

Thomas Kühne

Zwischen Männerbund und Volksgemeinschaft: Hitlers Soldaten und der Mythos der Kameradschaft

I. EINFÜHRUNG

»Zwischen Kommiß und mir schiebt sich ohne weiteres die Familie. Letztere stellt als höchstes Ideal das Leben und Leben schenken, während der Kommiß als höchstes Ideal den Opfertod kennt und preist. [...] Mit der Gründung meiner Familie habe ich eigentlich schon zwischen zwei Welten entschieden.« Dieses, vom soldatischen Männlichkeitsideal seiner Zeit wenig beeindruckte Selbstbild zeichnete der 30jährige Rekrut Franz Wieschenberg Anfang Dezember 1940 in einem Brief an seine Frau, ein dreiviertel Jahr, nachdem er zur Wehrmacht einberufen worden war. Ihm stand der Sinn ganz und gar nicht nach kriegerischem Abenteuer, Heldentum oder Opfermut. Als dreißigjähriger Familienvater und Angehöriger einer rheinländischen, katholischen Handwerkerfamilie war er alles andere als der geborene Soldat. Sein Denken kreiste um seine kleine Schreinerei in einer Düsseldorfer Vorstadt und um sein Zuhause, seine zwei kleinen Töchter und seine Frau. Ihr schrieb er fast jeden Tag.¹ Für den »Kommiß« empfand er als Rekrut in Ostpreußen und dann bis Mitte 1941 beim Ersatzheer in Prag nur Verachtung. Seinen Militärdienst betrachtete er als Zeitverschwendung. Immer wieder klagte er über die »sinnlos« verstrichene und »unersetzliche Zeit« beim Militär: »Im allgemeinen ist alles beschissen und [jeder] wäre froh, wenn dieses alles einmal zu Ende wäre. [...] Von uns hat jeder draufgezahlt.«² Nicht nur die Schikanen der Ausbilder und der stupide Dienst, auch das misogynen Männlichkeitsgebaren seiner Kameraden und die dauernde Prahlerei mit Frauenabenteuern ödeten ihn an.

Im Juli 1941 kam Wieschenberg an die Front im Osten. Nun änderte sich seine Einstellung zu seinem persönlichen Soldatentum und zum Krieg überhaupt binnen kurzem. Nicht daß ihm die Trennung von der Familie nichts mehr ausgemacht hätte. Aber er interpretierte sie ganz neu. Bereits Ende Juli befand er: »Trotz allem muß es sein. Ich meine immer, was ein richtiger Mann ist, den leidet es, wenn das Vaterland im Kriege steht,

1 Kempowski-Archiv, Nartum, Nr. 3386 (Abschriften der Originalbriefe), Brief vom 3. 12. 1940. Der vorliegende Text steht im Zusammenhang eines von der Volkswagen-Stiftung und der Universität Konstanz finanziell geförderten Untersuchungsvorhabens und führt frühere Überlegungen fort; vgl. *Thomas Kühne*, Kameradschaft – »das Beste im Leben des Mannes«. Die deutschen Soldaten des Zweiten Weltkrieges in erfahrungs- und geschlechtergeschichtlicher Perspektive, in: GG 22, 1996, S. 504–529, und *ders.* »... aus diesem Krieg werden nicht nur harte Männer heimkehren«. Kriegskameradschaft und Männlichkeit im 20. Jahrhundert, in: *ders.* (Hrsg.), Männergeschichte – Geschlechtergeschichte. Männlichkeit im Wandel der Moderne, Frankfurt/Main 1996, S. 174–192. Erste schriftliche und mündliche Fassungen des folgenden Textes konnten im Herbst und Winter 1997/98 auf der Potsdamer Wehrmacht-Tagung des Militärgeschichtlichen Forschungsamtes, auf der Würzburger Tagung zur Geschlechtergeschichte von Karl Christian Führer, im Göttinger Kolloquium von Bernd Weisbrod, in der Münsteraner Ringvorlesung »Geschlecht und Kultur«, im Bielefelder Kolloquium von Ute Frevert und Hans-Ulrich Wehler sowie in der Konstanzer Ringvorlesung »Krieg und Verbrechen« vorgestellt werden. Für die vielfältigen Anregungen, die mir bei diesen Gelegenheiten zuteil wurden, bin ich den Organisatoren und Diskussionsteilnehmern sehr dankbar. Entsprechender Dank geht auch an Anne Lipp, Cornelia Rauh-Kühne und Benjamin Ziemann.

2 Ebd., Briefe vom 15. 10., 19. u. 15. 9. 1940.

nicht mehr an der Seite seiner Familie zu Hause.«³ Diese Einstellung bewahrte sich Wieschenberg bis zu seinem Tod. Er fiel als Obergefreiter zwei Monate vor der deutschen Kapitulation bei den Rückzugskämpfen in Ostpreußen.

Wieschenberg war kein Einzelfall. Gewiß lassen sich die Einstellungen der knapp 20 Millionen Soldaten auf deutscher Seite nicht auf einen Nenner bringen. Feldpostbriefe und andere persönliche Zeugnisse lassen keinen Zweifel daran, daß ein großer Teil von ihnen nur aufgrund des äußeren Zwangs »bei der Fahne« blieb, und daß ein wachsender Teil spätestens seit 1943 von mal größeren, mal schwächeren Zweifeln am Endsieg befallen wurde. Aber nicht dies ist überraschend und erklärungsbedürftig, sondern die Tatsache, daß der allergrößte Teil der Soldaten fast bis zum Ende weiterkämpfte, daß die Wehrmacht fast bis zur Kapitulation intakt blieb, und daß die Bereitschaft zur Unterstützung dieses Krieges sich nicht auf das Offizierskorps, fanatische Nazis oder traditionell nationalistisch geprägte Angehörige des Bürgertums beschränkte, sondern bis weit in die Unteroffiziers- und Mannschaftsdienstgrade und damit auch in kleinbürgerliche und Arbeiterschichten hineinreichte. Wie erklärt sich die ungewöhnlich breite soziale Partizipation an der kriegerischen Gewalt, die von Deutschland zwischen 1939 und 1945 ausging, und die an Brutalität und Menschenverachtung alles bis dahin Gekannte in den Schatten stellte?

In der Forschung sind zur Beantwortung dieser Frage bisher vor allem sozialpsychologische, institutions- und ideologiegeschichtliche Ansätze erprobt worden. Die frühe amerikanische Militärsoziologie führte aufgrund von Befragungen deutscher Kriegsgefangener die überraschend starke, bis zuletzt anhaltende Kampfmotivation der deutschen Soldaten nicht – wie die Öffentlichkeit zumal in den USA dachte – auf die Verinnerlichung der Rassenideologie zurück, sondern vor allem auf die besondere Festigkeit militärischer Primärgruppen. Die Soldaten hatten, so Edward Shils und Morris Janowitz 1948, nicht gegen die »Untermenschen«, sondern für ihre vertrauten Kameraden gekämpft.⁴ Dieser Befund blieb lange Zeit unangefochten, und er entsprach der kollektiven Kriegserinnerung in Westdeutschland. Zumal den Wehrmachtveteranen galt die Kameradschaftserfahrung und damit die Erfahrung von Altruismus, emotionaler Geborgenheit und reibungsloser Zusammenarbeit als die eigentliche des Krieges. Diese Kriegserinnerung gestattete es ihnen, ihre Verwicklung in seine verbrecherischen Ziele und Praktiken auszublenden oder zu marginalisieren. Sie ermöglichte es, den erlebten Krieg auch unter den – veränderten gesellschaftlichen und politischen – Bedingungen Deutschlands nach 1945 durch den Bezug auf christliche und humanitäre Traditionen zu legitimieren, und bot so die kulturelle Basis für die Identität der »Kriegsgeneration«.

Eine ernsthafte Gegenposition gegen Shils und Janowitz wurde erst seit Mitte der 1980er Jahre durch Omer Bartov präsentiert. Er bestreitet die Bedeutung des Primärgruppenzusammenhalts angesichts der immensen Personalfluktuation an der Ostfront grundsätzlich und macht statt dessen die rassenideologische Fanatisierung, die primitiven Lebensumstände an der Ostfront und vor allem den militärischen Repressionsapparat für die Kampfkraft und die »Barbarisierung« der Wehrmacht verantwortlich. Bartovs These vom Zerfall der Primärgruppen ist freilich indirekt aus den personellen Umschichtungen erschlossen, nicht aber durch subjektive Quellen abgesichert.⁵ Ande-

3 Ebd., Brief vom 29. 7. 1941.

4 Edward A. Shils/Morris Janowitz, *Cohesion and Disintegration in the Wehrmacht in World War II*, in: *The Public Opinion Quarterly* 12, 1948, S. 280–315.

5 Vgl. vor allem Omer Bartov, *Hitler's Army. Soldiers, Nazis and War in the Third Reich*, New York 1991 (dt. Ausgabe: *Hitlers Wehrmacht. Soldaten, Fanatismus und die Brutalisierung des Krieges*, Reinbek 1995); *ders.*, *The Eastern Front, 1941–1945. German Troops and the Barbarisation of Warfare*, Houndmills 1985; *ders.*, *Brutalität und Mentalität: Zum Verhalten deutscher Soldaten an*

rerseits beruhen die Ergebnisse von Shils/Janowitz ebenfalls auf einseitigem Material – gegenüber der amerikanischen Gewahrsamsmacht mochten deutsche Kriegsgefangene wenig Neigung verspüren, ihre nazistische Gesinnung preiszugeben. Neuerdings hat Stephen Fritz in einer (allerdings auf weite Strecken einem naiven alltagsgeschichtlichen Ansatz verhafteten) Studie zurecht darauf hingewiesen, daß die Kampfmotivation der Soldaten nicht nur auf negative Faktoren wie das Feindbild oder das militärische Zwangssystem zurückgeführt werden könne; er betont statt dessen die Attraktivität der Volksgemeinschaftsideologie für die Soldaten. Freilich stützt er sich dabei überwiegend auf unkritisch ausgewertete Erinnerungsdokumente.⁶

Der derzeitige Forschungsstand leidet zum einen an der Favorisierung monokausaler Interpretationsmodelle und zum anderen daran, daß kultur- und geschlechtergeschichtliche Gesichtspunkte noch kaum berücksichtigt wurden (anders als etwa in der Forschung zum Ersten Weltkrieg). Es ist überhaupt nicht begreiflich, weshalb sich Primärgruppenbindungen einerseits und Brutalisierungsprozesse unter den Soldaten andererseits als Faktoren der militärischen Kampfkraft gegenseitig ausschließen sollen. Zeitnahe persönliche Zeugnisse wie die Briefe Wieschenbergs legen eher die Vermutung nahe, daß sich beides gegenseitig verstärkt hat. Daran, daß die antisemitische und antibolschewistische Propaganda in den Köpfen der Soldaten feste Wurzeln geschlagen hatte, kann kein Zweifel bestehen. Die extrem schlechten Lebensverhältnisse in der Sowjetunion bewerteten die Soldaten als Bestätigung der Herrenmenschenideologie. Und spätesten bei den Rückzügen ab 1942 griff die Propagandalüge vom Abwehrkrieg gegen die »asiatischen Bestien« bzw. die »jüdisch-bolschewistische Verschwörung«, den die Wehrmacht im Osten angeblich führte.

Wieschenbergs Bereitschaft, an dem Krieg im Osten aktiv und mit Überzeugung mitzuwirken, und sein wie umgepolt wirkendes Selbstverständnis als Mann waren aber nicht nur das Resultat eines barbarischen Feindbildes. Ganz anders als zuvor stilisierte er seinen Kriegsdienst an der Ostfront bald geradezu als menschlichen Gewinn. Ende Oktober 1942 schrieb er: »Der Krieg und die 2 Jahre aus meinem Beruf haben mir nicht geschadet. Ich habe das Gefühl, als wäre ich noch reicher geworden.« Dieses »Gefühl«, »reicher« geworden zu sein, erwuchs vor allem aus der wachsenden Identifikation mit seinen Kameraden an der Front. In der schikanösen Rekrutenzeit hatte er nur selten ein gutes Wort für diese übrig gehabt. Mitunter hatte er sie geradezu als »Sauhaufen« empfunden und geklagt: »Hier muß ich fast kämpfen, um am Tisch einen Platz zu bekommen.« Und im Oktober 1940 sah die Bilanz ganz düster aus: »Die ganze Kameradschaft bringt nichts ein.« Ganz anders dann ein Jahr später. Die Sorge um die Kameraden füllte ihn nun, wie er Anfang September 1941 schrieb, immer mehr aus. Apodiktisch begründete er diese Sorge: »Bei echter Kameradschaft kann es nicht anders sein.«⁷

Allerdings meinte Wieschenberg, wenn er von »Kameraden« oder »Kameradschaft« sprach, keineswegs nur den Personenkreis, mit dem er durch persönliche Beziehungen alltäglich verbunden und vertraut war. Schon in der deprimierenden Zeit beim Ersatzheer hatte er es einmal als »Trost« empfunden, »tausende von Kameraden an meinen Augen vorbeiziehen [zu lassen], die in ganz Europa zerstreut sind«. Denn: »Fast allen wird es so gehen wie mir und da soll das Hadern aufhören.« Fühlte sich der »Kamerad« Wieschenberg hier als Glied einer großen Leidensgemeinschaft, so rühmte er einige Tage später gegenüber seiner Frau »Deine große Kameradschaft und Treue zu mir« und

der »Ostfront«, in: Peter Jahn/Reinhard Rürup (Hrsg.), Erobern und Vernichten. Der Krieg gegen die Sowjetunion 1941–1945. Essays, Berlin o.J. [1991], S. 183–199.

6 Stephen G. Fritz, Frontsoldaten. The German Soldier in World War II, Lexington 1995; zum Ansatz vgl. S. VII: »My purpose is to allow average German soldiers to speak [...]; to hear their words and to see the war through their eyes.«

7 Kempowski-Archiv, Nartum, Nr. 3386, Briefe vom 28. 8., 20. 10. 1940 u. 6. 9. 1941.

kontrastierte diese eheliche Kameradschaft mit dem Verhalten seiner unmittelbaren ›Leidensgenossen‹: »Es ist und bleibt ein Pack, dieses Volk.«⁸ Erst später an der Ostfront wurde die Kameradschaft der Leidensgemeinschaft durch jene der Kampfgemeinschaft abgelöst. Diese ging ihm sogar »in Fleisch und Blut über, weil jeder einzelne weiß, daß er hier hochnötig ist«. Durch die Kameradschaft mit den Toten erhielt sie zusätzliche Schubkraft: »So manchen Kameraden habe ich an meiner Seite fallen gesehen und ihr Tod verpflichtet mich zum Durchhalten.«⁹

Wieschenbergs Apotheose der Kameradschaft als Inbegriff des Kriegserlebnisses und als Motor der Kampfbereitschaft läßt sich mit dem Primärgruppenkonzept nicht zureichend erfassen. Er identifizierte sich nicht einfach mit seinen vertrauten Kameraden, sondern mit einer ›Idee‹ von Kameradschaft und über diese dann mit ganz verschiedenen realen und imaginären Gemeinschaften, mit seiner unmittelbaren Umgebung an der Front wie mit seiner Familie zuhause oder mit der gesamten Wehrmacht: »Was also Millionen anderer Kameraden aushalten müssen und können, kann ich wohl auch.«¹⁰ Allerdings hingen militärische Primärgruppenbeziehungen und die Verinnerlichung dieses gleichsam fluiden Kameradschaftsideals offensichtlich eng miteinander zusammen. Sein Selbstverständnis als Teil einer großen ›Kameradengemeinschaft‹ machte er sich ebenso wie sein kriegerisch-männliches Rollenverständnis erst allmählich (und gegen innere Widerstände) zu eigen, und zwar in dem Maße, wie sich sein Horizont auf die exklusiv männliche Interaktion im Militär als »totaler Institution«¹¹, besonders aber im Kampfgetümmel der Ostfront zuspitzte. Wieschenbergs Briefe an seine Frau dokumentieren insofern den dichten Zusammenhang zwischen Geschlechterbildern und Geschlechterpraktiken.¹²

Eben dies weist auf das zweite strukturelle Defizit jener bisherigen Forschungen, die um das Bedingungsgefüge der breiten sozialen Partizipation am nationalsozialistischen Krieg kreisen. Erfahrungs-, kultur- und insbesondere geschlechtergeschichtliche Ansätze spielen dabei kaum eine Rolle.¹³ Gerade die Goldhagen-Debatte hat aber deutlich gemacht, daß die Täter-Problematik des NS-Systems kaum anders als von einem kultursoziologischen Akteursverständnis aus angegangen werden kann.¹⁴ Auch die Gewalt-

8 Ebd., Briefe vom 12. u. 18. 12. 1940.

9 Ebd., Briefe vom 16. 1. 1942 und 12. 8. 1943.

10 Ebd., Brief v. 17. 2. 1942.

11 *Erving Goffman*, *Asyle. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen*, Frankfurt/Main 1973; zur Anwendung auf das Militär vgl. bes. *Lloyd B. Lewis*, *The Tainted War. Culture and Identity in Vietnam War Narratives*, Westport 1985, S. 52–56.

12 Vgl. *Erving Goffman*, *Interaktion und Geschlecht*. Hrsg. u. eingel. v. *Hubert A. Knoblauch*, Frankfurt/Main 1994 (darin S. 105–158 der amerikanisch zuerst 1977 veröffentlichte Text »Das Arrangement der Geschlechter«); vgl. auch *Candace West/Don H. Zimmermann*, *Doing Gender*, in: *Gender & Society* 1, 1987, S. 125–151.

13 Sieht man einmal von einer Reihe von Oral-History-Projekten ab, die aber entweder einen stark deskriptiven Zug haben oder aber primär an der Struktur der Erinnerung an den Krieg interessiert sind, jedenfalls keine Antwort auf jene Frage nach den Bedingungen der Zustimmung der deutschen Bevölkerung zum NS-Krieg und der Kampfbereitschaft der Soldaten bieten. Vgl. *Hans Joachim Schröder*, *Die gestohlenen Jahre. Erzählgeschichten und Geschichtserzählung: Der Zweite Weltkrieg aus der Sicht ehemaliger Mannschaftssoldaten*, Tübingen 1992; *Gabriele Rosenthal* (Hrsg., unter Mitarbeit von *Christiane Grote*), »Als der Krieg kam, hatte ich mit Hitler nichts mehr zu tun«. Zur Gegenwärtigkeit des »Dritten Reiches« in Biographien, Opladen 1990; *Ludger Tekampe*, *Kriegserzählungen. Eine Studie zur erzählerischen Vergegenwärtigung des Zweiten Weltkrieges*, Mainz 1989; *Birke Mersmann*, »Was bleibt vom Heldentum?« Weiterleben nach dem Krieg, Berlin 1995.

14 Vgl. *Julius H. Schoeps* (Hrsg.), *Ein Volk von Mördern? Die Dokumentation zur Goldhagen-Kontroverse um die Rolle der Deutschen im Holocaust*, Hamburg 1996, darin bes. *Hans-Ulrich Wehler*, *Wie ein Stachel im Fleisch*, S. 193–209, und *Ingrid Gilcher-Holtey*, *Die Mentalität der Täter*,

motivation der Wehrmachtssoldaten läßt sich nicht erfassen ohne die Rekonstruktion der symbolischen Ordnungen, in die ihr Denken und ihre Wahrnehmungen, ihr Handeln und ihr Verhalten eingelassen waren. Geschlechterbilder und -praktiken spielten dabei eine zentrale Rolle. Die vermeintlich aggressivere Natur und größere körperliche Belastbarkeit des Mannes und das Bild der friedfertigen, Leben schenkenden (nicht aber nehmenden) Frau gaben die Folie für jenes Konstrukt vom Krieg als Sache des Mannes ab, um das sich ein großer Teil der modernen Geschlechterordnung gruppierte. Moderne Kriege wurden inszeniert als Schauplätze der Kultivierung und Sicherung jenes ›harten‹, soldatischen Männlichkeitsideals, das sich nicht nur in Deutschland seit etwa 1800 herausgebildet hatte. Daß dieser Männlichkeitskult durch den Nationalsozialismus auf die Spitze getrieben wurde, ist ein Gemeinplatz. Freilich stellten die Kriege des 20. Jahrhunderts und ganz besonders der Zweite Weltkrieg die Ordnung der Geschlechter auch in Frage.¹⁵ Kriege wurden in dem Maße nicht mehr von Männern allein ausgefochten, in dem die Kriegsführung totalisiert wurde, weil die größtmögliche soziale (männliche wie weibliche) Partizipation am Krieg als dessen Erfolgsgrundlage galt und der vorgebliche Schutz der Heimat durch Luftkrieg und Besatzungsterror zur Chimäre geriet. Der nationalsozialistische Krieg machte also Männer als geschlechtliche Wesen in besonderem Maße sichtbar, brachte aber gleichzeitig die Leitbilder, aus denen sich die asymmetrische Geschlechterordnung zusammensetzte, ins Wanken.

Allerdings kann hier weder die Frage nach dem Bedingungsgefüge der breiten sozialen Partizipation am nationalsozialistischen Krieg noch die Frage nach seiner Wirkung auf Geschlechterordnung und Geschlechterkonstrukte umfassend beantwortet werden. Ich konzentriere mich auf einen Aspekt, nämlich die Frage, was Kameradschaft für die deutschen Soldaten des Zweiten Weltkrieges ›bedeutete‹ und wie sie sich in jene symbolische Ordnung des Krieges einfügte. Damit wird ein soziales Phänomen ins historische Blickfeld genommen, das mit einer mythischen, also ahistorischen Aura umgeben ist und als Inbegriff männlicher Vergemeinschaftung gilt. In feministischer Perspektive etwa erscheint Kameradschaft mitunter als »eine Solidarität gegen Frauen, gegen die es sich zu schützen gilt«.¹⁶ Diese geschlechtsspezifische Verortung entspricht im Prinzip der Auffassung der Kriegsveteranen, nur daß deren Bewertung des Phänomens das umgekehrte Vorzeichen trägt: Für die Veteranen »ist und bleibt« Kameradschaft »das Beste im Leben das Mannes«.¹⁷ In beiden Fällen hat Kameradschaft die Funktion eines, oder genauer: *des* Motors männlicher Vergemeinschaftung. Das ist durchaus plausibel. Denn der Wirkungsraum dieses Motors ist das Militär als männliche Einrichtung. Der Militärdienst gilt – seit Einführung der allgemeinen Wehrpflicht – als »Schule der Männlichkeit«, als männlicher Initiationsritus, der aus Knaben ›richtige‹ Männer macht.¹⁸

S. 210–213. Vgl. auch *Volker Pesch*, Die künstlichen Wilden. Zu Daniel Goldhagens Methode und theoretischem Rahmen, in: GG 23, 1997, S. 152–162.

15 Vgl. allgemein die Beiträge in *Margaret R. Higonnet u. a.* (Hrsg.), *Behind the Lines. Gender and the Two World Wars*, New Haven 1987.

16 Zit. nach *Ruth Seifert*, Feministische Theorie und Militärsoziologie, in: *Das Argument* Bd. 190 (1991), S. 861–873, hier: S. 862, die sich allerdings von undifferenzierten, der Außenperspektive verhafteten Urteilen dieser Art distanziert und die Reflexion auf die Innenperspektive des Militärs einfordert.

17 »In Memoriam. Gefallenen-Gedenkrede, gehalten von Dr. Tim Gebhardt [...].« *Alte Kameraden*, Sonderdruck für die 260. Infanteriedivision, Stadtarchiv Ludwigsburg, Depositum Traditionsverband 260. Infanteriedivision.

18 Vgl. zum 19. Jahrhundert *Ute Frevert*, Soldaten, Staatsbürger. Überlegungen zur historischen Konstruktion von Männlichkeit, in: *Kühne*, *Männergeschichte*, S. 69–87; *dies.*, Das Militär als »Schule der Männlichkeit«. Erwartungen, Angebote, Erfahrungen im 19. Jahrhundert, in: *dies.* (Hrsg.), *Militär und Gesellschaft im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1997, S. 145–173.

II. KRIEG UND MÄNNLICHKEIT IN KULTURANTHROPOLOGISCHER PERSPEKTIVE

Geschlechtergeschichte hat sich konstituiert als Frauengeschichte. Sie bezog ihren Antrieb aus dem Wunsch, Frauen als das »unsichtbare« Geschlecht sichtbar zu machen. Männer, Mannsein, Männlichkeit spielten für die Entwicklung differenzierter Fragenkataloge zunächst keine Rolle, sondern wurden »als das generalisierte Andere« wahrgenommen, ohne daß »ein Gespür für seine enorme Variationsbreite«¹⁹ oder gar subjektive Perspektiven männlicher Politik entwickelt worden wäre. Erst allmählich hat sich daran etwas geändert, zuerst im angloamerikanischen Bereich, dann – mit dem üblichen »time lag« – auch in Deutschland. Angestoßen wurden die »men's studies« in den USA und in Großbritannien freilich weniger durch den Bedarf an komplementärer Forschung zu den »women's studies« als durch die emanzipatorischen Ziele der Homosexuellen- und der Männerbewegung. Sie wollten die kulturelle und historische Relativität spezifisch moderner »hegemonialer« Geschlechterkonstrukte²⁰ wie der als »natürlich« ausgegebenen heterosexuellen Homophobie und der ebenso definierten Männlichkeitsideale von Stärke, Härte, Selbstbeherrschung nachweisen, interessierten sich aber begreiflicherweise kaum für die »Innenansichten« der Protagonisten und Träger dieser Ideale. Mittlerweile bemüht sich zwar eine breiter werdende Forschungsrichtung um diese im Konstrukt des soldatischen Mannes gebündelten Geschlechterbilder, aber der dabei meist gewählte diskursgeschichtliche Zugang läßt die subjektive *Erfahrung* solch hegemonialer Männlichkeit meist nur andeutungsweise aufscheinen.²¹

Seit Beginn der 1980er Jahre haben Ethnologen am Beispiel mediterraner Gesellschaften untersucht, wie Männer sich selbst als Männer sehen, wie sie ihr Mann-Sein alltäglich und außeralltäglich gestalten und von welcher Art das emotionale »Unterfutter« männlicher Vergemeinschaftung ist. Dieses wird in der deutschen Diskussion meist pauschal unter der Rubrik »Männerbund« abgelegt, jenem ideologischen Konstrukt also, mit dem einige Theoretiker zu Beginn des 20. Jahrhunderts den Anfängen der Frauenbewegung wehren wollten. Meist wird dabei die aus der Publizistik und Memoiren-

19 Ute Frevert, Klasse und Geschlecht – ein deutscher Sonderweg? in: *Logie Barrow/Dorothea Schmidt/Jutta Schwarzkopf* (Hrsg.), *Nichts als Unterdrückung? Geschlecht und Klasse in der englischen Sozialgeschichte*, Münster 1991, S. 259–270, hier: S. 268.

20 Zum Konzept der hegemonialen Männlichkeit vgl. *Tim Carrington/Robert W. Connell/John Lee*, Ansätze zu einer neuen Soziologie der Männlichkeit, in: *Kritische Männerforschung. Neue Ansätze in der Geschlechtertheorie*, Berlin 1996, S. 38–75 (amerik. zuerst 1985); *R. W. Connell*, *Gender and Power. Society, the Person and Sexual Politics*, Stanford 1987; *ders.*, *Masculinities*, Berkeley 1995; verschiedene Beiträge von und über Connell und dieses Modell enthält das Themenheft »Männlichkeiten« der Zeitschrift »Widersprüche«, H. 56/57 (1995).

21 Vgl. den zusammenfassenden neueren Essay: *George L. Mosse*, Das Bild des Mannes. Zur Konstruktion der modernen Männlichkeit, Frankfurt/Main 1997; zur diskursiven und praktischen Konstruktion der soldatischen Männlichkeit im 19. Jahrhundert vgl. *Frevert*, Soldaten; *dies.*, Militär. Zum 20. Jahrhundert vgl. demnächst *Thomas Kühne*, Der Soldat, in: *Ute Frevert/Heinz-Gerhard Haupt* (Hrsg.), *Der Mensch des 20. Jahrhunderts* (im Druck). Zum Stand der bisherigen historischen Männerforschung allgemein *Thomas Kühne*, Männergeschichte als Geschlechtergeschichte, in: *ders.*, *Männergeschichte*, S. 7–30; *Michael Roper/John Tosh*, Introduction: Historians and the Politics of Masculinity, in: *dies.* (Hrsg.), *Manful Assertions. Masculinities in Britain since 1800*, London 1991, S. 1–24; *John Tosh*, What Should Historians do with Masculinity? Reflections on Nineteenth-Century Britain, in: *History Workshop* 38, 1994, S. 179–202; vgl. auch die Einleitung und die Auswahlbibliographie bei *Walter Erhart/Britta Herrmann* (Hrsg.), *Wann ist der Mann ein Mann? Zur Geschichte der Männlichkeit*, Stuttgart 1997, S. 3–31 und S. 365–371.

literatur destillierte frauen- und familienfeindliche Ideologie für die ›Realität‹ der sozialen Praxis männlicher Vergemeinschaftung genommen.²²

Untersuchungen wie die von Gilbert Herdt, Michael Herzfeld, Evthymios Papataxiarchis und neuerdings Miguel Vale de Almeida²³ richten den Fokus dagegen auf die Frage, wie Männer mit dem Spannungsverhältnis zwischen den kulturell für wertvoll erachteten, hegemonialen Formen von Männlichkeit und ihrer begrenzten, praktischen Umsetzbarkeit, den subjektiven Erfahrungen des Mann-Seins und den Brüchen männlicher Identität umgehen. Papataxiarchis und Vale de Almeida haben in diesem Zusammenhang für die von ihnen exemplarisch untersuchten griechischen bzw. portugiesischen Dörfer die These vertreten, Männerfreundschaft sei kein Bestandteil der androzentrischen, patriarchalischen ›Struktur‹ (etwa der Verwandtschaftsbeziehungen), sondern generiere eine ›Anti-Struktur‹, die primär durch ein egalitäres und zwangloses, gegen die Ungleichheit und die Zwanghaftigkeit der ›Struktur‹ gerichtetes, utopisches Moment geprägt sei und daher auch nicht bei der Arbeit, sondern in der Freizeitgeselligkeit verwirklicht werde.²⁴

Man mag darüber streiten, ob nicht gerade diese Anti-Struktur durchaus als Faktor der androzentrischen ›Struktur‹ zu interpretieren sei. Ein solcher Disput kann hier in Bezug auf die mediterranen Gesellschaften nicht geführt werden. Festzuhalten ist der Hinweis auf die Funktion von Männerfreundschaften als einem – wie auch immer zu bewertenden – Gegenmodell gegen die fragmentierende und hierarchisierende ›Struktur‹ der Welt. Papataxiarchis und Vale de Almeida berühren sich in diesem Punkt mit den Forschungen Victor Turners zum Übergangsritual.²⁵ Turner führte die klassischen Untersuchungen van Genneps²⁶ weiter, indem er sie mit eigenen ethnologischen Feldforschungen und mit Beobachtungen zur Industriegesellschaft verknüpfte. Übergangsriten versteht Turner als soziale Konstrukte, die die Ordnung der ›Sozialstruktur‹ oder ›Welt‹ zeiträumlich begrenzt außer Kraft setzen, auf den Kopf stellen, radikal vereinfachen und

22 Vgl. vor allem den ›Klassiker‹: Klaus Theweleit, *Männerphantasien*, 2 Bde., Frankfurt/Main 1977/78. Vgl. auch Nicolaus Sombart, *Die deutschen Männer und ihre Feinde. Carl Schmitt – ein deutsches Schicksal zwischen Männerbund und Matriarchatsmythos*, München 1991. Zur kritischen Sichtung der deutschen Männerbund-Ideologie vgl. Jürgen Reulecke, *Das Jahr 1902 und die Ursprünge der Männerbund-Ideologie in Deutschland*, in: Gisela Völger/Karin von Welck (Hrsg.), *Männerbünde – Männerbände. Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich*, 2 Bde., Köln 1990, S. 3–10; ders., *Männerbund versus Familie*, in: Thomas Koebner/Rolf-Peter Janz/Frank Trommler (Hrsg.), *»Mit uns zieht die neue Zeit«. Der Mythos Jugend*, Frankfurt/Main 1985, S. 199–223; John Remy, *Patriarchy and Fratriarchy as Forms of Androcracy*, in: Jeff Hearn/David Morgan (Hrsg.), *Men, Masculinities and Social Theory*, London 1990, S. 43–54. Vgl. auch Thomas Kühne, *Staatspolitik, Frauenpolitik, Männerpolitik: Politikgeschichte als Geschlechtergeschichte*, in: Hans Medick/Anne-Charlott Trepp (Hrsg.), *Geschlechtergeschichte und »Allgemeine Geschichte«* (im Druck).

23 Gilbert H. Herdt, *Guardians of the Flutes. Idioms of Masculinity*, Chicago 1994 (zuerst 1981); Michael Herzfeld, *The Poetics of Manhood. Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*, Princeton 1985; Evthymios Papataxiarchis, *Friends of the Heart. Male Commensal Solidarity, Gender, and Kinship in Aegean Greece*, in: Peter Loizos/Evthymios Papataxiarchis (Hrsg.), *Contested Identities. Gender and Kinship in Modern Greece*, Princeton 1991, S. 156–179; Miguel Vale de Almeida, *The Hegemonic Male. Masculinity in a Portuguese Town*, Providence 1996.

24 Papataxiarchis, insbes. S. 159; Vale de Almeida, S. 46 f., S. 53, S. 57–68, S. 71, S. 89–91, S. 95 f. u. S. 113 ff.

25 Vgl. vor allem Victor Turner, *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt/Main 1989; ders., *Das Liminale und das Liminoide in Spiel, »Fluß« und Ritual. Ein Essay zur vergleichenden Symbologie*, in: ders., *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels*, Frankfurt/Main 1995, S. 28–94 (zuerst amerik. 1974).

26 Arnold van Gennep, *Übergangsriten. (Les Rites de passages)*, Frankfurt/Main 1986 (zuerst franz. 1909).

insofern eine ›Gegenwelt‹ oder ›Anti-Struktur‹ herstellen. Im Gegensatz zum rationalistischen, aufklärerischen Weltverständnis und Identitätsbegriff konstruieren Übergangsriten das menschliche Leben als dialektischen Prozeß, als Wechselspiel zwischen statusorientierter, hierarchisierter, komplexer gesellschaftlicher ›Struktur‹ (oder ›Welt‹) und vereinfachter, verkehrter ›Anti-Struktur‹. Radikal vereinfacht ist diese ›Anti-Struktur‹ des Übergangsritus vor allem insofern, als sie die Erfüllung des Traums von menschlicher Einigkeit und Harmonie verspricht: den Traum von der »Communitas«. Diese Gemeinschaftsform erlaubt genau das, was die weltliche Sozialstruktur unterbindet: Gleichheit, Ranglosigkeit, Selbstlosigkeit, Einfachheit, Spontaneität, Geborgenheit u.a.m., voluntative und konjunktivische Zustände und Werte, die »in ihrer Unstrukturiertheit das ›Mark‹ menschlicher Verbundenheit« repräsentieren.²⁷

Die historischen Deutungsmuster, in die die modernen Kriege und das Militär im 19. und 20. Jahrhundert eingelassen waren (und teilweise noch sind), entsprechen in vielfältiger Hinsicht den Kategorien des Übergangsritus. Kriege ›dienten‹ wie Übergangsriten der kollektiven Bewältigung von Krisen, individuellen, biographischen, aber auch gesellschaftlichen. Der als prekär begriffene Prozeß, in dem der Knabe zum richtigen Mann und vollwertigen Staatsbürger bzw. – im besonderen Fall des nationalsozialistischen Deutschlands – zum NS-Volksgenossen zu mutieren hatte, verwandelte sich in Kriegszeiten in einen gemeinsamen Initiationsritus. Von der Veranstaltung des Krieges als ›reinigendes Gewitter‹ versprach man sich die Lösung gesellschaftlicher und politischer Probleme. Daß gerade der nationalsozialistische Krieg nicht nur seitens der NS-Propaganda als sozialdarwinistisch organisierter Übergang in eine bessere Welt präsentiert wurde, sondern daß diese Vorstellung auch in den Köpfen der Soldaten verankert war, belegen zeitnahe persönliche Zeugnisse mitunter sehr eindringlich. Wieschenberg ergötzte sich Ende Januar 1942 in Rußland ob der bevorstehenden »Wiedergeburt eines Volkes« und der »neuen Epoche«, die dieser Krieg zeitige. Und ein anderer Wehrmachtssoldat erklärte seinen Angehörigen im Winter 1941 von der Ostfront aus, worin der Sinn aller Kriegsleiden bestand: »Wir wissen alle, daß diese gewiß schweren Strapazen nur zeitlich beschränkter Natur sind. Auf diese Jahre werden bessere kommen. Es wird dann für uns ein stolzes und befreiendes Gefühl sein, wenn man später sagen kann, wir haben geholfen als Soldaten an der Front, daß diese Zeit kommen konnte.«²⁸

Die Verkehrung der ›Welt‹, ihrer Sozialstruktur und Moral organisiert der Übergangsritus in als ursprünglich und heilig begriffenen Formen; der gewünschte Transformationseffekt resultiert aus dem Eintauchen in diese sakrale und authentische Ursprünglichkeit. Zum einen wird die moralische Ordnung auf den Kopf gestellt: An die Stelle der weltlichen Friedensordnung treten Gewalt-, Opfer-, Blutrituale. Im Krieg wird das ›weltliche‹ Gebot »Du sollst nicht töten« ins Gegenteil verkehrt. Und zum anderen wird die soziale Ordnung auf den Kopf gestellt und elementar vereinfacht. An die Stelle einer komplizierten Sozialstruktur in der ›Welt‹ treten in der Liminalität einfache Sozialbeziehungen, zum Beispiel ein dualistisches »oben« und »unten« und vor allem die »Communitas«. Beides läßt sich im Militär paradigmatisch beobachten; letztere firmiert dort als Kameradschaft.

Dem Problem, daß symbolische Ordnungen und Praktiken von Stammesgesellschaften nicht ohne weiteres mit solchen moderner Industriegesellschaften verglichen werden können, trägt Turner durchaus Rechnung. Übergangsriten haben in modernen Gesellschaften – vereinfacht ausgedrückt – ihren absoluten, verpflichtenden Charakter verlo-

27 Turner, *Ritual*, S. 124.

28 Kempowski-Archiv, Nartum, Nr. 3386, Brief vom 29. 1. 1942; ebd., Nr. 2245, Brief des Unteroffiziers Dietrich Meyer an seine Eltern vom 6. 12. 1941. Vgl. auch *Fritz*, S. 11, S. 20, S. 24 und *passim*.

ren, sie finden sich dort nur noch gebrochen, in bestimmten Elementen oder Tendenzen. Das Modell des Krieges als Übergangsritus bildet denn auch keineswegs die Realität des totalen Krieges oder Vernichtungskrieges vollständig ab. Es erfaßt aber einen großen Teil jener zeitgenössischen Deutungs- und Handlungsmuster, die diesen Krieg überhaupt mit Sinn ausstatteten. Es wäre daher auch irreführend, den Krieg in Gänze als Anti-Struktur zur Zivilgesellschaft aufzufassen. Diese ragte vielmehr in mannigfacher Weise in den Krieg, das Militär, das Deuten und Handeln der Soldaten hinein. Entscheidend aber ist, daß diesem Deuten und Handeln eine oft sehr verschachtelte Dialektik zwischen ›strukturellen‹ und ›anti-strukturellen‹ Elementen zugrundelag, die sich nicht zugunsten einer der beiden Seiten auflösen läßt: Die konstruierte Synthese von Dingen, die nicht zusammengehören, war das Prinzip, nach dem die mythische Ordnung des Krieges und Militärs arbeitete.

Turners Darlegungen zum Übergangsritus konzentrieren sich auf dessen praktische Funktionen, schlagen aber auch die Brücke zu den diskursiven ›Absicherungen‹ dieser Praktiken.²⁹ Diese sieht er eingebunden in mythische, also nicht begrifflich-abstrakte, sondern narrative, konkrete ›Instruktionen‹. Das, was im Ritual praktiziert und erlebt wird, ›erläutern‹ Mythen. Und umgekehrt: Mythen werden im Ritual praktisch aktualisiert. Mythen werden also hier nicht nur im Sinne der Philologie oder Philosophie in ihrer diskursiven Struktur untersucht. Turner rückt vielmehr – wie andere prominente Ethnologen vor ihm – den handlungsgenerierenden Impetus von Mythen ins Zentrum des Interesses. Mythen fordern zur Wiederholung, zum imitierenden Nach-Erlebnis auf. Das gilt ganz besonders für den Mythos des Krieges als einer großen gesellschaftlichen ›Läuterung‹.

Die symbolische Ordnung moderner Kriege und ganz besonders des nationalsozialistischen Vernichtungs- und Eroberungskrieges war fest in ein dichtes System mythischer Sinnstiftungen eingelassen. Opferbereitschaft, Heroismus, Männlichkeit, Kameradschaft – diese und ähnliche Leitbilder des modernen Militärs waren als überzeitliche, »ewige« Werte, als Mythen konstruiert.³⁰ Ihre Attraktivität zehrte vom autoritativen Verweis auf das »schon immer« – »schon immer war es so, immer wird es so bleiben«. Mythen vermitteln Wahrheiten nicht rational und abstrakt, sondern suggestiv und konkret. Sie erzählen Geschichten, die sich der Argumentation und Diskussion entziehen, ihren Wahrheitsanspruch statt dessen durch die Präsentation einer als heilig begriffenen ursprünglichen Vergangenheit bekunden. Wieschenberg bedauerte im Winter 1941/42 zwar, seine Familie »in Angst und Kummer gebracht« zu haben, beschied sie aber damit, nur seine »heilige Pflicht erfüllt« zu haben, »wie es Männersache von allher ge-

29 Vgl. vor allem *Victor W. Turner*, *Myth and Symbol*, in: *David L. Sills* (Hrsg.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Bd. 10, New York 1968, S. 576–581.

30 Zu deren Inhalten und Ritualisierungsformen in der Zwischenkriegszeit vgl. neben der Quellensammlung von *Bernd Ulrich/Benjamin Ziemann* (Hrsg.), *Krieg im Frieden. Die umkämpfte Erinnerung an den Ersten Weltkrieg*, Frankfurt/Main 1997, die folgenden Monographien: *George L. Mosse*, *Gefallen für das Vaterland. Nationales Heldentum und namenloses Sterben*, Stuttgart 1993; *Jay Winter*, *Sites of Memory, Sites of Mourning. The Great War in European Cultural History*, Cambridge 1995; *Paul Fussell*, *The Great War and Modern Memory*, 2. Aufl., London 1977; *Jay W. Baird*, *To Die for Germany. Heroes in the Nazi Pantheon*, Bloomington 1990; *Sabine Behrenbeck*, *Der Kult um die toten Helden. Nationalsozialistische Mythen, Riten und Symbole 1923 bis 1945*, Vierow 1996; *Waltraud Amberger*, *Männer, Krieger, Abenteurer. Der Entwurf des ›soldatischen Mannes‹ in Kriegsromanen über den Ersten und Zweiten Weltkrieg*, 3. Aufl., Frankfurt/Main 1991; *Ann P. Linder*, *Princes of the Trenches. Narrating the German Experience of the First World War*, New York 1996; vgl. auch *Jay W. Baird*, *The Mythical World of Nazi War Propaganda, 1939–1945*, Minneapolis 1974; für das Fortleben in der Bundeswehr *Wido Mosen*, *Bundeswehr – Elite der Nation? Determinanten und Funktionen elitärer Selbsteinschätzungen von Bundeswehrsoldaten*, Neuwied 1970.

wesen«.³¹ Mythen haben eine gegenwartsbezogene Funktion; sie dienen der Kontingenzbewältigung und der kollektiven Identitätssicherung, indem sie die erzählte Geschichte als Natur, göttliche Fügung oder einfach als schicksalhaft und damit als Vorbild für die Gegenwart ausgeben. Mythen haben insofern in positiver wie negativer Hinsicht handlungssteuernde Funktionen: Sie »erzählen« ein Verhaltensmuster, das durch seine sakrale und überzeitliche Dimensionierung absolut verbindlich ist; Mythen bieten nicht nur keine Alternativen an, sondern schließen diese a limine aus. Darin liegt die entlastende Funktion des Mythos: »Er fordert keine Entscheidung, keine Bekehrungen, kennt keine Apostaten, keine Reue.«³²

Von mythischer Qualität war auch das Kameradschaftsverständnis, mit dem Wiesenberg sein persönliches Soldatentum wie den Krieg überhaupt mit Sinn füllte. Er entnahm es dem üppigen diskursiven Repertoire, das die kollektive Erinnerung an den Ersten Weltkrieg und dann die NS-Propaganda zur Vorbereitung des Zweiten Weltkrieges bereitgestellt hatten. Kameradschaft spielte dabei eine zentrale Rolle. Die Schützengrabengemeinschaft des Ersten Weltkrieges galt in der Erinnerung als warme Nische in der Kälte des technisierten Massenvernichtungskrieges, als Inbegriff der Geborgenheit einer Gemeinschaft gleichrangiger Männer, deren zivilgesellschaftliche, klassen- und bildungsmäßige Unterschiede keine Rolle spielten. Entscheidend dabei ist aber, daß diese Erinnerung nicht nur bis zum Ersten Weltkrieg zurückreichte, sondern in ein sakrales und überzeitliches Koordinatensystem eingebettet war. Die Schützengrabengemeinschaft erschien als Aktualisierung einer »ewigen« Soldatentugend. Ihren sinnfälligsten Ausdruck hatte diese in dem Uhland-Lied vom »guten Kameraden« gefunden. Dieses Lied gehörte zum unverzichtbaren Bestandteil der zahllosen militärischen Rituale, die die politische Kultur Deutschland seit dem Kaiserreich prägten.

Wenn Kameradschaft hier als Mythos begriffen wird, so bedeutet das nicht, ein historisches Problem (die kulturellen Grundlagen der sozialen Partizipation am nationalsozialistischen Krieg) im überzeitlichen Niemandsland anthropologischer Grundkonstanten aufzulösen. Allerdings denke ich, daß gerade die Geschlechtergeschichte nicht darauf verzichten kann, *zeitgenössische* Vorstellungsmuster von Überzeitlichkeit, also die subjektive Bezugnahme der Akteure auf vermeintlich ewige Werte und Gegebenheiten, ernster zu nehmen als sie das gemeinhin tut. Denn wenn sie sich darauf beschränkt, die historische Kontingenz ihres Gegenstandes durch die Untersuchung gewisser Veränderungen der Vorstellungen von Männlichkeit oder Weiblichkeit nachzuweisen, blendet sie die Frage, warum die hierarchische Grundstruktur des Geschlechtersystems von solch eminenter Standfestigkeit war und ist, wie also diese Zeitlosigkeit konstruiert wird, systematisch aus.

31 Kempowsik-Archiv, Nartum, Nr. 3386, Brief vom 17. 2. 1942.

32 Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, 5. Aufl., Frankfurt/Main 1990, S. 269. Vgl. auch Claude Lévi-Strauss, *Mythos und Bedeutung*. Fünf Radiovorträge, Frankfurt/Main 1996; Roland Barthes, *Mythen des Alltags*, Frankfurt/Main 1996 (zuerst franz. 1957); Mircea Eliade, *Mythos und Wirklichkeit*, Frankfurt/Main 1988 (zuerst franz. 1953); Manfred Fuhrmann (Hrsg.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, München 1971; Kurt Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985; Karl Heinz Bohrer (Hrsg.), *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Frankfurt/Main 1983; Peter Kemper (Hrsg.), *Macht des Mythos – Ohnmacht der Vernunft?*, Frankfurt/Main 1989; Gerhard Schlatter, *Mythos. Streifzüge durch Tradition und Gegenwart*, München 1989; Andreas Dörner, *Politischer Mythos und symbolische Politik. Der Herrmannsmythos: zur Entstehung des Nationalbewußtseins der Deutschen*, Reinbek 1996; Raphael Samuel/Paul Thompson (Hrsg.), *The Myths We Live By*, London 1990.

III. KAMERADSCHAFT ALS ANTI-STRUKTUR: DER MYTHOS DER TOTALEN MÄNNER-GEMEINSCHAFT IM KRIEG

Paul Fussel hat darauf hingewiesen, wie sehr die Deutungsmuster auch einfacher Soldaten im Zweiten Weltkrieg durch den Krieg 1914–1918 und die Erinnerung an diesen geprägt waren.³³ Anders gewendet lautet diese These: Die Soldaten suchten im Zweiten Weltkrieg das Erlebnis dessen, was in der Zwischenkriegszeit in Erinnerung an den früheren Krieg diskursiv entfaltet und mythisch verklärt worden war – in der Kriegsliteratur, in den Ritualen des Gefallenenkults, bei zahllosen Veteranentreffen (die in der Zwischenkriegszeit Massenveranstaltungen waren) und ebenso bei den alltäglichen Stammtisch- und Familienrunden. Dabei wurden die Grundsteine manch prominenter Soldatenkarriere gelegt. »Soldat zu werden«, das war z. B. für den Wehrmachtssoldaten und späteren Bundeswehrgeneral Günther Kießling »sehnlichster Wunsch seit frühester Kindheit. Sicher war dafür auch das Vorbild des Vaters bestimmend, der 1926 nach zwölfjähriger Dienstzeit als Feldwebel ausgeschieden war. Ich selbst habe ihn als Soldat nie erlebt, aber seine Erzählungen haben mich beeindruckt [...]. Bei dem, was er mir auf diese Weise aus seinem Soldatenleben vermittelte, stand nicht ›Krieg und Kriegsgeschrei‹ im Vordergrund, sondern das Erleben der Gemeinschaft, der Kameradschaft, der militärischen Führung auf dieser unteren Ebene, der Kompanie. Das war es, was ich ersehnte.«³⁴

Der Kameradschaftsmythos ist ein besonders sinnfälliges Beispiel für die diskursive Vorprägung und Begrenzung der Kriegserfahrung. Er konstruierte eine als ursprünglich und sakral verstandene Totalität männlicher »Communitas«, die alle Brüche, Aporien und Grenzen menschlichen (i.e. männlichen) Daseins zu transzendieren vorgab. Mit der rituellen Aktualisierung dieses Mythos wähten die Soldaten, an einem höheren, »sinnvolleren«, nur im Krieg möglichen Seinszustand teilzuhaben. Und sie half ihnen auch, jene Brutalität, Demütigung und Isolation zu ertragen, die ihre psychosoziale Situation im Krieg alltäglich prägte. Ich beschreibe im folgenden (1.) drei Dimensionen der rituellen Aktualisierung des Kameradschaftsmythos als »Anti-Struktur«, zeige dann (2.), inwiefern diese die ubiquitäre Gewalt im Krieg sowohl überwand als auch möglich machte, und gehe schließlich (in Teil IV) auf die Veränderungen des Kameradschaftsmythos durch den nationalsozialistischen »Vernichtungskampf« und die Totalisierung des Krieges ein.

1. Dimension der militärischen Männergemeinschaft

Kameradschaft als symbolische Antistruktur hatte für die Wehrmachtssoldaten drei miteinander verflochtene Dimensionen. Ihre negativen Bezugspunkte waren das militärische Herrschaftssystem, die materiellen Entbehrungen und körperlichen Risiken, sowie die emotionale Depravierung und Isolation.

Der Kameradschaftsmythos lebte von seinem egalitären Impetus. In der Erinnerung an den Ersten Weltkrieg war es der gegen die Offiziere der verachteten »Etappe« gerichtete Zusammenhalt der Frontsoldaten, der diese Egalität vermittelt hatte. In der Rekrutenzeit der Wehrmachtssoldaten, aber auch noch danach mochte sich der Zusammenhalt »unten« gegen schikanöse Ausbilder und Vorgesetzte richten. Kameradschaft war inso-

33 Fussel, *Great War*, passim; vgl. auch Peter Burke, *Geschichte als soziales Gedächtnis*, in: Aleida Assmann/ Dietrich Harth (Hrsg.), *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, Frankfurt/Main 1991, S. 289–304, hier: S. 294.

34 Günther Kießling, *Versäumter Widerspruch*, Mainz 1993, S. 4.

fern Ausdruck einer Leidensgemeinschaft der Ohnmächtigen, die sich gegen ein vielfältig bestimmbares politisches ›oben‹ – oft ganz allgemein das Militär als Unterdrückungsinstitution – solidarisierten. So heißt es in Alfred Anderschs »Winterspelt«: »Der Kamerad ist der, mit dem man sich, oft nur unbewußt, gegen das Kollektiv verschwört. Die Behauptung, Kameradschaft entstehe aus gegenseitiger Hilfe beim Kampf mit der Waffe gegen den ›Feind‹, also selbstverständlichen Akten der Kriegstechnik, wird bestritten. Beweis: die meisten Akte und Gefühle von Kameradschaft entstehen außerhalb jeglichen Bezugssystems mit dem ›Feind‹. Nicht der ›Feind‹ ist der Feind, sondern das Zuchthaus des militärischen Kollektivs, in dem man lebt.«³⁵

Meist äußerte sich diese Seite der Kameradschaft in Form kleiner ›Verschwörungen‹, die z. B. darin bestanden, verbal ›Luft abzulassen‹, den Schinder einmal auflaufen zu lassen, oder aber darin, Kameraden zu schützen, die gegen eines der zahllosen militärischen Ge- und Verbote verstoßen hatten. Gedeckt wurden mitunter auch Kameraden, die im Verdacht der Fahnenflucht standen. Durchaus glaubwürdig sind die Kriegserinnerungen des Schriftstellers Dieter Wellershoff an einen Kameraden: »Er war ordnungsgemäß mit dienstlicher Erlaubnis zum Troß gegangen, um sich seine Stiefel besohlen zu lassen, von dort aber nicht mehr zurückgekommen, obwohl es nur eine Entfernung von etwa vier Kilometern war. Wir rästelten, was passiert war. [...] Edi, das fröhliche Großmaul und der kindliche Wunschträumer, hatte sich davongemacht. Das war unerlaubte Entfernung von der Truppe. Und wenn er nicht in kurzer Zeit zurückkehrte, war es Fahnenflucht. Aber was dachte er sich? Das war doch völlig aussichtslos? [...] Wir wußten, daß wir uns strafbar machten, wenn wir sein Verhalten nicht meldeten [...]. Wir glaubten an Edis Leichtsinn und an seine Phantasien. Und eine heimliche Solidarität mit diesem Verrückten hielt uns davon ab, den Vorfall zu melden.«³⁶ Die kameradschaftliche Deckung von Verfehlungen bildete den sozialen Untergrund der »verschworenen Gemeinschaft«.³⁷ Dieser egalitäre Impetus des Kameradschaftsmythos schloß die Vorgesetzten keineswegs zwangsläufig aus. Der Schulterenschluß konnte durchaus rangübergreifend wirksam werden. Als Kamerad galt ein Vorgesetzter insbesondere dann, wenn er seine Untergebenen deckte oder sich durch Habitus und ›kameradschaftliche‹ Umgangsformen symbolisch auf eine Stufe mit ihnen stellte.

Der kameradschaftliche Schulterenschluß, die gegenseitige Deckung von Verfehlungen war eng mit einer Art Lastenausgleich verbunden. Eingeübt wurde er schon in der Rekrutenzeit, wenn ›schwächere‹ Kameraden von ›stärkeren‹ mitgezogen wurden. Diese Umsetzung des Leitbildes gegenseitiger Hilfsbereitschaft macht die moralische Dimension des Kameradschaftsmythos aus. Im Krieg konnte dieses Leitbild in vielfältiger Weise zelebriert werden. Die selbstlose Bergung des verwundeten Kameraden vom Schlachtfeld galt als Krönung der Kameradschaft. Ihre christlichen Traditionen sind unverkennbar. Symbolisch aufgeladen war auch das – mit dem ebenfalls christlichen Nimbus der fürsorglichen Gerechtigkeit versehene – Ritual des Teilens. Geteilt werden konnte alles mögliche – vom Kuchenpaket aus der Heimat bis hin zur »letzten« Zigarette oder dem »letzten« Stück Brot.³⁸

Wie ein roter Faden zieht sich die Registratur solcher Aktualisierungen des Kameradschaftsmythos durch das Tagebuch des Schriftstellers Jochen Klepper. Als Autor eines Romans über Friedrich Wilhelm I. (»Der Vater«) stand er in den Traditionen des

35 Alfred Andersch, *Winterspelt*. Roman, Zürich 1977 (zuerst 1974), S. 399.

36 Dieter Wellershoff, *Der Ernstfall. Innenansichten des Krieges*, Köln 1995, S. 188; der Vermißte kam nach einem Tag wieder zurück und brachte als »Beutestück« »eine Seite Speck mit, die er unter uns verteilte«.

37 Vgl. Schröder, *Jahre*, S. 353, vgl. ebd. auch zum Folgenden.

38 Beispiele bei Fritz, S. 168–170; vgl. auch Schröder, *Jahre*, S. 352.

altpreußischen Militarismus, war insofern in der NS-Zeit zunächst gelitten, wurde aber wegen seiner jüdischen Frau Ende 1941 nach einem knappen Jahr als Mannschaftssoldat aus der Wehrmacht entlassen (und schließlich mit seiner Frau in den Selbstmord getrieben). Nach dem Erhalt des »ersten Päckchens von Hanni« (seiner Frau) »an die neue Feldpostnummer« notierte er beruhigt: »Hier wird nun auch wieder zwischen allen geteilt.« Selbstverständlich verzichtete er wiederholt »freiwillig aus Kameradschaftsgründen« auf das Privileg, nicht Wache schieben zu müssen: »Es wäre von mir nicht mehr kameradschaftlich gewesen, wenn ich es weiter angenommen hätte.« Auch eine Übernachtung bei einer anderen Einheit bot Gelegenheit zum »Erlebnis« der Kameradschaft: Die dortigen »fremden Kameraden« bereiteten ihm ein komfortables Nachtlager mit »einer sicher sehr entbehrten Decke«, die er freilich – Sankt Martin stand Pate – sofort mit einem Melder teilte, der auch keine hatte. Noch die Heimreise nach der Verabschiedung aus der Wehrmacht gestaltete sich als große Inszenierung des Kameradschaftsmythos. Einer seiner Mitreisenden erscheint im Tagebuch als der »letzte Kamerad, mit dem ich Mantel und Decke teilte«. Zum Schluß lud er die letzten Reisekameraden in Berlin, Wartesaal Friedrichstraße, »noch zu dem wenigen ein, das es gab: dem *einen* Glas Bier, dem *einen* Teller Suppe.«³⁹

In mannigfachen Formen inszenierte sich die Truppe als Familie – mit dem Kommandeur als »Papa« und dem Spieß als »Mutter der Kompanie«.⁴⁰ Die idyllische Ausgestaltung des Bunkers als kleinbürgerliches Wohnzimmer gehörte dazu ebenso wie die Melancholie, in der das Weihnachtsfest an der Front zelebriert wurde: »Das Fest hier bei den Kameraden ist so, wie man es nie wieder erleben wird. Hier ist keiner allein oder vergessen, und die vielen Beweise der Liebe von Menschen, die man gern hat, verbunden mit der Treue, der man hier bei jedem begegnet, lassen einem diesen Tag als eines der vielen unverdienten Geschenke erscheinen, die das Leben bereitet.«⁴¹

Die weiblichen Konnotationen der Inszenierung der Kameradengemeinschaft als Familie und als *dem* Garanten emotionaler Geborgenheit verweisen auf den Kern des Kameradschaftsmythos, den die Wehrmachtsoldaten rituell aktualisierten: den Austausch von Gesten der Zärtlichkeit im Kreis der »gestandenen« Männer. Kameradschaft als das »Beste im Leben des Mannes« wurde »wirklich«, wenn der auf dem Schlachtfeld tödlich Verwundete nicht allein blieb, sondern ein Kamerad ihm »sanft über das Haar« strich, »wie es die Mutter zu tun pflegte«, denn »dann konnte er beruhigt sterben«. Dieses Zitat stammt aus einer Gefallenen-Gedenkrede der 1950er Jahre⁴²; aber solche Akte waren nicht nur ein Konstrukt der Erinnerung. Sie realisierten sogar das, was im Urtext des Kameradschaftsmythos, dem Lied vom »guten Kameraden«, nicht mehr möglich war: »Er liegt zu meinen Füßen/als wär's ein Stück von mir./Will mir die Hand noch reichen, [...] kann mir die Hand nicht geben [...].«

Indem die männliche Kameradengemeinschaft solche Rituale »mütterlicher« Zärtlichkeit beging, deutete sie eine imaginäre Auflösung des Geschlechtergegensatzes an, von der reale Frauen ausgeschlossen blieben. Diese Imagination verband den Kameradschaftsmythos mit den männerbündischen Phantasien, die nicht nur in Deutschland in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ihre Blütezeit erlebt hatten. Thomas Mann etwa schwärmte 1922 unter dem Eindruck der Lyrik Walt Whitmanns – aber mit explizitem

39 Jochen Klepper, *Überwindung. Tagebücher und Aufzeichnungen aus dem Kriege*, Stuttgart 1958, S. 57, S. 210, S. 194, S. 130 f., S. 227, S. 229 (Hervorhebungen im Original). Für weitere Belege siehe auch *Fritz*, S. 168 u. S. 170.

40 Belege u. a. bei *Fritz*, S. 164 f.

41 Zitat aus dem Brief eines »Reserveoffiziers und begeisterten Soldaten«, Weihnachten 1942, bei *Ursula von Kardorff*, *Berliner Aufzeichnungen 1942–1945*. Unter Verwendung der Original-Tagebücher neu hrsg. v. *Peter Harte*, 2. Aufl., München 1997, S. 76.

42 Vgl. Anm. 17.

Bezug auf die »Bluts- und Todeskameradschaft« im Krieg – von »dem besonderen Gefühlsbezirk«, von jener »Zone der Erotik, in der das allgültig geglaubte Gesetz der Geschlechterpolarität sich als ausgeschaltet, als hinfällig erweist und in der wir Gleiches mit Gleichem, reifere Männlichkeit mit aufschauender Jugend, in der sie einen Traum ihrer selbst vergöttern mag, oder junge Männlichkeit mit ihrem Ebenbilde zu leidenschaftlicher Gemeinschaft verbunden sehen«.⁴³

Der Kameradschaftsmythos beruhte nicht einfach auf der Kultivierung harter Männlichkeit, sondern ebenso auf dem Sich-Einlassen auf das Weibliche im Mann, genauer: auf männlichen Klischees von Weiblichkeit und Mütterlichkeit. Das homoerotische Gewebe der kameradschaftlichen Geborgenheit ist unverkennbar, wenn es auch in den Quellen bestenfalls angedeutet wird. In jener Tagebucheintragung Jochen Kleppers, die über das bereits erwähnte gemeinsame Nachtlager mit einem erst kurz zuvor kennengelernten Kameraden berichtet, heißt es: »Im Gespräch vor dem Schlafengehen lernte ich ihn als einen sehr sensiblen, warmherzigen, gescheiten Menschen kennen, liebevollen jungen Gatten und Vater – mit starkem Trauma vom Leben und Krieg [...].« Und dann bekenntnishaft: »Die Kriegsnächte, die ich mit Kameraden auf einem Lager verbrachte, werde ich nicht vergessen.«⁴⁴

Die Faszination des Kameradschaftsmythos beruhte aber nicht nur auf dieser imaginären Überwindung des Geschlechtergegensatzes, sondern darauf, daß er auch sämtliche anderen Begrenzungen, Brüche und Gegensätze menschlichen (i.e. männlichen) Daseins zu transzendieren vorgab, nämlich

- zivilgesellschaftliche und weltanschauliche Trennlinien (Klassen, Regionen, Konfessionen, Parteien), die im Militär gelegentlich durch offene Diskussionen, vor allem aber durch Tabuisierungen im Sinne des Topos vom »unpolitischen Soldatentum« neutralisiert wurden,
- den Gegensatz zwischen Freund und Feind im Ideal der Ritterlichkeit, also der Kameradschaft mit dem Gegner, die das Kriegsvölkerrecht u. a. in den Grundsätzen einer gewissen Schonung der Kriegsgefangenen und der Zivilbevölkerung normiert hatte,
- und schließlich den Gegensatz zwischen Tod und Leben durch den Gefallenenkult, die Kameradschaft mit den Toten, die von der – notfalls mit großem Aufwand und unter großer Gefahr betriebenen – Bergung der Leichen bis zu einem aufwendig zelebrierten Gedenken an die Gefallenen reichte.⁴⁵

Indem die Soldaten den Mythos der Kameradschaft, die sakralen Leitbilder der Egalität, Selbstlosigkeit und Geborgenheit auf diesen Ebenen rituell aktualisierten, inszenierten sie sich als totale und ewige männliche Gemeinschaft. Mit der Aufhebung ziviler Gegensätze repräsentierte sie die Nation, mit der Aufhebung des militärischen Freund/Feind-Gegensatzes eine friedliche Weltordnung, mit der Aufhebung des Geschlechter-

43 *Thomas Mann*, Von deutscher Republik (zuerst 1922), in: *ders.*, Gesammelte Werke in 13 Bänden, Bd. 11: Reden und Aufsätze, Bd. 3, 2. durchges. Aufl., Frankfurt/Main 1974, S. 809–852, hier: S. 847 f. – Vgl. *Bernd Widdig*, »Ein herber Kultus des Männlichen«: Männerbünde um 1900, in: *Erhart/Herrmann*, S. 235–248, und ausführlicher *ders.*, Männerbünde und Massen. Zur Krise männlicher Identität in der Literatur der Moderne, Opladen 1992. Vgl. auch die oben in Anm. 22 zitierte Literatur zur Männerbund-Ideologie.

44 *Klepper*, S. 131. Vgl. auch zur US-Armee *Henry Elkin*, Aggressive and Erotic Tendencies in Army Life, in: *American Journal of Sociology* 51, 1945, S. 408–413.

45 Vgl. *Schröder*, Jahre, S. 356–358 und passim; *Fritz*, S. 175–178; zu den mythischen Traditionen etwa *Mosse*, Vaterland, passim; *Linder*, Princes, S. 74–85; vgl. auch unten, Abschnitt IV.

gegensatzes die Menschheit schlechthin und mit der Überwindung des Gegensatzes zwischen Leben und Tod Unsterblichkeit.

2. Kameradschaft und Gewalt

Was hatten diese Ansprüche der totalen männlichen Gemeinschaft, was hatten die Rituale der Brüderlichkeit, der Hilfsbereitschaft und der Zärtlichkeit mit der ›Realität‹ des Krieges zu tun? Zunächst einmal: relativ wenig. Der Alltag der Soldaten, gleich in welcher Verwendung sie sich gerade befanden, war nicht von Egalität, Selbstlosigkeit und Geborgenheit beherrscht, sondern durch formelle und informelle Hierarchien, durch materielle und psychische Entbehrungen, Einsamkeit, Isolation und Egoismus, durch Demütigungen, Intrigen und Brutalität, durch direkte, strukturelle und kulturelle Gewalt.⁴⁶ »Inmitten des Männerstaates herrschen Intrige und Eifersucht«, mußte auch Udo von Alvensleben feststellen, der als Sproß einer alten Adelsfamilie den Krieg größtenteils als Ordonanzoffizier bei Armeekommandeuren und somit in privilegierter Position erlebte.⁴⁷

Die unteren Chargen trugen ihre Eifersüchteleien üblicherweise in Form brachialer Gewalt aus. Deren Ubiquität war nicht nur von außen bestimmt und nach außen – gegen den militärischen Feind – gerichtet, sondern strukturierte ebenso das Binnenleben des Militärs. Militärische Gruppenkultur war in erster Linie Gruppenterror. Der »Heilige Geist«⁴⁸ wirkte seit der Rekrutenzeit in der Stubengemeinschaft oder in der ›Familie der Kompanie‹ als die Institution, die die gleichförmige Ausrichtung der Kameraden garantierte, Abweichler gewaltsam ›auf Linie‹ brachte – und die Gruppe vor Kollektivstrafen schützte. Es gab wohl kaum einen Wehrmachtssoldaten, der davon nicht hätte berichten können. Dieter Wellershoff etwa erinnert sich an einen »Schusterjungen aus Bayern«, der in seiner »vor allem aus ehemaligen Gymnasiasten und Studenten von Forstakademien bestehenden Kompanie ein hilfloser, verwirrter Fremdling war, völlig unfähig, geistig und körperlich den Gruppenstandards zu genügen. Durch ihn fiel unsere Gruppe ständig auf und handelte sich Strafen und Schikanen ein, was im Grunde eine Aufforderung zur Gruppenjustiz war. [...] Nachts zerrte ihn die Gruppe aus dem Bett und veranstaltete mit ihm ein Strafexerzieren, das keineswegs sanfter war als mein Strafexerzieren in der Stube der Unteroffiziere, mit dem Unterschied, daß er die ganze Gruppe gegen sich hatte und völlig verängstigt war. Anschließend wurde er, weil er sich nie gründlich wusch, mit rauhem Nachdruck unter die Dusche gestoßen.«⁴⁹

Der »Verschleiß« war das psychosoziale Pendant des »Heiligen Geists«: »Wer sich bei uns Soldaten ausschließt, gehört nicht zu uns und wird verstoßen und öffentlich angeprangert.«⁵⁰ Kleppers Glaube an den Mythos der Kameradschaft wurde durch die Erfahrung der alltäglichen Spannungen, Intrigen und Grausamkeiten nicht in Frage gestellt. Er verbuchte sie als Probe auf die Männlichkeit. Am Ende seiner kurzen Militärzeit konnte er befriedigt feststellen, diese Probe bestanden zu haben: »Wie stehen in mei-

46 Diese Unterscheidung nach *Johan Galtung*, *Cultural Violence*, in: *Journal of Peace Research* 27, 1990, S. 291–305.

47 *Udo von Alvensleben*, *Lauter Abschiede. Tagebuch vom Kriege*, Frankfurt/Main 1971, S. 436.

48 Vgl. *Heinz Küpper*, *Am A.... der Welt. Landserdeutsch 1939–1945*, Hamburg 1970, S. 79 f.

49 *Wellershoff*, S. 46. Vgl. auch *Kühne*, *Kameradschaft*, S. 514–516. Zahlreiche Belege bei *Hans Joachim Schröder*, *Kasernenzeit. Arbeiter erzählen von der Militärausbildung im Dritten Reich*, Frankfurt/Main 1985, passim, bes. S. 186 ff.

50 Brief des Gefreiten W. P. vom 22. 3. 1942, abgedr. in *Ortwin Buchbender/Reinhold Sterz* (Hrsg.), *Das andere Gesicht des Krieges. Deutsche Feldpostbriefe 1939–1945*, 2., durchges. Aufl., München 1983, S. 110.

nem Leben Ordnung und furchtbare Wirrnis einander gegenüber. Aber nun habe ich auch Neues, Positives erfahren: *daß ich unter die Männer passe*⁵¹; will sagen: nicht zu den Außenseitern und ›Egoisten‹ unter den Soldaten gehörte, die er sorgfältig registrierte.

Als Mann und Kamerad galt, wer die Brutalität des militärischen Initiationsritus, die Demütigungen der Rekrutenzeit, die rauhe, alkoholisierte, zotige Geselligkeit und das Ausgeliefertsein an das Schicksal (von der zufälligen Zusammensetzung der Stubengemeinschaft bis zum Ausgang der »Feuertaufe«) akzeptierte. Daß das Durchleben und Durchstehen dieses Säurebades zum Ausweis ›echter‹, ›eigentlicher‹ Männlichkeit stilisiert werden konnte, muß wohl vor allem in jener vielschichtigen kulturellen Tradition verortet werden, die das Leiden, den Verzicht, den Schmerz als Quelle und Voraussetzung der biographischen oder auch gesellschaftlichen Transformation zu einem wie immer definierten Besseren begriff. Solche Vorstellungen wurzeln im Christentum, aber sie finden sich – wiewohl in sehr unterschiedlichen Formulierungen – auch in den faschistischen Bewegungen, besonders im Nationalsozialismus.

Vom Konformitätsdruck erzählt der Mythos kaum anders denn in der Rhetorik der Harmonie. Der aggressive Bezug – die Funktion der geschlossenen Ausrichtung der Soldatengemeinschaft als Faktor ihrer Kampfkraft – wird dabei diskret angedeutet. Im Lied vom »guten Kameraden« heißt es: »Die Trommel schlug zum Streite/er ging an meiner Seite/im gleichen Schritt und Tritt.« Die perfekte, reibungslose Kooperation in der Schlacht galt gleichsam als Nagelprobe darauf, ob die Soldaten dem Mythos der Kameradschaft gerecht zu werden imstande waren. Er arbeitete der kriegerischen Gewalt also nicht nur kompensatorisch vor, sondern leitete sie auch direkt an.

Den praktischen Zusammenhang zwischen Konformitätsdruck, Sozialkohäsion und Kampfkraft hat die Militärsoziologie seit dem Zweiten Weltkrieg immer wieder herausgestellt. Zusammengefaßt lesen sich die einschlägigen Befunde folgendermaßen: »Je näher die Truppe am Feind ist, umso geringer ist der Einfluß des formalen Kontrollsystems und um so entscheidender wird das Norm- und Kontrollsystem der Primärgruppe für das Verhalten der Soldaten. Zwei Vorstellungen dominieren dabei: erstens die Norm, sich als Männer bewähren zu müssen, d. h. angesichts der Gefahr nicht zu versagen, sondern sich ›zusammenzureißen‹ und ›seinen Mann zu stehen‹; zweitens die Norm, daß die Gruppe, was auch immer geschieht, wie ›Pech und Schwefel‹ zusammenhält und ›Kameraden‹ nie im Stich gelassen werden. Diese Verpflichtung gilt ganz allgemein gegenüber jedem Mitglied der Gruppe und nicht nur gegenüber dem persönlichen Freund.«⁵²

Die Militärsoziologie übersieht freilich – zumindest im Fall der Wehrmacht – zweierlei: den mythischen Bezugspunkt der Sozialkohäsion und ihre ›weichen‹ Verstrebenungen. Die Soldaten kämpften nicht einfach für ihre Kameraden. Sie kämpften, um einen Mythos zu aktualisieren und ihrem Leben Sinn zu geben, indem sie an einer Lebensform partizipierten, die der Kontingenz des Daseins die Anti-Struktur der Sakralität, Ewigkeit und Totalität der »Communitas« entgegenstellte. Konstitutiv für deren symbolische Ordnung aber waren nicht einfach Kampf und Gewalt, sondern die Verschmelzung von Aggressivität und Geborgenheit, Zerstörung und Harmonie. In dieser Form konnte der Kameradschaftsmythos seine soziale Zugkraft auch dann noch entfalten, als der Krieg längst verloren und der Kampf völlig aussichtslos geworden war. Emphatisch berichtete ein Unteroffizier, der aus einer südbadischen Postbeamtenfamilie stammte, im Frühjahr 1945 von den Rückzugskämpfen im Osten nach Hause, denn »hier verstehen wir uns

51 Klepper, S. 211. Hervorhebung von mir – T. K.

52 Klaus Roghmann/Rolf Ziegler, Militärsoziologie, in: René König (Hrsg.), Handbuch der empirischen Sozialforschung, Bd. 9: Organisation. Militär, 2. Aufl., Stuttgart 1977, S. 142–227, hier: S. 174.

alle prächtig. Besonders meine kleine Einheit, mein Komp[anie]trupp, den ich selbst führe, ist ein Herz und eine Seele. Als ich neulich bei einem Angriff von meiner Kompanie versprengt wurde und dann einige Angehörige meiner Einheit zus[ammen]faßte, um als eigene Einheit zu kämpfen, da war die Freude nachts groß, als wir wieder in einer brennenden Ortschaft uns die Hände reichten und begrüßten. Die Kompanie war wieder beisammen. Der Geist in unserer Gruppe ist noch nie besser gewesen als zur Zeit. Zusammenbleiben können und gemeinsam kämpfen oder gemeinsam verwundet werden, ist unser Wunsch.«⁵³

Die Sinnhaftigkeit der Kameradschaftsrituale und des Kameradschaftsmythos erklärt sich nur im Rahmen jener dialektischen Verschachtelung der Realitätsebenen von Struktur und Anti-Struktur, Welt und Gegenwelt, von der die symbolische Ordnung des Krieges schlechthin lebte. Der Kameradschaftsmythos konstituierte ein symbolisches Gegenmodell nicht nur gegen die zivile Gesellschaft, sondern gleichzeitig auch und vor allem gegen die soziale Praxis und den ideologischen Kontext des Krieges selbst. Auf beides blieb sie gleichwohl bezogen, ja geradezu »angewiesen«. Die Rituale der Zärtlichkeit antworteten auf die emotionale Depravierung, auf den Verlust »mütterlicher« Geborgenheit im Militär⁵⁴, die Rituale der Hilfsbereitschaft auf die materiellen Entbehrungen und körperliche Überbeanspruchungen, die Rituale der Egalität auf die hierarchischen Strukturen und allgegenwärtigen Repressionen.

Die Kameradschaftsrituale hatten insofern eine Entlastungsfunktion, aber ihre kompensatorische Wirkung beschränkte sich nicht auf dieses psychische Moment. Der Kameradschaftsmythos war ein Konstrukt, eine symbolische Anti-Struktur. Die Soldaten wußten, daß sie sterben konnten und sie schossen auf ihre Gegner. Die Imagination der totalen Männergemeinschaft schloß emotionale Bindungen an Heimat und Familie, Frau und Familie ebensowenig aus wie verbale Misogynie oder reale Vergewaltigungen. Das eine war »Welt«, »Sozialstruktur«, das andere »Anti-Struktur« im Turnerschen Sinne. Indem der Kameradschaftsmythos die soziale Praxis des Krieges symbolisch kompensierte, machte er sie für die Soldaten erst erträglich und praktikierbar. Mit den Kameradschaftsriten versicherten sich die Soldaten ihrer Menschlichkeit, ihrer Verbindung zu jenen Werten, denen sie ihre Identität als Angehörige der »Welt« verdankten. Die mit einer sakralen und überzeitlichen Aura aufgeladene, in brüderlicher Harmonie vereinigte männliche Kameradengemeinschaft wirkte so als idealisierter Transmissionsriemen, der kontingente, widersprüchliche, auch »sinnlose« Kriegserlebnisse und Kriegshandlungen in einen »sinnvollen«, konsistenten Mythos verwandelte.

Die rituellen Aktualisierungen des Mythos dürfen also nicht mit der Alltagspraxis oder den »Regeln« der symbolischen Ordnung der Soldaten verwechselt werden. In diesem Regelwerk waren sie zwar zugelassen und sogar nötig, aber nur als selten praktizierte, meist höchst kontingente Ausnahmen. Das gilt für alle Rituale und Dimensionen des Mythos, besonders aber für ihr zärtliches, »weiches« Element. Nur innerhalb des Gefüges »harter« Männlichkeit hatte es seine Berechtigung. Als – gleichsam utopisches – Modell der Überwindung dieses Leitbildes wäre es völlig mißverstanden. Die Rituale der Zärtlichkeit waren fest begrenzt auf solche Anlässe (Weihnachten, Totenkult) und Situationen (die unmittelbare Bewältigung des Schlachteindrucks, die Tränen erlaubte), in denen sie den militärischen Daseinszweck der Soldaten nicht störten. Vor allem aber waren sie begrenzt auf einen gleichermaßen exklusiven wie »fluiden« Personenkreis, der

53 Brief von Kurt K. vom 19. 2. 45, Kopie im Besitz des Autors.

54 Die Feldpostbriefe hatten eine ähnliche Funktion. Vgl. *Thomas A. Kohut/Jürgen Reulecke*, »Sterben wie eine Ratte, die der Bauer ertappt«. Letzte Briefe aus Stalingrad, in: *Jürgen Förster* (Hrsg.), *Stalingrad. Ereignis – Wirkung – Symbol*, München 1992, S. 456–471.

durch extreme Konformität zusammengehalten wurde: Nur den ›Insidern‹, nicht den Außenseitern war die Kultivierung zärtlicher Männlichkeit erlaubt.

Gewiß müßte man nicht nur differenzierter, als das hier geschehen kann, nach der sozial, funktional und temporär unterschiedlichen Resonanz und Akzeptanz des Mythos fragen. Man müßte ihn auch in Beziehung zu anderen verhaltenssteuernden Deutungsmustern sowie zu weiteren, psychischen, sozialen und institutionellen Faktoren der Gewaltbereitschaft setzen. Das wäre ein Unterfangen, dem nicht nur aus arbeitsökonomischen Gründen, sondern auch wegen der für den Zweiten Weltkrieg schwierigen Quellenlage enge Grenzen gesetzt sind. Immerhin kann kein Zweifel daran bestehen, daß viele Soldaten die Dinge, zumal in der letzten Phase des Krieges, ganz anders sahen als Franz Wieschenberg, Jochen Klepper oder erst recht jener oben zitierte Unteroffizier, der im kollektiven Kampfrausch noch in den letzten Kriegstagen aufging. Nicht wenige durchschauten den Zauber des Kameradschaftsmythos und sperrten sich bewußt gegen die Vereinnahmung durch den von ihm angeleiteten Gruppenzwang. Damit sind nicht nur die Deserteure angesprochen; es gab auch innerhalb der Wehrmacht Möglichkeiten, zur männlichen »Zwangsgemeinschaft« auf Distanz zu gehen. Der Preis dafür war, als Außenseiter abgestempelt, stigmatisiert, psychisch und physisch mißhandelt oder auch per Denunziation der oft tödlichen Militärjustiz ausgeliefert zu werden.⁵⁵

Die Annahme, daß solche unterschiedlichen Umgangsweisen mit dem Kameradschaftsmythos durch zivilgesellschaftliche, ideologische, soziokulturelle und generationelle Vorprägungen bedingt waren, liegt nahe. Allerdings läßt die spärliche und fragmentarische Überlieferung ›subjektiver‹ Quellen fundierte Zuordnungen dieser Art nicht zu. Wenige Andeutungen müssen daher hier genügen. Soldaten mit proletarischem und sozialdemokratischem Hintergrund standen dem Mythos der Kameradschaft offensichtlich skeptischer gegenüber als solche bürgerlicher oder kleinbürgerlicher Herkunft. Sie interpretierten die von ihm vermittelten Leitbilder oft zweckrational und nahmen ›kameradschaftliche‹ Hilfe entgegen oder erteilten sie auf konkrete Situationen begrenzt nach dem »do-ut-des«-Prinzip. Allerdings konnte sich auch ein solches Kameradschaftsverständnis im Zuge der militärischen Sozialisation, zumal in der kommunikativen Verdichtung und Verengung an der Front, verselbständigen und vom Kameradschaftsmythos ›eingeholt‹ wurden, wie das bei Wieschenberg der Fall war. Anders gesagt: Indem die Soldaten wiederholt die mitunter tatsächlich lebenserhaltende, zumindest aber emotional stabilisierende Bedeutung der Aktualisierungen des Kameradschaftsmythos erfuhren, überzeugten sie sich von dessen ›Wahrheit‹, zumal alternative Modelle oder Träger sozialer und emotionaler Hilfestellungen kaum zur Verfügung standen.⁵⁶

IV. KAMERADSCHAFTSMYTHOS, VOLKSGEMEINSCHAFT UND VERNICHTUNGSKRIEG

Die relativ weite soziale Ausstrahlung des Kameradschaftsmythos unter den deutschen Soldaten hing auch damit zusammen, daß seine integrativen symbolischen Dimensionen durch die nationalsozialistische Ideologie (die in dieser Hinsicht wie auch sonst synkretistisch vorging) prinzipiell erweitert, gleichzeitig allerdings auch ebenso prinzipiell eingeschränkt wurden.

55 So z. B. – allerdings mit relativ glimpflichem Ausgang – *Erich Kuby*, *Mein Krieg. Aufzeichnungen aus 2129 Tagen*, München 1975, und *Siegbert Stehmann*, *Die Bitternis verschweigen wir. Feldpostbriefe 1940–1945*, Hannover 1992, der freilich anders als Kuby 1945 fiel.

56 Zu diesem Befund komme ich aufgrund von Zeitzeugeninterviews, wie sie auch *Schröder*, *Jahre*, durchgeführt hat.

Die NS-Volksgemeinschaft präsentierte sich als Gemeinschaft von Kameraden. Dieses Konstrukt einer nationalen Gemeinschaft trat mit dem Anspruch auf, die emotionale Vereinsamung, soziale Atomisierung und politische Fragmentierung, die als Strukturmerkmale der Weimarer Republik, aber auch der westlichen Demokratien galten, durch die ubiquitäre Umsetzung jener Geborgenheit zu überwinden, von der der Kameradschaftsmythos erzählte. Kameradschaft wurde als Organisationsprinzip der Jugend (als kleinste Einheit in der HJ), des Berufslebens (als »Arbeitskameradschaft«) und der Familie (mit der Frau als »Kameradin«) eingerichtet.⁵⁷ Diese umfassende Erweiterung des sozialen Bezugsrahmens und Geltungsanspruchs der Kameradschaft war eingebunden in die totalitäre Tendenz der Volksgemeinschaftspolitik und in die Totalisierung des Vernichtungskrieges. Das nationalsozialistische Kameradschaftsmodell erweiterte den (bisher dargestellten) »traditionellen« Kameradschaftsmythos in zweierlei Hinsicht: erstens, indem sein egalitärer Impetus durch das Gefolgschaftsprinzip neutralisiert wurde; zweitens, indem seine männliche Matrix durch eine rassistisch definierte überlagert wurde.

Der egalitäre Impetus des Kameradschaftsmythos als Faktor der militärischen Sozialkohäsion hatte eine latent subversive Seite, die in der Endphase des Ersten Weltkrieges manifest geworden war. Dort hatte er eine Eigendynamik entwickelt, die nicht auf Stabilisierung, sondern auf Unterminierung der totalen Institution Militär zielte.⁵⁸ Die Kieler Revolte war der traumatische Alp, der auf dem deutschen Militär nach 1918 lastete. Bereits die Reichswehr unternahm daher beträchtliche Anstrengungen, um diese Gefahr der Ablösung des Kameradschaftsmythos von seiner militärischen Zweckbindung durch normative Einhegungen (z. B. durch Definitionen von »guter« und »schlechter« Kameradschaft) und institutionelle Verstrebnungen – z. B. in Form der Vertrauensräte⁵⁹ – aufzufangen. Das war kein Bruch mit dem »traditionellen« Kameradschaftsmythos. Auch in diesem hatte jener Offizier seinen Platz innerhalb der brüderlich konstruierten Gemeinschaft, der es verstand, »mit seiner Mannschaft [zu] leben, mit ihr Gefahren und Entbehrungen, Freud und Leid [zu] teilen«. So umschrieb eine Heeresdienstvorschrift 1936 das Leitbild des militärischen »Führers«. ⁶⁰ Neu allerdings war, daß der Offizier nun gleichsam als Regisseur der rituellen Aktualisierung des Kameradschaftsmythos wirken sollte. Militärischer »Führer« war, so bestimmte eben diese Vorschrift, »wer durch Können, Haltung und Gesinnung die Truppe zur Gefolgschaft zwingt«. Die NS-Ideologie setzte Kameradschaft und Gefolgschaft auch gesamtgesellschaftlich in eins. Der »Begriff Kameradschaft« habe, so verkündete »Trübners Deutsches Wörterbuch« 1943 sehr treffend, im Nationalsozialismus einen »neuen tiefen Sinn« erhalten, »nämlich jenen Grundsatz der Kameradschaft, der die Gefolgschaft Adolf Hitlers im Glauben und Gehorsam zu einer verschworenen Gemeinschaft zusammenschließt«. ⁶¹

57 Kühne, Kameradschaft, S. 510–513.

58 Vgl. Wilhelm Deist, Der militärische Zusammenbruch des Kaiserreichs. Zur Realität der Dolchstoßlegende, in: Ursula Büttner (Hrsg.), Das Unrechtsregime. Internationale Forschung über den Nationalsozialismus, Bd. 1, Hamburg 1986, S. 101–129, und Wolfgang Kruse, Krieg und Klassenheer. Zur Revolutionierung der deutschen Armee im Ersten Weltkrieg, in: GG 22, 1996, S. 530–561, mit der älteren Literatur und den Quellen. Zur Ubiquität sozialer Konflikte in der Armee vgl. auch Benjamin Ziemann, Front und Heimat. Ländliche Kriegserfahrungen im südlichen Bayern 1914–1923, Essen 1997.

59 Vgl. etwa Francis L. Carsten, Reichswehr und Politik 1918–1933, Köln 1964, S. 19–40; ferner Detlef Bald, Militär und Gesellschaft 1945–1990. Die Bundeswehr in der Bonner Republik, Baden-Baden 1994, S. 67, über deren »sozialhygienische Funktion des psychischen Spannungskatalysators«.

60 Bundesarchiv-Militärarchiv, Freiburg/Br., RHD 4, H.Dv. 130/1 v. 1. 9. 1936.

61 Trübners Deutsches Wörterbuch. Hrsg. von Alfred Götze, Bd. IV, Berlin 1943, S. 84.

In der Wehrmacht verkörperte der fürsorglich-paternalistische Offizier diese hierarchisierte Kameradschaft. Die Kameradschaft zwischen Offizier und Mannschaft war ein Programm, das auch im NS-Krieg gewiß nie vollständig, aber doch in einem für viele Soldaten – zumal auch solchen der unteren sozialen Schichten – spürbaren Maße umgesetzt wurde. Die Beseitigung der getrennten Küchen für Offiziere und Mannschaften etwa hatte eine enorme symbolische Bedeutung. Ebenso konnten viele Gesten – z. B. die Beteiligung der Offiziere an der »Nach-Feierabend-Menschlichkeit«⁶² – und institutionelle Veränderungen wie die soziale Öffnung des Offizierskorps⁶³ von den einfachen Soldaten gleichsam als Beweis dafür genommen werden, daß das Regime gewillt war, die Versprechungen der Volksgemeinschaftsideologie einzulösen.

Letztlich gelang es auf diese Weise, der tendenziell subversiven Dynamik der Kameradschaft die Spitze abzubrechen. Bekanntlich waren Meutereien für die Wehrmacht nie ein Problem. Statt dessen nahmen Denunziationen von Kameraden jenes gewaltige Ausmaß an, das die Voraussetzung für die Expansion der NS-Militärjustiz und ihrer drakonischen Urteile war.⁶⁴ Diese Denunziationen standen in denkbar schärfstem Kontrast zur Tradition des kameradschaftlichen Schulterschlusses. Soldaten, die sich eine gewisse Distanz zum Nationalsozialismus bewahrt hatten, waren sich dessen bewußt.⁶⁵ Der Wandel der sozialen Praxis der Kameradschaft vom Erstem zum Zweitem Weltkrieg führte also – plakativ gesprochen – von der Meuterei zur Denunziation.

Gewiß gab es auch in der Wehrmacht durchaus noch Schutzzonen gegen die totale Vereinnahmung durch das NS-System. Die in den Erinnerungen oft bezeugte »Redefreiheit« im engeren Kameradenkreis ist nicht nur eine nachträgliche Stilisierung. Dort, wo das kameradschaftliche Deckungsprinzip »funktionierte«, mochte sie auch grundsätzliche Kritik am System und am Führer erlauben, zumal als die Zweifel am versprochenen Endsieg zunahmen, die NS- und Hitlergläubigkeit abnahmen und »die Träume von einer Weltherrschaft« zerstoßen: »Unter uns Kameraden darf man auch alles reden. Die Zeit des Fanatismus und der Nichtduldung anderer Ansichten ist vorbei, und allmählich beginnt man klarer und nüchterner zu denken.«⁶⁶ Bei der Einschätzung der Bedeutung solcher politischen Schutzzonen muß freilich die kontingente Wirksamkeit des kameradschaftlichen Zusammenhalts bedacht werden. Eine wirkliche Gewähr dafür, nicht denunziert zu werden, hatte kein Soldat, der sich zu verfänglichen Äußerungen hinreißen ließ, am allerwenigsten der, der im Kameradenkreis – aus welchen Gründen

62 *Heinrich Böll*, Entfernung von der Truppe [zuerst 1964], in: *ders.*, Werke. Romane und Erzählungen, Bd. 4: 1961–1970, hrsg. von *Bernd Balzer*, Köln o.J. [1978], S. 271–322, hier: S. 287.

63 *Bernhard R. Kroener*, Strukturelle Veränderungen in der militärischen Gesellschaft des Dritten Reiches, in: *Michael Prinz/Rainer Zitelmann* (Hrsg.), Nationalsozialismus und Modernisierung, Darmstadt 1991, S. 267–296; *ders.*, Auf dem Weg zu einer »nationalsozialistischen Volksarmee«. Die soziale Öffnung des Heeresoffizierskorps im Zweiten Weltkrieg, in: *Martin Broszat/Klaus-Dietmar Henke/Hans Woller* (Hrsg.), Von Stalingrad zur Währungsreform. Zur Sozialgeschichte des Umbruchs in Deutschland, 3. Aufl., München 1990, S. 651–682.

64 Vgl. *Manfred Messerschmidt/Fritz Wüllner*, Die Wehrmachtjustiz im Dienste des Nationalsozialismus. Zerstörung einer Legende, Baden-Baden 1987; *Fritz Wüllner*, Die NS-Militärjustiz und das Elend der Geschichtsschreibung. Ein grundlegender Forschungsbericht, Baden-Baden 1991; ferner *Franz W. Seidler*, Die Militärgerichtsbarkeit der deutschen Wehrmacht. 1939–1945. Rechtsprechung und Strafvollzug, München 1991 (mit apologetischer Grundtendenz).

65 Vgl. dazu die eingehende Fallstudie *Heinrich Walle*, Die Tragödie des Oberleutnants zur See Oskar Kusch, Stuttgart 1995, ferner allgemein auch *Bernward Dörner*, »Der Krieg ist verloren!«. »Wehrkraftersetzung« und Denunziation in der Truppe, in: *Norbert Haase/Gerhard Paul* (Hrsg.), Die anderen Soldaten. Wehrkraftersetzung, Gehorsamsverweigerung und Fahnenflucht im Zweiten Weltkrieg, Frankfurt/Main 1995, S. 105–122, hier: S. 112.

66 So der Obergefreite H. H. am 12. 6. 1943 in einem vermutlich an seine Frau gerichteten Brief, abgedr. bei *Buchbender/Sterz*, S. 117 f. (beide Zitate).

auch immer – unbeliebt war. Und offensichtlich hatte die ›Redefreiheit‹ in den meisten Einheiten eine prinzipielle Grenze, die auch Jochen Klepper schmerzlich wahrnehmen mußte. Er war zwar berührt von dem offenen Gedankenaustausch mit einem SA-Mann unter seinen Kameraden; »daß deutsche Männer sich noch einmal abseits des ganzen Parteikomplexes begegnen«, gehörte für ihn daher zu den »großen Eindrücken des Krieges«. Aber die existentiellen Sorgen, die ihn wegen seiner jüdischen Frau umtrieben, konnte er mit niemandem besprechen: »Zu allen, von allem kann ich frei reden: nur nicht zur Judenfrage. Hier sehe ich, daß die Propaganda ihr volles Werk geleistet hat.«⁶⁷

Die Denunziation war das alltagspraktische Unterfutter der Ausgrenzungsstrategien, auf denen die Volksgemeinschaftspolitik basierte. Sie verfuhr in dieser Hinsicht nach dem selben Prinzip wie der Gruppenterror in der Stubengemeinschaft der Soldaten. Sorgte der »Heilige Geist« für die Konformität der kleinen Soldatengemeinschaften durch nächtliche Prügel und kalte Duschen, so nahmen sich die Terrororganisationen des NS-Staates der Disziplinierung der Volksgenossen und der Eliminierung der »Gemeinschaftsfremden« im Dienste der gleichförmigen Ausrichtung der Volksgemeinschaft an. Wie die militärische Kameradschaft, so beruhte auch die »kameradschaftliche« Volksgemeinschaft gleichermaßen auf Integration wie auf Ausgrenzung. Die Welt der Kameradschaft wurde nicht nur durch die Kameraden, sondern auch durch die Nicht-Kameraden zusammengehalten. An der Geborgenheit, die sie vermitteln mochte, partizipierte nur der Gemeinschaftszugehörige. Wer das war, konnte ganz unterschiedlich definiert werden. Die integrativen Wirkungen, die der Kameradschaftsmythos entfaltete, waren von höchst kontingenter Reichweite.

Der nationalsozialistische Kameradschaftsmythos stellte einen umfassenden Gesellschaftsumbau in Aussicht. Dessen Zielpunkt bildete eine Nation, in der es keine politischen oder gesellschaftlichen Gegensätze und keine emotionale Vereinzelung mehr gab, sondern jeder »Volksgenosse« Kamerad des anderen war. Die rassenpolitische Grundlegung der NS-Volksgemeinschaft verschob die Vorstellung davon, wer überhaupt als Kamerad in Frage kam, jedoch prinzipiell: zum einen durch die Integration der Frauen, auch an der Heimatfront, und zum anderen durch die Exklusion der politischen Gegner sowie der als rassistisch minderwertig diskriminierten Männer. Darunter fielen vor allem die deutschen Juden, die nicht Soldaten werden durften, und die feindlichen Soldaten im Osten, die als »Untermenschen« nicht in den Genuß der ritterlichen Kameradschaft mit dem Gegner kommen sollten.

Die Frau wurde als Kameradin des Mannes an der Heimatfront tituliert und dem Frontsoldaten als Kriegerin zuhause beigeordnet. Das war zwar nur eine rhetorische, als solche aber fundamentale Aufwertung, wurde die Frau als Kameradin doch nun öffentlich sichtbar gemacht. Die NS-Geschlechterkameradschaft löste so das traditionell private Koordinatensystem weiblicher Identifikation partiell auf. Freilich war das Modell der geschlechterübergreifenden Kameradschaft ebenso hierarchisch strukturiert wie das nationalsozialistische Kameradschaftsdenken insgesamt. Den Eintritt der Frauen in die öffentlichen Sphäre der NS-Volksgemeinschaft flankierte eine neu begründete Heteronomie: »Statt der Unterordnung unter den Mann als Vater, Bruder und zukünftigen Gatten, ging es nun um die Unterordnung unter die Prinzipien von ›Volk und Reich‹, sprich unter den Mann als Führer und Kameraden.«⁶⁸ Diese hierarchische Anordnung der Geschlechterkameradschaft bot die Gewähr dafür, daß diese nicht etwa als ›Emanzipationsvehikel‹ mißverstanden werden konnte. Sie stellte also das Machtgefälle zwischen den Geschlechtern nicht in Frage. Deswegen konnte sie von Frauen wie von Männern

67 Klepper, S. 132 u. S. 206; vgl. auch S. 160 f. u. S. 213.

68 Irmgard Klönne, »Ich spring in diesem Ringe«. Mädchen und Frauen in der deutschen Jugendbewegung, Pfaffenweiler 1990, S. 270.

ohne weiteres rezipiert werden – und als nationales Integrations- und Mobilisierungsvehikel im Totalen Krieg wirken.

Die traditionell männliche Matrix des Krieges wurde aber zumal seit 1941 nicht nur auf der rhetorischen Ebene der harmonistischen Geschlechterkameradschaft aufgelöst, sondern mit weitaus größerer Radikalität in der grausamen Praxis des Schlachtfeldes. War die Grenze zwischen Kameraden und Nichtkameraden ehemals die zwischen Zivilisten und Soldaten (einschließlich der Soldaten der gegnerischen Seite) oder zwischen Frauen und Männern, so richtete der Nationalsozialismus diese Grenze neu ein. Sie verlief nun zwischen »Herrenmenschen« und »Untermenschen«, und zwar jeweils beiderlei Geschlechts. Den Vernichtungskrieg trugen nicht mehr nur die Männer unter sich aus, er richtete sich explizit »auch gegen Frauen und Kinder«. ⁶⁹

Es läßt sich kaum genau bestimmen, ob und inwieweit der »traditionelle« Kameradschaftsmythos und das von ihm transportierte Ideal der Ritterlichkeit als Bremsfaktor der Barbarisierung des Krieges wirkten. Die berühmte Geheimrede Hitlers vom 30. März 1941, in der die versammelte Wehrmachtgeneralität auf die Regeln des »Vernichtungskampfes« eingeschworen wurde, deutete ein solche Wirkung zumindest indirekt an. Hitler legte dabei fest, daß man in diesem Krieg vom »Standpunkt des soldatischen Kameradschaftsdenkens« abrücken müsse, daß der Gegner im Osten nicht als Kamerad angesehen werden dürfe. ⁷⁰ Aber auch wenn man davon ausgehen mag, daß nicht alle Soldaten diesen Bruch mittragen wollten, so besteht doch kein Zweifel an dem gewaltigen Ausmaß, in dem jenes Ideal durch die Grammatik des Vernichtungskrieges außer Kraft gesetzt wurde. ⁷¹ Freilich darf der »Bruch« nicht überbetont werden. Denn der »Sinn« des Ideals der Kameradschaft mit dem Gegner bestand für die Soldaten ja nicht primär darin, jenen zu schonen, sondern sich selbst der humanen Grundhaltung zu versichern.

Der Kameradschaftsmythos gab dem kollektiven Autismus, zu dem sich die kriegerische Gewalt im Vernichtungskrieg steigerte, einen sakralen Rahmen. Der interne Austausch von »kameradschaftlicher« Mitmenschlichkeit kompensierte die Brutalität, mit der der Gegner überzogen wurde. Durchaus zutreffend hat daher Hans Buchheim in seiner frühen Studie über die SS von der »Tendenz zur milderer Praxis« gesprochen, »mit der die Apotheose der Härte und des Rigorismus des offiziellen Selbstverständnisses neutralisiert wurde. Gegenüber anderen war jede Härte recht, untereinander aber sah man sich die Schwächen nach.« ⁷² Die »Tendenz zur milderer Praxis« war ein zentrales Element der sozialen Umsetzung schon des »traditionellen« Kameradschaftsmythos. Im Vernichtungskrieg wurde sie nicht erst erfunden, sondern perfektioniert. Der kameradschaftliche Schulterschuß, die Deckung von Verfehlungen der Kameraden, entwickelte

69 *Friedrich Andrae*, Auch gegen Frauen und Kinder. Der Krieg der deutschen Wehrmacht gegen die Zivilbevölkerung in Italien 1943–1945, München 1995.

70 *Franz Halder*, Kriegstagebuch. Tägliche Aufzeichnungen des Chefs des Generalstabes des Heeres 1939–1945, Bd. 2, Stuttgart 1963, S. 335–337.

71 Vgl. dazu neben den grundlegenden Arbeiten von *Helmut Krausnick/Hans-Heinrich Wilhelm*, Die Truppe des Weltanschauungskrieges. Die Einsatztruppe der Sicherheitspolizei und das SD 1938–1942, Stuttgart 1981, sowie *Christian Streit*, Keine Kameraden. Die Wehrmacht und die sowjetischen Kriegsgefangenen 1941–1945, Neuausgabe Bonn 1997, vor allem die neuere Aufarbeitung der Verbrechen der Wehrmacht: *Hannes Heer/Klaus Naumann* (Hrsg.), Vernichtungskrieg. Verbrechen der Wehrmacht 1941–1944, Hamburg 1995; *Walter Manoschek* (Hrsg.), Die Wehrmacht im Rassenkrieg. Der Vernichtungskrieg hinter der Front, Wien 1996; *Walter Manoschek*, »Serbien ist judenfrei«. Militärische Besatzungspolitik und Judenvernichtung in Serbien 1941/42, München 1993; *Gerhard Schreiber*, Deutsche Kriegsverbrechen in Italien. Täter – Opfer – Strafverfolgung, München 1996; *Andrae*; *Mark Mazower*, Inside Hitler's Greece. The Experience of Occupation, 1941–1944, New Haven 1993.

72 *Hans Buchheim*, Befehl und Gehorsam, in: *ders. u. a.*, Anatomie des SS-Staates, Bd. 1, München 1967, S. 213–318, hier: S. 258.

sich zu einem umfassenden Deutungs- und Handlungsrahmen, in dem die »Barbarei zur Normalität« werden konnte.⁷³ Der Kriegsgerichtsbarkeitserlaß, der die Soldaten mit einem weitgehenden Freibrief für Vergehen an der Zivilbevölkerung ausstattete, läßt sich als staatliche Institutionalisierung der kameradschaftlichen Deckung des Verbrechens deuten.⁷⁴ Daß die Praxis der Militärjustiz kaum anders verfuhr, ist bekannt.⁷⁵ Dafür sorgte die Maxime des obersten Gerichtsherrn: »Dem Waffenträger muß man eine absolute Rückendeckung geben [...], daß sich der arme Teufel nicht sagen muß, hinterher werde ich noch zur Verantwortung gezogen.«⁷⁶

Ebensowenig, wie sich auch nur ungefähr quantifizieren läßt, wie viele Soldaten sich an den Verbrechen der Wehrmacht aktiv und unmittelbar oder auch nur indirekt und logistisch beteiligt, wie viele zugeschaut oder weggeschaut haben, und wie viele tatsächlich nichts wußten, ebensowenig läßt sich bestimmen, in wie vielen Köpfen der »Kriegsgeneration« die nationalsozialistische Lesart des Kameradschaftsmythos implementiert war. Letztlich hat die hier vorgenommene, idealtypische Unterscheidung zwischen einem »traditionellen« und einem nationalsozialistischen Kameradschaftsmythos nur heuristische Funktion. In der Praxis verwischten sich die Grenzen zwischen beiden in vielfältiger Hinsicht, wie denn überhaupt die Fluidität aller Aktualisierungen prägend für die soziale Relevanz des Mythos waren.

Ein Indiz für die beträchtliche Breitenwirkung, die das kameradschaftliche Prinzip der Deckung von Verbrechen hatte, bietet nicht nur das weithin unangefochtene kollektive Schweigen nach 1945, sondern auch die Hierarchie der Aufgaben, die sich die Veteranenkultur stellte, als sie in den frühen 1950er Jahren wiederbelebt wurde. Obenan stand die demonstrative Kameradschaftshilfe für die inhaftierten Kriegsverbrecher. Solche Solidarisierungskampagnen erfreuten sich eines außerordentlich breiten Rückhalts in der westdeutschen Bevölkerung, bei Männern wie bei Frauen. Norbert Frei hat dies zu Recht als »sekundäre Bestätigung« der nationalsozialistischen Volksgemeinschaft, als »indirektes Eingeständnis der gesamtgesellschaftlichen Verstrickung in den Nationalsozialismus« gedeutet.⁷⁷ Diese Solidarisierungskampagnen folgten dem – von der kleinen Soldatengemeinschaft auf die »verschworene« Volksgemeinschaft ausgeweiteten – Prinzip des kameradschaftlichen Schulterschlusses.

V. RESÜMEE

1. Der Nationalsozialismus drückte dem Kameradschaftsmythos seinen Stempel auf, ohne doch ältere Varianten ganz zu verdrängen. Auf diese Weise stand im Vernichtungskrieg ein Sample kultureller Stereotypen bereit, aus dem sich sehr unterschiedliche Soldatengruppen bedienen konnten, um ihrer Partizipation an der kriegerischen Gewalt Sinn zu verleihen: Die Palette reichte vom nationalsozialistischen Fanatiker über die in

73 Die Formulierung bei *Jan Philipp Reemtsma*, Krieg ist ein Gesellschaftszustand, in: *Hans-Günther Thiele* (Hrsg.), *Die Wehrmachtausstellung. Dokumentation einer Kontroverse. Dokumentation der Fachtagung in Bremen am 26. Februar 1997 und der Bundestagsdebatten am 13. März und 24. April 1997*, Bremen 1997, S. 60–66, hier: S. 61.

74 Der Text ist abgedr. in *Gerd R. Ueberschär/Wolfram Wette* (Hrsg.), *Der deutsche Überfall auf die Sowjetunion. »Unternehmen Barbarossa« 1941*, Frankfurt/Main 1991, S. 251–254; vgl. dazu auch *Streit*, S. 33–44.

75 Vgl. *Kühne*, Kameradschaft, S. 518 f.

76 Hitler in der Abendlage im Führerhauptquartier am 1. 12. 1942; zit. nach *Walter Warlimont*, *Im Hauptquartier der Deutschen Wehrmacht 1939 bis 1949*, Frankfurt/Main 1962, S. 300 f.

77 *Norbert Frei*, *Vergangenheitspolitik. Die Anfänge der Bundesrepublik und die NS-Vergangenheit*, München 1996, S. 304 f., S. 399.

der Tradition des preußischen Militarismus stehenden Soldaten und jene, die in der Wehrmacht die innere Emigration suchten, bis zur vermutlich großen Masse derer, die zwangsweise in den Krieg ›geraten‹ waren, in ihm aber nicht ›sinnlos‹ handeln konnten, sondern dieses Handeln in eine ›sinnvolle‹, symbolische Ordnung einzubetten suchten. Eben diese Ordnung stellte der Kameradschaftsmythos bereit.

2. Den kulturellen Bezugsrahmen des Kameradschaftsmythos bildete die Vorstellung vom Krieg als Übergangsritual. Der Krieg galt als Phase, die durch die zeitlich und räumlich begrenzte, inhaltlich aber radikale Verkehrung der zivilen Welt, ihrer symbolischen und institutionellen Ordnung, in ein besseres Dasein führen würde. Das Prinzip der Verkehrung, das ›Spiel‹ mit der Dialektik von Welt und Gegenwelt, von Regel und Ausnahme, von Struktur und Anti-Struktur kennzeichnete die soziale Praxis und die symbolische Ordnung des Krieges im allgemeinen und die Kameradschaft im besonderen. Die mit diesem Begriff bezeichneten harmonistischen Leitbilder egalitärer Brüderlichkeit, selbstloser Hilfsbereitschaft und zärtlicher Geborgenheit setzten die Soldaten durchaus praktisch um. Im Gefüge der ubiquitären, von den Soldaten nicht nur erlittenen, sondern auch bewirkten Gewalt, Demütigung, und Isolation bildeten sie jedoch nur ausnahmsweise zugelassene Rituale, die nicht auf Überwindung, sondern auf Stabilisierung dieser Struktur abzielten.

3. Männlichkeit als Konstrukt und Mann-Sein als soziale Praxis sind bisher weithin in den Kategorien der ›Härte‹ (gegen sich und andere) und der ›Unterdrückung‹ (all dessen, was unbestimmt, unklar, fließend sei) interpretiert worden. Die Untersuchung des Kameradschaftsmythos und seiner Bedeutung für die soziale Praxis der deutschen Soldaten im Zweiten Weltkrieg legt eine andere Deutung nahe. Die praktische Konstruktion von Männlichkeit war danach untrennbar verbunden mit jenem ›Spiel‹ zwischen Regel und Ausnahme. ›Männliche‹ Härte war weder denk- noch praktizierbar ohne den stets wiederholten Kontrast zur selbst praktizierten ›Weichheit‹. Oder anders: Die Faszination, die von der kameradschaftlichen Soldatengemeinschaft auf die »Kriegsgeneration« ausging, beruhte nicht nur auf der Aneignung ›harter‹ Männlichkeit. Entscheidend war vielmehr, daß die militärische Vergemeinschaftung die allgegenwärtige Brutalität, die soziale Vereinsamung und emotionale Kälte, nicht zuletzt aber auch die ins Extrem getriebene geschlechtliche Halbierung des Menschen im Bild des harten Mannes symbolisch transzendieren konnte und die Teilhabemöglichkeit an einer ›totalen‹, als ursprünglich und heilig begriffenen Lebensform suggerierte. Sie tat das nur ausnahmsweise, aber um so eher, je größer der Druck von außen oder oben war, je unmenschlicher und brutaler also der situative Kontext ausfiel.

4. Die Kameradschaftspraktiken stellten sich nicht gleichsam von selbst ein, sie waren auch nicht einfach aus der ›Not‹ des Alltags der Soldaten geboren, und sie hatten auch keinen primär zweckrationalen Bezugspunkt. Sie wurden vielmehr als Rituale inszeniert, um die ›Wahrheit‹ der mythischen, d. h. sakralen und schicksalhaften Sinngebung des Krieges zu ›beweisen‹. Indem die Soldaten den Kameradschaftsmythos rituell aktualisierten, bestätigten sie seine zeitlose Gültigkeit. Sie griffen dabei auf Verhaltensmuster zurück, die die kollektive Erinnerung an den Ersten Weltkrieg, aber auch an frühere Kriege diskursiv entfaltet und massenmedial vervielfältigt hatte. Das mit dem auratischen Anspruch der Authentizität auftretende Kriegserlebnis bezog seinen Antrieb aus der praktischen Imitation mythisch verfaßter Konstrukte.

5. Die mythische Sinnstiftung des Krieges gab die Aggression als schicksalhaft aus und löste so die Akteure aus der Verantwortung für ihre Teilhabe. Die Bedeutung des Kameradschaftsmythos für die breite soziale Partizipation an diesem Krieg bestand maßgeblich darin, daß er den Akteuren zusätzlich die Illusion vermittelte, jede noch so eklatante Verwicklung in die nach außen gerichtete Unmenschlichkeit durch gelegentliche Gesten der Menschlichkeit im Innern (der jeweiligen »Gemeinschaft«) neutralisie-

ren zu können. Die grausamen Innovationen des Totalen Krieges und des Vernichtungskrieges setzten jenem Imitationsprinzip freilich Grenzen. Wie jeder Mythos war aber auch der Kameradschaftsmythos unbestimmt und flexibel genug, um diesen Innovationen eingepaßt werden zu können. Der Nationalsozialismus verstärkte dabei nicht die männerbündischen Elemente des Leitbildes militärischer Sozialkohäsion, sondern unterminierte sie.⁷⁸ Indem die männliche Exklusivität des Kameradschaftsmythos tendenziell aufgelöst wurde, wirkte er als geschlechterübergreifendes Integrationsvehikel bei der Totalisierung des Krieges; und indem sein Träger- und Adressatenkreis auf die Volksgemeinschaft der »Herrenrasse« neu zugeschnitten wurde, wirkte er als Motor der Barbarisierung dieses Krieges.

78 Ähnlich kommt auch *Gudrun Schwarz*, *Die Frau an seiner Seite. Ehefrauen in der »SS-Sippen-gemeinschaft«*, Hamburg 1997, für die SS zu der Auffassung, daß diese Kerninstitution des NS-Regimes weit weniger als im allgemeinen angenommen (vgl. etwa *Reinhard Greve*, *Die SS als Männerbund*, in: *Völger/Welck*, S. 107–112) als Motor der Männerbündelei gewirkt hat.