

3. ›Die Moderne‹ und ihr Mythos: Eine gesellschaftstheoretische Heuristik

Die Rede von ›der Gesellschaft‹ und insbesondere von ›der modernen Gesellschaft‹ ist in den letzten Jahren zunehmend kritisiert worden (vgl. auch Delitz 2020, 7 ff.). Eine gängige Kritik lautet, dass mit dem Gesellschaftsbegriff eine »übertriebene Homogenitäts- und Ganzheitsphantasie« einhergehe (Schwinn 2011, 39; vgl. auch Schwinn 2001), die Gesellschaft also als monolithischer Block gesehen werde, in dem nur das Kollektiv und nicht die Vielfalt der Erfahrungen zähle. Der Gesellschaftsbegriff essentialisiere und müsse daher »vollständig aufgelöst« (Latour und Roßler 2007, 283) werden. Mit ›Gesellschaft‹ werde zudem unzulänglich am Nationalstaat festgehalten – die Rede von ›Gesellschaften‹ verschleierte, dass es eigentlich um Nationalstaaten gehe (vgl. Beck und Grande 2010; Elias [1939] 1997a, XL). Mit dem Begriff der ›Gesellschaft‹ werde diese auf einen bestimmten Zustand reduziert und ihre Prozesshaftigkeit ignoriert (vgl. Elias [1939] 1997a, XVII f.). Zudem sei der Gesellschaftsbegriff anthropozentrisch und eurozentrisch. Diese verschiedenen kritischen Haltungen können unter einer Kritik zusammengefasst werden: Gesellschaft ist so fluide und vielfältig (vgl. Eisenstadt 2002), dass die Skizzierung einer spezifischen Gesellschaft notwendig fehlerhaft und insofern im besten Fall auf einen Irrweg führe, im schlimmsten Fall die auf gesellschaftstheoretischen Prämissen beruhende Forschung unbrauchbar mache. In dieser Kritik selbst sind normative Prämissen enthalten, die typisch für die im Folgenden skizzierte *moderne Gesellschaft* sind: Kontingenz und Offenheit gegenüber den vielfältigen Gestaltungsmöglichkeiten der Kulturen schaffenden Menschen, die vor Essentialisierungen geschützt werden sollen.

Auch diese Arbeit ist zutiefst von Prämissen der modernen Gesellschaft durchdrungen: Das Pochen darauf, dass auch Rechte als verstehbare, kulturbildende Menschen zu betrachten sind, denen mit Offenheit zu begegnen ist, die Vorsicht davor, die Untersuchungsobjekte zu sehr von außen festzulegen, aber auch das Bestehen darauf, gerade bei diesen Untersuchungsobjekten nicht die Feldperspektive übernehmen zu wollen, das Kontingentsetzen, was kontingent ist (vgl. Lindemann 2024b) – das gesamte Design dieser Arbeit ist von Werten der modernen Gesellschaft bestimmt. Ich halte hier trotz der Kritik an Begriffen wie ›Gesellschaft‹, ›gesellschaftliche Ordnung‹ oder ›moderne Gesellschaft‹ fest, um damit genau diese Wertorientierung in den Blick nehmen zu können, die die Verwendung des Gesellschaftsbegriffs kritisiert.

In dieser Arbeit verstehe ich unter *Gesellschaft* bzw. *Ordnung* weder einen homogenen Block noch den Nationalstaat – im Gegenteil: Der

Gesellschaftsbegriff erlaubt es vielmehr, unterschiedliche Typen der Ordnungsbildung in den Blick zu nehmen, die eben nicht konstant, sondern historisch wandelbar und fluide sind. Ordnung findet nicht nur in der Sozialdimension statt, sondern hat auch jeweils eine räumliche, zeitliche, sachliche und symbolische Dimension (vgl. Lindemann 2014, 330). Die Formulierung von Hypothesen über die Gesellschaft erlaubt es einerseits, sich von ihr zu distanzieren, andererseits gerade das Nicht-Monolithische, das Fließende in den Blick zu nehmen. Zugleich wird es möglich, die gesellschaftliche Ordnung als diejenige zu rekonstruieren, zu der sich auch lokale Ordnungen zu einem jeweils historischen Zeitpunkt in Beziehung setzen müssen – und sei es in radikaler Abgrenzung von der Geltung spezifischer gesellschaftlicher Ordnungen. Die in diesem Kapitel formulierten gesellschaftlichen Annahmen sind also dezidiert keine axiomatischen Setzungen, sondern Explikationen, die gerade auch die Kritik und Revision dieser Annahmen ermöglichen.

Der Formulierung von gesellschaftstheoretischen Annahmen wird eine dreifache Bedeutung beigemessen (vgl. Kap. 2):

1. Sie ist im Rahmen des Prinzips der offenen Frage notwendig, um
 - a. die sozialtheoretischen Prämissen vor dem Hintergrund ihrer sozialen Genese zu reflektieren.
 - b. die sozialtheoretischen Prämissen so anzupassen, dass sie nicht der Strukturlogik der modernen Gesellschaft folgen, sondern diese sichtbar machen.
2. Sie eröffnet die Möglichkeit, das Feld in den Gesamtzusammenhang der modernen Gesellschaft zu stellen und damit die Spezifika dieser lokalen Ordnungsbildung innerhalb der modernen Gesellschaft zu beleuchten.
3. Sie ermöglicht einen Anfangspunkt für die Analyse in der Moderne, der selbst aber auch immer wieder reflektiert werden kann.

Der Anspruch dieses Kapitels ist es, gesellschaftstheoretische Annahmen als Heuristik zu skizzieren, soweit sie zur Bewältigung dieser dreifachen Aufgabe notwendig sind. Eine Gesellschaftstheorie zu formulieren, ist hier also nicht Selbstzweck zur Darstellung von Gelehrsamkeit, sondern im Rahmen des gewählten Forschungsdesigns methodisch notwendig. Das zentrale Erkenntnisinteresse dieser Untersuchung ist das Verhältnis der neuen rechten Bewegung zur modernen Ordnung. Dazu entwickle ich ein Verständnis der modernen Ordnung und damit ein Instrumentarium, um die neue rechte Bewegung innerhalb dieser Ordnung zu verorten und damit »Offenheit« herzustellen – ohne jedoch in subsumtionslogisches Argumentieren zu verfallen.

In dieser Arbeit soll Ordnungsbildung sowohl in dem unmittelbaren Erleben der Akteure als auch in der Vermittlung dieses unmittelbaren Erlebens in den Blick geraten. Es soll also sowohl das Erleben

unmittelbarer Berührung beim Lesen eines Berichts über eine Gewalttat als geordnet analysiert werden können als auch differenzierungstheoretische Fragen nach der Rolle, in der sich berührt erlebt wird, gestellt werden können. Es soll die Ordnung der Berührung als eine differenzierte Ordnung rekonstruiert werden. Als Ausgangspunkt für die hier entfaltete Gesellschaftstheorie wähle ich daher Durkheims Sakralisierungstheorie in Kombination mit seiner Theorie des Strafens. Durkheims Theorie erlaubt es, Ordnungsbildung sowohl als vermittelt als auch als unmittelbar erfahrbar zu beschreiben.

Im Folgenden gehe ich in vier Schritten vor. Zunächst entwickle ich in Bezug auf die kultursoziologischen und differenzierungstheoretischen Weiterentwicklungen Durkheims die These, dass Wertbindungen sinnvoll als Sakralisierungsprozesse gedacht werden können und Sakralisierung insbesondere in gewaltsamen Interaktionen entsteht, mit denen die Geltung normativer Erwartungen dargestellt wird. Gewalt wiederum kann als vermittelte und unmittelbare Erfahrung nicht ohne einen bereits bestehenden Ordnungsbezug gedacht werden, innerhalb dessen sie als Gewalt in Erscheinung tritt (1). In einem zweiten Schritt gehe ich dann auf die moderne Ordnung ein, die sich wesentlich durch die Institutionalisierung und Sakralisierung des menschlichen Körperindividuums gleich an Freiheit und Würde legitimiert. Dabei zeigt sich, dass Gewalt in der modernen Gesellschaft durch die Sakralisierung des menschlichen Körperindividuums gleich an Freiheit und Würde grundsätzlich delegitimiert wird (2). In einem dritten Schritt zeige ich auf, welche Konsequenzen diese Sakralisierung in der Zeitdimension hat und inwiefern das Zeiterleben durch die Vorgabe einer offenen Zukunft geformt wird (3). Viertens zeige ich, inwiefern Ordnung gerade durch Gewaltverhältnisse stabilisiert, aber auch verändert wird. Dies zeige ich am Beispiel sozialer Bewegungen (4). Abschließend ziehe ich Konsequenzen für die sozialtheoretischen Annahmen, die ich dann im nächsten Kapitel 4 ausführe (5).

3.1 Sakralisierung und Gewalt

Um die für die moderne Gesellschaft spezifische Berührungs- und Differenzierungsordnung zu skizzieren, gehe ich von Durkheims Sakralisierungstheorie aus. Diese stellt ein vorläufiges Vokabular bereit, um beschreiben zu können, wie übergreifende Wertbindungen in Gesellschaften geordnet werden. Die darin enthaltenen sozialtheoretischen Prämissen werde ich im nächsten Kapitel 4 mit Bezug auf die Leibphänomenologie verfeinern; hier wird allerdings zunächst ein Vor-Verständnis für das Erleben von Wertbindung benötigt, und dafür wird an Durkheims Konzept

der *kollektiven Effervescenz* angeschlossen. Darin zeigt sich die Bedeutung von *Gewalt* für die Ordnungsbildung.

3.1.1 Sakralisierung

Durkheims Religionssoziologie ist bekanntlich keine Religionssoziologie im engeren Sinne. Sein Religionsbegriff setzt nicht notwendigerweise Götter oder Glauben voraus und ist nicht auf die großen Weltreligionen beschränkt. Vielmehr versucht Durkheim zu erklären, wie es zu den affektiven Bindungen kommt, die häufig in Religionen zu finden sind, die aber auch in Bezug auf säkulare Werte – zum Beispiel das Individuum – bestehen. Durkheim definiert Religion wie folgt:

Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören (Durkheim [1912] 2020, 76).

Durkheim legt dar, dass die Heiligkeit eines Dings nicht von seiner Beschaffenheit oder seinem Wert abhängt, dass sie nicht in den Dingen selbst liegt, sondern vielmehr in der Differenzierung zu den profanen Dingen begründet ist (vgl. z. B. Durkheim [1912] 2020, 324).

Die sakralen Dinge werden als aufgeladen erlebt, ihnen wohnt eine »Kraft« oder »Energie« inne, die sich auf das Profane entlädt (vgl. Durkheim [1912] 2020, 281). Diese Kraft muss nicht positiv sein, sondern kann auch negative Gefühle der Trauer hervorrufen (vgl. Durkheim [1912] 2020, 596). Diese Kraft ist vor dem Hintergrund der James-Rezeption Durkheims (vgl. Joas 2017, 97 ff.) als ein »Gefühl der Präsenz einer stärkeren Kraft« (Joas 2015, 93) zu verstehen.¹ Sie geht von der Gemeinschaft aus,

- 1 Die andere, stärker naturalistische Auslegung sieht in der Kraft eine physiologische Reaktion auf die Begegnung mit dem Heiligen, die als »subcognitive ritualism« (Collins 2005, 9 f.) wirke; bei diesem würden sich die menschlichen Körper gleichsam automatisch aneinander anpassen (Collins 2005, 34; vgl. kritisch: Pettenkofer 2010, 224 f.). Eine solche Deutung scheint durch Durkheims naturalistische Metaphern bestätigt zu werden, wenn er beispielsweise schreibt: »Sind die Individuen einmal versammelt, so entlädt sich aufgrund dieses Tatbestands eine Art Elektrizität, die sie rasch in einen Zustand außerordentlicher Erregung versetzt« (Durkheim [1912] 2020, 320). Eine solche Erklärung ist jedoch keine soziologisch zufriedenstellende Erklärung und entspricht auch nicht Durkheims Grundsatz, das Soziale nur durch das Soziale zu erklären (vgl. Pettenkofer 2013, 100). Die Problematik verschärft sich, wenn die Kontingenz der Mitwelt – also die Kontingenzsetzung, welche Wesen soziale Akteure sein können, und die Einbeziehung der

in der die Dinge heilig sind, und wird auf die Dinge projiziert, die in dieser Projektion heilig werden (vgl. Durkheim [1912] 2020, 307). Diese einmal heiligen Dinge haben dann die Eigenschaft, ›ansteckend‹ zu sein (vgl. Durkheim [1912] 2020, 470), wodurch andere, die mit den heiligen Dingen in Berührung kommen, ebenfalls heilig werden. Berührung ist nicht notwendigerweise im physischen Sinne gemeint, sondern auch die Interpretation von etwas, das dem Heiligen ähnlich ist, kann eine Übertragung der Heiligkeit zur Folge haben.

Aber wie kommt es überhaupt zu dieser Unterscheidung zwischen dem Sakralen und dem Profanen? Durkheims interessante These ist, dass diese Sakralisierung spontan in Interaktionssituationen erfolgt, die von starken kollektiven Emotionen geprägt sind, von einem kollektiven Erregungszustand bzw. der *kollektiven Effervescenz* (vgl. Durkheim [1912] 2020, 324). Die euphorische Interaktionssituation wird als Ausnahmesituation erlebt, die eine Unterscheidung zwischen Sakralem und Profanem provoziert: Die gesamte Weltwahrnehmung verändert sich vor dem Hintergrund der neuen Bedeutungsaufladung der Situation und der beteiligten Objekte und Selbst, die ein eigenes Selbstverständnis entdecken können. Die in der Situation relevanten Kategorien, Werte und Normen erhalten durch die Situation nicht nur eine neue Evidenz, sondern Evidenz *entsteht* nach Durkheim gerade in solchen kollektiv aufgeladenen Interaktionssituationen. »Die Qualität ›Sakralität‹ wird Objekten spontan zugeschrieben, wenn sich eine Erfahrung eingestellt hat, die so intensiv ist, daß sie das gesamte Weltbild und das Selbstverständnis derer, die diese Erfahrung gemacht haben, konstituiert oder transformiert« (Joas 2015, 93). Zentral ist, dass die Rechtfertigung der Aufladung, die Sinnstiftung selbst, der emotionalen Aufladung nachgelagert ist, »man beweint den Toten nicht, weil man ihn fürchtet, man fürchtet ihn, weil man ihn beweint« (Durkheim [1912] 2020, 587). Diese kollektive Aufladung ist für die Beteiligten attraktiv, auch wenn sie mit negativen Affekten wie Trauer einhergeht (vgl. Durkheim [1912] 2020, 580 ff.), und führt daher zu dem Wunsch, diese Erfahrung zu wiederholen. Darüber hinaus sind derart aufgeladene Ereignisse auch Gegenstand des kollektiven Gedächtnisses, in dem die in dieser Interaktionssituation gestifteten Werte eine neue Evidenz erhalten (vgl. Durkheim [1912] 2020, 545). Diese Evidenz weist über die Interaktionssituation hinaus und ist auch im Alltag ein Anker, der stimulierend wirkt und dem Einzelnen ein »Gefühl der Stärkung, das er meistens nicht wahrnimmt, das ihn aber aufrichtet« (Durkheim [1912] 2020, 314)

Möglichkeit, dass auch nichtmenschliche Wesen sozial relevant sein können (vgl. Lindemann 2010, 496) – mit einbezogen wird und die Frage, ob eine ›Versammlung‹ stattgefunden hat, selbst der Interpretation unterliegt. Daher folge ich hier Joas, der mit Bezug auf James die interpretierende Vermittlung in seiner Auslegung stark macht.

vermittelt. Die regelmäßige Wiederholung dieser Interaktionsereignisse verleiht ihnen eine zusätzliche Evidenz: Die Erinnerung an das vorangegangene Erleben kollektiver Effervescenz führt dazu, dass die Beteiligten sich erneut in einer kollektiv geteilten Euphorie erleben (vgl. Durkheim [1912] 2020, 581) und die einmal getroffenen Sakralisierungen wiederholen. Dabei entsteht ein gewisser kollektiver Zwang dazu, sich zumindest wieder als berührt darzustellen. Durch die Erinnerung wird die eingetretene Situation nicht zu einer zufälligen, sondern nachträglich als bedeutsam für die Wertgeneralisierung gedeutet.

Mit der Theorie der »kollektiven Effervescenz« wird das unmittelbare Erleben von Wertbindung in den Blick genommen. Werte sind nicht nur ein abstraktes Regelwerk, sondern das Bindeglied von Gesellschaft. Was bei Durkheim jedoch unklar bleibt, ist eine Perspektive dafür, wie es zu solchen Wertbindungen kommt.² Dass es nicht einfach das Zusammentreffen einer Vielzahl von Menschen-Körpern ist, das die Wertbindung ermöglicht, beweist wohl jeder Blick in eine überfüllte U-Bahn. Durkheim selbst verweist darauf, dass eine gemeinsame Erfahrung »hergestellt« wird und Symbolisierungsprozessen unterworfen ist: »Genau die Gleichartigkeit dieser Bewegungen gibt der Gruppe ihr Selbstgefühl und ruft es folglich hervor. Ist einmal diese Gleichartigkeit hergestellt und haben diese Bewegungen sich stereotypisiert, dann dienen sie zur Symbolisierung der entsprechenden Vorstellungen« (Durkheim [1912] 2020, 341). Dabei fehlt es jedoch noch immer an einer Erklärung dafür, welche Situationen dieses Erleben zur Folge haben. Hierfür lässt sich die Bedeutung von Gewalterfahrung plausibilisieren. Das lässt sich auch mit Bezug auf Durkheims eigener Theorie des Strafens argumentieren (vgl. Pettenkofer 2010, 223).

Gewalterfahrung und Sakralisierung

Durkheim erklärt Strafe nicht aus rationalen Abschreckungsüberlegungen, sondern betont, dass »die Strafe (...) in erster Linie aus leidenschaftlichen Reaktionen herrührt« (Durkheim [1930] 2019, 135). Die

2. Andere grundsätzliche Kritiker:innen thematisieren Durkheims Umgang mit dem ethnographischen Material, mit dem er seine Theorie plausibilisiert (vgl. z.Bsp. Radcliffe-Brown 1952). Folgenreich war auch Habermas' Kritik, dass die Idee der Sakralisierung im Gegensatz zur rationalen Begründung von Werten stehe (vgl. Habermas 1981, 118 ff.). Dagegen hat Joas eingewandt, Sakralisierung bilde die Voraussetzung für diese Rationalisierungsprozesse, »auch die Institutionalisierung rationaler Argumentation (...) bleibt jeweils selbst auf eine auch emotionale Bindung an Werte und Praktiken angewiesen« (Joas 2015, 96). Eine solche emotionale Bindung ist also nicht Teil einer irrationalen Welthaltung, sondern vielmehr die Grundlage für die Ausbildung einer auch für die Wissenschaften relevanten Rationalität.

affektive Betroffenheit geht der rationalen Begründung, warum eine Tat strafwürdig sein könnte, voraus: »Allein dadurch, daß sich ein Gefühl, welches auch immer sein Ursprung und sein Ziel sei, in dem Bewußtsein aller mit einem bestimmten Grad an Stärke und Genauigkeit wiederfindet, wird jede Handlung, die es verletzt, zum Verbrechen« (Durkheim [1930] 2019, 131). Nicht die Handlung an sich ist eigentlich anomisch, sondern sie wird durch die soziale Einordnung als solche zum Verstoß gegen herrschende Normen. Das Strafhandeln selbst ist eine Reaktion auf die Erfahrung affektiver Betroffenheit. Im Strafhandeln vergewissert sich die Gruppe, dass sie eine Gruppe mit bestimmten Normen bleibt, auch wenn eine Norm verletzt wurde, und zeigt zugleich, dass die verletzte Norm weiterhin Geltung beanspruchen kann.

Wichtig ist, dass strafendes Handeln nicht aus rationalen Gründen erfolgt. Es ist nicht die bewusste Reflexion eines Individuums, dass eine Norm aufrechterhalten werden muss, sondern es ist die kollektive Betroffenheit, die den Normbruch als unmittelbar und unhintergebar erfahrbar macht: »[D]ie Gefühle, die daran beteiligt sind, holen ihre ganze Kraft aus der Tatsache, daß sie aller Welt gemeinsam sind; sie sind kraftvoll, weil sie unbestritten sind« (Durkheim [1930] 2019, 153). Die Wahrnehmung, dass die eigenen Normen geteilt werden, vermittelt die positive Erfahrung, Teil einer Gruppe zu sein, die die richtigen – weil geteilten – Normen vertritt. Damit wird nicht nur deutlich, dass eine Norm weiterhin Geltung beanspruchen kann, sondern auch, dass die Gruppe, die diese Norm vertritt, weiterhin existiert. Um diese Wirkung auf die Gruppe zu erzielen, muss die Gruppe an der Sanktion beteiligt sein, oder sie muss zumindest vor einem Publikum stattfinden, das sich als Gemeinschaft versteht, deren Normen verletzt wurden. In der Bestrafung entsteht eine vom individuellen Bewusstsein unabhängige Wahrnehmung der Gemeinsamkeit.

Diese Theorie zur Strafe kann jetzt mit der Sakralisierungstheorie verbunden werden. Die beim Strafen evozierte Gemeinschaftswahrnehmung erzeugt »positive« Emotionen, »weil sie die Gültigkeit der eigenen Überzeugungen belegt« (Pettenkofer 2010, 232). Damit verbunden sind »positive Emotionen in Bezug auf die anderen Mitglieder dieses Kollektivs« (Pettenkofer 2010, 232). Diese Aufladung der Normen und die positive Aufladung des Kollektivs verstärken sich gegenseitig und erzeugen das, was Durkheim in der Religionssoziologie als »kollektive Effervescenz« bezeichnet, und damit eine positive affektive Bindung sowohl an die Normen als auch an das Kollektiv. Diese positive Emotion kommt jedoch nicht aus dem Nichts oder aus der bloßen Zusammenkunft sozialer Akteure, sondern kann auf die Erfahrung der Enttäuschung von Normen zurückgeführt werden. Das Erleben der Betroffenheit durch die Infragestellung von Normen macht die gemeinsame Versicherung, dass diese Normen weiterhin gelten, notwendig, und die darauf folgende Sanktionshandlung führt zur Entstehung dieser positiven Emotionen.

Joas hebt hervor, dass zusätzlich bei Gewalterfahrungen starke Gefühle ausgelöst werden, die »beim Täter enthusiastisch sein und beim Opfer nichts als Ohnmachtsgefühle auslösen« (Joas 2015, 108) können. Das Erleben von Enthusiasmus in Bezug auf das eigene Handeln lässt den Täter affektiv eine Begeisterung für das eigene Tun erleben, wodurch dieses in besonderer Weise plausibel erscheint; dieser Enthusiasmus bezieht sich jedoch keineswegs nur auf die Ausübung von Gewalt, sondern auch andere Praktiken können zu einer Lust am Verhalten führen (vgl. Joas [1992] 2012). Darüber hinaus können nach Joas auch Ohnmachtserfahrungen das Selbst- und Weltverhältnis radikal verändern und so zu neuen Sakralisierungen führen. Joas setzt hier Gewalterfahrung mit Unrechtserfahrung gleich und zeigt, inwiefern die Entstehung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 vor dem Hintergrund der Gewalterfahrungen im Nationalsozialismus zu sehen ist (vgl. Joas 2015, 110 ff.; Joas 2012, 160 ff.). Die Erfahrung von Unrecht schärft die eigene Erfahrung von Recht. Zugleich weist Joas aber darauf hin, dass sich empirisch zeigen lässt, dass nicht jede Unrechtserfahrung zu einer solchen Wertgeneralisierung führt.

Aus Leiden allein entstehen keine Werte, es bedarf auch der Kraft zur Umformung der Leidenserfahrung in Orientierungswerte, um zu verhindern, daß Leiden unter Ungerechtigkeit, Unfreiheit, Gewalt in Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung oder in zyklisch sich aufbauende Gewaltspiralen führen, aus denen kein Ausstieg möglich scheint. (Joas 2015, 115)

Damit aus Leidenserfahrungen produktiv Werte entstehen können und nicht einfach das Leiden selbst als gerecht erscheint, bedarf es einer »Vergangenheitsbewältigung« (Joas 2015, 118), in der sich Gruppen ihrer selbst als Gruppen, die Unrecht erlitten haben, vergewissern und das Unrecht als solches benennen. Voraussetzung für eine solche Bewältigung ist, dass es einen Raum für eine solche Bewältigung gibt, in dem die Erfahrung als solche, eben als Erfahrung illegitimer Gewalt, thematisiert werden kann.³

Es ist ein Verdienst dieser kultursoziologischen Durkheim-Interpretation, das unmittelbare Erleben für die Genese von Werten zentral zu setzen. Während Joas die Gewalterfahrung als Grundlage für die Erfahrung dessen, was als Unrecht empfunden wird, thematisiert, stehen bei Pettenkofer das gemeinsame Strafen und die begeisternde Erfahrung des

3 Vor diesem Hintergrund kann die MeToo-Bewegung als eine Bewegung interpretiert werden, in der ein zuvor als individuelles Leid schambesetztes Leid kollektiv verarbeitet wird. Aus dieser kollektiven Verarbeitung resultiert zum einen die Deutung des Geschehenen als »Gewalt«, zum anderen die Delegitimierung und die damit einhergehende Entstehung oder zumindest Stärkung neuer Werte (vgl. Rodino-Colocino 2018).

gerechten Zorns im Mittelpunkt. Überzeugend ist die moralische Qualität der Gewalterfahrung als Grundlage für die Verbindlichkeit von Werten. Damit wird das enge Verhältnis zwischen Ordnungsbildung und Gewalt deutlich.

Bei aller Zustimmung bleibt ein Problem bestehen: So stellt sich prinzipiell mit Bezug auf Gewalt dieselbe Frage: Woher kommt es, dass Gewalt als solche identifiziert wird? Die kultursoziologische Deutung verschiebt das Problem also eher, als dass sie es lösen würde. Dass es sich hier tatsächlich um ein zu lösendes Problem handelt, zeige ich im Folgenden.

3.1.2 *Gewalt oder Kraftaufwand*

Keinem, der dem Wesen der menschlichen Angelegenheiten, das sich in Geschichte und Politik manifestiert, nachdenkt, kann die Rolle, welche die Gewalt seit eh und je in den Beziehungen der Menschen zueinander gespielt hat, entgehen; und es ist auf den ersten Blick einigermaßen überraschend, daß sie so selten zum Gegenstand besonderer Untersuchungen gemacht wurde. (Arendt 1970, 12)

Arendt formuliert 1970 treffend die für ihre Zeit aktuelle Auseinandersetzung mit Gewalt bzw. das Fehlen einer solchen Auseinandersetzung. Gewalt galt lange Zeit als »Stiefkind der allgemeinen Soziologie« (Trottha 1997, 16). Dem Ruf der *Innovateure*, Gewaltforschung und nicht nur Ursachenforschung zu betreiben, sind inzwischen verschiedene Ansätze gefolgt – sie sind jedoch überwiegend innerhalb der Gewaltsoziologie verblieben und wurden weder von der allgemeinen Soziologie noch von angrenzenden Bindestrichsoziologien wie der Rechtsextremismussoziologie, die sich ebenfalls mit Gewaltphänomenen befassen, stärker aufgegriffen (vgl. A. Braun 2020).⁴

In der soziologischen Auseinandersetzung wird Gewalt in erster Linie als abweichendes, ordnungswidriges Verhalten interpretiert. Gewalt und Ordnung scheinen sich zu widersprechen. Gewalt ist Barbarei, die es zu beenden gilt; sie ist ein Relikt aus vergangenen Zeiten. Diese Bezugnahme auf Gewalt als Problem wird in den verschiedenen Modernisierungstheorien besonders deutlich. Die Frage, ob die Moderne ein gewaltfreies Zivilisationsprojekt (vgl. Elias [1939] 1997b; Elias [1939] 1997a; Pinker 2011) oder vielmehr eine Episode beispielloser Gewalteskalation (vgl. z. B. Bauman 1992; Söfky 1996; Tilly [1990] 2008) ist, geht in beiden Ansätzen von derselben Problematik aus: Gewalt ist das Andere der

4 Inzwischen gibt es einzelne Studien in der Rechtsextremismusforschung, die z. B. mit dem Gewaltverständnis von Collins arbeiten (vgl. z. B. Schattka 2024).

Ordnung, und die moderne Ordnung lässt sich daran messen, inwieweit Gewalt in ihr Platz hat. Gewalt wird dabei als selbstverständlich und nicht weiter hinterfragbares Phänomen betrachtet, das als solches nicht weiter expliziert werden muss (vgl. Knöbl 2019; J. Barth 2023, 90 ff.). Dabei gerät allerdings der Ordnungsbezug von Gewalt aus dem Blick.

Die neuere Gewaltsoziologie hat dabei erkannt, dass Gewalt für die Aufrechterhaltung von Ordnung eine zentrale Bedeutung zukommt (vgl. Lindemann 2017c; Lindemann 2018, 23 ff.; J. Barth et al. 2021; J. Barth, Fröhlich und Lindemann 2022; J. Barth 2023). Im Gegensatz zu rein situationsbezogenen Gewaltanalysen (z. B. Collins 2011; Nassauer 2019) wird damit deutlich, dass Gewalt nicht als rein unmittelbares Geschehen verstanden werden kann, sondern immer schon Teil der Vermittlung von Ordnung ist und selbst einen Ordnungsbezug aufweist. Es ist notwendig, zwischen Gewalt und Krafteinsatz zu unterscheiden (vgl. Lindemann 2014, 245 ff.).

Diese Unterscheidung zwischen Gewalt – gegen soziale Akteure – und Krafteinsatz – gegen alle möglichen Dinge der Umwelt – mag auf den ersten Blick selbstverständlich und damit für die empirische Forschung oder Theoriebildung irrelevant erscheinen. An einem Beispiel möchte ich kurz verdeutlichen, wie hochkomplex diese Unterscheidung aus der Beobachtungsperspektive sein kann: Pausanias Periegetes, der im 2. Jahrhundert n. Chr. lebte, beschreibt eine Episode, die sich 500 Jahre zuvor ereignet hat (Paus. VI.11.6-9; vgl. auch Fröhlich 2022, 134 ff.): Eine Statue eines Wettkampfsiegers wird von einem Mann geschlagen. Die Statue fällt auf den Mann. Der Mann stirbt. Die Statue wird daraufhin in der Polis als Mörder angeklagt, verurteilt und verbannt, in diesem Fall: im Meer versenkt. Danach wird die Polis von einer Hungersnot heimgesucht, die als von der Statue gesandt gedeutet wird und erst verschwindet, als die Statue aus dem Meer geborgen und wieder aufgestellt wird. War das Gewalt? Wenn ja, wo? Wie lässt sich das feststellen?

Sofern die Frage aus soziologischer Sicht überhaupt gestellt wird, gibt es drei Möglichkeiten, sich der Frage zu nähern, ob es sich um Gewalt gehandelt hat:

1. Es lässt sich eine eindeutige Definition von Gewalt aufstellen, von der aus das Geschehen betrachtet wird. In der Gewaltsoziologie ist z. B. das anthropologische Vorverständnis von Popitz ein beliebter Ausgangspunkt, um Gewalt als Aktions- bzw. Verletzungsmacht von Menschen zu verstehen, die als »Jedermannsressource« jederzeit beliebig ausgeübt werden kann (vgl. Popitz 1986). Wird Gewalt in diesem Sinne »eng« definiert, so wird häufig auf die intentionale Verletzung eines Körpers Bezug genommen. Gewalt wird dabei als etwas gesehen, das zwischen Menschen stattfindet. Eine solche Definition würde schnell zeigen: Nein, das ist keine Gewalt. In keiner

der vier potentiellen Gewaltbeziehungen (Mensch-Statue, Statue-Mensch, Polis-Statue, Statue-Polis) wendet ein Akteur Gewalt an, insofern keine der Interaktionen nur zwischen Menschen stattfindet. Der Umgang mit der Statue kann allenfalls als Sachbeschädigung, der Tod des Mannes als Unfall und die Hungersnot der Polis als Unglück erklärt werden.

2. Wem ein solches Vorgehen unbefriedigend erscheint, weil es das Verständnis des Feldes nicht ernst nimmt, kann auf eine vorgängige Definition von Gewalt verzichten und es dem Feld überlassen, was als Gewalt behandelt wird. Was Gewalt ist, wird in diesem Ansatz zu einer offenen Frage an das Feld. Dieser Ansatz erscheint aus rekonstruktiver Perspektive sehr sinnvoll, da dem Feld keine fremde Logik übergestülpt wird – aber woran erkennt ein:e Beobachter:in, ob es sich im Feld um Gewalt handelt? In dem von Pausanias beschriebenen Fall könnte die Tatsache, dass die Statue als Mörder verfolgt wird, ein Hinweis darauf sein, dass im Feld die Statue als Gewalttäter:in erfahren wird. Allerdings wird auch hier der Begriff ›Gewalt‹ nicht verwendet. Damit wird bereits die Situation im engeren Sinne verlassen bzw. deren Entwicklung in die Interpretation der Situation einbezogen (vgl. auch Knöbl 2019).

So verstandene Offenheit erweist sich hier bereits als ein Problem. Es ist unklar, *wessen* Erleben eines ist, das für die Frage nach Gewalt relevant ist. Insbesondere in solchen Fällen, in denen es zum Wesen der Gewalt gehört, dass sie nicht thematisiert wird – zum Beispiel ist Gewalt in Paarbeziehungen oft dadurch ausgezeichnet, dass sie nicht als solche thematisiert wird. Wenn die Definition von Gewalt allein der Explizierung im Feld überlassen wird, kann Gewalt invisibilisiert werden. De facto greifen Studien in solchen Fällen, in denen die Autor:innen ein Phänomen als Gewalt identifizieren, aber diese Deutung im Feld nicht geteilt wird, meist auf einen positiven Gewaltbegriff zurück, das heißt, sie wählen doch eine dem Feld externe evaluierende Position (vgl. zur Auswertung qualitativer Studien zu Gewalt: J. Barth et al. 2021, 4–7).

3. Die dritte Möglichkeit stellt sich diesem Problem. Sie nimmt den Anspruch ernst, dem Gewaltverständnis der Feldsubjekte zu folgen (vgl. Irwin 2019, 377). Dieser Anspruch ist jedoch komplexer, als es auf den ersten Blick scheint. So wird Gewalt zwar unmittelbar erfahren, aber auch kommunikativ als solche gedeutet. Ob es sich um Gewalt handelt, entscheidet sich nicht nur in der Situation des Tuns und Erleidens, und auch Opfer und Täter:innen haben nicht allein das Sagen; vielmehr weist jede Identifikation eines Erlebnisses selbst einen Ordnungsbezug auf. Diesen zu rekonstruieren und dabei sowohl das unmittelbare Erleben als auch die diskursive Vermittlung zu berücksichtigen, ist die dritte Möglichkeit.

Das jeweilige Deutungsmuster, vor dem etwas als Gewalt erscheint – oder eben nicht – ist dann das Ziel. Es wird davon ausgegangen, dass sich gesellschaftlich bestimmte Deutungsordnungen institutionalisieren, die es übergreifend ermöglichen, etwas als Gewalt zu identifizieren. Mit Identifikation ist im Übrigen nicht gemeint, dass die an gewaltsamen Interaktionen Beteiligten situativ darüber deliberieren, ob der Fall auf eine Regel, was Gewalt ist, zu beziehen ist, sondern vielmehr, dass er als solcher – also als Gewalt – erlebt und auf ihn so reagiert wird, als handele es sich um einen Gewaltakt. Im Falle des Statuenbeispiels: Die Statue wird verurteilt und damit als Reaktion auf die illegitime Gewalt der Statue der legitimen Gewalt der Polis unterworfen.

Die dritte Möglichkeit ist die einzige, die wirklich dem Prinzip der offenen Frage entspricht. Nur hier geht es darum, die Feldperspektive als solche zu rekonstruieren und zu explizieren. Dazu gehört jeweils auch, zu bestimmen, wer in einer bestimmten Ordnung überhaupt als sozialer Akteur in Erscheinung treten kann. Dass in der Moderne nur Menschen soziale Akteure sind, muss vor diesem Hintergrund als historisch ungewöhnlich eingeordnet werden. Der Mensch der Moderne erscheint damit als eine Institution, die aktiv aufrechterhalten werden muss. Gewalt ist aber nicht einfach ein zufälliges, ungeordnetes Phänomen, sondern gesellschaftlich geordnet. In Anlehnung an Lindemann (Lindemann 2017c) nenne ich eine solche Ordnung ›Verfahrensordnung der Gewalt‹. Die Konzipierung und Explizierung dieser Ordnung helfen dabei, einen Anfangspunkt dafür zu finden, welche Situationen als potenziell gewalttätig näher in den Blick zu nehmen sind, das heißt auch: welche Situationen für die affektive Wertbindung relevant sind.

3.1.3 Kommunikative Vermittlung von Gewalt

Gewalt und Ordnung stehen in einem engen Zusammenhang. Das ist bereits im Anschluss an Durkheim deutlich geworden. In der soziologischen Theorie wird dieser Zusammenhang freilich in die Vergangenheit verlegt. So nimmt Luhmann an, dass die Legitimität des Rechts ›früher‹ durch Gewalt, inzwischen aber durch gewaltfreie Verfahren dargestellt werde (vgl. Luhmann 1987, 106 ff.). Das Verfahren könne die Norm gewaltfrei verallgemeinern und damit zur Gewaltvermeidung und zur Entwicklung hin zu einer gewaltfreien Gesellschaft beitragen. Luhmann weist auf eine wichtige Funktion von Gewalt hin: anzuzeigen, dass normative Erwartungen enttäuscht wurden. Luhmann beschreibt die gesellschaftliche Entwicklung hier als eine der immer stärkeren Einhegung von Gewalt. Dabei übersieht er, dass auch das Verfahren einen Gewaltbezug

hat. Auch wenn es nicht zu Verteilungen der Delinquenten kommt, sind sie dennoch der Gewalt des Staates unterworfen. Die Rechtsprechung und Rechtsdurchsetzung erfolgen zwar ohne die Schädigung individueller Körper, sie beruhen aber auf der Möglichkeit, dass der Staat sie gewaltsam durchsetzen kann. Das moderne Erleben, in einer weitgehend gewaltlosen Gesellschaft zu leben, impliziert, dass prinzipiell jederzeit eine überlegene Gewalt zum eigenen Schutz mobilisiert werden kann (vgl. Reemtsma [2008] 2013).

Diese Fortexistenz von Gewalt verweist darauf, dass der Zusammenhang zwischen Gewalt und Ordnung nicht mit dem Übergang zur Neuzeit abgerissen ist. Will sagen: Auch das Verfahren kann in seinem Gewaltbezug analysiert werden (vgl. Lindemann 2014, 277 ff.). Gewalt findet nicht nur außerhalb der Gesellschaft statt, sondern ist Teil der jeweiligen gesellschaftlichen Ordnung, und gesellschaftliche Ordnung kann über Gewalt beschrieben werden. Um »Gewalt als Bestandteil der kommunikativen Vermittlung von Ordnung« (Lindemann 2018, 24) zu verstehen, muss das Verhältnis zwischen Gewalt und der Erwartungsenttäuschung in den Blick genommen werden. Damit wird die Luhmannsche Perspektive auf die Darstellung normativer Erwartungen und deren Verhältnis zu Gewalt verallgemeinert.

Mit Durkheim bzw. dem kulturosoziologischen Anschluss an Durkheim wurde bereits postuliert, dass das affektive Erleben von Wertbindung und Gewalt in einem Verhältnis zueinander steht, dass also in der Gewalterfahrung Werte verbindlich erlebt werden. Mit Luhmanns Perspektive wird Gewalt als funktional gedeutet für die allgemeine und verbindliche Darstellung, dass die Enttäuschung einer relevanten normativen Erwartung nicht hingenommen werden kann bzw. dass an der verletzten Erwartung unbedingt festgehalten werden muss. Gewalt wird also als eine Form von Kommunikation interpretiert. Die Gewaltanwendung erhebt einen normativen Anspruch, und zwar – das ist wieder analog zu Luhmanns Kommunikationstheorie – unabhängig davon, ob die Täterin diesen Anspruch tatsächlich erheben *wollte*. Vielmehr ist es der Gewalthandlung immanent, dass ihr die Repräsentation eines bestimmten Anspruchs aus der Perspektive Dritter zugeschrieben oder auch abgesprochen wird. Gewalt ist damit nie nur ein Erlebenssachverhalt, sondern steht immer vor dem Hintergrund von Deutungen.

Auf das Statuen-Beispiel oben übertragen bedeutet das, dass es soziologisch nicht darum geht, ob die Statue einen Willen hatte und daher intentional auf den schlagenden Mann fallen wollte. Stattdessen wird gefragt, ob Dritte die Statue als intentional fallend interpretieren und ob sie ihr dabei zuschreiben, eine normative Erwartung dargestellt zu haben. In der Art, wie die Geschichte erzählt wird, wird deutlich, dass die Statue de facto die relevante normative Erwartung aufrechterhalten hat, dass auch Statuen, insbesondere solche von Wettkampfsiegern, nicht geschlagen

werden sollten. Dritte legitimieren zwar, dass die Statue diese Norm aufrechterhält, kritisieren jedoch die Art, in der sie aufrechterhalten wurde. Vielleicht wäre es legitim gewesen, wenn die Statue dem Mann auf die Füße gefallen wäre, nicht jedoch, dass sie ihn gleich tötete. Damit hat die Statue wiederum relevante normative Erwartungen enttäuscht, was wiederum mit ihrer Verbannung allgemeinverbindlich dargestellt wird.

Damit wird deutlich: Bezieht man den Drittenbezug in die Gewaltanalyse mit ein, so lässt sich fragen, ob und inwiefern der mit der Gewalttat vertretene normative Anspruch legitim war und ob die Gewalttat in dieser Weise der Normdarstellung angemessen war. Es stellt sich dann auch die Frage, inwiefern Gewalt in einem bestimmten Rahmen *erlaubt, geboten oder verboten* (vgl. Reemtsma [2008] 2013, 190 ff.) ist. Daraus ergibt sich das Potential zur Rationalisierung von Gewalt: Die an der Gewalt-Interaktion Beteiligten beziehen die Erwartungen abwesender oder anwesender Dritter mit ein und verhalten sich in Bezug auf das Potential der Kritik. Dies bedeutet nicht notwendigerweise, dass Gewalt vermieden wird: Dritte können gerade erwarten, dass an Erwartungen festgehalten wird, und dadurch verstärkt zur Anheizung des Geschehens und damit zur Stabilisierung von Gewalt beitragen. Beispielsweise kann die Erwartung Dritter, dass eine bestimmte Handlung zu Blutrache führen muss, zu einer sich selbst verstärkenden Gewaltspirale führen: Gerade wenn konkurrierende Drittenbezüge vorliegen, kann die gewaltvermittelte Normdarstellung durchaus an Relevanz gewinnen (vgl. Lindemann 2017c; J. Barth et al. 2021; J. Barth, Fröhlich und Lindemann 2022; J. Barth 2023).

Gewalt ist also nie wirklich ein nur unmittelbar erfahrener Sachverhalt, sondern unterliegt immer Vermittlungsprozessen, in denen die Geltung normativer Erwartungen dargestellt oder die Geltung eines bestehenden Erwartungsgefüges angegriffen wird. Von Dritten wird erwartet, dass sie die durch Gewalt dargestellten normativen Erwartungen legitimieren oder delegitimieren. Diese normativen Bezüge implizieren auch, dass Gewalt innerhalb der Grenzen des Sozialen stattfindet. Normative Erwartungen können nur sozialen Akteuren zugeschrieben werden – wer oder was als sozialer Akteur gilt, ist jedoch kontingent. Damit ist ein wichtiger Punkt angesprochen, der für die Betrachtung von Gewalt und gewaltsam repräsentierten normativen Erwartungen nicht genug betont werden kann: Was Gewalt ist, ob etwas Gewalt ist usw., lässt sich nicht naiv aus der Beobachterposition festlegen, ohne die Perspektiven der Akteure selbst potentiell zu übergehen. Dieser Punkt ist in der Gewaltforschung bislang selten in dieser Explizitheit formuliert worden. Intuitiv lässt sich in den meisten Fällen zwischen Gewalt und Nicht-Gewalt, zwischen »Menschen« und anderem unterscheiden. Das liegt daran, dass diese Fragen zwar als kontingent zu behandeln sind, empirisch aber zu beobachten ist, dass sich bestimmte Ordnungen stabilisieren, die

gesellschaftsübergreifend festlegen, was in einer bestimmten Gesellschaft Gewalt sein kann, wer als möglicher sozialer Akteur in Frage kommt, welche normativen Erwartungen mit Gewalt repräsentiert werden können und welche relevanten Dritten als legitimierende Dritte in Frage kommen. Gewalt findet immer mit Bezug auf solche bestehenden *Verfahrensordnungen der Gewalt* statt (Lindemann 2017c).

3.1.4 *Verfahrensordnungen der Gewalt*

Der Begriff ›Verfahrensordnung‹ klingt nach einem externen Regelwerk, in dem festgelegt ist, was Gewalt ist. Das ist aber so nicht gemeint. Vielmehr ist es die Verfahrensordnung, die das unmittelbare Erleben vermittelt. Bei der Verfahrensordnung geht es darum, wie genau diese Erfahrung vermittelt wird, wie also die unmittelbare Einsicht, dass es sich bei etwas um ›Gewalt‹ handelt, zustande kommt und was dann mit dieser Einsicht verbunden wird. Gewalt gehört zu den Phänomenen, bei denen die Befremdung des eigenen Erlebens mit am schwierigsten ist: Gewalt macht betroffen, und Distanz davon ist schwierig. Dies ist auch der Grund dafür, dass Gewalt erst in jüngster Zeit in der Gewaltforschung als vermittelte Erfahrung in den Blick gekommen ist.

Gerade für die Erforschung von Feldern, die mit Gewalt assoziiert werden – wie rechte Bewegungen – ist es besonders wichtig, nicht nur der eigenen Intuition zu folgen, sondern zu explizieren, welche Verfahrensordnung als moderne Verfahrensordnung der Gewalt angenommen werden kann. Rechte Bewegungen zeichnen sich häufig durch die Anwendung und Akzeptanz von Gewalt aus (vgl. Heitmeyer 2012). Allein diese Tatsache verweist darauf, dass sie sich potenziell an anderen Verfahrensordnungen orientieren als die der sich als gewaltfrei beschreibenden Moderne. Wie verhält es sich jedoch mit einer Bewegung wie der neuen rechten Bewegung? Diese schließt sowohl an die Ordnung der Gewaltfreiheit an als auch an eine der Legitimierung von Gewalt gegen andere. Ziel dieses Buches ist es, die Spezifität dieser Ordnung in den Blick zu nehmen, weshalb ein klares Verständnis insbesondere der dominanten Ordnung der Gewaltfreiheit, mit Bezug auf die sich die neue rechte Bewegung positioniert, notwendig ist.

Bereits aus diesen kurzen Ausführungen wird deutlich, dass mit Verfahrensordnungen der Gewalt bestimmter Gesellschaften nicht eine exklusive Geltung dieser Ordnung in der gesamten Gesellschaft gemeint ist. Es ist plausibel, dass mehrere Verfahrensordnungen gleichzeitig Geltung beanspruchen und dass entweder in verschiedenen gesellschaftlichen Teilbereichen unterschiedliche Ordnungen gelten oder aber Verfahrensordnungen miteinander konkurrieren. Die jeweils *dominante* Ordnung ist diejenige, mit Bezug auf die sich andere Ordnungen positionieren

müssen, die nicht ignoriert werden kann. Beispielsweise ist im Fußballstadion wahrscheinlich eine gruppenbezogene Ordnung wechselseitiger Gewalt institutionalisiert, die jedoch nicht umhin kann, sich zur modernen Ordnung zu positionieren, und zum Beispiel die Polizei als Staatsgewalt nicht ignorieren kann (vgl. Schröter 2016; Schröter 2025).

Es können verschiedene Typen von gesellschaftlicher Ordnungsbildung mit Bezug auf ihr Verhältnis zu Gewalt unterschieden werden. Diese Typen sind als *Idealtypen* zu verstehen, das heißt, sie bilden eine Heuristik, in Bezug auf die konkrete empirische Phänomene gedeutet werden können. Eine solche Heuristik ist Teil der Öffnung von Empirie und verhindert, dass die Forscher:innen auf eine naive positive Gewaltdefinition zurückgreifen können. Stattdessen kann die Analyse mit Bezug auf die jeweiligen Verfahrensordnungen der Gewalt stattfinden. Ausgehend von dem Bezugsproblem der endlosen gesellschaftsvernichtenden Rache lassen sich mit Bezug auf Girard vier Verfahrensordnungen idealtypisch unterscheiden (vgl. Girard 2002, 36; Lindemann 2017c).

- o. Das Bezugsproblem von Girard ist die Selbsterstörung von Gesellschaften durch eine Spirale endloser wechselseitiger Gewalt. Es gibt keine allgemein anerkannte überlegene Gewalt, sondern Gruppen stehen sich im Rahmen von Racheverpflichtungen gegenüber. Diese Gewalt entsteht, so die mimetische Theorie Girards, aufgrund der Ähnlichkeit der Wünsche von Menschen. »Jede *mimesis*, die den Wunsch zum Gegenstand hat, mündet automatisch in einen Konflikt ein« (Girard 2002, 215, Hervorh. im Orig.). Zu große Ähnlichkeit untereinander ruft automatisch Gewalt hervor, die sich jeweils als legitime Gewalt als Antwort auf eine vorangegangene Ordnungsverletzung versteht, als eine Form von Rache. Die Gewalt zerstört schließlich das gesellschaftliche Zusammenleben an sich. Dieses Problem der drohenden Gefahr gesellschaftlicher Selbstauflösung müssen Gesellschaften lösen, bzw. haben sie in existierenden Gesellschaften immer bereits de facto gelöst. Die jeweiligen Ordnungen der Gewalt sind laut Girard jeweils Lösungen für dieses Bezugsproblem.
- i. Girard konzentriert sich in seinem Buch auf die *Verfahrensordnung der Opferung*. Mit dem *Opfer* wird versucht, Ordnung aufrechtzuerhalten, bevor es zu den laut Girard unaufhaltsamen Gewaltausbrüchen gekommen sein wird. Dieses Opfer wird nicht selbst für einen Normbruch verantwortlich gemacht, sondern durch die Anwendung von Gewalt gegen ein ansonsten reines Opfer wird allgemeinverbindlich dargestellt, dass die Ordnung noch gilt. Um jemanden opfern zu können, muss sichergestellt werden, dass das Opfern keinesfalls als eine möglicherweise Rache auslösende Tötung (miß-)verstanden wird. Dafür werden verschiedene Vorkehrungen

getroffen, z. B. ein ritueller Rahmen, und die Adressierung des Opfers als außerhalb gesellschaftlicher Gruppen stehend. Gleichzeitig ist das Opfer immer auch Teil von der Gesellschaft. Das Opfer dient als Präventionsmechanismus, um Gewalt im Vorfeld zu verhindern und gleichzeitig zu zeigen, dass eine bestimmte Ordnung gilt.

2. Die zweite Ordnung ist die *Verfahrensordnung des Ausgleichs*. Diese unterscheidet sich scharf von der Ordnung des Opfers, insofern es hier tatsächlich zu einer Normverletzung gekommen ist. Während in der Verfahrensordnung des Opfers kein Bezug zu einer konkreten Normverletzung hergestellt wird (vgl. Girard 2002, 42), ist das bei der Ordnung des Ausgleichs durchaus möglich. Allerdings wird hier in der Regel ebenso wie in der Ordnung des Opfers kein Täter identifiziert, der für seine Tat bestraft würde. Das würde, so Girard, zu sehr an die zu verhindernde Rache-Spirale erinnern. Stattdessen wird ein Ausgleich, eine Art Wiedergutmachung, geleistet und damit die Ordnung wiederhergestellt. Es ist eine Art Reparatur der Ordnung, ohne dass eine Strafe erforderlich ist.
3. Die dritte von Girard identifizierte Ordnung ist die *Verfahrensordnung des Gerichtswesens*. Diese ist die erste Ordnung, die auf der Identifizierung und Bestrafung eines Täters beruht und bei der ein Normverstoß aus einer unabhängigen Außenposition heraus identifiziert und geahndet wird. In dieser Ordnung gilt das Schuldprinzip, das heißt, es wird tatsächlich ein Täter bestraft, *weil* er seine Tat begangen hat (vgl. Girard 2002, 37). Voraussetzung für diese Ordnung ist die Etablierung einer Zentralgewalt, die im Rahmen von Gerichten für die weitere Geltung der Norm verantwortlich ist. Damit wird das Prinzip der Vergeltung insofern aufgehoben, als diejenigen, die Recht sprechen, über überlegene Gewaltmittel verfügen. Sie werden daher nicht als diejenigen identifiziert, an denen Rache zu üben wäre. Die Racheschleife kann also nach einem einzigen Gewaltakt enden. Mit der Entstehung einer Zentralgewalt ist es daher auch möglich, Fragen nach individueller Schuld zu stellen: Die Täterinnen müssen nicht die Rache der Angehörigen fürchten, und auch diejenigen, die nicht opferfähig wären, da sie in Gruppen eingebunden sind, können Opfer strafender Gewalt werden. Wichtig ist hier, dass die Änderung der Verfahrensordnung nicht durch die Einführung eines für alle geltenden Rechts erfolgt: Nicht die Tatsache, dass der Richter gerecht oder nachvollziehbar ist, sondern dass er Repräsentant einer höheren Gewalt ist, führt zum Ende der Rachespirale. Die von den Gerichten angeordnete Gewalt ist nicht notwendigerweise gewaltloser als die individuelle Rache: Tatsächlich lassen sich die frühneuzeitlichen Hinrichtungsformen nur vor dem Hintergrund der Bedingung sinnvoll lesen, dass keiner der ausführenden Akteure ein ähnliches Schicksal zu befürchten hatte.

4. Diesen drei Ordnungen von Girard fügt Lindemann eine vierte Ordnung hinzu: die *Verfahrensordnung der Gewaltlosigkeit* bzw. *moderne Verfahrensordnung der Gewalt*, wie sie diese Ordnung benennt (vgl. Lindemann 2017c, 78). Diese Ordnung schließt unmittelbar an die Ordnung des Gerichtswesens an und ist darüber hinaus durch eine weitestgehend gewaltlose Darstellung des Rechts gekennzeichnet. Straftäter werden eingesperrt und (meistens) nicht gefoltert. Die Einsperrung ist den Blicken entzogen. Damit einher geht die Delegitimierung von Gewalt insgesamt. Gewalt soll in dieser Ordnung nur dann eingesetzt werden, wenn sie der Beendigung von Gewalt dient, und ist insofern niemals »erlaubt« sondern immer »geboten« oder »verboden« (vgl. Reemtsma [2008] 2013, 190 ff.). Ihr zentrales Versprechen ist, dass auf Gewaltfreiheit vertraut werden kann und insofern mit Gewalt nicht zu rechnen ist. Diese Ordnung der Gewaltfreiheit ist die dominante Ordnung der Moderne.

Mit dem Konzept der Verfahrensordnungen der Gewalt wird es möglich, Gewalt so zu untersuchen, dass ihre soziale Bedingtheit berücksichtigt werden kann. Gewalt ist, wie oben dargestellt, ordnungsrelativ. Die Feststellung, ob es sich bei einem Phänomen um Gewalt handelt, ist nur möglich, wenn die soziale Ordnung, in der das Phänomen auftritt, in den Blick genommen wird.

Die Aufgabe dieses Kapitels ist es, eine Skizze der aktuell dominanten Ordnung vorzulegen. Der Zweck davon ist, die Bildung der sozialtheoretischen Prämissen reflektieren zu können und also meine Beobachtungsperspektive zu strukturieren (1), die neue rechte Bewegung in ihrer Bezugnahme auf diese Ordnung analysieren zu können (2) und einen Anfangspunkt bei der Analyse zu gewinnen (3). Im Folgenden werde ich vor dem Hintergrund des nun entwickelten Vokabulars also die *Verfahrensordnung der Gewaltlosigkeit* skizzieren.

3.2 Verfahrensordnung der Gewaltlosigkeit

Um die zentralen Prinzipien der Verfahrensordnung der Gewaltlosigkeit zu beschreiben, erzähle ich zunächst einen Mythos, um auf die zentralen Werte dieser Gesellschaft aufmerksam zu machen:

Nach ihrer Selbstbeschreibung ist die moderne Gesellschaft gewaltfrei oder zumindest auf dem Weg zur Gewaltfreiheit. Mit dieser Gewaltlosigkeit unterscheiden wir (ich unterstelle hier das kollektive Wir dieser modernen Gesellschaft) uns von früheren Gesellschaften, in denen barbarische Kriege, Raub und Totschlag, Völkermord, Menschenopfer und sinnlose Fehden an der Tagesordnung waren. Wir unterscheiden uns auch von anderen zeitgenössischen Gesellschaften, in denen Frauen

noch immer unterdrückt werden, Regierungskritiker verschwinden und Völker noch immer systematisch ermordet werden. Wir dagegen sind die Zivilisierten. Wir führen Kriege allenfalls, um illegitime Gewalt – der Ausdruck erscheint uns übrigens als Pleonasmus – zu beenden und eine zivilisierte Ordnung ohne Gewalt zu errichten.

Gleichzeitig stellen wir fest – es ist immer noch dasselbe ›wir‹ –, dass unsere Gesellschaft voll von nicht beendeter illegitimer Gewalt ist. Vieles hat sich geändert, aber es gibt immer noch strukturelle Ungleichheiten, die als Gewalt bezeichnet werden müssen. Frauen, Homosexuelle, Muslime, Schwarze, Chinesen, Arme – sie alle werden auf unterschiedliche Weise benachteiligt, auf ihren Körper reduziert, auf ihre Kultur oder Religion, auf ihre Moralvorstellungen. Wir, die Nicht-Diskriminierten, sollten uns für ein Ende dieser Gewalt einsetzen und zu einer besseren Gesellschaft beitragen, indem wir unser Weißsein und unsere heteronormativen Werte kritisch hinterfragen.

Bei beiden Erzählungen handelt es sich um denselben Mythos, um dieselbe »fundierende, legitimierende und weltmodellierende Erzählung« (A. Assmann und Assmann 1998, 180). Damit ist keineswegs gesagt, dass die Erzählung falsch oder richtig ist. Die Frage, ob sie richtig oder falsch sein kann bzw. welche der beiden Erzählungen richtiger ist, bleibt selbst in der Logik des Mythos offen: Der Einwand gegen die erste Erzählung, dass gerade das 20. und 21. Jahrhundert von extrem gewalttätig ausgetragenen Konflikten geprägt sind, bezieht sich ebenso auf die Norm einer gewaltfreien Gesellschaft wie der Einwand gegen die zweite Erzählung, dass rein zahlenmäßig die Wahrscheinlichkeit individueller Gewaltverbrechen doch relativ stark abgenommen hat. In beiden Versionen soll Gewalt nicht sein oder, wo sie ist, beendet werden. Zugleich ist Gewalt prinzipiell überwindbar, und Gewaltfreiheit, so fern sie realiter auch sein mag, bleibt das Ziel. Mit diesem Ziel vor Augen kann gemahnt werden, dass es »fatal [wäre], auf die Enttäuschung überschwänglicher Erwartungen von Gewaltlosigkeit zu reagieren, indem nun die Gewalt selbst zur heimlichen, aber universellen Grundstruktur der Moderne erklärt wird, eine Gewalt, die nicht enden will, sondern nur ständig neue Formen annimmt und ihre zerstörende Wirkung mit der Zunahme technischer Vernichtungspotentiale unendlich steigert« (Jaeger 2015, 302). Vielmehr soll die Möglichkeit zu ihrer Überwindung im Blickfeld der Forscher:innen bleiben.

Der Identifikation von etwas als Gewalt kommt eine hohe handlungsmotivierende Funktion zu: Etwas als Gewalt zu identifizieren bedeutet auch, zu ihrer Beendigung durch den Staat aufzurufen. Daher ist die Frage nach einer Definition von Gewalt immer auch eine normative Frage: Welches Phänomen ist so, dass es vom Staat beendet werden soll (vgl. Lindemann 2017c)? Dies betrifft nicht nur gesellschaftliche Diskurse, sondern insbesondere auch die in der Gewaltsoziologie seit

langem geführte Debatte, ob ein »enger« oder ein »weiter« Gewaltbegriff angemessen ist (vgl. Galtung 1975; Popitz 1986; Sofsky 1996; Collins 2011; Imbusch 2017; A. Braun 2021; Imbusch und Mayer 2021). Je nachdem, welcher Gewaltbegriff verwendet wird, wird für unterschiedliche Phänomene zum Handeln aufgerufen – das gilt auch und insbesondere für die Vertreter:innen eines »engen« Gewaltbegriffs. Auch ein enger physischer Gewaltbegriff ist nicht, wie seine Vertreter gegen einen weiter gefassten behaupten, etwa frei von moralischen Urteilen, sondern plädiert eben dafür, nur bestimmte Phänomene, nämlich solche, die den individuellen Körper verletzen, als Gewalt zu verurteilen. Die Vertreter:innen eines weiten Gewaltbegriffs versuchen hingegen, auch andere Phänomene in dieser Weise zu verurteilen. Während aber die Vertreter des weiten Gewaltbegriffs sich ihres politischen Anliegens bewusst sind, sind die Vertreter:innen des engen Gewaltbegriffs sich in der Regel nicht darüber im Klaren, dass auch sie bestimmte Phänomene verurteilen.

In der Verfahrensordnung der Gewaltlosigkeit zur Beendigung von Gewalt aufzurufen, heißt in der Regel: zur Gewalt aufrufen, d. h. den illegitim Gewalt Ausübenden die Illegitimität ihres Verhaltens allgemein und verbindlich vor Augen zu führen. Die Legitimität dieser Gewalt speist sich aus dem Ziel, die Gewalt zu beenden; damit erscheint sie als reine oder legitime Gewalt (vgl. Girard 2002, 41 ff.). Sie ist nicht nur »erlaubte«, sondern »gebotene Gewalt« (Reemtsma [2008] 2013, 191; vgl. auch E. Hartmann 2019): Wenn Gewalt beendet werden kann, besteht die Pflicht, sie zu beenden. Dabei ist in der Moderne der Staat die Instanz, die legitime Gewalt ausüben darf bzw. muss (vgl. Lindemann 2017c, 80). Strukturell erfordert die Verfahrensordnung der Gewaltlosigkeit, wie auch schon die Verfahrensordnung des Gerichtswesens, eine zentrale übergeordnete Gewalt, die prinzipiell auch tatsächlich illegitime Gewalt beenden kann; der Verzicht auf die eigene gewaltsame Normdurchsetzung ist daran gebunden, dass diese überlegene Gewalt die Norm stellvertretend durchsetzt und damit auch erfolgreich sein kann. Welche Norm in welcher Weise zu repräsentieren ist, wird im Rahmen der Rechtsprechung festgelegt und erlangt durch die öffentliche Repräsentation allgemeine Verbindlichkeit.

Der Staat verfügt über überlegene Gewalt, aber das bedeutet nicht notwendigerweise, dass die empirisch beobachtbare Norm der Gewaltlosigkeit eintritt. Im Gegenteil, wie Lynn Hunt in ihrer Studie zur Entstehung der Menschenrechte herausarbeitet, sind öffentliche Folterungen und qualvolle Hinrichtungen im 18. Jahrhundert kein Relikt aus alter Zeit, sondern auf der Höhe ihrer Zeit (vgl. Hunt 2007, Kap. 2). Aufgrund der Überlegenheit der Zentralgewalt war ein solcher Strafvollzug möglich und durchsetzbar. Zwischen der Zentralisierung staatlicher Gewalt und der heute beobachtbaren Darstellung des Rechts, die Gewalt

weitgehend invisibilisiert und zudem dem öffentlichen Blick entzieht, liegt ein Transformationsprozess der Institutionen.

Dass sich Gewaltlosigkeit als Norm institutionalisiert hat, ist hier nicht bzw. nicht nur mit Bezug auf abstrakt gesetztes Recht gemeint, sondern vielmehr als Institutionalisierung bestimmter Wertbindungen. Das Erleben von Gewalt berührt unabhängig von Rechtsnormen. Gleichzeitig gehört die gewaltsame Durchsetzung von Normen – für viele gesellschaftliche Gruppen – nicht zur Lebensrealität. Anders formuliert: Der Alltag ist geprägt von einem tiefen Vertrauen in die Gewaltfreiheit dieses Alltags, von einem Vertrauen in die Gewaltfreiheit zwischenmenschlicher Interaktionen (vgl. Reemtsma [2008] 2013). Auch wenn dieses Vertrauen bei bestimmten sozialen Gruppen systematisch enttäuscht wird – die Black-Lives-Matter-Bewegung macht im Wesentlichen darauf aufmerksam, dass bestimmte soziale Gruppen mehr oder weniger auf Gewaltfreiheit vertrauen können (vgl. Lindemann 2020, 23) –, so bestimmt es doch die herausgebildeten Erwartungsstrukturen und Legitimationsstrategien, die für das Fortbestehen eines sozialen Lebens unerlässlich sind. So werden z. B. Menschen, bei denen dieses Vertrauen erschüttert wurde, weil sie vielleicht Zeuge oder Opfer extremer Gewalt geworden sind, in (Trauma-)therapeutische Behandlung geschickt, damit sie ihren alltäglichen Aufgaben wieder nachgehen können.

Mit der Illegitimität von Gewalt geht eine Aufwertung des Opferstatus einher. Reemtsma weist darauf hin, dass sich die Stellung des Opfers nach dem Zweiten Weltkrieg stark verändert hat: Galt das Opfer von Gewalt zuvor vor allem als »unheimlich, minderwertig oder mitschuldig an dem, was ihnen widerfahren ist« (Reemtsma [2008] 2013, 488), so ging diese Deutung zwar nicht verloren, wurde aber durch eine besondere Sprecherinnenposition ergänzt. Dem Opfer wurde nun auch eine »Deutungsautorität über das Leben schlechthin eingeräumt« (Reemtsma [2008] 2013, 491). Es konnte unmittelbar über die Betroffenheit von Gewalt Auskunft geben und diese Betroffenheit kommunizieren. »Die Opfer vertreten und ersetzen den Dritten, der die Gewalttat sieht und weiß, was sie sozial bedeutet« (Reemtsma [2008] 2013, 493). Barth hat herausgearbeitet, dass die Täter-Opfer-Unterscheidung daher nicht als sozialtheoretische Prämisse verwendet werden kann, sondern selbst normativ aufgeladen ist (vgl. J. Barth 2023, 99 ff.). Die Kritik der ›Innovateure‹ an den ›Mainstreamern‹, sie würden »die Lage der Bezwungenen [unterschlagen]« und seien »taub und blind gegenüber der Qual der Opfer« (Sofsky 1996, 68), bzw. auch die Kritik an Sofsky, wiederum nur einer »Fleischbeschau« (Nedelmann 1997, 74) zu erliegen, weist darauf hin, dass die aktuelle Gewaltsoziologie der modernen normativen Aufladung des Opfers folgt. Diese ist aber ein »historisches Spezifikum der Moderne« (J. Barth 2023, 99; vgl. Bessel 2015; siehe auch: Shklar 1984). Das Opfer in dieser Weise ins Zentrum zu rücken, führt dazu, »Gewalt nur

noch als delegitimierte Gewalt in den Blick zu bekommen« (Lindemann 2014, 271). Das ist jedoch die für die Verfahrensordnung der Gewaltlosigkeit typische Bezugnahme auf Gewalt: Gewalt erscheint nur noch als illegitime Gewalt bzw. invisibilisiert sich in ihren legitimen Formen.

Diese normative Orientierung der Moderne an der Ordnung der Gewaltlosigkeit wurde auch in dem von mir skizzierten Forschungsstand deutlich (vgl. Kapitel 1). Die Kontroversen der Rechtsextremismusforschung kreisen im Kern um eine Frage: Wie kann die Illegitimität rechtsextremer Gewalt so beschrieben werden, dass sie nicht verharmlost wird, indem eigentlich harmlose Formen als extremistisch bezeichnet werden oder die Gewalt eher wie ein Schuljungenstreich aussieht? Einerseits geht es um die ausdrückliche moralische Verurteilung des Phänomens. Andererseits geht es darum, ein Problem zu beenden. Hier zeigt sich die Rechtsextremismusforschung als eine die moderne Verfahrensordnung der Gewaltlosigkeit stützende Forschung. Zusätzlich ist diese Forschung zum Teil explizit mit der staatlichen Perspektive auf Gewalt verwoben, etwa in der Person von Pfahl-Traughber. Diese normative Orientierung kommt in den Kontroversen teilweise zum Ausdruck, etwa wenn Gessenharter Pfahl-Traughber vorwirft, zu sehr die Perspektive des Verfassungsschutzes einzunehmen (vgl. Gessenharter 1998), nicht aber die normative Orientierung, aus der die Kontroverse überhaupt erst entstanden ist: die Orientierung an der Beendigung von Gewalt und der Delegitimierung illegitimer Gewalt. Auch diese Kritik an der aus staatlicher Perspektive stattfindenden Forschung kommt letztlich nicht aus der Perspektive der modernen Verfahrensordnung der Gewalt heraus und ist damit ebenfalls letztlich herrschaftsstützend.

An diesem Punkt wurde gezeigt, dass Gewalt in der dominanten Verfahrensordnung der Gewalt der Moderne illegitim ist. Was bislang fehlt, ist eine Erklärung für diese historische Entwicklung. An Durkheim anschließend erweist sich insbesondere ein Passungsverhältnis zwischen der modernen Ordnung der Gewaltlosigkeit und der Aufwertung des Individuums. Im Folgenden werde ich zunächst differenzierungstheoretisch, dann nochmal mit Bezug auf die Sakralisierungstheorie die Entstehung des Individuums, das nicht Opfer von Gewalt werden soll, erklären. Dabei führe ich die beiden Rezeptionsstränge von Durkheim – den differenzierungstheoretischen und den kultursoziologischen – zusammen.

3.2.1 Horizontale Differenzierung

Durkheim entwickelt seine Theorie der Entstehung des ›Kultes des Individuums‹ (vgl. Durkheim [1950] 1999, 84) auf der Grundlage seiner Analyse der Entstehung gesellschaftlicher Arbeitsteilung (vgl. Durkheim [1930] 2019). Seine zentrale These lautet: Die ›einfachen‹ bzw.

›segmentär differenzierten‹ Gesellschaften unterscheiden sich von ›komplexeren‹ bzw. ›funktional differenzierten‹ Gesellschaften durch die Art der Arbeitsteilung und das vorherrschende ›Kollektivbewusstsein‹.

Die einfachen Gesellschaften⁵ zeichnen sich durch die Gliederung in einzelne autarke Segmente – Familien, Clans o.ä. – aus, die untereinander kaum Kontakt haben und von denen jedes »eine kleine Gesellschaft in der großen« bildet (Durkheim [1930] 2019, 279). In diesen Segmenten sei die Arbeitsteilung kaum entwickelt, dafür aber ein übergreifendes Kollektivbewusstsein, in dem die Einzelbewusstseine aufgrund ihrer Ähnlichkeit miteinander aufgehen. Individualität gibt es in diesen Gesellschaften nicht, ohne dass damit ein besonderer Zwang zu ihrer Unterdrückung einherginge:

Wenn in den niedrigen Gesellschaften in der Tat der individuellen Persönlichkeit ein so geringer Platz eingeräumt wird, so nicht darum, weil diese unterdrückt oder künstlich zurückgedrängt worden wäre, sondern einfach, weil sie zu diesem Zeitpunkt der Geschichte *nicht existiert* hat. (Durkheim [1930] 2019, 250, Hervorh. im Orig.)

In diesen segmentär organisierten Gesellschaften gibt es nach Durkheim eine stark ausgeprägte Solidarität, die in der Ähnlichkeit der Bewusstseine wurzelt und die er deshalb auch als *mechanische* Solidarität bezeichnet. Die Regeln der Gesellschaft sind in diesem Fall für alle Gesellschaftsmitglieder verbindlich und haben einen sakralen Charakter. Damit einher geht ein repressives Strafrecht, in dem alles, was »starke und bestimmte Zustände des Kollektivbewusstseins verletzt« (Durkheim [1930] 2019, 129), als kriminell geächtet hart bestraft wird.

Der Übergang von segmentären zu funktional differenzierten Gesellschaften ist nach Durkheim mit der Entwicklung von Arbeitsteilung verbunden, die durch die Größe und Dichte der Gesellschaften notwendig wird. Es entsteht ein »System von verschiedenen Organen, von denen jedes eine Sonderrolle ausübt, und die ihrerseits aus differenzierten Teilen bestehen« (Durkheim [1930] 2019, 237). Die einzelnen Gruppen sind nicht mehr autark, sondern stehen in wechselseitiger Abhängigkeit. Folglich bedarf es einer *organischen* (vgl. Durkheim [1930] 2019, 183) Solidarität, bei der nicht die Ähnlichkeit der einzelnen Bewusstseine zur Solidarität führt, sondern gerade die Verschiedenheit, da nur in der Verschiedenheit die Abhängigkeitsbeziehungen eingelöst werden können. Wo das segmentär differenzierte Gesellschaftssystem ohne ausgebildete Individualität auskam, ist das funktional differenzierte darauf angewiesen, dass sich die Individuen in verschiedenen Gruppen vergesellschaften

5 Ich bleibe hier zum besseren Verständnis und zur besseren Nachvollziehbarkeit bei der Wortwahl Durkheims; diese Begrifflichkeit soll hier jedoch keine Wertung implizieren, sondern zielt auf die Unterscheidung von Gesellschaftsmodellen ab.

können. Damit gibt es aber nicht mehr nur ein Regelsystem, auf das sich alle Individuen beziehen müssen, sondern je nach ausdifferenziertem Funktionssystem unterschiedliche Regelsysteme. Diese Auflösung der mechanischen Solidarität führt potentiell zu einer Gefährdung des gesellschaftlichen Zusammenhalts, »denn die Gesellschaft hat ihre eigenen Bedürfnisse, die nicht auch die unseren sind« (Durkheim [1897] 2022, 393). Durkheims Antwort auf dieses Problem ist, dass die Arbeitsteilung selbst, die die mechanische Solidarität aufgelöst hat, die Grundlage für die Bildung einer organischen Solidarität ist, und dass die Institution des Individuums selbst die Quelle der neuen organischen Solidarität ist. »Das heißt im übrigen nicht, daß das gemeinsame Bewußtsein vom völligen Verschwinden bedroht wäre«, vielmehr »wird das Individuum der Gegenstand einer Art von Religion« (Durkheim [1930] 2019, 227). Die Individualität, das gemeinsame Menschsein wird zum einzigen Gemeinsamen, auf das sich das kollektive Bewußtsein in der funktional differenzierten Gesellschaft richten kann – und auch richtet: »nicht der Egoismus, sondern die Sympathie für alles, was Mensch ist, ein größeres Mitleid für alle Schmerzen, für alle menschlichen Tragödien, ein heftigeres Verlangen, sie zu bekämpfen und sie zu mildern, ein größerer Durst nach Gerechtigkeit« (Durkheim [1898] 1986, 60 f.).

Voraussetzung dafür ist der Staat. Nach Durkheim ist das Individuum »das Produkt des Staates, da das staatliche Handeln wesentlich auf die Befreiung des Individuums ausgerichtet« ist (Durkheim [1950] 1999, 85). Mit Befreiung ist hier gemeint, dass der Staat das Individuum aus den gesellschaftlichen Teilgruppen herauslöst, die dazu neigen, das Individuum für sich zu vereinnahmen (vgl. Durkheim [1950] 1999, 91). Um eine organische Solidarität zu erreichen, muss das Individuum jedoch frei sein, sich zu vergesellschaften, und darf nicht von Gruppen wie Familie, Berufsgruppen etc. vereinnahmt werden. Gleichzeitig verhindert die Existenz dieser gesellschaftlichen Teilgruppen, dass der Staat seinerseits das Individuum vereinnahmt und die Freiheit des Individuums einschränkt (vgl. Durkheim [1950] 1999, 93). Lindemann interpretiert Durkheim hier so, dass nicht nur der Staat das Individuum als Institution sichert, sondern auch das Individuum ein Verhalten an den Tag legen muss, mit dem es seinen sakralen Status behält bzw. verliert, wenn es z. B. mordet, womit die Institution des Individuums als Empfänger von Würde bereits bei Durkheim in gewisser Weise leistungsbezogen begrenzt ist (vgl. Lindemann 2018, 3 10; Durkheim [1897] 2022, 391).

Auch für Luhmann ist das Ethos der Menschenrechte bzw. der jeweils spezifischen Grundrechte Grundlage und Voraussetzung funktionaler Differenzierung. Dabei hebt er insbesondere die beiden Werte Freiheit und Würde hervor: »Beide Begriffe bezeichnen Grundbedingungen des Gelingens der Selbstdarstellung eines Menschen als individuelle

Persönlichkeit« (Luhmann [1965] 1974, 61). Durch Grundrechte, spezifische Freiheit und Würde werden Menschen zu Individuen – ein Status, der in anderen Theorien anthropologisch hergeleitet werden muss – z. B. zu Individuen, die Rollen übernehmen, aber auch wieder ablegen können. In der funktional differenzierten Gesellschaft werden nun in den jeweiligen Funktionssystemen spezifische Typen von Personen hervorgebracht, die sich an bestimmten Sachlogiken orientieren. »Eine Person wird konstituiert, um Verhaltenserwartungen ordnen zu können, die durch sie und nur durch sie eingelöst werden können« (Luhmann [1984] 2015, 429). Um solche jeweils vergesellschafteten Personen im Rahmen spezifischer Systeme hervorzubringen, sind Individuen, denen Freiheit und Würde zukommen und die damit an verschiedenen Kommunikationszusammenhängen teilnehmen können, funktional notwendig. Dabei dürfen die einzelnen Funktionszusammenhänge das Individuum nicht vereinnahmen, »die Gefahr der Entdifferenzierung, der Politisierung des gesamten Kommunikationswesens, ist in der gesellschaftlichen Emanzipation und Autonomsetzung des politischen Systems angelegt« (Luhmann [1965] 1974, 24). Die Gefahr besteht darin, dass ein Kommunikationsbereich den gesamten Erfahrungsbereich eines Menschen vereinnahmen kann – ähnlich der Gefahr, die Durkheim für das Spannungsverhältnis zwischen Staat und gesellschaftlichen Teilgruppen ausgemacht hat. Die Kodifizierung von Grundrechten begrenzt hingegen den Zugriff des Staates auf den Bürger (vgl. Luhmann [1965] 1974, 197). Das Individuum ist aber nicht nur Empfänger von Würde und Freiheit, sondern es muss nach Luhmann auch eine Selbstdarstellung wählen, in der es sich konsistent als individuelle Person darstellt. ›Würde‹ ist also mit Luhmann leistungsbezogen zu denken und kann im Falle einer nicht gelingenden Selbstdarstellung auch wieder entzogen werden. »Ohne Erfolg in der Selbstdarstellung, ohne Würde, kann er seine Persönlichkeit nicht benutzen. Ist er zu einer ausreichenden Selbstdarstellung nicht in der Lage, scheidet er als Kommunikationspartner aus und sein mangelndes Verständnis für Systemanforderungen bringt ihn ins Irrenhaus« (Luhmann [1965] 1974, 69). Übersehen wird bei diesem Würdeverständnis, dass der Mensch, der in seiner Selbstdarstellung scheitert, eben ins Irrenhaus kommt, aber nicht Gefahr läuft, gekeult zu werden (vgl. Lindemann 2012). Das heißt, er wird weiterhin als ein Mensch behandelt, was darauf hindeutet, dass ihm in der modernen Gesellschaft Rechte zukommen, die unabhängig von seiner Fähigkeit zur Selbstdarstellung sind.

Die funktional differenzierte Gesellschaft Luhmanns ist eine Weltgesellschaft (vgl. Luhmann [1971] 2005), womit sich Luhmann selbst von dem Verständnis von Gesellschaft als jeweils nationale Gesellschaft abgrenzt (vgl. Luhmann 1997, 158 f.). Für Durkheim bleibt der Nationalstaat relevant und hat die entscheidende Funktion, die Einzelnen aus ihren jeweiligen Teilbereichen herauszulösen und das entstehende

Individuum sowohl zum Mitglied der weltgesellschaftlich verstandenen Menschheit als auch zum Mitglied eines bestimmten Staates zu machen. Es ist Kosmopolit und Staatsbürger zugleich (vgl. Durkheim [1950] 1999, 106). Die Spannung zwischen mitgliedschaftsorientierten und weltgesellschaftlich verfassten Funktionsbereichen ist nach Lindemann weniger eine zwischen funktionaler Differenzierung und anderen Differenzierungsformen, sondern vielmehr »in der Differenzierungsform moderner Vergesellschaftung selbst angelegt« (Lindemann 2018, 168). Die mitgliedschaftsorientierten Funktionsbereiche sind darauf angewiesen, dass es zugleich eine weltgesellschaftliche Orientierung gibt; die weltgesellschaftlich orientierten Funktionsbereiche sind wiederum auf die mitgliedschaftsorientierte Orientierung angewiesen. Dieses Verhältnis von Mitgliedschaft und weltgesellschaftlicher Orientierung bringt nach Lindemann das menschliche Körperindividuum gleich an Freiheit und Würde hervor (vgl. Lindemann 2018, 170 ff.).

Diese Logik der Bedeutung des Individuums für die Struktur horizontaler Vergesellschaftung lässt sich an dieser Stelle gut durch einen stärker kultursoziologisch argumentierenden Anschluss an Durkheim ergänzen. Ich schließe mich hier Barth an, der dafür plädiert, diese oft getrennt verlaufenden Rezeptionsstränge Durkheims – Differenzierungstheorie und Kultursoziologie – mit Bezug auf Lindemanns Kontingenztheorie zusammenzuführen (vgl. J. Barth 2023, 69).

3.2.2 *Sakralisierung der Person*

Auch der kultursoziologische Anschluss an Durkheim beschreibt, wie es zur Entstehung des Individuums kommt, stellt dabei aber nicht die differenzierungstheoretische Passung, sondern das Erleben von Werten in den Vordergrund. Joas' Leitgedanke ist es, »den Glauben an die Menschenrechte und die universale Menschenwürde als Ergebnis eines spezifischen Sakralisierungsprozesses aufzufassen – eines Prozesses, in dem jedes einzelne menschliche Wesen mehr und mehr und in immer stärker motivierender und sensibilisierender Weise als heilig angesehen und dieses Verständnis im Recht institutionalisiert wurde« (Joas 2015, 18). Dabei geht er auch davon aus, dass »die Bindung an Werte nicht aus rationalen Erwägungen erwächst« (Joas 2015, 18), sondern vielmehr die affektive Bindung ernst zu nehmen ist, die sich im historischen Wandel auch verändern kann. Die historische Genese der Menschenwürde ist daher weder auf die Kodifizierung im Rahmen der französischen Menschenrechtserklärung von 1789 noch auf einen 1700-jährigen historischen Reifungsprozess der christlichen Lehre zurückzuführen, sondern auf einen Prozess der Sakralisierung der menschlichen Person (vgl. Joas 2012).

Um diesen Prozess der Sakralisierung zu rekonstruieren, greift Joas auf Foucaults ([1975] 1994) Analyse des Prozesses der Abschaffung der Folter und der Einschränkung der Todesstrafe zurück (vgl. Joas 2015, 63 ff.). Foucault hat bekanntlich einen Wandel im Strafrecht beschrieben, in dem Körperstrafen und Todesstrafen zugunsten von Gefängnissen und anderen totalen Institutionen an Einfluss verloren haben. Foucault vertritt dabei die These, dass das neue Strafrecht nicht auf die Zerstörung des Körpers zielte, die ein »Zeremoniell zur Wiederherstellung der für einen Augenblick verletzten Souveränität« war, bei der diese Souveränität »ein Feuerwerk ihrer Macht abbrennt« (Foucault [1975] 1994, 64). Vielmehr sollten die Kontrolle und die Macht über Körper und Geist auf die Spitze getrieben werden. Es geht nicht mehr um die Wiederherstellung der Souveränität in einem einzigen Akt, sondern um die Unterwerfung der ganzen Person durch Erziehung und Disziplinierung. Insofern signalisiert der Verzicht auf Folter und Körperstrafen weniger eine Humanisierung des Strafrechts im Sinne eines moralischen Fortschritts als vielmehr eine Veränderung der Zielforderung. Sie ist damit in gewisser Hinsicht repressiver als die vom allmächtigen Souverän ausgehenden Anklagen und Urteile (vgl. Foucault [1975] 1994, 71). Joas wirft Foucault vor, insbesondere die Position des Wahnsinnigen zu verklären. Während Foucault davon ausgehe, dass der Wahnsinnige in der Vormoderne als normaler Teil der Schöpfung toleriert und nicht repressiv um-erzogen worden sei (vgl. Foucault [1975] 1994), betont Joas, dass »die angebliche Toleranz gegenüber dem Wahnsinnigen (...) nämlich auf einer radikalen Distanzierung von ihm [beruhe]; er wurde als fundamental anderes Wesen wahrgenommen, das im reich differenzierten Kosmos seinen eigenen Platz einnehme, aber eben gerade nicht Mensch im Voll-sinn sei« (Joas 2015, 79). Für Joas ist dann »nicht die Disziplinierung (...) dann das Entscheidende, sondern die Inklusion« (Joas 2015, 79). Inklusion meint bei Joas einen Prozess, in dem auch bisher Ausgeschlossene, Sklaven oder Verbrecher als Menschen einbezogen und nicht mehr als etwas grundsätzlich Anderes verstanden werden (vgl. Joas 2015, 81). Damit streift Joas das Problem der Grenzen des Sozialen: Menschen, die vorher nicht als Menschen galten, werden nun als Menschen verstanden; dabei setzt er die modernen Grenzen des Sozialen im Sinne seiner affirmativen Genealogie bereits voraus und expliziert daher nicht, dass damit auch Prozesse der Exklusion einhergehen, in denen Geister, Tiere, Dämonen etc. nicht mehr Teil des Sozialen waren (vgl. Lindemann 2009). Inklusion wird von Joas als Teil des Prozesses der Sakralisierung der Person verstanden, wobei er an Durkheims Theorie der Individualisierung anschließt. Von besonderer Relevanz ist für ihn in diesem Zusammenhang ein Aufsatz, der im Kontext der Dreyfus-Affäre entstanden ist und in dem Durkheim ein Plädoyer für den in den Menschenrechten kodifizierten Individualismus hält:

»Diese menschliche Person, deren Definition gleichsam der Prüfstein ist, an dem sich das Gute vom Schlechten unterscheiden muß, wird als heilig betrachtet, sozusagen in der rituellen Bedeutung des Wortes. Sie hat etwas von der transzendenten Majestät, welche die Kirchen zu allen Zeiten ihren Göttern verleihen; man betrachtet sie so, als wäre sie mit dieser mysteriösen Eigenschaft ausgestattet, die um die heiligen Dinge herum eine Leere schafft, die sie dem gewöhnlichen Kontakt und dem allgemeinen Umgang entzieht. Und genau daher kommt der Respekt, der der menschlichen Person entgegengebracht wird. Wer auch immer einen Menschen oder seine Ehre angreift, erfüllt uns mit einem Gefühl der Abscheu, in jedem Punkt analog zu demjenigen Gefühl, das der Gläubige zeigt, der sein Idol profanisiert sieht. Eine solche Moral ist also nicht einfach eine hygienische Disziplin oder eine weise Ökonomie der Existenz; sie ist eine Religion, in der der Mensch zugleich Gläubiger und Gott ist.« (Durkheim [1898] 1986, 56–57)

Die hier beschriebene religiöse Fundierung des Kultes des Individuums hat jedoch nach Durkheim nichts zu tun mit einem »egoistischen Kult des Ichs« (Durkheim [1898] 1986, 56), der die »große Krankheit unserer Zeit« (Durkheim [1898] 1986, 54) sei. Letzterer stellt eine Verfallsform des Kultes des Individuums dar, indem beim Kult des Ichs die moralische Orientierung nicht an der Gemeinschaft, sondern an Partikularinteressen erfolge (vgl. Durkheim [1930] 2019, 227). Demgegenüber ist der Kult des Individuums die einzige Sakralisierung, die »die moralische Einheit des Landes sicherstellen kann« (Durkheim [1898] 1986, 62). Es handelt sich also um ein kollektives Normsystem, das die Gesellschaft als Ganzes zusammenhält und das Problem des sozialen Zusammenhalts lösen kann. Die Idee der menschlichen Person sei die einzige Möglichkeit, einen übergreifenden gesellschaftlichen Zusammenhang herzustellen (vgl. Durkheim [1898] 1986, 63).

Die Sakralisierung der Person ist nach Joas von drei Seiten bedroht. Zum einen kann es auch in der modernen Gesellschaft immer wieder zu anderen Sakralisierungen kommen, die in Konkurrenz zur Sakralisierung der Person treten können, »wie etwa der der Nation oder der klassenlosen Gesellschaft« (Joas 2015, 101). Auch den Nationalsozialismus und seine rassistische Ideologie versteht Joas als radikal antiindividualistisch, insofern Kategorien von Menschen entwertet werden. Diese anderen Sakralisierungen führen dazu, dass die Sakralisierung der Person nicht als ungebrochene Fortschrittsgeschichte erzählt werden kann (vgl. Joas 2015, 102). Allerdings sind auch »Fusionierungen« (Joas 2015, 207) möglich, bei denen verschiedene Sakralisierungen durch Legitimationsnarrative miteinander verbunden werden.

Die zweite Gefährdung der Person ist insofern komplexer, als sie in der Sakralisierung der Person selbst angelegt und gleichsam in ihr begründet ist. Joas macht zunächst darauf aufmerksam, dass mit dem Prozess der

Sakralisierung Strafe und Verbrechen nicht entemotionalisiert betrachtet werden, sondern dass das affektive Erleben der Empörung Grundlage für das Erleben von Normverletzungen ist und bleibt (vgl. Joas 2015, 102). Dabei kommt es zu einem widersprüchlichen Prozess: Die Sakralisierung der menschlichen Person betrifft alle Menschen, auch diejenigen, die Verbrechen begehen, die als Desakralisierung gelten. Gleichzeitig findet ein Prozess der Sensibilisierung für die Verbrechen statt, »derselbe Prozeß nämlich, der uns grausame Strafen abzulehnen lehrt, weil wir auch im Verbrecher den Menschen sehen und diesen damit respektieren, macht uns zugleich empfindlicher gegenüber der Grausamkeit der Verbrechen« (Joas 2015, 98 f.). Verbrechen gegen die Person, nicht aber Ketzerei oder Majestätsbeleidigung, werden als besonders berührend erlebt und verletzen allgemein geteilte normative Erwartungen. Diese Verletzung relevanter normativer Erwartungen ist wiederum die Grundlage für das Bedürfnis nach Sanktionierung dieser Verletzung und damit auch nach hohen Strafen für die Verletzer: »Wenn wir dagegen von der Sakralisierung der Person ausgehen, erkennen wir den unauflöslichen Widerspruch zwischen dem Bedürfnis, jeden Verstoß gegen die Sakralität der Person zu sanktionieren, und eben dem Verstoß gegen dieselbe, der im Akt des Strafens selber liegt« (Joas 2015, 98). Die empirisch beobachtbaren Legitimierungen von Folter oder Folterandrohung gegen Terrorismusverdächtige oder auch zur Rettung von Entführungsopfern in Gefahr können in diesem Sinne als Folge der paradoxen Sakralisierung der Person gelesen werden (vgl. Joas 2015, 103).

Die dritte Gefährdung des Menschen setzt ebenfalls bei der affektiven Erfahrung der Empörung an, führt aber zu einem dem Sakralisierungsprozess entgegengesetzten Freund-Feind-Unterscheidungsprozess. Während die Empörung im Rechtsstaat zwar verfahrensmäßig »und damit in emotionaler Hinsicht immerhin kanalisiert« (Joas 2015, 102) ist, bleibt das Bedürfnis nach Strafe bestehen. Dieses führe zu einer Freund-Feind-Unterscheidung, in der sich die Gemeinschaft über die Abgrenzung zum Feind ihrer selbst vergewissere. In dieser Abgrenzung vom Feind werden auch sakralisierende Prozesse möglich: Folter findet nicht mehr statt, um Leben zu retten, hat also keine Legitimation mehr in der Sakralisierung der Person, sondern um den potentiellen Terroristen zu schikanieren. Wenn die Freund-Feind-Unterscheidung verabsolutiert wird, ist die Gewalt nicht nur durch die Widersprüchlichkeit der Sakralisierung der Person zu rechtfertigen, sondern vielmehr »die emotionalisierte Situation eines kollektiven Bedrohungsgefühls« (Joas 2015, 104). Mit Blick auf das Fortbestehen der Todesstrafe in den USA und die Anwendung von Folter in amerikanischen Gefängnissen weist Joas darauf hin, dass auch »in den Kernbereichen des Westens (...) von einer sicheren Festigung der Sakralisierung der Person [nicht] die Rede sein« könne (Joas 2015, 104). Von dieser dritten Gefahr nimmt Joas also an, dass sie dem

Sakralisierungsprozess entgegensteht und quasi anzeigt, dass auch die moderne Gesellschaft noch nicht vollständig von der Sakralisierung der Person bestimmt ist.

In Joas' Sakralisierungstheorie kann Wertbindung ausgehend von dem affektiven Erleben gedacht werden. Das Individuum gleich an Freiheit und Würde ist nicht nur funktional notwendig in einer horizontal differenzierten Gesellschaft, sondern es hat sich auch eine Ordnung der Berührung herausgebildet, in der die Verletzung des menschlichen Körperindividuums nicht hinnehmbar ist. Dabei zeigt sich, dass insbesondere der Körper in den Mittelpunkt rückt und sich eine Berührungsordnung ausbildet, bei der Gewalt nicht nur gegen Regeln verstößt, sondern affektiv berührt. Auch die Gefährdungen, die sich aus dieser Berührungsordnung selbst ergeben, sind für eine Analyse der modernen Verfahrensordnung der Gewalt wichtig zu beachten. In meiner Analyse der neuen rechten Bewegung werde ich auf alle drei Formen der Gefährdungen nochmal gesondert eingehen.

Was Joas nicht in den Blick nimmt, ist jedoch die Frage, wer eigentlich als sozialer Akteur in Frage kommt. So wird von ihm zwar die Genese der affektiven Bindung an das Individuum thematisiert, aber nicht, dass auch die Begrenzung sozialer Akteure auf den Menschen selbst eine historische Entwicklung ist. Auf diese ergänzende Perspektivverschiebung macht Gesa Lindemann aufmerksam. Dies hat theoretische und empirische Konsequenzen.

3.2.3 *Grenzen des Sozialen*

Die wesentliche Ergänzung Lindemanns besteht darin, dass sie nicht nur die affektive Betroffenheit im Allgemeinen, sondern systematisch auch die Leiblichkeit der Individualisierten einbezieht. Dies wiederum ermöglicht es, die Frage nach den Grenzen des Sozialen und deren Aufrechterhaltung zu stellen. Die moderne Gesellschaft ist nach Lindemann eine Gesellschaft, die sich dadurch auszeichnet, dass nur lebendige Menschen, die weder Tiere noch Maschinen sind, soziale Akteure sein können. Mit dieser Aussage führt sie zwei unterschiedliche Annahmen über die moderne Gesellschaft zusammen: Erstens sind die Grenzen des Sozialen als kontingent zu betrachten, und die Selbstverständlichkeit, dass nur ›Menschen‹ soziale Akteure sind, ist gesellschaftlich hervorgebracht. Zweitens ist auch Individualität Produkt gesellschaftlicher Entwicklung und betrifft nicht nur die Frage, ob sich der Einzelne mehr als Teil einer Gruppe oder als Individuum erlebt, sondern auch die Tatsache, dass sich der Einzelne mit seinem Körper identifiziert. Damit wird auch die natürlich-biologische Seite des menschlichen Körperindividuums als vergesellschaftet betrachtet. Dies ist insofern relevant, als Individualität generell

auch ohne Bezug auf das menschliche Körperindividuum denkbar ist. So führt Lindemann die Entwicklung des modernen Körperindividuums auf das christliche Seelenindividuum zurück, das bereits in gewissem Maße individuiert, aber nicht an das Diesseits und den Körper im Diesseits gebunden war (vgl. Lindemann 2018, 82 ff.). Eine solche Form der Individuierung unterscheidet sie von der Dividualisierung, die in einigen ethnologisch untersuchten Gesellschaften zu finden ist und die sich dadurch auszeichnet, dass nicht das Individuum, das Beziehungen zu anderen Individuen eingeht, im Mittelpunkt steht, sondern vielmehr die Beziehungen zwischen Gruppen (vgl. Lindemann 2016). Die Legitimationstheorie der Moderne dreht sich jedoch um das menschliche Körperindividuum gleich an Freiheit und Würde. Dieses ist dreifach bestimmt: Es ist biologisch-natürlich Körper, es hat einen moralischen Status und kann moralische Entscheidungen treffen, und es ist kulturschaffend, d. h. es kann historisch unterschiedliche Kulturen schaffen (vgl. Lindemann 2018, 27 ff.). »Die Institution des menschlichen Körperindividuums gleich an Freiheit und Würde [ist] das Zentrum der symbolisch-institutionellen Ordnung der Moderne« (Lindemann 2018, 42).

Die Veränderung der Bestrafungspraxis hin zu einer Zurückdrängung der Körperstrafen erklärt Lindemann vor dem Hintergrund der Bedeutungszunahme des Körpers als Sitz des Individuums. Im Zeitalter des Seelenindividualismus wurde die Folter nicht als wirkliche Zwangsmaßnahme angesehen, insofern die individuelle Seele prinzipiell frei blieb und durch die Folter nicht gezwungen werden konnte (vgl. Lindemann 2018, 79 ff.). Auch die Folter selbst erschien nur als Körperverletzung, die die Person als solche nicht treffen konnte. Die Gotteslästerung hingegen gefährdete die unsterbliche Seele und rief auf andere Weise ein Strafbedürfnis hervor. Mit der Verkörperung der individuellen Seele änderte sich diese Erfahrung. Die Verletzung oder gar Tötung eines Körpers wurde zum größten Verbrechen. Damit einher ging auch die Verurteilung bestimmter Berührungen des Körpers.

Ähnlich wie Luhmann beschreibt Lindemann die Gesellschaft als ausdifferenziert in verschiedene Teilbereiche, die jeweils eigenen Logiken folgen und unterschiedliche Worum-Willen in den Vordergrund stellen. Darüber hinaus arbeitet sie – wie der frühe Luhmann – mit dem Konzept einer übergreifenden Legitimationstheorie, die auf die Institution des menschlichen Körperindividuums Bezug nimmt. Diese Institutionalisierung ist Voraussetzung für seine Vergesellschaftung in den verschiedenen Teilsystemen und wird zugleich in diesen Teilsystemen aufrechterhalten. In Abgrenzung zu Luhmann hält Lindemann fest, dass die Institution des menschlichen Körperindividuums nicht von der Erbringung von Leistungen abhängt, sondern davon, dass der Andere als Mensch in Erscheinung tritt und insofern als Mensch vergesellschaftet wird. Das menschliche Körperindividuum, gleich an Freiheit und Würde,

ist auch die funktionale Voraussetzung für die horizontale Ausdifferenzierung verschiedener Teilsysteme. Freiheit bedeutet in diesem Zusammenhang einerseits die Freiheit von den Vereinseitigungen bestimmter Teilsysteme, die den Menschen nur in bestimmter Weise, z.B. als Käufer:in/Verkäufer, erfassen, andererseits aber auch die Freiheit, sich in diesen Teilsystemen vergesellschaften zu können. Der Einzelne soll nicht in den Zwecken der Teilsysteme aufgehen, sondern als Person frei bleiben. Diese Freiheit ist jedoch immer dadurch bedroht, dass die einzelnen Teilsysteme versuchen, den Einzelnen zu vereinnahmen und ihn damit rein aus der Logik des Teilsystems zu betrachten. Gleichzeitig sind die Systeme bzw. Sinnwelten (vgl. Berger und Luckmann 2013, 103) aber auch darauf angewiesen, dass sich in ihnen freie Individuen vergesellschaften können.

Die Freiheit des Menschen wird auf zweifache Weise gesichert: zum einen in der Kodifizierung des Ethos der Menschenrechte, zum anderen in der Institutionalisierung der offenen Zukunft. Auf beide werde ich im Folgenden nacheinander eingehen.

3.2.4 Kodifizierung im Ethos der Menschenrechte

Mit den Menschenrechten wird eine vierfache Struktur der modernen Gesellschaft kodifiziert: 1. Die sozialen Akteure der modernen Gesellschaft sind Menschen, 2. das Menschsein ist an einen Körper gebunden, ist also verkörpertes Menschsein, 3. der Mensch ist als individueller Mensch sozialer Akteur und geht nicht in Gruppen oder Beziehungen auf, 4. dieser Mensch ist als sakrales Wesen in besonderer Weise zu schützen. Diese vierfache Struktur ist offen und legt den Menschen nicht vollständig fest. Aus ihr lassen sich widersprüchliche Konzeptionen des Menschen ableiten: Der Mensch ist Naturwesen, moralisches Wesen und Kultur bildendes Wesen (vgl. Lindemann 2018, 39 ff.). Diese drei Bestimmungen werden jeweils aus unterschiedlichen Richtungen verabsolutiert, die sich in einem andauernden Streit über die richtige Bestimmung des Menschen befinden. Erscheint der Mensch als Naturwesen, wird er als ein Wesen gelesen, das beispielsweise biologischen Gesetzmäßigkeiten und Mechanismen der Arterhaltung unterworfen ist, sich nicht anders verhalten kann oder grundsätzlich seinem Eigennutz folgt. Als moralisches Wesen hingegen wird der Mensch als selbstverantwortliches Wesen verstanden, das sich als Naturwesen zu sich selbst verhalten kann und nicht vollständig durch seine Natur determiniert ist. Als Kulturen bildendes Wesen wiederum ist der Mensch weder durch seine Natur noch durch eine universale Moral charakterisiert, sondern dadurch, dass er sich seine eigenen Regeln schaffen kann, die in verschiedenen Kulturen unterschiedliche Ausprägungen finden. Die drei Bestimmungen stehen in einem Spannungsverhältnis zueinander, und die moderne

Wissenschaft, insbesondere die Natur-Kultur-Debatte, kann als Versuch verstanden werden, eine der Bestimmungen absolut zu setzen (vgl. Lindemann 2014, Kapitel 1). Mit der jeweiligen Bestimmung des Menschen geht auch eine jeweilige Umwelt einher, in der sich der Mensch vergesellschaften kann (Lindemann 2018, 377), sowie eine eigene Antwort auf die Frage nach dem guten Leben. Strukturell relevant ist, dass die Bestimmungen im Widerspruch zueinander stehen. Die Widersprüchlichkeit sorgt dafür, dass der Einzelne frei bleibt, sich unterschiedlich zu vergesellschaften, und nicht als bestimmter Mensch festgelegt wird. Die Widersprüchlichkeit zeigt sich nicht nur auf der normativen Ebene, sondern auch darin, inwieweit der Begriff universal oder partikular gedacht wird: Während die moralische Bestimmung den Menschen allgemein in Bezug auf bestimmte universale moralische Ansprüche deutet, ist er als kulturbildendes Wesen in lokale Kontexte eingebettet und in diesen erziehbar. Demgegenüber wird der Mensch als Naturwesen in seiner körperlichen Verfasstheit normativ aufgeladen und damit ein universaler, partikularer Bezug hergestellt.

Die Struktur der horizontalen Differenzierung erfordert eine allgemeine Bestimmung dessen, was ein Mensch im Sinne der Menschenrechte ist, und dass er als individueller Mensch in Erscheinung tritt. An dieser Stelle ist darauf hinzuweisen, dass mit dieser Struktur Anforderung nicht notwendigerweise bereits festgelegt ist, wer als Mensch im Sinne der Menschenrechte in Erscheinung treten kann. So kann die Struktur horizontaler Differenzierung auch von einem bestimmten Geschlecht, einer bestimmten Hautfarbe etc. ausgehen. So ist es für die Struktur horizontaler Differenzierung irrelevant, ob nur grünäugige Frauen Menschen der Menschenrechte sind und als solche individualisiert in Erscheinung treten, Rechte in Anspruch nehmen etc. oder ob auch Paviane als Menschen der Menschenrechte gelten können. Die Selbstverständlichkeit, mit der heute die Grenzen des Sozialen gezogen werden, sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Menschenrechte historisch zunächst nur weißen Männern eines bestimmten Alters in bestimmten Besitzverhältnissen zugestanden werden sollten und sowohl Nichtweiße als auch Nichtmänner prinzipiell nicht als Menschen der Menschenrechte galten. Ihnen gegenüber gab es auch andere Individualisierungsanforderungen, insofern sie tendenziell als zugehörig und nicht als eigenständige Personen betrachtet wurden (vgl. Lindemann 2016). Die Struktur horizontaler Differenzierung hat darin dennoch ihren Ursprung.

Stehen solche Veränderungen aber nicht im Widerspruch zur Stabilisierung des sozialen Personenkreises durch die Menschenrechte? Lindemann schlägt vor, hier von einem »moralischen Überschuss« (Lindemann 2018, 26) im Ethos der Menschenrechte zu sprechen. Zentral an dem in den Menschenrechten formulierten Anspruch ist, dass er auf Universalisierung drängt. Alle Menschen, unabhängig von ihrer Nationalität, sollen

Menschen sein können; es gibt einen universellen Bezugsrahmen. Gleichzeitig gibt es aber immer auch einen partikularen Bezugsrahmen, in dem die Anerkennung der Menschenrechte gewährleistet ist und der von der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Staat abhängt. Wie bereits Hannah Arendt betont hat, liegt in diesem Paradoxon auch die Tragik der Menschenrechte, da sie nur dann wirklich Rechte sind, wenn sie vom Staat geschützt werden, woraus sie das Recht auf Staatsbürgerschaft ableitet (vgl. Arendt 1958; Arendt 1996). Die Differenz zwischen universellem Anspruch und partikularer Geltung führt dazu, dass es immer einen moralischen Überschuss im Partikularen gibt; die Menschenrechte könnten und sollten noch umfassender gelten bzw. sind noch zu wenig verwirklicht, und es sind Verletzungen der Würde und Freiheit der menschlichen Person zu beklagen.

Die Sakralisierung des menschlichen Körperindividuums wurde bisher nur in der Sozialdimension betrachtet. Wenn aber »Freiheit« zentral ist, geht es nicht mehr nur um die Sozialdimension der Ordnungsbildung, sondern auch um die Zeitdimension. In diesem Sinne frage ich im Folgenden danach, welche Konsequenzen die hier skizzierte Orientierung an der Sakralisierung des menschlichen Körperindividuums gleich an Freiheit und Würde in der Zeitdimension hat. Hier zeigt sich die moderne Gesellschaft wesentlich durch eine normative Strukturvorgabe offener Zukunft bestimmt.

3.3 Freiheit und offene Zukunft

Zeit kann unterschiedlich erfahren werden. Sie kann sich ziehen und nicht vergehen wollen, langweilig sein. Sie kann so schnell vergehen, dass man ihr nicht folgen kann, dass immer wieder etwas Neues passiert und zum Handeln herausfordert. Sie kann aber auch in geordneten Bahnen verlaufen, eine Sache nach der anderen, sozusagen erwartungsgemäß. Das Zeiterleben ist stark mit der Sozialdimension verwoben und strukturiert das Handeln. Ob ich erwarten kann, dass alles mehr oder weniger beim Alten bleibt, ob es einen zyklischen Ablauf ständiger Wiederkehr gibt oder ob es sich potenziell von einem Moment auf den anderen ändern kann – ich rechne damit, dass das Haus abends vielleicht nicht mehr da steht, wo ich es morgens verlassen habe –, macht einen Unterschied sowohl für das subjektive Erleben als auch für die intersubjektive Ordnung. Im alltäglichen Leben ist die Erfahrung von Zeit je nach Situation unterschiedlich. Es gibt nicht das eine exklusive Zeiterleben einer Gesellschaft oder gar eines einzelnen Menschen. Dennoch lassen sich auf der Ebene übergreifender Sinnwelten (vgl. Berger und Luckmann 2013, 103) Präferenzen für bestimmte Zeiterfahrungen feststellen, die das subjektive Zeiterleben ordnen.

In der modernen Gesellschaft hat sich die Strukturbedingung durchgesetzt, dass Zukünfte offen und planbar und nicht durch die Vergangenheit vorbestimmt sein sollen. Die Zukunft planen zu können, bedeutet, dass gegenwärtiges Handeln offen und nicht durch die Zukunft determiniert ist. Zukunft prognostizieren heißt auch, die Gestaltungsmöglichkeiten für die Zukunft zu eröffnen. Die Prognose ermöglicht es, die Reichweite des eigenen Handelns abzuschätzen. Demgegenüber ist die moderne Vergangenheit tendenziell auf das individuelle verkörperte Selbst bezogen, das aus seiner Vergangenheit lernt. Die Offenheit der Zukunft des Körperindividuums steht sowohl bei technologischen Entwicklungen als auch bei allgemeinen Normen der individuellen Lebensgestaltung im Mittelpunkt: Die Zukunft soll frei und gestaltbar bleiben. Das Körperindividuum gleich an Freiheit und Würde, das sich seine Zukunft selbst schafft, ist das normative Leitmotiv der modernen Gesellschaft (vgl. Lindemann 2018).

Historisch lassen sich demgegenüber verschiedene Zeitvorstellungen unterscheiden, die bis in die Frühe Neuzeit hinein relevant waren. Eine wirkmächtige Zeitvorstellung ist die Schließung der Zukunft durch die ewige Wiederkehr des immer Gleichen (vgl. Koselleck [1989] 2020, 135 ff.). Dies spiegelt sich zum einen in der als zyklisch erlebten Wiederkehr von Handlungen, die in einem übergeordneten, dauerhaften Sinnzusammenhang stehen – so wie auf den Winter jedes Jahr der Frühling folgt, auf die Aussaat die Ernte, auf das letzte Kirchenfest das nächste, auf das Leben der Tod (vgl. Hölscher 2020, 31). Die Zeit erscheint so als ein Kontinuum unendlicher Wiederholungen in einem Kreislauf, der Vergangenheit und Zukunft umfasst: So wie die Vergangenheit war, wird die Zukunft wiederkehren. Insofern gab es zwar eine Zukunft – ein Erleben ohne Zukunftserwartungen wäre schwer vorstellbar bzw. nur in Extremsituationen der alles überwältigenden Angst und des Schmerzes zu finden –, aber diese Zukunft war nicht prinzipiell offen und durch menschliches Handeln bestimmt (vgl. Hölscher 2020, 38 ff.; siehe auch A. Assmann 2021).

Davon zu unterscheiden ist das teleologische Geschichtsbild, das auf ein Endziel, z. B. das Jüngste Gericht, zuläuft. Wie Koselleck ausführt, erwartete noch Luther das Ende der Zeit im nächsten oder sogar schon in diesem Jahr (vgl. Koselleck [1989] 2020, 21) – es handelte sich also nicht nur um einen allgemeinen unbestimmten Zukunftsbezug. Das Ende aller Zeiten schien so nahe, dass es sinnlos erschien, sich auf eine irdische Zukunft vorzubereiten. Die Endzeit stand unmittelbar bevor – und die Zukunft war nicht offen und gestaltbar, sondern geschlossen und auf ein Ende zulaufend. In einem solchen Zeiterleben ist das leibliche Selbst nicht individuell frei, seine Zukunft zu gestalten, sondern muss sich der hereinbrechenden Zukunft anpassen. Die Zukunft hat einen zwingenden Charakter, sie kommt, unabhängig vom individuellen Handeln des Selbst.

Der Wandel zu einer offenen Zukunft vollzog sich mit dem Auseinandertreten von Erfahrungs- und Erwartungshorizonten (vgl. Koselleck [1989] 2020, 359 ff.). Das bedeutet, dass Erwartungen nicht mehr nur aus bisherigen Erfahrungen gespeist werden, sondern auch Erwartungen zulassen, die in den bisherigen Erfahrungen nicht angelegt waren. »Es wird geradezu eine Regel, daß alle bisherige Erfahrung kein Einwand gegen die Andersartigkeit der Zukunft sein darf. Die Zukunft wird anders sein als die Vergangenheit, und zwar besser« (Koselleck [1989] 2020, 364). Damit steht dieses Zeiterleben in einem unmittelbaren Passungsverhältnis zu dem Vertrauen in die Gewaltlosigkeit (vgl. Reemtsma [2008] 2013; Lindemann 2024b). Der Begriff der Zukunft, der selbst erst relativ spät in der deutschen Sprache aufgetaucht ist, bestimmt das Zukünftige gerade als Diskontinuierliches, unerhört Neues, das in seiner Qualität in der Vergangenheit nicht angelegt war (vgl. Hölscher 2020, 34 ff.). Diese Umwälzung der Zeiterfahrung führte nach Hölscher und Koselleck zu der Möglichkeit, Zukünfte zu prognostizieren, die es vorher so nicht gegeben hat.

Für die moderne Gesellschaft haben Koselleck und Hölscher gezeigt, dass sie sich durch eine normativ abzusichernde Offenheit der Zukunft auszeichnet. Einerseits wird Zukunft als veränderbar und nicht als gegeben erlebt, andererseits soll sie auch veränderbar bleiben – was wiederum Stress für den Einzelnen bedeuten kann (vgl. Henkel und Peters 2019). Dieser strukturell offenen Zukunft steht die Rückkehr von Krisenerzählungen gegenüber (vgl. z. B. Nassehi 2021). In diesen Krisenerzählungen ist die Zukunft gerade nicht offen und frei gestaltbar, sondern in ähnlicher Weise geschlossen wie in der Erwartung des jüngsten Gerichts. Diese Katastrophe gilt es aufzuhalten – mit Verweis auf eine normativ offene Zukunft. Vor dem Hintergrund dieser Katastrophe zeichnet sich die Suche nach einer übergreifenden Dauer ab, die trotz der Offenheit der Zukunft bestehen bleiben und nicht gefährdet werden soll.

Die Offenheit der Zukunft ist in der Moderne so selbstverständlich, dass Hölscher Gesellschaften, in denen diese Offenheit nicht institutionalisiert ist, als Gesellschaften ohne Zukunft bezeichnet (vgl. Hölscher 2020). Die Offenheit der Zukunft ist für ihn ein elementares Merkmal der Zukunft. Offen ist eine Zukunft, wenn sie hier/jetzt als gestaltbare Zukunft erfahren wird. Sie verändert sich, je nachdem, wie sich das leibliche Selbst verhält. Sie ist noch nicht, bleibt also Möglichkeit, die ergriffen werden kann. Jedes Verhalten im Hier und Jetzt gestaltet die Zukunft, macht eine bestimmte Zukunft wahrscheinlicher, eine andere unwahrscheinlicher, legt sie aber nie vollständig fest. Die Zukunft ist zumindest teilweise unbestimmt und unbestimmbar, aber nicht vollständig: Auch für die offene Zukunft gibt es Erwartungen und Erwartungshorizonte, die es ermöglichen, sich auf die Zukunft einzustellen

und Handlungen in Bezug auf die Zukunft zu wählen. Die Gestaltbarkeit des Hier und Jetzt in Bezug auf die Zukunft setzt voraus, dass die Zukunft in gewissem Maße prognostizierbar ist. Vorhersagen über die Zukunft zu machen, bedeutet aber, die Unbestimmtheit der Zukunft zu reduzieren und die Zukunft teilweise zu individualisieren. Zukunftsprognosen reduzieren die möglichen Zukunftsszenarien auf eine handhabbare Menge (vgl. auch Leanza 2018).

In diesen partiellen Schließungen der Zukunft bleibt jedoch ein Strukturelement des modernen Zeitverständnisses erhalten: die Trennung der Vergangenheit von der Gegenwart (vgl. Lindemann 2024b, 18 f.). In der modernen Ordnung soll die Vergangenheit in der Vergangenheit bleiben und keinen Einfluss auf Gegenwart und Zukunft haben. Diese radikale Trennung beruht auf einem spezifischen Verhältnis von Zeiterleben und Gewalt. Die offene Gestaltbarkeit der Zukunft beruht auf dem Vertrauen in die Gewaltfreiheit (vgl. Reemtsma [2008] 2013), also auf dem Vertrauen darauf, dass die Zukunft gewaltfrei sein wird, auch wenn in der Vergangenheit Gewalt ausgeübt wurde. Um das Versprechen einer gewaltfreien Zukunft aufrechtzuerhalten, muss die Gewalt in eine ferne Vergangenheit verschoben und diese Vergangenheit wiederum abgespalten werden (vgl. Reemtsma [2008] 2013, 264 ff.). Insofern ist die Abspaltung der Vergangenheit funktional für die Öffnung der Zukunft (vgl. Lindemann 2024b). Damit wendet sich die moderne Gesellschaft von Zeitvorstellungen ab, in denen vergangene Ereignisse kontinuierlich relevant sind, wie dies in einer Teleologie oder einem zyklischen Zeitverständnis der Fall ist. Insbesondere wird die Dauer aus der Moderne ausgegrenzt. Die Vergangenheit soll nicht in die Gegenwart hineindauern. Gewalt soll für die Zukunft keine Rolle spielen. Daraus ergeben sich Konsequenzen für die Gesamtheit der Ordnung (vgl. Lindemann 2025, 80 ff.), insbesondere für das Verhältnis zu Gewalt. Eine offene und gestaltbare Zukunft steht im Kontrast zu Ordnungen, die auf gruppenbezogenen wechselseitigen Gewaltverhältnissen der Racheverpflichtung beruhen. Diese stehen immer im Verhältnis zu einer Vergangenheit, der sie sich nicht entziehen können und die die Gegenwart mitbestimmt. Aus der Vergangenheit ergibt sich die Verpflichtung für das zukünftige Handeln. Die beschriebene Individuierung der Einzelnen aus ihren Gruppenverpflichtungen heraus und die Etablierung einer Zentralgewalt, die den Kreislauf der Rache durchbricht, sind dann Voraussetzung für das Erleben offener Zukunft.

Ob Zeit zyklisch, teleologisch oder als offene Zukunft erfahren wird, ist nicht nur eine Frage des subjektiven Zeitempfindens, sondern ist gesellschaftlich institutionalisiert und betrifft gesellschaftliche Institutionen. Welche Zukünfte in welcher Weise als unmittelbar betroffen erlebt werden, ist im Rahmen gesellschaftlicher Institutionen und Legitimationen geregelt.

3.4 Kritik und Soziale Bewegungen

Für präzise Hypothesen über eine spezifische Gesellschaft muss neben der Frage, wie die Gesellschaft aufrechterhalten wird, auch die Frage nach dem gesellschaftlichen *Wandel* beantwortet werden. Auch gesellschaftlicher Wandel sollte sowohl in seiner affektiv-unmittelbaren Dimension, als auch differenzierungstheoretisch in der Funktion erfasst werden. Hier werde ich noch einmal die beiden Rezeptionsstränge von Durkheims Theorie, den differenzierungstheoretischen und den kultursoziologischen, zusammenführen. Gerade mit Bezug auf diesen Gegenstand fehlt der Lindemannschen Gesellschaftstheorie die affektive Ebene, wodurch sie soziale Bewegungen ausgehend von Zweck-Mittel-Orientierungen beschreibt und dabei die Frage nach der Entstehung neuer Werte nicht mehr beantworten kann. Das Ziel dieses Kapitels ist hier nicht nur, die gesellschaftstheoretischen Hypothesen zu vervollständigen, sondern auch die Lindemannsche Theorie sozialer Bewegungen so zu überarbeiten, dass sie ihren eigenen Anforderungen gerecht bleibt, insbesondere: sowohl die Vermittlung als auch das unmittelbare Erleben zu erfassen.

Im Folgenden soll zunächst die Theorie sozialer Bewegungen nach Lindemann kurz dargestellt werden. Anschließend werden die bereits erwähnten Schwächen dieser Theorie aufgezeigt. Um diese zu umgehen, knüpfe ich wieder an die kultursoziologische Interpretation Durkheims an. Dabei gehe ich von Sewells Analyse der Entstehung neuer Werte im Rahmen des vermittelt-unmittelbaren Ereignisses ›Sturm auf die Bastille‹ aus.

3.4.1 Kritik in der horizontal differenzierten Gesellschaft

Nach Lindemann beruht die horizontal differenzierte Gesellschaft wesentlich auf inneren Widersprüchen. Die verschiedenen anthropologischen Grundannahmen erzeugen Spannungen, die jedoch nicht notwendigerweise zur Destabilisierung der Gesellschaft führen (vgl. Huntington 2003). Im Gegenteil: Diese Spannungen sind grundlegend für ihre Struktur und Stabilität. Lindemann versteht diese produktive Spannung weniger im Sinne Eisenstadts (2002), der die Spannung zwischen lokalen und globalen Wertorientierungen in der Achsenzeit betont (vgl. Jaspers 1949), sondern eher im Anschluss an Polanyi und Marshall. Diese sehen das konflikthafte Verhältnis von Staat und Ökonomie als konstitutiv für gesellschaftliche Differenzierung (vgl. Polanyi [1944] 1978; Marshall 1992). Anders als diese geht Lindemann jedoch nicht von der Vorrangstellung eines bestimmten Funktionssystems aus, sondern erkennt im Konflikt zwischen unterschiedlichen Typen von Handlungszusammenhängen das strukturierende Prinzip moderner Gesellschaften (Lindemann 2018, 172).

Lindemann beschreibt die Entstehung des Individuums als Resultat eines widersprüchlichen Zugriffs durch verschiedene gesellschaftliche Ordnungen. Sie greift dabei auf Durkheims Unterscheidung zwischen einem weltgesellschaftlichen und einem mitgliedschaftlich-staatlichen Zugriff zurück (vgl. Lindemann 2018, 164 ff.). Nach Durkheim besteht eine zentrale Aufgabe des Staates darin, das Individuum aus seinen ursprünglichen sozialen Gruppen herauszulösen, um es zu einem eigenständigen Subjekt zu machen, das flexibel zwischen verschiedenen Teilgruppen wechseln kann. Gleichzeitig schützen genau diese Teilgruppen das Individuum vor einer totalen Vereinnahmung durch den Staat (vgl. Durkheim [1950] 1999, 91 ff.). Andererseits ist der Kult des Individuums nicht auf den Nationalstaat beschränkt, sondern auf die verbindende Gemeinsamkeit aller Menschen. Das Individuum ist dann sowohl individueller Mensch und hat damit einen weltgesellschaftlichen Bezug als auch individueller Staatsbürger und damit Mitglied des Staates. Diese doppelte Individualität als Mitglied und Teil der Menschheit ist für Lindemann die zentrale Grundlage für die Herausbildung spezifischer Handlungszusammenhänge; damit grenzt sie sich auch von der von Luhmann vertretenen Weltgesellschaftsthese ab (vgl. Luhmann [1971] 2005). Lindemann unterscheidet zwei Typen gesellschaftlicher Handlungsbereiche: solche, die auf Mitgliedschaft beruhen, und solche, die weltgesellschaftlich orientiert sind. Diese beiden Typen von Handlungszusammenhängen stehen in einem Spannungsverhältnis zueinander, sind aber prinzipiell sowohl auf den universalen Bezug als auch auf die Mitgliedschaft des einzelnen Körperindividuums angewiesen (vgl. Lindemann 2018, 172 ff.). Zugleich besteht eine permanente Spannung zwischen den jeweiligen Handlungsbereichen: Diese versuchen, das Individuum zu vereinseitigen und nur nach der Funktionslogik des jeweiligen Handlungsbereichs zu interpretieren. Diese Spannung ist konstitutiv für die Entstehung und das Andauern des menschlichen Körperindividuums gleich an Freiheit und Würde.⁶

Soziale Bewegungen haben in diesem Zusammenhang die Funktion, die Spannung aufrechtzuerhalten. Sie üben grundsätzliche Kritik an möglichen Vereinseitigungen des Menschen durch verschiedene Teilbereiche und können so auf mögliche strukturelle Gefährdungen aufmerksam machen. Wenn beispielsweise die Ökonomie Menschen in einer Weise vereinnahmt, die ihnen eine freie Vergesellschaftung in anderen Handlungszusammenhängen unmöglich macht, identifizieren soziale Bewegungen diesen Zusammenhang als Problem und üben Kritik (vgl. Lindemann 2018, 397). Diese Kritik findet vor und in Bezug auf (abwesende) Dritte statt, deren Legitimation antizipiert wird. Zudem richten sie sich an einen Adressaten, der zum Handeln aufgefordert wird. Nach

6 Vgl. zur Differenzierung in die verschiedenen Kommunikations- und Handlungsbereiche Lindemann 2018, Kap. 2.

Lindemann adressieren soziale Bewegungen in der Regel die nationale Politik. Sie können zwar auch transnationale Organisationen, global orientierte Wirtschaftsunternehmen o.ä. adressieren, sind aber nach Lindemann in der Regel nur dann erfolgreich, wenn sie ihre Anliegen als nationale Anliegen formulieren, da der Staat der prävalente Akteur bleibt, der legitime Gewalt anwenden kann (vgl. Lindemann 2018, 174).

Soziale Bewegungen formulieren ihre Kritik mit Bezug auf die institutionalisierten Werte der horizontalen Differenzierung, ergo mit Bezug auf die »normativen Strukturvorgaben der Institution des menschlichen Körperindividuums gleich an Freiheit und Würde« (Lindemann 2018, 354). Dieser Bezug ergibt sich nach Lindemann aus dem Drittenbezug sozialer Bewegungen: Dritte sollen die Kritik an strukturellen Gefährdungen nachvollziehen können, und dafür müssen soziale Bewegungen ihre Kritik so formulieren, dass diese Nachvollziehbarkeit möglich ist. Insofern die moderne Gesellschaft auf dem menschlichen Körperindividuum basiert, müssen soziale Bewegungen ihre Kritik immer so formulieren, dass die Gefährdung dieser Struktur im Vordergrund steht. Damit ähnelt Lindemanns Theorie der neoparsonianischen *Civil Society* von Jeffrey Alexander, nach der ebenfalls übergreifende Werte institutionalisiert sind, die von sozialen Bewegungen affirmiert und in ihrem Handeln als soziale Bewegungen sakralisiert werden (vgl. Alexander 2006). Durch soziale Bewegungen entstehen dann keine neuen Sakralisierungen, sondern bereits bestehende Sakralisierungen werden durch soziale Bewegungen nur bestätigt und aufrechterhalten. Damit ist die Entstehung neuer Werte nicht mehr erfassbar (vgl. Joas 2017, 245; Pettenkofer 2010).

Lindemann stellt die Gewaltorientierung der sozialen Bewegung zentral. Ohne Bezugnahme auf die jeweils geltende Verfahrensordnung der Gewalt könne alles als strukturgefährdend kritisiert werden, ohne dass die Kritik Folgen habe. In diesem Zusammenhang behandelt Lindemann die Kritische Theorie ausführlich (vgl. Lindemann 2018, 358 ff.) und bescheinigt dem Großteil ihrer Vertreter:innen ein »Niveau der moralisierenden Klage« (Lindemann 2018, 364), auf dem der eigene moralische Maßstab, die Grund- und Menschenrechte, verkannt werde. Gewalt tauche in der frühen kritischen Theorie als letzte Gewalt, die alle Gewalt beenden soll, auf; mit Habermas habe die Kritische Theorie angefangen, sich darauf zu beschränken, »gegenüber den Beherrschten eine achtsame Pastoralmacht auszuüben« (Lindemann 2018, 360). Ein letzter Akt der Gewalt ist unterdessen nicht möglich, wenn die Theorie der Verfahrensordnung der Gewalt einbezogen wird: Gewalt bleibt immer im Rahmen einer Verfahrensordnung der Gewalt, die Gewalt als solche identifiziert. Der letzte Akt der Gewalt wäre damit kein Niederlegen aller Waffen, sondern die generalisierte Entpersonalisierung von Wesen, die nicht mehr Personen wären. Diese Wesen gälten dann nicht mehr als moralisch frei und damit als nicht mehr dazu in der Lage, normative

Erwartungen darzustellen. In dieser Weise werden beispielsweise Demenzkranke in einer Ordnung der Gewaltverhinderung erfasst (vgl. J. Barth 2023).

Soziale Bewegungen kommunizieren nicht nur, dass Zustände kritikwürdig sind, sondern stellen allgemein und unmissverständlich dar, dass diese Zustände relevante normative Erwartungen enttäuschen. Bezogen auf die moderne Verfahrensordnung der Gewalt haben soziale Bewegungen verschiedene Möglichkeiten, Gewalt auszuüben: Sie können die Gewalt des Staates gegen den Staat richten, ergo: vor Gericht klagen; sie können sich in politischen Parteien engagieren und im Prozess der Gesetzgebung die Anwendung staatlicher Gewalt verändern; sie können direkte Gewalt anwenden (vgl. Lindemann 2018, 355). Die ersten beiden Möglichkeiten greifen auf die Gewalt des Staates zurück, der aufgerufen ist, illegitime Gewalt zu beenden. Direkte Gewalt ist für soziale Bewegungen immer potenziell problematisch: Auch direkte Gewalt muss vor und gegenüber Dritten als Kritik interpretierbar sein und nicht etwa als krimineller Akt und damit selbst als Problem, das durch legitime staatliche Gewalt zu beenden ist. Gerade die »Involvierung in eine leibliche Eigendynamik« (Lindemann 2018, 356) kann die Eindämmung von Gewalt erschweren und damit die Wahrscheinlichkeit erhöhen, dass das eigene Handeln nicht als Protest, sondern als Randalie interpretiert wird. Lindemann verweist in diesem Zusammenhang auf die Proteste rund um den G20-Gipfel in Hamburg 2017, bei denen »in der anschließenden Kommunikation (...) die Gewalt zumeist entpolitisiert und als rein kriminelle Gewaltanwendung delegitimiert [wurde]« (Lindemann 2018, 357). Wenn soziale Bewegungen kriminalisiert werden, können sie auch in Konflikt mit dem staatlichen Gewaltmonopol geraten, was laut Lindemann problematische Folgen für die soziale Bewegung haben kann (vgl. Lindemann 2018, 373). Trotz dieser Problematik von Gewalt habe Gewalt immer einen potenziell kritischen Bezug: Gewalt stellt die Geltung von Normen unter Antizipation der Legitimation durch Dritte dar – unabhängig davon, ob die Gewaltausübenden Normen darstellen wollten oder nicht (vgl. Lindemann 2018, 357).

Soziale Bewegungen legitimieren Gewalt durch ihre spezifische Legitimationstheorie. Dabei muss sich die Legitimationstheorie auf den dreifach bestimmten Menschen und seine Umwelt beziehen. So lassen sich soziale Bewegungen nach Lindemann danach unterscheiden, welche Facette des Menschen in den Mittelpunkt gestellt wird und welche Forderungen sich daraus für das »moralisch gute Leben« ergeben (Lindemann 2018, 369). Diese jeweiligen Vorstellungen vom guten Leben werden von sozialen Bewegungen verabsolutiert und als allgemein verbindlich vorausgesetzt. Da aber in der modernen Gesellschaft nicht nur eine einzige Vorstellung vom guten Leben institutionalisiert ist, erheben verschiedene soziale Bewegungen unterschiedliche Ansprüche darauf, was das gute

Leben ist und wie es gestaltet werden soll. Es gibt also nicht nur zwei gegensätzliche Bewegungen, sondern eine wahre Fülle von Anliegen, die in Form von Bewegungen vorgetragen werden (vgl. Lindemann 2018, 369).

Im Anschluss an die soziale Bewegungsforschung beschreibt Lindemann Legitimationstheorien als Teil der Wir-Darstellung bzw. des Repertoires von Bewegungen (vgl. Raschke 1991, 21; Tilly und Wood 2013, 5). Soziale Bewegungen steuern ihre Selbstdarstellung, um sich vor und gegenüber Dritten zu legitimieren. Aus dieser gemeinsamen Selbstdarstellung resultiert eine Stabilisierung von Gemeinschaften, denen sich das Individuum unterzuordnen hat (vgl. Rucht 1994, 80). Der Einzelne wird so von der Gemeinschaft vereinnahmt, was wiederum eine strukturelle Gefährdung darstellt: Soziale Bewegungen setzen freie Individuen voraus, die mobilisierbar sind und nicht vollständig in einer Mitgliedschaft aufgehen – diese Individuen sind bzw. müssen der normative Bezugspunkt der Kritik sein. Indem soziale Bewegungen Gemeinschaften bilden, werden die Individuen vereinheitlicht, »soziale Bewegungen institutionalisieren eine Gemeinschaft, um Gesellschaft zu beobachten« (Lindemann 2018, 372). Mit der Gemeinschaftsbildung laufen die Einzelnen Gefahr, von der Gemeinschaft vereinnahmt zu werden, was selbst wiederum eine strukturelle Bedrohung darstellt.

Die Institutionalisierung des menschlichen Körperindividuums, gleich an Freiheit und Würde, hat immer zwei Dimensionen: Zum einen die Entwicklung eines allgemeinen normativen weltgesellschaftlichen Bezugspunktes, zum anderen die Bezugnahme auf das ›Wir‹ des Nationalstaates, das auf einer strikten mitgliedschaftlichen Differenzierung beruht (vgl. Brubaker 1994, 52 ff.). Der Staat ist die Grundlage, auf der sich der Mensch der Menschenrechte entwickeln kann; der Mensch der Menschenrechte ist immer Staatsbürger. Die Kritik sozialer Bewegungen richtet sich an den Staat, nicht etwa an ›die Wirtschaft‹ im Allgemeinen.

Dadurch entsteht, so Lindemann, ein selbstverständlicher Nationalismus derer, die sich als ›Wir‹ verstehen, das sich an einen bestimmten Staat richten kann (vgl. Lindemann 2018, 386). Die Zugehörigkeit zu einem bestimmten ›Wir‹ bestimmt, »wer legitimerweise unter voller Ausschöpfung der Möglichkeiten, die die moderne Verfahrensordnung der Gewalt bietet, Kritik üben können soll« (Lindemann 2018, 387). Gerade für eine Kritik, die sich am Ethos der Menschenrechte, d. h. an der menschlichen Person als Individuum, an Freiheit und Würde orientiert, werden damit Staat und Staatsvolk zentral. Menschenrechte sind daher immer durch ein normatives Spannungsverhältnis bestimmt: »Der Staat garantiert das Recht, als Mensch Rechte zu haben, die den Staat transzendieren, denn die Rechte hat der Bürger als Mensch, d. h. als Glied der Menschheit« (Lindemann 2018, 388). In diesem Bezug auf den Staat und das Staatsvolk liegt nach Lindemann einerseits die Gefahr eines ausgrenzenden Nationalismus, andererseits muss der Staat als Grundlage

des menschenrechtlichen Ethos anerkannt werden, da sonst »immer die Gefahr [besteht], »das Selbstverständnis einer Mehrheit des Staatsvolks an einen ethnisch-kulturellen Nationalismus zu verlieren« (Lindemann 2018, 391).

Soziale Bewegungen haben im Rahmen der Lindemannschen Gesellschaftstheorie die ambivalente Funktion, strukturgefährdende Sachverhalte zu identifizieren und unmissverständlich zu kritisieren. »Die Kritik muss als öffentlich-diskursive Beobachtung sachlich in einer kommunikativ nachvollziehbaren Weise einen Sachverhalt als gesellschaftlich strukturgefährdend identifizieren, und sie muss diesen Gefährdungen im Rahmen der Verfahrensordnung der Gewalt begegnen« (Lindemann 2018, 354). Lindemann identifiziert hier zwei Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit Kritik tatsächlich strukturell relevant werden kann. Die erste Bedingung erinnert an Habermas' Konzept der rationalen Wertbegründung; Werte müssen bei ihm in einem kritisch-rationalen Diskurs mit Bezug auf Dritte ausgehandelt werden und gelten erst dann, wenn sie kommunikativ nachvollziehbar dargestellt werden können (vgl. Habermas 1981, 118 ff.). Dieser kritisch-rationale Diskurs kommt dem idealen Diskurs umso näher, je mehr er rein von Sachpositionen und nicht von Machtpositionen bestimmt ist. Von dieser Idealisierung grenzt sich Lindemann mit dem zweiten Teilsatz ab: Kritik soll nicht nur Sachverhalte nachvollziehbar als kritikwürdig identifizieren, sondern ihnen auch »im Rahmen der Verfahrensordnung der Gewalt« begegnen (vgl. Lindemann 2018, 354). Das heißt aber: Gewalt anwenden, um der Kritik Nachdruck zu verleihen. Mit der Anwendung von Gewalt wird der Anspruch, dass bestimmte normative Erwartungen gelten sollen, gerade dann dargestellt, wenn sie enttäuscht werden. Mit dem Gewaltakt kann sowohl dargestellt werden, dass persönliches Eigentum nach wie vor geschützt ist (und ein:e Dieb:in deshalb bestraft wird), als auch, dass eine herrschende Ordnung, in der Eigentum nicht gleich verteilt ist, illegitim ist (und eine Mehrbesitzerin deshalb bestraft wird). Welcher Normbezug in der Gewalttat enthalten ist, ist Teil eines Interpretationsprozesses. Wenn Gewalt in dieser Weise auf die Geltung bestimmter Normen hinweist, ist sie auch geeignet, die Veränderbarkeit von Normen zu verdeutlichen. Zugleich behält Gewalt selbst immer auch einen Ordnungsbezug: Gewalt ist kein selbstevidentes Phänomen, sondern immer auf eine Ordnung bezogen, innerhalb derer sie Gewalt ist. »Gewalt existiert nur in einer jeweiligen Verfahrensordnung, sie kann nur gemäß einer jeweiligen Verfahrensordnung ausgeübt bzw. als solche identifiziert und legitimiert werden.« (Lindemann 2018, 355). Die Anwendung von Gewalt zur Darstellung von Normen ist also immer zugleich eine Affirmation der Interpretations- und Verfahrensordnung, innerhalb derer das jeweilige Handeln eben Gewalt ist. Mit der Gewaltanwendung wird also nicht nur kontrafaktisch dargestellt, dass eine normative Erwartung gelten soll,

sondern auch, dass eine Ordnung gilt, innerhalb derer die Darstellung dieser normativen Erwartung gegenüber dieser Entität legitim ist. Das ist bereits für die Identifikation der Gewalttat als Gewalttat notwendig.

Will eine soziale Bewegung nun nachvollziehbare Kritik üben, muss sie sich um rationale Nachvollziehbarkeit durch Dritte bemühen – das Handeln muss nicht nur als Gewalthandeln identifizierbar sein, sondern es muss auch in Bezug auf die Sache, die kritisiert werden soll, legitim sein. Das heißt insbesondere: Um sinnvoll kritisieren zu können, müssen sich die Kritiker:innen auf bereits bestehende Normen beziehen können, auf die sie ihre Kritik gründen, und diese müssen für Dritte nachvollziehbar sein. Für die moderne Gesellschaft geht Lindemann davon aus, dass es gesellschaftsübergreifende Normen gibt, auf die soziale Bewegungen ihre Kritik beziehen, nämlich die Institution des menschlichen Körper-individuums gleich an Freiheit und Würde. Diese Institution findet ihre Kodifizierung in den Grund- und Menschenrechten. Eine sinnvolle Kritik zu formulieren bedeutet daher immer, sich in doppelter Weise auf das Ethos der Menschenrechte zu beziehen: Zum einen muss das Anliegen so vorgetragen werden, dass die strukturelle Gefährdung deutlich, also rational nachvollziehbar wird, zum anderen muss ein Bezug zur geltenden Verfahrensordnung der Gewalt hergestellt werden – also immer auch implizit ein Bezug zum Ethos der Menschenrechte, da die Kritik sonst Gefahr laufe, nicht verstanden zu werden.

Wenn eine Handlung als Protest oder als Gewalt interpretiert wird, dann impliziert dies, dass derjenige, der Gewalt ausübt, ein sozialer Akteur ist und dass derjenige, der Gewalt erleidet, ebenfalls ein sozialer Akteur ist. Gewalt als Gewalt zu deuten, setzt ein Deutungsschema voraus, vor dem die Gewalttat überhaupt als solche erscheinen kann: Leiden ist Erleiden von Gewalt. Es gibt keine rein unmittelbare Gewalterfahrung, sondern Gewalt ist immer sozial vermittelt. Lindemann nimmt für sich in Anspruch, diese sonst implizit bleibende normative Prämisse zu explizieren und damit auf die Verbreitung allgemeiner und unveräußerlicher Werte in der modernen Gesellschaft hinzuweisen. Unter Berufung auf diese sonst unausgesprochenen Werte formieren sich soziale Bewegungen, die gegen die vielfältigen Vereinseitigungen des Menschen vorgehen und so dazu beitragen, ihn im Sinne des menschenrechtlichen Ethos als gleich an Freiheit und Würde zu erhalten.

So plausibel die Thesen von Lindemann sind, so schwierig sind die Konsequenzen: Mit dem Verweis auf allgemeine Werte lässt sich zwar gut begründen, warum ein bestehendes System relativ stabil ist, nicht aber, wie es zu einem tatsächlichen Wandel kommen kann. Wie bei Alexander sind auch bei Lindemann soziale Bewegungen Teil einer funktionierenden Gesellschaft. Tatsächlich können sie keinen wirklichen Wandel herbeiführen, da sie ihre Kritik immer in Bezug auf die bestehenden Werte formulieren müssen und immer im Rahmen der bestehenden Verfahrensordnung der

Gewalt bleiben müssen. Wie kann vor diesem Hintergrund eine Veränderung der Verfahrensordnung der Gewalt stattfinden? Dass Verfahrensordnungen der Gewalt nicht überhistorisch stabil für alle Zeit Geltung beanspruchen können, ist bereits herausgestellt worden. Was allerdings unklar bleibt, ist, wie ein solcher Wandel stattfindet.

Dieses Problem scheint auch Lindemann selbst gesehen zu haben, was sich daran zeigt, dass sie soziale Bewegungen nicht nur als strukturtrennend, sondern auch als potentiell strukturgefährdend identifiziert. Sie verweist auf die Balance im dreifachen Bezug der Menschenrechte auf den Menschen. Die Verabsolutierung eines dieser Bezüge kann strukturgefährdend sein.

Soziale Bewegungen sind strukturell für eine solche Strukturgefährdung prädestiniert, weil sie sich zwar auf die moderne Verfahrensordnung der Gewalt beziehen müssen, aber häufig nicht der Logik der modernen Verfahrensordnung folgen. Sie neigen dazu, ihre Mitglieder zu vereinnahmen, und das Worum-Willen, um das es ihnen geht, zu verabsolutieren. Damit geraten sie leicht in eine Logik der Wechselseitigkeit, in der sie sich in wechselseitiger Abgrenzung gegen den Adressaten – den Nationalstaat – oder gegen andere soziale Bewegungen durchzusetzen versuchen, die ihrerseits ihr Worum-Willen verabsolutieren.

Auf diese Weise könnten soziale Bewegungen aber immer nur eine einzige Veränderung der gesellschaftlichen Struktur erreichen: Weg von der horizontalen Differenzierung hin zu einer Logik der Wechselseitigkeit mit sich in wechselseitiger Abgrenzung gegenüberstehenden Gruppen. Die Gesellschaft würde also nur eine Entwicklungsrichtung kennen: eine Rückkehr zu einer Gruppenbezogenen Ordnung. Damit wäre aber wirkliche Veränderung im Sinne kreativer Entwicklung neuer Wertbindungen aus theoretischer Perspektive nicht erfassbar.

Diese theoretische Einschränkung hat im Rahmen des theoretischen Interesses von Lindemann folgende Funktion: Sie ermöglicht es, den Ordnungsbezug von Gewalt herauszuarbeiten, der sich nie nur im unmittelbaren Erleben auflöst. Gewalt muss immer als Gewalt erkannt werden. Zugleich verleitet sie dazu, die unmittelbare Seite der Gewalt zu vernachlässigen und die rationalen Prozesse der Akteure stärker in den Blick zu nehmen. Dies zeigt sich in der gesellschaftstheoretischen Auseinandersetzung mit sozialen Bewegungen:

Gegenwärtig haben die Akteure der Gesellschaftskritik die Wahl zwischen gerichtlicher Klage, demokratischer Gesetzgebung und direkter Gewalt: (...) Auf direkte Gewaltanwendung zu setzen, beinhaltet ein doppeltes Risiko. Erstens: Im Tunnel der Gewalt kann diese sich verselbständigen, denn sie ist kein Mittel, das angewendet wird, sondern die Involvierung in eine leibliche Eigendynamik, die schwer zu kontrollieren ist. Die Eigendynamik der direkten Gewaltkommunikation tendiert zum Übermaß. (Lindemann 2018, 356).

Obwohl Lindemann die »leibliche Eigendynamik« der Gewalt betont, verweist sie zugleich auf den Gegenpol der leiblichen Eigendynamik: die wählenden Akteure, für die direkte Gewalt ein »Risiko« darstellt, das möglichst vermieden werden sollte, um den rationalen Bezug zur Verfahrensordnung der Gewalt nicht zu verlieren. Sie unterstellt sozialen Bewegungen hier implizit eine Mittel-Zweck-Orientierung. Die Akteure sind auf ein bestimmtes Ziel ausgerichtet, das sie mit den geeigneten Mitteln zu erreichen suchen. Eine Eigendynamik, die durch direkte Gewalt entstehen könnte, kann hier hinderlich sein, gerade weil die Folgen nicht kontrollierbar sind. Mit ihren impliziten RC-Annahmen entfernt sich Lindemann von ihrer Sozialtheorie, die eigentlich die unmittelbare Betroffenheit leiblicher Akteure und weniger das strategische Handeln mit Bezug auf allgemeine Werte ins Zentrum stellt.

Wenn Lindemanns Theorie sozialer Bewegungen wieder konsistent werden soll, muss diese leibliche Betroffenheit erfassbar bleiben. Das bedeutet aber auch, die Annahmen über die moderne Gesellschaft teilweise zu relativieren und die affektive Bindung an Werte in den Mittelpunkt zu stellen. Von hier aus wird es möglich, nicht nur die Formulierung von Kritik innerhalb einer Verfahrensordnung der Gewalt in den Blick zu nehmen, sondern auch eine Leerstelle in Lindemanns Theorie, nämlich wie der Wechsel zwischen Verfahrensordnungen der Gewalt und eine Bindung an neue übergreifende Werte tatsächlich stattfinden können.

Gewalt signalisiert nicht bloß abstrakt, dass es ums Ganze geht – mit ihr geht es bereits ums Ganze. Sie verweist nicht auf etwas außerhalb ihrer selbst, das erst noch interpretiert oder gedeutet werden müsste. Vielmehr stellt sich Gewalt in dem Moment, in dem sie als solche erkannt wird, selbst dar: Sie ist kein Zeichen für einen Ernstfall, sie ist der Ernstfall. Gewalt repräsentiert nichts, sie präsentiert sich selbst mit einer scheinbaren Unmittelbarkeit. Diese Unmittelbarkeit des Erlebens bleibt bestehen, auch wenn tatsächlich Gewalt immer vermittelt ist. In dieser erlebten Unmittelbarkeit – auch wenn sie immer zugleich vermittelt ist – lässt sich die Entstehung neuer Wertbindungen verorten.

3.4.2 Kollektive Effervescenz und soziale Bewegungen

Um das unmittelbare Erleben in die Theorie sozialer Bewegungen zu integrieren, knüpfe ich erneut an Durkheims Konzept der kollektiven Effervescenz an. Durkheim beschreibt die Entstehung von Wertbindungen als ein Phänomen, das in sakral aufgeladenen Interaktionssituationen geschieht. In diesen Momenten der gemeinsamen Erfahrung kann *kollektive Effervescenz* entstehen. Doch, wie Lindemann verdeutlicht, sind solche Erfahrungen immer bereits durch Vermittlung vorgeprägt, es gibt keine rein unmittelbare Erfahrung, sondern etwas wird vor dem

Hintergrund interpretierender Vermittlung als unmittelbar erlebt. Das bedeutet freilich nicht, dass Durkheims Beschreibung der Entstehung kollektiver Werte widerlegt wird oder dass es keine neuen Interpretationen geben könnte. Vielmehr können unmittelbares Erleben und die erforderliche Vermittlung in Wechselwirkung stehen. Insbesondere die von Lindemann betonten triadischen Konstellationen ermöglichen es, die Veränderung von Werten in kollektiv verbindenden Interaktionssituationen zu verstehen. Die Beteiligten an solchen Interaktionen nehmen füreinander legitimierende Drittenpositionen ein. Es kommen spontane Deutungen von Legitimität und Illegitimität auf. Im weiteren Verlauf kann sich diese spontane Deutung stabilisieren und zu strukturellen Veränderungen führen. Das vermittelt unmittelbares Erleben, die Interpretation dieses Erlebens und der Prozess der Vermittlung selbst stehen in dichten Interaktionssituationen oft in engem Zusammenhang, was die Entstehung und Stabilisierung von Werten begünstigen kann.

Sewell schlägt vor, grundlegenden Wandel normativer Systeme nicht allein durch ideengeschichtliche Entwicklungen oder gar rationale Entscheidungen zu erklären, sondern vertritt die These, dass Interaktionen bzw. Ketten von Interaktionsereignissen ordnungsstiftende Bedeutung haben und zum Wandel grundlegender Normen führen können. Dies könne bis zu einer Veränderung der übergreifenden Legitimationstheorie und damit der jeweils geltenden Deutungs- und Verfahrensordnung führen. Ihm geht es dabei weniger um die Entstehung völlig neuer Deutungsmuster, sondern vielmehr darum, dass vorhandene Kategorien neu kombiniert und so in einen veränderten Bedeutungszusammenhang gestellt werden. Dieser Wandel entsteht nach Sewell durch die emotionale Aufladung von gemeinsam erlebten Ereignissen. Dabei komme es zu spontanen Sakralisierungen bestimmter Objekte und der damit verbundenen Gemeinschaft. Ein Ereignis ist für ihn nicht nur das unmittelbare Geschehen in einer bestimmten Situation, sondern er bezieht explizit die diskursive Ebene mit ein: »whatever the nature of the initial rupture, an occurrence only becomes a historical event (...) when it touches off a chain of occurrences that durably transforms previous structures and practices« (Sewell 2005, 227). Ein Ereignis findet nicht statt, aber es wird aufgrund seiner Folgen stattgefunden und Strukturen verändert haben. Das heißt aber nicht, dass die Veränderung von Strukturen allein durch die nachträgliche Rekonstruktion der Strukturveränderung erfolgt, sondern Sewell besteht darauf, dass im Interaktionsereignis selbst eine Strukturveränderung stattfindet, die aber in der nachträglichen Interpretation auf Dauer gestellt wird.

Aufschlussreich ist Sewells Analyse des ›Sturms auf die Bastille‹ den er als Gründungsereignis einer neuen Kategorie, nämlich des revolutionären Volkes, interpretiert. Während dieses Ereignisses und der begründenden Gewalt fand eine Umdeutung der bisherigen übergreifenden

Legitimationstheorie statt. Während soziale Bewegungen in der Regel an die übergreifenden institutionalisierten Normen anknüpfen und ihre Forderungen in Bezug auf die allgemein gültigen Normen formulieren, wurde das Ereignis des Sturms auf die Bastille nicht nur legitimiert, sondern als Beispiel für die neue Legitimationstheorie zelebriert. »The popular violence that occurred at the Bastille had become not only a legitimate occurrence, but an example of a category of legitimate occurrences« (Sewell 2005, 241). Es kam also zu einer kategorialen Umdeutung, hervorgerufen durch das unmittelbare Erleben der extremen Gewalt. Dieses unmittelbare Erleben von sich als Gewaltakteure war zentral, damit es zu einer Umdeutung kommen konnte.

Eine wichtige Voraussetzung dafür, dass der »Sturm auf die Bastille« zu einem historischen Ereignis werden konnte, sieht Sewell in dem bereits zuvor etablierten Konflikt um die richtige Legitimationstheorie zwischen Herrscher und Nationalversammlung. Beide beriefen sich auf einander widersprechende Legitimationstheorien und Kosmologien. Während die eine Theorie von einer strengen Hierarchie mit einem gegenwärtig abwesenden Gott an der Spitze ausging, der dem gegenwärtig anwesenden König Macht verlieh, berief sich die Nationalversammlung auf die natürliche Gleichheit der Menschen (vgl. Sewell 2005, 231). Aus der Sicht beider Theorien musste die jeweils andere als illegitim und als Sakrileg erscheinen. Die Legitimitätstheorie der Nationalversammlung war jünger – und im Gegensatz zum Hierarchieprinzip nicht institutionell verankert. Dennoch konnten beide Parteien, sowohl die Vertreter:innen der Monarchie als auch jene der Nationalversammlung, Legitimität beanspruchen. Damit ist nicht gemeint, dass beide Legitimationstheorien für sich genommen logisch und rational nachvollziehbar waren, sondern dass sich beide in der Lage sahen, ihre jeweilige Legitimationstheorie mit Nachdruck, d. h. mit Gewalt, zu vertreten. Dieser doppelte Anspruch, Gewalt legitim ausüben zu können, führte nach Sewell zu einer tiefgreifenden Verunsicherung (vgl. Sewell 2005, 229). Die Frage, welche Theorie de facto Geltung beanspruchen konnte, blieb offen und wurde erst im weiteren Verlauf des Prozesses geklärt. Das Ereignis »Sturm auf die Bastille« ist nach Sewell vor dem Hintergrund dieser Unsicherheit zu verstehen.

Der »Sturm auf die Bastille« war nach einhelliger Meinung der Historiker ein Ereignis, das sich in seinem Protest-Repertoire kaum von anderen Demonstrationen im Frankreich des 18. Jahrhunderts unterschied. Auch zuvor hatte es aufständische Massen gegeben, die den Konflikt mit dem Militär nicht scheuten. Dennoch wurde der »Sturm auf die Bastille« zum Gründungsereignis der Französischen Revolution (vgl. Lüsebrink und Reichardt 1997). Tatsächlich, so Sewells These, zeichnete sich dieses Ereignis nicht durch ein spezifisches Protestrepertoire aus, sondern begründete seinen Charakter dadurch, dass es zur Entstehung der Kategorie *Revolution* beitrug, die sich in der Folgezeit rekursiv unter Bezugnahme

auf dieses Ereignis durchsetzte. Dabei wurde das gewaltsame Vorgehen der Pariser Bevölkerung, das sich zuvor schon mehrfach ereignet hatte, zu einem Akt der Souveränität des französischen Volkes: »the taking of the Bastille, which had begun as an act of defense against the king's aggression, revealed itself in the days that followed as a concrete, unmediated, und sublime instance of the people expressing its sovereign will« (Sewell 2005, 236).

Die diskursive Aushandlung des Ereignisses veränderte dieses Ereignis. Es wurde gewissermaßen nachträglich sakral aufgeladen und damit aber auch selbst zu einem unmittelbar erlebten sakralen Ereignis. Das Ereignis wurde von Dritten im Kontext einer Ordnung der Volkssouveränität gedeutet und erhielt darin eine spezifische Legitimität. Gerade im Verhältnis zu anderen Ereignissen war es ein Beispiel legitimer Gewalt und wurde im Sinne einer Verfahrensordnung interpretiert, die das Ereignis als legitim betrachten konnte. Spannend ist an dieser Stelle, dass auch legitimierende Dritte das Ereignis zunächst in Bezug auf eine andere Verfahrensordnung der Gewalt deuteten, nämlich eine, nach der die Gewalt von Massen grundsätzlich illegitim gewesen wäre. Der erste Versuch, Legitimität herzustellen, ähnelte damit den Abgrenzungsversuchen in modernen sozialen Bewegungen von stattfindender Gewalt: Die Gewalt sei provoziert worden und keinesfalls im Sinne der Bewegung gewesen. »He went on to charge that the violence had been purposely provoked by the pernicious ministers now in charge of the government so as to convince the king of the need for further armed repression« (Sewell 2005, 238). Die Gewalt der Massen erschien also zunächst als illegitime Gewalt, die der Rechtfertigung bedurfte – und als illegitime Gewalt die legitime Gewalt mit ihrem Anspruch auf Beendigung der Gewalt herausfordern konnte. Erst die weitere Entwicklung ermöglichte eine Veränderung der Verfahrensordnung der Gewalt, nach der die Gewalt der Massen zur legitimen Gewalt wurde, die die illegitime – vormals legitime – Gewalt beenden konnte.

Gewalt wurde also zunächst aus der wohl vorherrschenden Verfahrensordnung der Gewalt heraus interpretiert, nach der der Staat das Gewaltmonopol besaß, nicht aber der Pöbel. Die Bezugnahme auf die eigene Verfahrensordnung der Gewalt erfolgte erst im Prozess. Innerhalb dieses Prozesses erfuhr der handelnde Akteur, die Menge, eine besondere Aufwertung, nämlich als Träger *legitimer* Gewalt. Mit dieser Aufwertung kam es zu einer Gleichsetzung der bereits existierenden Kategorie des souveränen Volkes mit der des gewaltausübenden Pöbels. Die Kategorien existierten zwar schon vorher, waren aber noch nicht miteinander verbunden worden. Das unmittelbare situative Erleben und die sich gegenseitig bestärkenden Anwesenden führten dazu, dass die Aufwertung nicht nur im Moment stattfand, sondern sich über den Moment hinaus vollzog und stabilisierte.

Sewells Analyse zeigt, dass für die Kodifizierung der Menschenrechte weniger ideengeschichtliche Wandlungen als vielmehr die spontane Entwicklung einer sozialen Bewegung relevant waren. Diese soziale Bewegung hatte nicht explizit den Plan oder das Ziel, eine solche Kodifizierung zu initiieren; es waren weder einfach irrationale Massen noch rationale Akteure, die bestimmte Ziele verfolgten. Vielmehr entwickelte sich eine situative Eigendynamik, in der in gegenseitiger Verstärkung die Einzelnen Drittenpositionen füreinander einnehmen konnten: Legitimation fand vor- und füreinander statt. Die Wahrnehmung der Gemeinsamkeit erscheint in diesem Sinne vermittelt unmittelbar. In der unmittelbaren Situation gewann sie eine Evidenz, die im Vermittlungsprozess bestätigt wurde – und damit zu einer Veränderung der Verfahrensordnung der Gewalt führen konnte.

Die Analyse zeigt, wie unmittelbares Erleben und Vermittlung dieses unmittelbaren Erlebens verschachtelt zu denken sind. Sakrale Aufladungen entstehen gleichsam spontan. Gewalt wird gerade in kollektiven Prozessen spontan identifiziert und legitimiert/delegitimiert. Sie sind voreinander und füreinander legitimierende Dritte, die spontane Deutungen der Situation verfestigen können. Nach wie vor ist Gewalt etwas, das zukünftig gewesen sein wird und in einen Deutungsprozess eingebettet ist, der vor der Situation beginnt und nach der Situation weitergeht. Die Relevanz der spontanen situativen Deutungen ist jedoch nicht zu unterschätzen. In diesen kann sich die Deutung des Geschehens auf unvorhergesehene Weise aus der bisherigen Ordnung heraus befreien und neue Deutungen ermöglichen und nachhaltig stabilisieren. Die Veränderung von Verfahrensordnungen der Gewalt wird so plausibel, auch ohne rational handelnde Akteure vorauszusetzen, sondern rein mit Bezug auf das vermittelt-unmittelbare Erleben von Berührung.

3.5 Schlussfolgerungen für die Sozialtheorie

In diesem Kapitel bin ich von den Überlegungen Durkheims ausgegangen und habe die kultursoziologischen und differenzierungstheoretischen Anschlüsse an Durkheim miteinander verbunden. Vergesellschaftung ist demnach kein eindimensionaler Prozess, der allein unter dem Gesichtspunkt der affektiven Betroffenheit oder der funktionalen Notwendigkeit zu analysieren wäre, sondern beides sind zentrale Komponenten von Vergesellschaftungsprozessen. Diese beruhen wesentlich auf Gewalt bzw. ihrer verfahrensmäßigen Organisation. Mit Gewalt wird zum einen dargestellt, welche normativen Erwartungen Geltung beanspruchen können sollen. Zum anderen ist mit Gewalt unmittelbar die affektive Erfahrung von Betroffenheit verbunden. Der gerechte Zorn in der Darstellung normativer

Erwartungen, aber auch das unmittelbare Erleiden als Opfer vermitteln jeweils unmittelbar einen Norm-Bezug. Die moderne Ordnung beruht auf dem institutionalisierten Vertrauen in Gewaltlosigkeit. Gewalt darf nicht sein, weil sie die an Gewalt Beteiligten potentiell aus der Gesellschaft ausschließt: Sie werden ganz vom Hier und Jetzt ihrer leiblichen Existenz vereinnahmt, statt sich von ihm distanzieren zu können – was wiederum Voraussetzung für horizontale Differenzierungsprozesse ist. Damit ist eine paradoxe Entwicklung in der modernen Ordnung eingetreten: Gewalt kann nur von und gegen als moralisch geltende Wesen ausgeübt werden; Gewaltanwendung wird zugleich als Herausdrängen aus dem Bereich des Moralischen verstanden. Grundlage dieses Prozesses ist die Institutionalisierung und Sakralisierung des menschlichen Körperindividuums gleich an Freiheit und Würde, das in der dreifachen Spannung von Natur, Moral und Kultur steht. Soziale Bewegungen kritisieren potentielle Gefährdungen dieses Gefüges mit Bezug auf Gewalt. In Protestaktionen wird dargestellt, dass bestimmte Werte Geltung beanspruchen können sollen, und die protestierende Gemeinschaft stellt sich voreinander und füreinander als eine Gemeinschaft mit bestimmten Werten dar. Soziale Bewegungen verfahren dabei tendenziell weniger nach der modernen individualisierenden Verfahrensordnung der Gewalt als nach einer individualisierenden Verfahrensordnung der Wechselseitigkeit. Das Überhandnehmen dieser Wechselseitigkeit kann ebenso strukturverändernd wirken wie die Entstehung und Sakralisierung neuer Werte.

Ziel dieses Kapitels war es, eine vorläufige Theorie der modernen Gesellschaft vorzulegen, allerdings nicht als Selbstzweck, sondern um zwei Ansprüchen zu genügen: 1. einen inhaltlichen Vergleichsrahmen für die neue rechte Bewegung bereitzustellen, 2. Offenheit im Sinne des Prinzips der offenen Frage herzustellen.

ad 1: Diese Arbeit fragt nach dem Verhältnis der neuen rechten Bewegung zur Ordnung der modernen Gesellschaft. Die moderne Gesellschaft beruht auf der Sakralisierung des menschlichen Körperindividuums, gleich an Freiheit und Würde. Wenn nun das Verhältnis von neuer rechter Bewegung und moderner Gesellschaft in den Blick genommen werden soll, stellen sich folgende heuristische Fragen an die neue rechte Bewegung:

- Welche Sakralisierungen nimmt die neue rechte Bewegung vor? Auch die des Individuums, wie in der modernen Gesellschaft, oder wird möglicherweise ein Kollektiv, z. B. ›das Volk‹, sakralisiert?
- Welche Verfahrensordnung der Gewalt gilt in der neuen rechten Bewegung? Und unterscheidet sie sich von der modernen Ordnung der Gewaltlosigkeit?
 - Wer/Was kann in der neuen rechten Bewegung Gewalt ausüben?

- Welche Erlebensweisen erscheinen in der neuen rechten Bewegung als Gewalt?
- Was unterscheidet legitime von illegitimer Gewalt in der neuen rechten Bewegung?
- Welche Dritten sind für diese Unterscheidung relevant?
- Wie ist die neue rechte Ordnung in der zeitlichen Dimension institutionalisiert? In welchem Verhältnis steht sie zur modernen Ordnung? Welche Zukunftserwartungen sind aktuell relevant?

ad 2: Um Offenheit im Sinne des Prinzips der offenen Frage herzustellen, ist es notwendig, dass die konkreten Prämissen, die in den Vorentwurf eingehen, nicht mit der Perspektive der modernen Gesellschaft zusammenfallen. Mit Bezug auf die gesellschaftstheoretischen Annahmen wird also deutlich, welchen Anforderungen die Sozialtheorie mindestens genügen muss. Es darf nicht vorausgesetzt werden,

- was Gewalt ist, wer Gewalt ausüben kann und wer Opfer von Gewalt werden kann, sondern es muss ein reflexiver Gewaltbegriff gewählt werden.
- was legitime und was illegitime Gewalt ist, die Unterscheidung muss aber erfasst werden können.
- wie die spezifische Verfahrensordnung der Gewalt beschaffen ist, aber die Möglichkeit unterschiedlicher Verfahrensordnungen offen lässt und eine Theorie enthält, um die Reproduktion und Dauer der Verfahrensordnung zu verstehen.
- dass ein bestimmtes Zeitverständnis wie das der offenen Zukunft gilt, sondern dass es einer Theorie der Zeit bedarf, mit der unterschiedliche Zeitvorstellungen in den Blick kommen können.
- dass Normen in einem rein rationalen Prozess institutionalisiert werden können, sondern es muss berücksichtigt werden, dass auch die affektive Betroffenheit operationalisiert werden muss.
- dass nur Individuen soziale Akteure sein können.

Diese Anforderungen sind hier die Leitlinien für die Formulierung der sozialtheoretischen Prämissen im nächsten Kapitel.