

7. Die Dauer des Volkes: Die Zeitdimension der neuen rechten Bewegung

Rede vor einer neu-rechten Versammlung

»Die Zeit läuft davon. Deutschland ist tatsächlich in Gefahr. Jeder, der denkt, man könnte abwarten, der hat den Schuss nicht gehört. Das ist Hochverrat am deutschen Volk!« (Beobachtungsprotokolle Mai 2017)

Das Eingangszzitat dieses Kapitels verweist auf die Erfahrung einer Zukunft, die in die Gegenwart hinein drängt. Die Gegenwart schrumpft in der Metapher des Sprechers auf den Moment zwischen dem Hören eines Schusses und dem Einschlag der Kugel. Dieser zeitliche Ablauf fordert zum Handeln heraus. Das Jetzt ist durch die Zukunft überdeterminiert; die Zukunft bietet keinen offenen Handlungsraum, sondern zwingt dazu *jetzt* aktiv zu werden; im Vokabular des Redners: Passivität – das ›Abwarten‹ – ist nicht nur die falsche Handlung, sondern als ›Hochverrat‹ moralisch zu verurteilen. Die ›Gefahr‹ selbst wird freilich nicht charakterisiert. Die affektive Kraft der Rede liegt damit weniger in der Sachdimension als in der Zeitdimension. Die Metapher des Schusses evoziert eine Unmittelbarkeit, die keiner Erklärung bedarf. Im Gegenteil: Wer ihn nicht ›hört‹, steht außerhalb der moralischen Gemeinschaft. Die angeklagten ›Hochverräter‹ sind nicht diejenigen, die die nicht benannte Katastrophe verursachen, sondern diejenigen, die sie nicht wahrnehmen.

Sachlich könnte es prinzipiell um alles Mögliche gehen: die Vorratsdatenspeicherung, einen nicht entschieden genug geführten Kampf gegen den Klimawandel oder eben eine Variante des Krisenszenarios vom ›Großen Austausch‹. Dieses Szenario wird nicht benannt und muss auch in der Logik der Rede nicht ausgeführt werden – zumindest für jene, die wirklich dazugehören, ist unmittelbar sinnlich klar, worum es geht. In dieser affektiven Ordnungsstruktur zeigt sich ein zentrales Element dieser Art von Vergemeinschaftung: Wer betroffen ist, erlebt die Bedrohung unmittelbar, das Wissen ist nicht begründungsbedürftig. Die Evidenz ist die Unmittelbarkeit des Erlebens, wobei das Nicht-Erleben nicht etwa die Irrelevanz der zu erlebenden Gefahr indiziert, sondern dass der Nicht-Erlebende nicht Teil der Gemeinschaft ist. Diese Gemeinschaft, in diesem Fall ›Deutschland‹ bzw. das ›deutsche Volk‹, wird als das Objekt der Bedrohung imaginiert. Die Krisenerzählung verbindet die zeitliche Dynamik mit dem Gegenstand der jeweiligen Sorge und der Sozialdimension der Sorgenden, auch ohne dass die Sachdimension spezifiziert wird (vgl. Merten 2008).

Krisenerzählungen selbst sind anschlussfähig an die moderne Selbstbeschreibung (vgl. Nassehi 2021; Nagel 2021). Krisen sind das Resultat einer Konstruktionsleistung, mit der Sinn in das Erlebte gelegt wird

(Oevermann 2001, 38), und besitzen einen affektiv erlebten Aufforderungscharakter sowie eine spezifische zeitliche Struktur (vgl. Schilk 2024, 162). Unterschiedliche Krisenerzählungen differieren zum einen in der sachlichen Struktur, zum anderen im Bezugsobjekt. Während in den Klimabewegungen ›die Menschheit‹ oder ›der Planet‹ das bedrohte Kollektiv ist, ist es in der neuen rechten Bewegung ›das Volk‹ oder ›das Abendland‹. Das führt zu einer anderen Dynamik: Die Menschheit besteht aus Individuen, deren zukünftiges Leid verhindert werden soll. Das Volk hingegen soll als erlebte Einheit dauern.

Dieses Kapitel untersucht die zeitliche Geordnetheit der neuen rechten Bewegung. Unter Zurhilfenahme des entwickelten sozialtheoretischen und zeittheoretischen Instrumentariums (vgl. Kap. 4) unterscheide ich zwischen *Modalzeit* (Vergangenheit–Gegenwart–Zukunft) und übergreifender *Dauer*. Das Einbeziehen der Dauer als besondere Art des Zeiterlebens ermöglicht eine neue Perspektive auf das neu-rechte Entwerfen apokalyptischer Zukünfte. Die Perspektive der Dauer verschiebt den analytischen Fokus weg von individuellen Deprivationserfahrungen hin zur kollektiven Imagination eines dauernden Volkes. Sie macht verständlich, warum die konkrete Ausgestaltung der Zukunft zweitrangig bleibt: Entscheidend ist nicht ein bestimmtes Ziel, sondern die Vorstellung eines kollektiven Zusammenhangs, der bedroht ist, fortbestehen soll – und dessen Endlichkeit affektiv erfahren wird. In diesem Kapitel schlage ich vor, kollektive Zugehörigkeit als Resultat der Institutionalisierung eines doppelten Zeiterlebens zu verstehen. Zum einen wird das Volk als historisch gewachsene und sakral überhöhte Einheit imaginiert, deren Dauern unhintergebar erscheint. Zum anderen wird diese Dauer als existenziell bedroht markiert. Die Erfahrung der Dauer ist daher untrennbar mit der Erfahrung ihrer Gefährdung verbunden. Aus dieser affektiv aufgeladenen Spannung entsteht das unmittelbare, affektiv berührende Erleben, Teil eines bedrohten Kollektivs zu sein.

Ausgangspunkt des folgenden Kapitels ist die Frage, wie ›das Volk‹ als dauerndes Kollektiv imaginiert und affektiv aufgeladen wird. Dabei wird zunächst der Blick auf die Zukunftsbezüge (1) und anschließend auf die Vergangenheitsbezüge (2) gelenkt, um das Verhältnis von Zeit und Gemeinschaft im Diskurs der neuen rechten Bewegung präzise herauszuarbeiten.

7.1 Kупierte Apokalypse? Der Untergang naht

Die neue rechte Bewegung ist als soziale Bewegung auf sozialen Wandel bezogen, um diesen »herbeizuführen, zu verhindern oder rückgängig zu machen« (Raschke 1988, 25). Auch das Ziel, zu einer Welt vor einem

bestimmten gesellschaftlichen Wandel zurückzukehren, ist Wandel; Wandel erreichen zu wollen, impliziert Veränderbarkeit und Offenheit der Zukunft. Das bedeutet aber auch, dass es eine Vorstellung von der Zukunft gibt. Diese Zukunftsbezüge können sich zwischen verschiedenen politischen Bewegungen stark unterscheiden (vgl. Mannheim [1930] 2015). Während klassische Arbeiterinnenbewegungen auf eine eschatologische Erlösung hin orientiert waren (vgl. Vondung 1988; Schnettler 2004; Bertelmann und Heidel 2018; kritisch Peter 2016), ist bei Klimabewegungen das Ziel, eine hereinbrechende Katastrophe zu verhindern (vgl. Keller 2013; Pettenkofer 2014; Höfer 2018; Kewes 2020; kritisch Feinberg und Willer 2011). Identitätspolitische Bewegungen wiederum betonen das vergangene und gegenwärtige Leiden und richten die Hoffnung auf Anerkennung in die Zukunft (vgl. Solomon und Martin 2019; Langa und Creswell 2019; Durham 2024). Die neue rechte Bewegung hingegen stellt das bedrohte Volk in den Mittelpunkt.

Apokalyptische Erzählungen sind keineswegs bloß religiöse Randphänomene, sondern strukturieren auch moderne Zukunftserwartungen. So betont Nagel (2021), dass moderne Gesellschaften über ein eigenes Genre apokalyptischer Krisenhermeneutik verfügen, das strukturell an die biblische Apokalypitik anschließt. Dabei geht es nicht bloß um negative Zukunftsbilder, sondern um Narrative, in denen eine existenzielle Bedrohung den Übergang in eine neue Ordnung markiert oder verweigert. Während die klassische Apokalypse die Abfolge von Mangel, Krise und erlösender Fülle aufweist, streicht die kupierte Apokalypse Fülle: Die Katastrophe ist das Ende. Die inverse Apokalypse verlagert die Fülle in eine verlorene Vergangenheit und sieht die Zukunft als endgültigen Verfall (vgl. Vondung 1988; Gerhards 1999). Schilk (2021; 2024) hat die apokalyptischen Erzählungen des neu-rechten Diskurses überzeugend analysiert.

Diese Analysen liefern wichtige Impulse für das Verständnis apokalyptischer Diskurse in der Moderne. Sie verbleiben jedoch innerhalb einer modalzeitlichen Logik, die von einer Differenz von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ausgeht, und damit auch tendenziell in einer individualistischen Perspektive. Mein Zugang hingegen schlägt vor, die apokalyptischen Erzählungen der neuen rechten Bewegung nicht primär als modalzeitliche, also rein zukunftsbezogene Erzählungen zu analysieren, sondern als Ausdruck eines spezifischen Zeiterlebens: jenem der Dauer. Erst über das Konzept der Dauer wird erklärbar, warum das Imaginieren eines Endes – also der Verlust dieser Dauer – affektiv so wirksam ist. Nicht eine eschatologische Erlösungsstruktur konstituiert den Reiz, sondern das Versprechen der Dauer: Die Erfahrung des drohenden Endes erzeugt überhaupt erst die Vorstellung einer dauernden kollektiven Existenz. Das apokalyptische Ende stiftet so die Idee der Dauer, deren Verteidigung zum zentralen Anliegen wird.

Im Folgenden beschreibe ich zunächst die narrativen Strukturen des sogenannten ›großen Austauschs‹ als exemplarische Form neu-rechter Zukunftsentwürfe. Darauf aufbauend führe ich aus, wie solche Vorstellungen innerhalb der Bewegung in kollektive Handlungsorientierungen überführt werden.

7.1.1 *Der große Austausch*

Das Narrativ vom »Großen Austausch« ist eines der zentralen Zukunftsnarrative der neuen rechten Bewegung. Es gehört zu ihrem etablierten politischen Vokabular: ob in den Slogans der Identitären Bewegung (bspw.: ›Stoppt (, stoppt, stoppt) den großen Austausch‹), bei der AfD als ›Massenaustausch‹ in politischen Reden oder auch bei Pegida als Teil von Demonstrationsreden. Daneben stehen Begriffe wie ›Umvolkung‹, ›Volksaustausch‹ oder ›Volkstod‹. Die zugrunde liegende Metaphorik knüpft an einen immer wiederkehrenden demografischen Diskurs an, in dem der Bestand des eigenen Volkes als gefährdet imaginiert wird (vgl. Goetz 2020; Schultz 2016; Etzemüller 2015). Dieses Narrativ ist anschlussfähig in unterschiedlichen politischen Milieus. Es findet sich sowohl in parlamentarischen Kontexten konservativer bis völkischer Ausrichtung als auch in digitalen Öffentlichkeiten, subkulturellen Szenen und militanten Manifesten. So legitimierten 2019 sowohl der Attentäter von Christchurch, Brenton Tarrant, als auch der Angreifer auf die Synagoge in Halle, Stephan Balliet, ihre Taten mit dem Verweis auf ›den großen Austausch‹. Die affektive Drohkulisse dieser Diskurse ist das unvermeidliche ›Aussterben‹ des Volkes (Botsch und Kopke 2019; Botsch 2021), verstanden als Folge einer »Auflösung der Völker« (Camus 2017, 66).

Mit Renaud Camus erfährt das Narrativ in jüngerer Zeit eine pointierte und international rezipierte Zuspitzung. Er hat damit »älteren Konzepten, Begriffen und Erzählungen einen neuen Rahmen gegeben« (Deltau 2022, 167; vgl. auch Taguieff 2022) und zur Modernisierung der Erzählung beigetragen. Seit der Übersetzung durch Martin Lichtmesz mobilisiert die neue rechte Bewegung in Deutschland erfolgreich mit dieser Terminologie. Im Folgenden zeige ich exemplarisch anhand von Camus' Schrift über den ›Großen Austausch‹, wie der neu-rechte apokalyptische Zukunftsentwurf mit der Imagination eines dauernden Volkes verwoben ist.

Renaud Camus hat mit dem Narrativ des ›Großen Austauschs‹ eine Deutung vorgelegt, der zufolge Flucht- und Migrationsbewegungen Teil eines übergeordneten Prozesses sind, in dessen Rahmen die »Völker Europas« (Camus 2017, 135) durch »fremde Völker – insbesondere die afrikanischen« (Camus 2017, 58) ›ausgetauscht‹ werden. Dieser Prozess sei bereits im Gange und werde in Zukunft seine volle Wirkung

entfalten. ›Ausgetauscht‹ würden ›Völker‹, nicht Individuen, auch wenn der ›Austausch‹ über die räumliche Präsenz von Individuen anderer ›Völker‹ stattfindet. Die Metapher des ›Austauschs‹ impliziert, dass die anwesenden ›Völker‹ im Zuge des ›Austauschs‹ verdrängt oder marginalisiert werden. Primärer Bezugspunkt ist dabei das Volk, das auch zukünftig sein soll.

Renaud Camus verbindet in seinem Bezug auf das Volk zwei wesentliche Bestimmungen des Menschen, die sich im 19. Jahrhundert herausgebildet haben (vgl. Lindemann 2018, 378): Zum einen versteht er das Volk als biologisch-natürliche Abstammungsgemeinschaft (Camus 2017, 132), zum anderen als historisch gewachsene Kulturgemeinschaft (Camus 2017, 46) – die moralische Bestimmung spielt hingegen keine Rolle. Camus legt in seinem Buch den Schwerpunkt auf die Kulturgemeinschaft. Die Unterscheidung zwischen dem *Wir* des homogenen Volkes und den *Anderen* wird als eine Unterscheidung entlang kultureller Grenzen aufgefasst. Diese kulturelle Unterscheidung ist nicht weniger essentialisierend als die biologische Unterscheidung nach Rassen: Es wird zwar eingeräumt, dass Kulturen von Menschen gemacht sind, es wird aber auch betont, dass Kulturen sich so ausdifferenziert haben, dass die Unterschiede unüberbrückbar seien und eine Veränderung der Individuen nicht möglich sei, da sie ihre gewachsene Kultur immer wieder neu erschaffen. Individuelle Migranten repräsentieren und reproduzieren in Camus' Darstellung immer die gesamte Gesellschaft, aus der sie migrieren, wodurch Fluchtprozesse aufgrund politischer Verfolgung zu einer Reproduktion politischer Verfolgung werden:

Sie [die Migranten] reproduzieren in ihrem neuen Leben, wovon sie in ihrem alten geflohen sind. Dabei begreifen sie nicht, dass ihre ureigenen Neigungen, Sitten, Seh- und Handlungsweisen, die für sie als Grundlagen ihrer althergebrachten Kultur unabhängig von politischen, wirtschaftlichen und sozialen Strukturen und deren Begleiterscheinungen Geltung haben, doch gerade erst den Typ Regierung und Gesellschaft ermöglichen, den sie nicht mehr ertragen haben und dem sie entkommen wollten. (Camus 2017, 127)

Dass Menschen zur Flucht gezwungen werden, wird hier zum Beweis dafür, dass sie eine gewalttätige Kultur repräsentieren und daher mit dem Eigenen unvereinbar sind. Kultur wird hier de facto zu einer ähnlich essentialistischen Kategorie wie die biologische Rasse. Sie bestimmen die Handlungsentwürfe des Einzelnen absolut, ausgehend von der kollektiven Ebene des Volkes. Der Einzelne wird bei Camus von der Gesamtheit seiner Kultur determiniert. Die Zukunft ist also aus Perspektive der Einzelnen geschlossen.

Auch wenn Camus den einzelnen Migrant:innen zugesteht, vor Krieg und Verfolgung zu fliehen – und damit nicht ein anderes rechtes Narrativ

vertritt, demzufolge keine Flucht stattfinden würde –, handeln sie für ihn dennoch als »Invasoren« (Camus 2017, 73) und bedrohen die ›Kulturen Europas‹ in ihrem Überleben. Völker sind hier sowohl historische als auch dauernde Einheiten, deren Dauer durch Vermischung bedroht ist. Mit der wiederholten Bezeichnung von Geflüchteten als »Invasoren« (z. B. Camus 2017, 65) deutet Camus die Flucht nach Europa als einen Prozess der militärischen Landnahme. Diesen stellt Camus in eine Reihe mit der islamischen Expansion im 8. Jahrhundert n. Chr. (vgl. Camus 2017, 73). Die ›Invasion‹ im Zuge des ›Großen Austausches‹ sei im Gegensatz zur islamischen Expansion verdeckt und auch die ›Invasoren‹ gegenwärtig weitgehend friedlich, jedoch würde diese Friedfertigkeit in Zukunft in Gewalt umschlagen (Camus 2017, 73). Es gebe keinen Unterschied zwischen »permanenten Belästigungen auf der einen und terroristischen Akten auf der anderen Seite« (Camus 2017, 40), wodurch selbst kleinere Vergehen – und für Camus ist bereits die Anwesenheit eines ›Fremden‹ ein solches (Camus 2017, 127) – als kriegerische Gewalttaten oder zumindest Vorbereitungen zu kriegerischen Gewalttaten gedeutet werden. Camus schreibt sich den Verdienst zu, diese Gewalt als solche explizit gemacht und den »versteckten Krieg« (Camus 2017, 48) aufgedeckt zu haben.

Die Metaphorik des Krieges und der Gewalt wird von Camus fortwährend gestreift. Er schreibt von der »Kolonisierung Europas durch Afrika« (Camus 2017, 32) und stellt damit einen Bezug zur Kolonialgeschichte Europas her, freilich unter umgekehrten Vorzeichen. Die Kolonialherrschaft im 19. und 20. Jahrhundert sei für die Kolonisierten nicht gewaltsam, sondern eher ein zivilisatorischer Fortschritt gewesen (vgl. Camus 2017, 78 ff.), demgegenüber sei aber der ›Große Austausch‹ wesentlich gewaltsamer (Camus 2017, 103), insofern nicht nur Herrschaft über Menschen, sondern Herrschaft über Völker ausgeübt werde und die Gewalt zudem versteckt stattfinde. Ein Argument dafür sieht Camus darin, dass die ehemals Kolonisierten nach Europa fliehen »und deshalb den Verdacht aufkeimen lassen, daß die französische Präsenz in Algerien in Wahrheit nicht allzu schlechte Erinnerungen hinterlassen hat« (Camus 2017, 80). Camus thematisiert die Frage, ob es sich bei der ›Gegenkolonisierung‹ um einen ›Wunsch nach Vergeltung‹ handeln könnte (Camus 2017, 82), beantwortet diese aber nicht abschließend.

Die Erzählung vom ›Großen Austausch‹ wird von Renaud Camus nicht als Verschwörungstheorie im klassischen Sinne formuliert. So fehlt explizit eine »genaue Markierung der Verantwortlichen unserer fatalen Lage« (Camus 2017, 61), und er lehnt die Vorstellung ab, »daß sich eines schönen Tages eine Gruppe von mächtigen und übelwollenden Personen in einem Büro, einem Salon oder einem Konferenzsaal getroffen hat, um zu beschließen, Frankreich und sämtlichen Ländern Europas eine radikale Umwandlung ihrer Bevölkerung aufzuzwingen« (Camus 2017, 61). Dass Camus sich von einer derartigen Weltverschwörung distanziert,

hindert ihn jedoch nicht daran, eine diffuse Unterscheidung zwischen den Leidtragenden des ›Großen Austauschs‹ und den Leidverursachern zu treffen (vgl. Camus 2017, 64). Die Benennung eines Feindbildes, ›unsere Eliten‹, nimmt erst der Publizist und Aktivist Martin Sellner in seinen Überlegungen zum Transfer in die politische Praxis im Nachwort vor (vgl. Sellner 2017, 190). Allerdings bleibt auch diese Bezeichnung hinreichend vage.

Vor diesem Hintergrund kann Camus' Schrift als Teil des modernen Gewaltdiskurses interpretiert werden. Ähnlich wie es Galtung mit dem Begriff der ›strukturellen Gewalt‹ (vgl. Galtung 1975) darum geht, zu vermeidende und vermeidbare Zustände als Gewalt zu explizieren, mit der Konsequenz, zu ihrer Beendigung aufzurufen, versucht auch Camus den Gewaltbegriff so zu verwenden, dass für ihn nicht hinnehmbare Zustände als gewaltsam gedeutet werden können. Hier wie dort ist die Benennung als Gewalt ein Mittel der Problematisierung und Mobilisierung. Gewalt soll nicht sein, Gewalt soll beendet werden. Dieser für die Moderne typischen Deutung von Gewalt folgt auch Camus. Ebenso lässt sich bei Camus der Wunsch nach Beendigung illegitimer Gewalt durch das Gewaltmonopol des Staates herauslesen. Insbesondere seine politischen Forderungen, die er aus der Erzählung vom ›Großen Austausch‹ ableitet, sind Forderungen an den Staat (vgl. Camus 2017, 132 ff.).

Wo es bei Galtung auch Gewalt ohne Täter und ohne sich ihrer selbst bewusste Opfer geben kann, ist für Camus die Benennung von Tätern zwar ebenfalls zweitrangig, aber er leitet die Legitimität seiner Erzählung aus der sinnlichen Erfahrung und insbesondere aus dem Leiden ab. »Wir werden unseres eigenen Blickes beraubt, unseres eigenen Wirklichkeitsbezugs, unseres eigenen Leidens, das man uns zu schlucken gelehrt hat, damit wir bloß nicht auf die Idee kommen, ihm Bedeutung beizumessen« (Camus 2017, 95), klagt Camus. Die Unmittelbarkeit der sinnlichen Wahrnehmung wird hier explizit gegen die »Scheuklappen eines Diskurses« (Camus 2017, 95) gestellt. Das Bild suggeriert die Unmittelbarkeit des leidenden Erlebens als gesetzt, die nur durch illegitime diskursive Verzerrung nicht erlebbar sein könnte. Das Erleiden verleiht der Gewalterfahrung Authentizität. Wer die Gewalt nicht erfährt, lässt sich vom Diskurs blenden.

Das unmittelbare Erleben von Gewalt wird bei Camus mit Blick auf die Zukunft entwickelt. Der ›Große Austausch‹ erscheint ihm als ein Prozess, der sich bereits in der Gegenwart manifestiert. Dieser Prozess betrifft die Völker als kollektive Subjekte, die von einzelnen Individuen repräsentiert werden. Die Apokalypse steht bevor, aber es ist eine kollektive Apokalypse. Es wird keine positive Zukunft entworfen, die der als apokalyptisch beschriebenen Zukunft folgt, es gibt also keine Eschatologie. Im Vordergrund steht vielmehr die Abwehr der Zukunft, die Abgrenzung vom Leiden.

Dem gegenüber stehen zum einen die Beschreibung der eigenen individuellen (noch) Nicht-Betroffenheit von der befürchteten Dystopie – »Ich lebe auf dem Land, in einem Dorf, in dem es (noch) nicht sehr viele außereuropäische Einwanderer gibt, auch wenn ich dort schon einmal eine von Kopf bis Fuß verschleierte Frau gesehen habe, was in diesen Breiten noch ein ungewohntes Schauspiel ist« (Camus 2017, 35) –, zum anderen die Klage über das eigene gegenwärtige Leiden in der institutionellen Position des Ausgestoßenen – »Ich bin zum Paria, zum Ausgestoßenen, zum lebenden Toten erklärt worden« (Camus 2017, 36). Beide Aussagen betonen den zukünftigen Charakter des Leidens, schlagen aber auch eine Brücke zum Hier/Jetzt. Die Gegenwart ist nicht vollständig von der Apokalypse bestimmt, sie hat das Individuum Camus nicht erreicht. Eingeschränkt wird diese Gegenwart allerdings durch das »noch«. Auch diejenigen, die sich gegenwärtig in einer Situation befinden, nicht unmittelbar betroffen zu werden, werden zukünftig in eine Situation unmittelbarer Betroffenheit kommen. Gegenwärtig erfahrbar ist hingegen die eigene Ausgrenzung, die Camus hier mit Bezug auf sich selbst beklagt. Er begibt sich damit in eine Opferposition, die in der modernen Gesellschaft positiv aufgeladen ist.

Der wichtigste Bezugspunkt des Erzählens bei Camus ist nicht das Individuum, sondern das Volk – und zwar als dauernde, historisch gewachsene und kulturell homogene Einheit. Das Volk in Camus' Sinn lässt sich mit dem sozialtheoretischen Vokabular der Dauer besser erfassen als mit einem rein modalzeitlichen Vokabular. Modalzeitlich gedacht würde es bei Camus' Szenario um Zukunft als Möglichkeitsraum gehen: Man würde fragen, was passieren kann oder muss, welche Zukunft zu erwarten ist, insbesondere im Hinblick auf drohende Gewalt. Aus dieser Perspektive wäre die von Camus beschriebene Gewalt deshalb problematisch, weil sie künftig einzelnen Individuen zustößt und deren Handlungsraum einschränkt. Doch das ist nicht der Punkt seiner Erzählung: Die Gewalt ist nicht deshalb bedrohlich, weil Individuen betroffen sind, sondern weil durch sie die Dauer des Volkes als kulturell und historisch gewachsene Einheit zerbricht. Erst durch die Perspektive der Dauer wird verständlich, warum die Zukunft nicht als offen gedacht, sondern als Moment eines kollektiven Endes inszeniert wird – das Erleben des drohenden Endes konstituiert retrospektiv die Dauer, die es zu verteidigen gilt.

Apokalyptische Zukunftsentwürfe zu entwerfen, ist an sich nicht schwer. Ein Blick in die Fantasy-Regale einer Buchhandlung, aber auch an das Ende mancher religiöser Texte lässt erahnen, dass es eine Vielzahl möglicher apokalyptischer Zukunftsentwürfe gibt. Ob diese Zukünfte tatsächlich unmittelbar berühren und zum Handeln auffordern, ist eine andere Frage. Daher ist es wichtig, nicht nur die verschiedenen Zukunftsdiskurse in den neu-rechten Theorien zu studieren, sondern auch, wie

diese eine spezifische Dringlichkeit im Hier/Jetzt entfalten. Für die Entstehung kollektiv verbindlicher Werte sind Interaktionen, nicht so sehr abstrakte Theorie-Diskussionen, zentral. Um diese geht es im Folgenden. Dabei bleibt jedoch die bereits bei Camus beobachtete Spannung zwischen einer apokalyptischen Zukunft und einer individuell noch nicht apokalyptischen, aber kollektiv auf dem Weg in die Apokalypse befindlichen Gegenwart bestehen.

7.1.2 *Wir, das Volk, sind bedroht*

Interessierten-Stammtisch

Der Interessent mit der Metal-Kutte fragt, ob es eigentlich auch sonst Probleme mit Linken gebe, nachdem Paul erzählt hat, wie schwierig es sei, langfristig eine gute Gaststätte zu finden, da die Wirte durch ›Antifanten‹ eingeschüchtert würden.

Paul nickt und sagt: »Ja, also, man sollte sich das schon überlegen, ob man bei uns mitmachen will. Ich sag euch mal ganz ehrlich: Je nach Arbeitgeber kann es sein, dass die einen Vorwand suchen, um euch rauszukicken. Oder sie lasten euch sonstwas an. Ich muss zugeben, dass ich zunächst Bedenken hatte. Natürlich habe ich mir am Anfang Gedanken gemacht, was passiert, wenn man sich dann verantworten muss. Das sind dann die Momente, in denen man sich überlegt, was wohl passieren könnte. Klar, ich könnte gekündigt werden und ein paar Euro verlieren. Aber nach aktuellem Stand sind wir 2035 die größte Minderheit im eigenen Land. Wenn ich jetzt nichts sage und in 20, 30 Jahren alles den Bach runtergegangen ist, ist es auch nicht besser. Das hat mir dann auch damals, als ich vorm Chef stand, ganz schön den Rücken gestärkt. Wenn man nicht bereit ist, für seine Überzeugungen auch mal Opfer zu bringen, dann sind entweder die Überzeugungen oder man selbst nichts wert. Und klar, den Job können sie mir nehmen, verhungern werde ich nicht, dafür gibt es ja das Sozialsystem, ein bisschen Reserven hab ich auch (Paul deutet unter Gelächter aller auf seinen Bauch), aber das, was ich tue, tue ich direkt aus Überzeugung. Wir müssen uns da keine Vorstellung machen. Auch zurückziehen bringt nichts in 20, 30 Jahren.«

Während Pauls Monolog haben die meisten Anwesenden genickt. Paul hat die volle Aufmerksamkeit seiner Zuhörer, immer wieder schaut er uns an. Auch ich bin von seinem Pathos berührt. Rolf wirft ein: »Ja, ich mach das auch nicht für mich, sondern für meine zwei Töchter und meine Enkel. Ich will nicht, dass sie mir dann vorwerfen, dass sie ein Kopftuch tragen müssen, und dann fragen, was ich denn da gemacht habe.«

Paul: »Auch wenn man keine Kinder hat, zwei Töchter sind natürlich das Extrembeispiel, aber auch sonst sollte man sich vor Augen führen, dass wir eben ein Volk sind. Auch die Leute, die vor uns kamen und mit

uns jetzt nicht direkt verwandt sind, haben viel getan, um dieses Land wieder aufzubauen und uns das zu ermöglichen, was wir heute haben. Auch wenn man keine Kinder hat, sollte man sich vor Augen führen, was in der Zukunft zählt. Auch wenn man keine Kinder hat, sollte man sich überlegen, was von einem bleibt, wenn man nicht mehr ist. Da komme ich wieder auf das Thema Identität, Herkunft und so weiter, Volk, Geschichte. Ich glaube, man lebt eben in dem, was man tut, auch ein bisschen weiter. Da stellt sich die Frage, ob man zu Hause Serien gucken will oder sich aktiv einbringen möchte. Ich meine, die sind die Enkel von den Osmanen, wir sind aber die Enkel von Prinz Eugen! Und das muss uns doch etwas wert sein.« (Beobachtungsprotokolle April 2017)

Am Beispiel dieses Stammtischgesprächs wird deutlich, wie in der neuen rechten Bewegung individuelle Opferbereitschaft mit der Vorstellung einer bedrohten kollektiven Dauer verknüpft wird. Es werden zwei Bedrohungen aufgerufen: 1. Repressionen für den Einzelnen, 2. ›Islamisierung‹ und andere diffuse Folgen für das Kollektiv. Die beiden Bedrohungsszenarien unterscheiden sich deutlich im Grad ihrer Konkretion. Die individuelle Zukunft – etwa eine mögliche Kündigung – wird anschaulich erzählt, mit konkreten Szenen und körperlicher Selbstbeschreibung. Die kollektive Bedrohung hingegen bleibt abstrakt: ›größte Minderheit im eigenen Land‹ werden, Töchter und Enkel, die ›ein Kopftuch tragen müssen‹, verweisen auf eine zukünftige demographische und kulturelle Verschiebung in Richtung von ›Islamisierung‹. Ihre Wirkmächtigkeit entfaltet die kollektive Bedrohung durch zeitliche Dringlichkeit – etwa durch den Verweis auf das Jahr 2035 – und ihre moralische Unabweisbarkeit. Damit wird vor allem eines ausgedrückt: Die Zukunft drängt. Die Gegenwart steht bereits im Schatten dieser nahenden Zukunft. Wenngleich die Repressionen für den Einzelnen wesentlich klarer beschrieben werden, besteht kein Zweifel, welcher Zukunftsbezug die Einzelnen mehr berühren soll: Die zwar nachvollziehbaren Sorgen um die eigene Zukunft sollen gegenüber der kollektiven Zukunft verblassen und es wird das individuelle Opfer gefordert.

Aus der Spannung zwischen dem Hier/Jetzt und der Zukunft ergibt sich eine Handlungsmotivation, die im Hier und Jetzt dringlich ist. Alle, für die die Zukunft auch dystopische Qualität hat – was offenbar vorausgesetzt wird, denn Überzeugungsarbeit wird in dieser Hinsicht nicht geleistet –, müssen handeln. Dieses Handeln wird nicht pragmatisch, sondern moralisch eingefordert: Es gilt als Ausdruck der eigenen Integrität. Die pathetische Formel »Wenn man nicht bereit ist, für seine Überzeugungen auch Opfer zu bringen, dann sind entweder die Überzeugungen oder man selbst nichts wert« konstruiert die Entscheidung zur aktiven Beteiligung als moralisches Prüfverfahren – wer nicht handelt, entwertet sich selbst. Dabei geht es nicht um eine wirkliche Handlungsentscheidung mit Bezug auf eine offene Zukunft: Vor dem Hintergrund der hier aufgerufenen Normen ist es nicht möglich, sich anders zu

entscheiden, da selbst dann, wenn die individuelle berufliche Zukunft gesichert wäre, immer noch die eigene Wertlosigkeit droht. Die selbe Logik wird auch reinszeniert, wenn das passive Serienschauen der aktiven Verteidigung des Kollektivs gegenübergestellt wird. Auch hier ist das Entscheidungsfeld rhetorisch so verengt, dass es faktisch nur eine Option gibt: das individuelle Wohl dem kollektiven zu opfern. Die Zukunft erscheint als schicksalhafte Notwendigkeit, nicht als gestaltbare Offenheit.

Warum aber erscheint die Zukunft als schicksalhaft? Welche Bedrohung wird antizipiert – und worin liegt ihre Dringlichkeit? Die im Gespräch anklingenden Verweise auf ›Kopftuchzwang‹, ›Minderheitenstatus‹ oder ›Osmanen‹ lassen sich als Chiffren der Erzählung vom ›Großen Austausch‹ deuten, bleiben jedoch diffus. Konkrete Bedrohungen werden nicht benannt, sondern über kulturell codierte Metaphern suggeriert. Die Unschärfe verstärkt die Dramatik: Die Bedrohung ist namenlos, das Ende erscheint total. Paul konstruiert einen historischen Gegensatz – »wir« gegen »die Osmanen«, »Prinz Eugen« als identitätsstiftende Figur –, um ein kollektives Subjekt zu entwerfen, das nicht nur familiär, sondern geschichtlich verbunden ist. Diese genealogische Rahmung verleiht der Gegenwart eine moralische Aufladung: Wer heute handelt, tut dies in der Verantwortung gegenüber den Vorfahr:innen. Deren legitime Erwartungen werden explizit aufgerufen. Damit wird ein starker Drittenbezug erschaffen: Die abwesenden Dritten legitimieren nicht nur das eigene politische Handeln, sondern fordern es ein. Handlungsmotivation entsteht so nicht aus pragmatischer Sorge um sich, sondern aus transgenerationaler Verpflichtung – das eigene Einbringen wird zur Fortsetzung einer kollektiven Linie, deren Abbruch als kultureller und moralischer Verlust imaginiert wird.

Die Handlungsmotivation wird als Einnehmen einer dauernden, historisch fundierten Position inszeniert – konkret: der Verteidigung gegen eine fortwährende Bedrohung, symbolisiert durch den Verweis auf den Kampf gegen die Osmanen. Damit knüpft die Argumentation an eine überzeitliche Dauer an, die dem individuellen Handeln Sinn verleiht. Diese Dauer wird nicht als Fortschritt, sondern als Verpflichtung gedacht – als fortzuschreibender Kampf zwischen Gut und Böse. Es geht um das Aufrechterhalten der Relation, des gemeinsamen kollektiven Bezogen-seins zwischen dem Wir und den Anderen. Sie begründet ein dauerndes Verantwortungsverhältnis: Wer handelt, steht in einer Tradition, deren Abbruch als kollektiver Verrat erscheint. Gerade dadurch entsteht paradoxerweise eine Entlastung – nicht durch Wahlfreiheit, sondern durch deren Suspendierung. Der Entscheidungsdruck wird moralisch umgedeutet: Nicht zu handeln heißt, die Dauer zu verraten. Handlung ist damit keine Option, sondern Pflicht.

Der kollektive Zukunftsbezug der neuen rechten Bewegung hat Züge einer kupierten oder inversen Apokalypse: eine Zukunft, die als

endgültiger Bruch imaginiert wird – ohne darauf folgende Erlösung oder Neubeginn, wie es bei traditionellen Apokalypse-Vorstellungen der Fall wäre. Diese zunächst modalzeitliche Zukunftsvorstellung ist mit dem Erleben von Dauer in doppelter Weise verwoben. Zum einen, weil das Kollektiv selbst als dauerhafte Einheit gedacht wird, deren Bestand gefährdet ist, wenn es zur Minderheit wird, wenn es Kleidungsvorschriften unterworfen wird und auf andere Weise bedroht ist. Zum anderen, weil auch das Verhältnis zu den Anderen als ein dauerhaftes imaginiert wird: Der Kampf zwischen dem ›Wir‹ und dem ›Sie‹ ist kein historisch abgeschlossenes Ereignis, sondern eine überzeitliche Relation, die – wie im Verweis auf Prinz Eugen und die Osmanen deutlich wird – fortbesteht und zur fortwährenden kollektiven Verpflichtung wird. Dauer meint hier nicht nur die Existenz eines Volkes, sondern auch die Dauer seiner Grenzziehungen. Die Dauer des Volkes in seinen Relationen und die apokalyptische Zukunft sind so miteinander verkoppelt: indem die apokalyptische Zukunft anerkannt wird, also das Ende der Dauer als Möglichkeit in den Blick kommt, wird die Dauer selbst in der Beziehung zu den anderen aufgerufen. Dauer und Ende der Dauer sind so miteinander verkoppelt.

Der neu-rechte Zukunftsbezug ist auf das Erleiden von Gewalt zentriert. Auch ohne klare Täterzuschreibung wird eine Ordnung imaginiert, in der Gewalt jederzeit möglich ist und abgewehrt werden muss. Diese Vorstellung orientiert sich weniger an einer offenen Zukunft als an einer Logik des Ausgleichs: Wer leidet, darf handeln. Die Betonung des eigenen Leidens wird dabei mit der modernen Idealisierung von Gewaltfreiheit verknüpft – das eigene Leiden ist illegitim, das Abwehren künftiger Gewalt erscheint jedoch als moralisch legitim. So wird die Spannung zwischen der Idee kollektiver Dauer und dem modernen Anspruch auf offene Zukunft symbolisch überbrückt.

7.1.3 *Individualisierung vs. Kollektivierung*

Interview Kim

I: Ja okay, kannst du vielleicht ein wenig genauer erzählen, gibt es konkrete Situationen, in denen du das so merkst? –

Kim: (...) Ja ganz persönlich bin ich sicherlich nicht, NOCH nicht, massiv betroffen, aber ich bin sicher als Mensch, der studiert hat und auch als Führungskraft tätig ist, äh also ich bin sicher nicht unterprivilegiert, wohne jetzt nicht in einem sozialen Brennpunkt oder so etwas, aber trotzdem, ich seh das ja, das Problem ist ja trotzdem da und letztendlich betrifft es ja uns alle als Deutsche. (Interview September 2017)

Kims Interviewaussage veranschaulicht, wie individuelle Unversehrtheit mit kollektiver Betroffenheit vermittelt wird. Der Verweis auf eine noch

nicht eingetretene individuelle Betroffenheit (»noch nicht«) lässt die Zukunft als Bedrohung erscheinen. Kims Position erlaubt eine doppelte Bezugnahme: Einerseits wird die eigene privilegierte Lage affirmiert, andererseits erfolgt eine Einordnung in ein kollektives Bedrohungsszenario, das unabhängig von konkreter persönlicher Erfahrung als legitim gilt. Kim erscheint damit zugleich als individuell unversehrt und kollektiv bedroht.

Kims individuelle Unversehrtheit ist zeitlich kontingent. Das »noch nicht« verweist auf eine modalzeitliche Struktur, in der eine zukünftige Betroffenheit nicht nur möglich, sondern gewiss erscheint. Diese antizipierte Zukunft erhält durch die Bezugnahme auf weniger privilegierte Andere sowie das kollektive Erleben bereits gegenwärtige affektive Evidenz. Die Zeitstruktur ist dabei doppelgleisig: ein kollektives Jetzt der Betroffenheit und ein individuelles Noch-Nicht, das sich zur Zukunft hin öffnet.

Indem Kim sich als privilegiert beschreibt, wird die eigene Nicht-Betroffenheit als Ausnahme markiert: Die Erfahrung der Nicht-Betroffenheit ist nicht repräsentativ, sondern Resultat individueller Begünstigung. Kim legitimiert die Distanz zur problematisierten Realität durch den Verweis auf Bildung und Wohnort – und sieht sich zugleich verpflichtet, die eigene politische Haltung zu erklären. Denn obwohl Kim als Individuum nicht unmittelbar betroffen ist, entsteht Handlungsmotivation aus der Zugehörigkeit zum Kollektiv: »letztendlich betrifft es ja uns alle als Deutsche«. Damit verbindet Kim zwei normative Bezugspunkte moderner Subjektivierung: die Selbstverortung als individuelles, autonomes Subjekt und die moralische Verpflichtung gegenüber einem kollektiven Ganzen. Im Interview entsteht so eine doppelte Legitimation politischen Engagements – einerseits über potenzielle zukünftige individuelle Betroffenheit, andererseits über die geteilte Zugehörigkeit zu einem bedrohten ›Wir‹.

Interview Torben

Und dann reden die Politiker in (O-Stadt) vor 1000 bärtigen Leuten in der Stadthalle, aber die Islamisierung findet ja nicht statt. So wie die Umvolkung nicht stattfindet, aber man kommt um 4:30* mit dem ersten Eilzug aus C-Stadt an, aber dann findet ja keine Umvolkung mehr statt, dann wäre ja noch Volk da, aber da ist dann ja gar kein Deutscher mehr da, die ist ja durchgeführt, da ist kein Weißer mehr, das muss einen ja auch nicht stören. Das ist für mich nicht bedrohlich als halbwegs junger Mann, der sich auch wehren kann, das will ich ja gar nicht sagen, die sind lustig, und reden Französisch, und, und singen da rum und verkaufen ihre Drogen, ich will das gar nicht dramatisieren, MIR passiert da natürlich nichts, aber der Zustand der Gesellschaft, die sowas überhaupt duldet und dann in der Heuchelei auch noch bestreitet, dass es so ist! (Interview Oktober 2018)

Torben artikuliert einen typischen neu-rechten Sprechstil, der Ironie mit Empörung verbindet. Die Ironie schafft zunächst Distanz und vermittelt ein Gefühl von Überlegenheit – zugleich dient sie als konspiratives Mittel der Selbstvergewisserung im Feld. Der ironische Ton suggeriert: Wer dazugehört, versteht den Witz. Doch diese ironische Distanz kippt in empörte Anklage, etwa wenn Torben behauptet, es gebe »keinen Deutschen mehr« – eine Aussage, die zwischen ironischer Überzeichnung und rassistischer Behauptung oszilliert. Solche Ambivalenz ermöglicht es, provokative Aussagen zu tätigen und sich bei Kritik auf »Missverständnisse« zu berufen. Die Ironisierung wird hier zu einem rhetorischen Schutzschild, das zugleich das eigene Opfernarrativ stützt: Wer sich der Lächerlichkeit preisgibt, kann schwerlich als Aggressor gelten – sondern ist eine marginalisierte Stimme in einem hegemonialen Diskurs. Ironie wird damit zur performativen Technik kollektiver Selbstverortung im Modus der Ausgrenzung (vgl. Aksan 2017).

Auch hier findet sich das Spannungsverhältnis zwischen individueller Unversehrtheit und kollektiver Bedrohung. Ausgangspunkt ist eine konkret geschilderte Szene: der frühmorgendliche Gang durch einen Großstadtbahnhof. Dieser wird als gefährlich beschrieben; die Gefahr geht dabei von der Anwesenheit von Nicht-Deutschen aus, »da ist ja gar kein Deutscher mehr da«. Die Nicht-Deutschen zeichnen sich durch ihre nicht-weiße Hautfarbe, ihre Fremdsprachigkeit, ihr lautes Auftreten und ihren Drogenkonsum aus – ein konkretes Bedrohungsszenario wird nicht beschrieben, wohl aber die Möglichkeit der Bedrohlichkeit betont. Dies geschieht paradoxerweise dadurch, dass Torben seine eigene Wehrhaftigkeit beschreibt. Torbens Erzählung beginnt und endet mit dem Ausdruck seiner Empörung über die Ignoranz anderer gegenüber der von ihm beschriebenen Gefahr. Seine Empörung richtet sich weniger gegen die konkrete Situation als gegen die Ignoranz gegenüber seinem Deutungsangebot. Dies erlebt er als Kränkung.

In der Zeitstruktur von Torbens Narrativ werden Gegenwart und Zukunft miteinander verwoben. Die »Umvolkung« erscheint zugleich als fortlaufender Prozess und als bereits vollzogenes Ereignis. Die Zukunft ist nicht nur etwas, das droht, sondern sie ist bereits gegenwärtig geworden – in bestimmten städtischen Räumen, an spezifischen sozialen Orten. Die apokalyptische Zukunft ist lokalisiert und fragmentiert schon einen Teil der erlebten Gegenwart. Diese Gleichzeitigkeit von Gegenwart und Zukunft, jetzt und noch-nicht, zeichnet die neu-rechte Zeitdimension aus. Die Katastrophe vollzieht sich bereits, ist aber zugleich ein Prozess, der sich erst zukünftig vollzogen haben wird.

Als Neu-Rechter ist man nicht *persönlich* als *Individuum* von einer Katastrophe *gegenwärtig* betroffen. Es gibt eine Katastrophe, die das Kollektiv betrifft, dem man angehört, und die vor allem *zukünftig* ist, gegenwärtig aber schon durch andere erlebbar ist. Aus dieser Katastrophe

entstehen aber keine Nachteile für die Einzelnen selbst, zumindest nicht gegenwärtig. Nachteile entstehen erst, wenn die Individuen politisch aktiv werden, und dann sind diese Nachteile anderer Art. Hier zeigt sich eine paradoxe Konzipierung. So verwenden die Neu-Rechten viel Mühe darauf, zu zeigen, dass es sich um eine ernste Bedrohung handelt, dass sich alle, die zum deutschen Volk gehören, bedroht fühlen müssen. Und doch bin ich während meiner Feldforschungen fast keinem Neu-Rechten begegnet, der sich durch ›den großen Austausch‹ oder die ›Umvolkung‹ gegenwärtig unmittelbar bedroht erlebt hätte; alle meine Beobachtungssubjekte waren auf die eine oder andere Weise entweder privilegiert oder wehrhaft, sodass sie zumindest gegenwärtig nicht so leicht realen Schaden hätten nehmen können. Wie ist dieses Missverhältnis zwischen imaginierter Bedrohung und erlebter Sicherheit zu erklären?

Eine mögliche Erklärung wäre, dass in der neuen rechten Bewegung normativ gefordert wird, sich nicht als Opfer darzustellen – im Sinne eines identitätspolitischen Stolzes, wie ihn Arlie Hochschild (2017) für die amerikanische Rechte beschrieben hat. Dies wäre eine gültige Antwort, wenn nicht gleichzeitig in allen neu-rechten Gruppierungen immer wieder eine Opferrolle inszeniert würde. Nicht als Opfer von Nicht-Weißen, sondern als Opfer der *Antifa*, des Staates und der Medien. Das Opfersein scheint die neue rechte Bewegung sogar zu einen und ihr eine kollektive Identität zu geben (vgl. Kap. 9). Ich schlage eine Gegenthese vor: Es geht nicht darum, *nicht* Opfer zu sein, sondern *nicht individuell* Opfer zu sein. Die Opferrolle wird kollektiv eingenommen – das ›Volk‹ oder ›wir‹ als politische Bewegung erscheinen als bedroht. Das Individuum hingegen inszeniert sich als wehrhaft, aufopferungsbereit, entschlossen. Diese Selbstbeschreibung verstärkt die moralische Aufladung des politischen Engagements. Weil das eigene Leid fehlt, wird besonders häufig auf die Bedrohung anderer – insbesondere wehrloser Frauen und Kinder – verwiesen und damit wieder die Beziehung zu anderen zentral gestellt.

7.1.4 Familie als Baustein kollektiver übergreifender Dauer

Gespräch am Rande eines Stammtischs

Ulrich: Ich wohn auf'm Dorf, ich hab da voll meine Wohlfühloase, ich glaub, bei uns gibt es nur eine Türkenfamilie, sonst hamwa nix, und ansonsten hab ich noch meine knapp 60 Kilo Kampfmaschine [gemeint ist eine Bulldogge] im Garten stehen. Aber meine Tochter, die studiert, fährt jeden Tag mit dem Zug in die Stadt und geht durch den Bahnhof durch. Bis vor 2, 3 Jahren, wenn da mal meine Frau aus dem Haus gegangen ist, oder dann mal meine Kinder, dann so ja, macht nur. Jetzt ist jedes Mal meine erste Frage, haste Pfefferspray dabei, und ich mach mir

den ganzen Tag Sorgen, und das fängt ja grad erst an! (Beobachtungsprotokolle Juni 2017)

Auch hier findet sich wieder die Verschränkung von gegenwärtigem Erleben und zukünftiger Bedrohung. Ulrich befindet sich gegenwärtig in einer nicht-betroffenen Position. Ähnlich wie Kim hat er einen privilegierten Wohnort, der ihm erlaubt, von gegenwärtigen Bedrohungen verschont zu bleiben. Diese Gegenwart ist jedoch lokalisiert, der Wohnort ist eine »Oase« und insofern von einer bedrohlichen Umwelt umgeben. Diese Umwelt war »bis vor 2, 3 Jahren« ebenfalls unbedrohlich, ist aber seitdem zu einer Quelle von Gewalt geworden, gegen die sich zur Wehr gesetzt werden muss – indem ein Wachhund installiert wird oder Pfefferspray mitgenommen wird. Diese Veränderung wird nicht direkt benannt, aber durch Hinweise auf eine »Türkenfamilie« ethnisch codiert. Während das Hier/Jetzt für den Sprecher selbst noch nicht bedrohlich ist, erlebt er sich als Teil einer zeitlichen Dynamik, in der die Zukunft als noch gefährlicher antizipiert wird (»das fängt ja grad erst an«). Die Betroffenheit in der Gegenwart wird über das Herausstellen von affektiver Betroffenheit für andere und die Notwendigkeit, sich »Sorgen« um andere zu machen, vermittelt.

In Ulrichs Aussage verdichtet sich ein Motiv, das innerhalb der neuen rechten Bewegung zentral für die affektive Mobilisierung ist: Die Familie – insbesondere Frauen und Kinder – fungiert als emotionaler Bezugspunkt, über den kollektive Bedrohung subjektiv verankert wird. In der Forschung wurde das Verhältnis der neuen rechten Bewegung zu Gender und Familie vielfach analysiert. Dabei wurde festgestellt, dass die neue rechte Bewegung einerseits von Antifeminismus und reaktionären Geschlechterbildern geprägt ist (vgl. Wehrle 2018) und andererseits neue Männlichkeitsideale einer ursprünglichen Wehrhaftigkeit transportiert (vgl. Volpers 2020). Ein zentrales Motiv im neu-rechten Diskurs ist die Gefährdung von Frauen, insbesondere durch muslimische Männer. Vergewaltigung, sexuelle Versklavung und Unterdrückung werden regelmäßig thematisiert – nicht als Ausdruck feministischer Kritik, sondern im Rahmen einer identitär aufgeladenen Abwehrhaltung. Indem auf die Verletzung von Frauenrechten verwiesen wird, eignet sich die neue rechte Bewegung selektiv universelle Menschenrechtsrhetorik an. Frauen erscheinen jedoch nicht als handelnde Subjekte, sondern primär als Objekte des Schutzes. Sie verkörpern das bedrohte Kollektiv und fungieren als Projektionsfläche für eine Schutzverantwortung. In der Forschung ist dieser Mechanismus – der Frauenrechte gegen eine angebliche »Islamisierung« mobilisiert und dabei tradierte Geschlechterrollen reinszeniert – bereits vielfach analysiert worden. An dieser Stelle soll der Fokus jedoch nicht auf der Reproduktion antifeministischer Geschlechterbilder liegen, sondern auf dem Verhältnis dieser Konstruktionen zur bereits

beschriebenen Spannung zwischen individueller Nichtbetroffenheit und kollektiver Bedrohung.

Der Verweis auf weibliche Angehörige, insbesondere Töchter, erlaubt es, kollektive Gefahr subjektiv zu plausibilisieren, ohne die eigene gegenwärtige Unversehrtheit aufzugeben. Die »Sorge« um andere markiert eine indirekte Form der Selbstbetroffenheit, die gleichwohl nicht auf der Ebene persönlicher Verletzlichkeit, sondern auf der Ebene familiärer Verantwortung liegt. So wird individuelle Wehrhaftigkeit affirmiert, während die Opferposition ausgelagert und durch weibliche Figuren symbolisiert wird. Charakteristisch für die neue rechte Bewegung ist eine gleichzeitige Radikalisierung nach außen – etwa in Form rassistischer oder antimigrantischer Zuschreibungen – und eine Selbstverortung als Opfer innerhalb der bestehenden Ordnung. Dabei sind es nicht die männlichen Akteure selbst, die sich als geschädigt präsentieren, sondern sie verweisen auf jene, die (aus ihrer Sicht) bereits betroffen sind oder es bald sein werden. Frauen – als verletzte Stellvertreterinnen des Kollektivs – fungieren in dieser Logik als Beleg für die Realität der Bedrohung, ohne dass die Männer selbst ihre Position der Wehrhaftigkeit aufgeben müssten. Die Figur der bedrohten Frau wird so zur Scharnierstelle zwischen der Abwehr kollektiver Gefährdung und dem Erhalt individueller Stärke.

Die Sicherheit von Frauen wird in der neuen rechten Bewegung systematisch als politisches Argument instrumentalisiert. Ulrich kann in seinem Gespräch darauf vertrauen, dass seine Sorge um die Tochter auf geteilte Annahmen trifft: Im neu-rechten Weltbild gelten Nicht-Deutsche, insbesondere muslimisch gelesene Männer, als generelle Bedrohung für Frauen. In digitalen Kommunikationsräumen der Szene – etwa Chatgruppen oder einschlägigen Blogs – zirkulieren regelmäßig Berichte über Vergewaltigungen, Messerangriffe und Morde, die mit impliziten oder expliziten Täterzuschreibungen versehen werden. Entscheidend ist dabei nicht das einzelne Ereignis, sondern die Kumulierung: Im kontinuierlichen Verweis auf einzelne Fälle entsteht ein übergreifendes Gewaltverhältnis. Die Kampagne *120 Dezibel*, eine Unterorganisation der Identitären Bewegung, veranschaulicht diese Logik paradigmatisch (vgl. Lang 2020; M. Jäger et al. 2019): Sie inszeniert Frauen als kollektive Opfer sexueller Gewalt durch Migranten und beansprucht für sich, im Namen aller ›deutschen Frauen‹ zu sprechen. Dabei geht es nicht um die konkrete Erfahrung einzelner Frauen, sondern um die symbolische Figur ›der Frau‹, die zum *pars pro toto* eines bedrohten Volkes wird. Die Täter-Opfer-Beziehung wird in ein dividielles Verhältnis überführt: Es geht nicht mehr um individuelle Schuld und Verantwortung, sondern um Gruppenverhältnisse (vgl. Drüeke und Klaus 2019): Nicht einzelne Nicht-Deutsche greifen einzelne Frauen an, sondern es besteht ein Verhältnis zwischen ›den Ausländern‹ im Allgemeinen und ›den (deutschen) Frauen‹ im

Besonderen, das eine dividuelle Täter-Opfer-Beziehung impliziert. Frauen sind für die neue rechte Bewegung die ersten Opfer in der erwarteten apokalyptischen Katastrophe.

Die Sorge um Frauen in der neuen rechten Bewegung ist in der Regel keine Sorge um sich selbst, sondern eine Sorge um andere – um konkrete andere, aber doch um andere, die als Teil eines Kollektivs, eben des Kollektivs der Frauen, zu schützen sind. Sie sind in ihrer Weiblichkeit der Gefahr der Vereinnahmung durch andere ausgesetzt. Die Sorge um das übergreifende Kollektiv Volk scheint dabei eng mit der Sorge um die Frauen verbunden zu sein; das Ende des Volkes und das Ende der Frauen schützenden Sitten werden im Diskurs oft gleichgesetzt, und auch die ›Islamisierung‹ wird in erster Linie mit dem ›Kopftuch‹ beschrieben, das alle Frauen bedrohe. Die Sorge um die Frauen wird vor allem aus einem kleinen Kollektiv, der Familie, heraus beschrieben. Frauen sind Ehefrauen, Töchter und Mütter, stehen also immer in Beziehung zu Familienmitgliedern. In diesem Sinne ist die Sorge um die Frauen zugleich eine Hinwendung zum Kollektiv der Familie, das wiederum strukturell dem Volk insofern entspricht, als auch hier die Dauer des Zusammenhangs, nicht der einzelnen Personen, zentral ist. Die Sorge um die Familie ist aus der Perspektive der neuen rechten Bewegung eine konforme Anknüpfung an die Normen und Werte der nicht-rechten Mehrheitsgesellschaft, in der sich ihre Mitglieder erleben. Die neue rechte Bewegung steht mit ihrem kollektiven Selbst- und Fremddenken unter dem ständigen Verdacht, die Moderne zu verlassen und stattdessen an das rassistische Denken der 1940er Jahre anzuknüpfen. Tatsächlich ist beides der Fall: Die neue rechte Bewegung bezieht sich auf ein Denken, das die Dauerhaftigkeit des Volkes gegenüber anderen Völkern betont, aber dieses Denken ist nicht unmodern.

Stammtisch

Andreas sagt »ich hab jetzt auch hoffentlich langfristig ein Lokal gefunden für uns.« Marco fragt überrascht »wie hast du das denn geschafft?« Andreas erwidert »Der Wirt ist auch nicht doof. Ich hab dem gesagt, dass wir hier keine Skinheads und Springerstiefelträger sind, sondern eine Gruppe von Vätern, die sich um ihre Kinder und Enkel sorgen.« Dieter streicht sich scherzhaft über seinen kahlen Kopf, »naja!« und Marco hebt seine Stiefel unterm Tisch hervor »also ganz stimmt das jetzt auch nicht!« Alle lachen und Niklas meint zu Marco, »das sind Jäger und keine Springerstiefel.« (Beobachtungsprotokolle Januar 2017)

Auch in diesem Gespräch geht es um Sorge um Andere und die Zukunft der Anderen, nicht um sich selbst. Damit wird ein gesellschaftlich akzeptabler Rahmen für das eigene Engagement skizziert. Diese Darstellung ist doppelt funktional: Sie dient der Außenkommunikation – um Räume

zu sichern – und gleichzeitig der internen Selbstvergewisserung. Begleitet wird diese Form der Selbstbeschreibung von ironischer Distanzierung. Die scherzhaften Hinweise auf Glatze und Stiefel zeigen, dass das stereotype Bild des Rechtsextremen zwar präsent ist, aber strategisch unterlaufen wird. Die eigene Zugehörigkeit zur neuen rechten Bewegung wird nicht geleugnet, aber so geframed, dass sie anschlussfähig an gesellschaftliche Normen erscheint – als Ausdruck legitimer Sorge und kollektiver Verantwortung.

Die Darstellung der Betroffenheit anderer – besonders nahestehender Personen – ersetzt die Thematisierung eigener Verletzbarkeit. Die eigene Rolle bleibt die des Sorgenden, nicht die des Leidenden. Auf diese Weise wird das Selbst affektiv entlastet und moralisch aufgewertet. Die Anderen, auf die sich das Selbst bezieht, sind austauschbar – entscheidend ist, dass sie als Projektionsflächen kollektiver Bedrohung dienen. So etabliert sich eine spezifische Form des institutionalisierten Betroffenseins, in der das individuelle Leiden delegiert, aber politisch wirksam bleibt.

Individuelle Betroffenheit?

Individuelle Betroffenheitsdarstellungen sind in der neuen rechten Bewegung vor allem in Bezug auf Ausgrenzung aufgrund ihres politischen Engagements verbreitet, weniger hingegen in Bezug auf die Betroffenheitserzählung, das Narrativ des ›Großen Austauschs‹: Hier wird regelmäßig das kollektive Leiden-Müssen, das das sprechende Individuum (noch) nicht betrifft, ausgeführt. Selbst wenn, wie in der 120-db-Kampagne, Frauen als Opfer sprechen, tun sie dies als Repräsentantinnen eines Opferkollektivs, nicht als Betroffene im biografischen Sinn. Ob diese Zurückhaltung tatsächlich Ausdruck einer geteilten Norm ist – also eines impliziten Gebots, das eigene subjektive Leid nicht in den Vordergrund zu rücken –, zeigt sich vor allem im Moment des möglichen Normbruchs. Einen solchen Normbruch erlebte ich im Vorfeld einer Demonstration:

Auf einer Demonstrationsversammlung

Die Frau stellt sich vor und erzählt dann, dass sie jetzt auch Mitglied der [Organisation] geworden ist und warum: »Meine Tochter war auf der Grundschule die einzige Deutsche. Da muss man ja kein Nazi sein, um das blöd zu finden. Und dann haben sie angefangen, meine Tochter in die Mülltonne zu stecken, nur muslimische Mädchen! Kopfüber in die Tonne gesteckt, als Hure beschimpft. Und jeden Tag habe ich Anrufe bekommen, in denen mir mitgeteilt wurde, dass wieder etwas mit meiner Tochter passiert sei. Die Schulleitung hat leider nicht eingesehen, die anderen von der Schule zu verweisen, weil sie ja in der Überzahl waren. Aber letztlich ist es egal, wer mehr ist, falsch bleibt falsch.

Jetzt geht sie auf ein katholisches Gymnasium, aber das war ein Kraftakt.« Am Anfang der Erzählung haben einige Neue Rechte höflich zugehört, aber im Verlauf der Erzählung hat sich die Gruppe schnell aufgelöst und die anderen sind gegangen, um weitere Neuankömmlinge zu begrüßen. Ich selbst habe mich eher im Hintergrund gehalten. Einer der wenigen, die noch zuhören, meint unverbindlich »Ja, ist nicht einfach, ne« und wendet sich auch ab. Einer der Jungs ruft mir zu, dass hier der Georg sei, den hätte ich doch für meine Studie kennenlernen wollen. Ich nicke der Frau entschuldigend zu und gehe zu den anderen. Ich höre einen der eben noch Zuhörenden zum anderen sagen: »Die-se Hysterie, die manche an den Tag legen, nervt echt.« (Beobachtungsprotokolle April 2017)

In diesem Beispiel schildert eine Frau Mobbing Erfahrungen ihrer Tochter an einer Grundschule, die sie Mädchen mit muslimischem Hintergrund zuschreibt. Ihre Erzählung verbindet dieses Verhalten mit einem institutionellen Versagen: Die Schule weigert sich, die mutmaßlichen Täterinnen zu sanktionieren, sodass sie ihre Tochter schließlich auf ein katholisches Gymnasium versetzt. Ihre Wut richtet sich sowohl gegen die migrantischen Mitschülerinnen als auch gegen die Behörden, die aus ihrer Sicht versagen. Inhaltlich entspricht die Geschichte dem bekannten Muster: Gewaltförmiges Verhalten wird ethnisch kodiert, und staatliche Instanzen erscheinen als blind oder feige. Es gäbe durchaus Möglichkeiten, dieses Narrativ in Bezug auf die neue rechte Bewegung politisch zu nutzen und eine kollektive Gewalterfahrung davon zu abstrahieren. Aber das scheint hier nicht zu geschehen. Die Frau selbst hat zwar eine solche Deutung vorgenommen und begründet ihr politisches Engagement mit Bezug auf diese Erfahrung, die Zuhörenden zeigen sich davon aber weitgehend unbeeindruckt. Andere Dinge, wie die Ankunft von Freunden und Bekannten, die Vernetzung insgesamt, sind wichtiger als die Klage der Frau. Nicht nur das, ihr gesamtes Verhalten wird als nervige ›Hysterie‹ delegitimiert und sie wird mit mangelnder Interaktion bestraft. Wo liegt das Problem?

Die Reaktion verweist insbesondere auf die Weiblichkeit der erzählenden Frau und potentiell auf die fehlende Distanzierung von der Betroffenheit. Mit ›Hysterie‹ wird umgangssprachlich ein übertriebener Gefühlsausbruch bezeichnet, historisch vor allem von Frauen. Dabei wird den Gefühlen ihre situative Angemessenheit abgesprochen. In der beschriebenen Situation ist die Frau affektiv berührt. Sie ist nicht nur vermittelt über ihre Tochter betroffen, sie erzählt nicht nur von der Gefahr, die ihre Tochter erlebt und die sie beschützen will, sondern sie ist diejenige, die angerufen wird und sich betroffen erlebt. Sie ist diejenige, die die Täter bestrafen will, aber daran gehindert wird. Sie beschreibt die Täter und die Verwaltung als Kollektiv, nicht aber sich als Teil eines übergreifenden Wir. Ihre Betroffenheit ist nicht vermittelt über eine

symbolische Ordnung wie »Volk« oder »Familie«, sondern biografisch und unmittelbar.

Weiterhin hat ihre Erzählung eine andere zeitliche Struktur, als neu-rechte Narrative typischerweise aufweisen. Die erzählte Krise liegt in der Vergangenheit und ist abgeschlossen, sogar die Auflösung mit dem Schulwechsel ist bereits enthalten. Es gibt keine sicher erwartete Zukunftsbedrohung oder auch nur eine Gegenwartsbedrohung. Die Vergangenheit ist nicht mehr veränderbar. Damit ist die skizzierte Episode nicht geeignet, Teil einer mobilisierenden Zukunft zu sein, sondern wird zu einer retrospektiven Klage. Die Erzählung wird von den Umstehenden nicht als Teil einer kollektiven Erfahrung aufgefasst, sondern als Ausnahmeereignis eines Individuums. Das individuelle Trauma wird nicht als paradigmatisch gelesen, sondern als unangemessenes Gefühl, das stört.

Die institutionalisierte Zukunft der neuen rechten Bewegung ist kollektiv, dystopisch und modalzeitlich: Sie betrifft nicht das einzelne Subjekt, sondern das Kollektiv – als Möglichkeit oder Gewissheit eines zukünftigen Leidens. Weibliche Familienmitglieder erscheinen dabei als konkret gefährdet und werden zugleich zu Repräsentantinnen eines übergreifenden Kollektivs. Ihre Gefährdung richtet sich nicht nur gegen sie als Individuen, sondern zielt auf ihre Rolle innerhalb familialer Bindungen, also auf die soziale Struktur, die Dauer generiert. Die befürchteten Übergriffe auf Frauen erscheinen somit als symbolischer Angriff auf das ethnisch gedachte Kollektiv – auf seine Reproduktionsfähigkeit, seine moralische Ordnung, seine Zukunft.

Dabei wird an zwei unterschiedliche Gewaltlogiken angeschlossen: an die Logik der Gewaltfreiheit moderner Gesellschaften – Gewalt ist zu delegitimieren –, und an die Logik wechselseitiger Gewalt – Gewalt ist zu vergelten oder abzuwehren. Die neue rechte Bewegung positioniert sich als kollektives Opfer, das durch seine Wehrlosigkeit moralisch legitimiert wird. Besonders das Bild der bedrohten Frau dient dazu, diese Opferposition als strukturell zu verankern: Der Schutz der (weiblichen) Anderen wird zum Akt moralischer Selbstaufopferung, zur Verknüpfung von kollektiver Dauer und individueller Handlung. Im Unterschied dazu wird individuelles Leid ohne kollektive Anschlussfähigkeit – wie im Fall der Frau, deren Tochter an der Schule Gewalt erfahren hat – marginalisiert. Ihre Geschichte verweist zwar auf eine reale Gewalterfahrung, doch sie bleibt in der Zeitform der Vergangenheit, ist abgeschlossen und individuell gerahmt. Sie berührt weder eine zukünftige kollektive Gefährdung noch das Prinzip übergreifender Dauer. Sie irritiert das habituierte Opferregime der Bewegung, weil sie nicht als paradigmatischer Ausdruck einer geteilten Zukunftsangst gelesen werden kann. Ihr affektives Erleben wird daher nicht nur ignoriert, sondern aktiv abgewertet – als »Hysterie«, als unkontrolliertes Gefühl, das keine moralische

Anerkennung beanspruchen darf. Die emotionale Nähe zur eigenen Betroffenheit kollidiert mit der normativen Erwartung einer distanzierten, opferlosen Sorge. Sie lässt sich nicht in das Muster einer distanzierten Aussage »mich persönlich betrifft es ja noch nicht« einordnen und ist daher politisch uninteressant.

7.1.5 *Unmögliche Utopien*

Die neue rechte Bewegung entwirft sich vornehmlich zu einer Gemeinschaft der Opfer. Politisch affektiv wirksam wird diese Vergemeinschaftung durch die Darstellung eines kollektiven Leidens, das nicht gegenwärtig individuell erfahren, sondern über die Zugehörigkeit zur ›Volksgemeinschaft‹ vermittelt wird. So wird eine Brücke geschlagen zwischen der modernen zentralstaatlichen Verfahrensordnung der Gewaltlosigkeit – in der Gewalt als illegitim gilt – und einer Ordnung wechselseitiger Gewalt, in der Gewalt durch Gegengewalt beantwortet werden muss. Die Zukunft erscheint in diesem Rahmen primär als apokalyptische Bedrohung: Sie markiert nicht Offenheit oder Gestaltungsraum, sondern das mögliche Ende einer als selbstverständlich gedachten Dauer, der Dauer des Volkes. Der zentrale zeitliche Bezugspunkt ist damit eine bestimmte Zukunft, deren Eintritt unbedingt verhindert werden muss.

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob innerhalb der neuen rechten Bewegung auch positive Zukunftsbezüge existieren – und falls ja, in welcher Form. Ist die apokalyptische Zeitstruktur tatsächlich vollständig kupt, also um eine Heilserwartung gekürzt? Oder finden sich Hinweise auf ein utopisches oder zumindest konstruktives Zukunftsdenken, das über reine Gefahrenabwehr hinausweist? Diese Frage ist zentral für die zeitsoziologische Analyse: Wenn sich in der Bewegung nicht nur defensive Dauer-Erhaltungsstrategien, sondern auch prospektive Zukunftsentwürfe artikulieren, würde dies auf eine ambivalente, möglicherweise sogar doppelte Zeitstruktur hinweisen. Es ginge dann nicht mehr nur um das Aufschieben des Endes, sondern um konkurrierende Vorstellungen alternativer Zukünfte – und damit auch um eine normative Reorientierung jenseits des reinen Erleidens.

Empirisch lassen sich zwei solcher alternativen Zukunftsbezüge rekonstruieren – beide ambivalent und nur bedingt zukunfts offen: 1. nach ›Osten‹ auszuwandern und in autarken Gemeinschaften zu leben; 2. die politischen Gegner:innen leiden zu lassen. Diese beiden Zukunftsentwürfe unterscheiden sich strukturell: Die Auswanderung ist eine mögliche Handlungsalternative, die scheinbar eine Alternative zum gegenwärtigen politischen Handeln bereithält; das Leidenlassen der politischen Gegner:innen ist jedoch ein Wunsch, der in der Zukunft in Erfüllung gehen soll. Beide Varianten konstituieren keine genuin positiven

Zukunftsbezüge. Weder wird eine neue Ordnung imaginiert, noch wird das Ende der alten Ordnung produktiv gewendet. Vielmehr reproduzieren beide Szenarien – Auswanderung und Vergeltung – die Logik der Apokalypse: Die Zukunft bleibt ein Ort der Gefahr. Dauer erscheint als etwas, das entweder räumlich konserviert oder durch symbolische Rache stabilisiert werden muss.

Flucht in den Ostblock

Informelles Gespräch, Vorstellung Dissertationsprojekt:

Hans nickt verständnisvoll, während ich rede. Nervös warte ich auf seine Entscheidung. Als er merkt, dass ich zu Ende erzählt habe, räuspert er sich. »jaja, das ist schon so, in der Tat geht es bei uns wirklich um Sorge, wenn nicht um Panik. Sie müssen sich vorstellen, 70 bis 80 Prozent unserer Mitglieder mit Kindern denken ans Auswandern, wenn die Situation hier so bleibt. Wenn wir es nicht schaffen, etwas zu verändern, dann kann man in 10 Jahren hier nicht mehr leben. Russland, Polen, Ungarn, die sind da weiter und man muss wirklich sehen, wo man hier bleibt.« (Beobachtungsprotokolle Dezember 2016)

Wenn es in der neuen rechten Bewegung ein *gelobtes Land* gibt, dann ist es ›der Osten‹. Die Erwartung eines irreversiblen Niedergangs wird mit der Vorstellung einer alternativen Lebensweise konfrontiert – der Auswanderung in den Osten. Russland, Polen und Ungarn erscheinen nicht nur als geopolitische Partner, sondern als Projektionsflächen für eine ›positive‹ Zukunft, in der völkische Ordnung, traditionelle Familienstrukturen und vermeintliche Natürlichkeit gesellschaftlicher Verhältnisse noch intakt sind. Dieses Lebensmodell gilt als Gegenmodell zu Individualismus und Liberalismus. Darüber hinaus werden Politiker wie Wladimir Putin oder Viktor Orbán von der neuen rechten Bewegung respektiert und als Vorbilder für Politikerinnen gesehen. Die Bezüge zum Osten funktionieren als imaginäre Rückzugsräume, in denen die Bedrohung der kollektiven Dauer suspendiert scheint. Die Aussage »wenn wir es nicht schaffen, etwas zu verändern, dann kann man in 10 Jahren hier nicht mehr leben« markiert diesen Zukunftsentwurf als deutlich affektiv gerahmt: Die Zukunft in Deutschland erscheint geschlossen, doch im Osten scheint ein Fortleben der Ordnung möglich. So konstruiert die neue rechte Bewegung eine paradoxe Utopie: Sie verweigert der Moderne ihre Offenheit, affirmiert aber die eigene Handlungsfähigkeit durch die Vorstellung eines freiwilligen Rückzugs. Aus sozialtheoretischer Perspektive handelt es sich hier um einen Versuch, die Krise der Dauer durch räumliche Externalisierung zu bewältigen. Diese Externalisierung ist nicht nur geografisch, sondern auch temporal: Die Vergangenheit (als

Idealbild stabiler Gemeinschaft) wird im Raum des Ostens konserviert und zur Zukunft gemacht.

Die Begeisterung für den ehemaligen Ostblock im rechten Spektrum zeigt sich auch in der Popularität der völkischen *Anastasia*-Bewegung. Die Anastasia-Bewegung ist eine aus Russland stammende esoterische Bewegung, die durch die Romanreihe ›Die klingenden Zedern Russlands‹ von Wladimir Megre inspiriert wurde. Die Bücher erzählen die Geschichte von Anastasia, einer sibirischen Einsiedlerin mit übernatürlichen Fähigkeiten. Die Bewegung propagiert die Rückkehr zur Natur, Selbstversorgung, spirituelles Erwachen und die Gründung von Familiensiedlungen, die als nachhaltige und autarke Lebensräume dienen sollen (vgl. Lochau 2022; Martinovich 2014; Megre 2003–2011). Die Anastasia-Bewegung ist mittlerweile auch in Deutschland verbreitet.

Doch die Anschlussfähigkeit dieser Lebensform an die neue rechte Bewegung ist begrenzt. Die Bewunderung des Lebensstils ist nicht das Streben nach einer Utopie, sondern die Fantasie eines Ausstiegs, einer Flucht. Indem von der Möglichkeit des Ausbruchs gesprochen wird, wird dieser nicht vollzogen, sondern die Möglichkeit des Ausbruchs bleibt auf die Apokalypse bezogen. Das Leben in autarken Siedlungsgemeinschaften ist also in der neuen rechten Bewegung keine Utopie, sondern vor dem Hintergrund des Fluchtzenarios wird die Apokalypse akzentuiert. Die Idee der autarken Siedlung ist nicht zukunftsgerichtet im Sinne einer progressiven Erwartung, sondern rückwärtsgerichtet. Sie verknüpft Dauer mit Raum – indem ein idealisiertes Naturleben in geografisch externalisierte Räume projiziert wird, in denen die Zeit stillsteht. Die Anastasia-Siedlung wird zur Metapher für eine Gegen-Zeitlichkeit, die nicht auf Veränderung, sondern auf Wiederherstellung basiert. Diese imaginierte Ordnung steht außerhalb der historischen Zeit und wird damit immun gegen Enttäuschung – weil sie nicht realisiert, sondern nur symbolisch verfügbar gehalten wird. In der neu-rechten Rezeption fungiert die Anastasia-Vorstellung daher nicht als Utopie, sondern als dystopisch gerahmte Exit-Strategie ohne Vollzug. Gerade in der Nicht-Umsetzung liegt ihre Funktion: Sie stabilisiert die apokalyptische Vorstellung, indem sie das Ausweichen als Möglichkeit denkbar hält – aber diese Möglichkeit zugleich moralisch als Scheitern der Gesellschaft markiert. Die positive Zukunft wird nicht real, sondern bleibt Negativfolie für die Gegenwart.

Die Idee der Auswanderung – insbesondere nach Osteuropa – fungiert als rhetorisches Mittel der Affektverdichtung. So wie das Motiv der bedrohten Frauen die Gewalt in die Gegenwart holt, macht die Vorstellung eines bevorstehenden Exodus die Zukunft in ihrer Drastik affektiv greifbar. Hans will die ›Panik‹ seiner Mitglieder unterstreichen: Wenn »man in 10 Jahren hier nicht mehr leben kann« und deshalb auswandert, evoziert er eine Vorstellung von vertreibender Gewalt, die zwar noch nicht konkret erlebt wird, aber bereits handlungsleitend wirkt. Auswanderung

ist kein positiver Zukunftsentwurf. Sie ist vielmehr ein drastischer Akt, der nicht gewollt ist. Indem sie in Betracht gezogen wird, soll die Erfahrung unmittelbarer Betroffenheit bewiesen werden. Dieses Erleben unmittelbarer Betroffenheit ist hier Selbstzweck, es wird nicht einmal mir als außenstehendem Forscher gegenüber für notwendig erachtet, ein konkretes Worum der Sorge, einen Grund für die Flucht, zu nennen. Der Hinweis, dass die genannten Länder »weiter« im Zurückdrängen der Gefahr sind, ist der einzige inhaltliche Hinweis auf ebendiese Gefahr und auf den Ausweg aus dieser Gefahr, der in der Auswanderung besteht. Die Bedrohung ist strukturell, nicht empirisch. Sie verweist auf eine Ordnung, in der Zukunft nicht offen ist, sondern durch eine von außen kommende Kraft – »die Umvolkung«, »die Islamisierung«, »die Linke« – in eine irreversible Katastrophe überführt wird. So bleibt auch dieses Zukunftsbild rückgebunden an die zentrale Logik der neuen rechten Bewegung: Es gibt keine pluralen Zukunftsmöglichkeiten, sondern nur die Entscheidung zwischen Untergang und Rückzug. Der Ausweg in den Osten ist kein Entwurf einer anderen Gesellschaft, sondern Ausdruck der Vorstellung, dass die hiesige nicht mehr rettbar sei. Damit zeigt sich: Auch die scheinbar positiven Zukunftsbezüge der neuen rechten Bewegung reproduzieren die apokalyptische Zeitstruktur, in der Dauer gefährdet und Handlung nur im Modus der Notwehr legitim ist.

Feldgespräch auf einer Autofahrt

Michael erzählt von seinem letzten Urlaub in Russland, dass ihm zum einen die Landschaft, aber vor allem die Menschen sehr gut gefallen haben, sie seien so offen für Patriotismus. François meint, dass Russland wie ein Land für ihn klingt. Peter erzählt, dass er Kontakte hat, man könnte das mal als Gruppenaktivität machen, eine Reise nach Russland. Die anderen scheinen von der Idee begeistert zu sein. Felix schlägt vor, man könnte ja mal ausprobieren, wie es ist, im Exil zu leben, wenn das hier alles nicht geklappt hat. Peter stimmt zu, er bedauert zwar, dass es nicht in Deutschland ist, aber gerade auf dem Land unter Gleichgesinnten zu leben – dann würden ja alle Patrioten aus Deutschland wegziehen – das wäre wahrscheinlich schon toll. Die anderen stimmen zu und malen sich gemeinsam das Leben in einem patriotischen Dorf aus, bis hin zur Vorgarten-Gestaltung. Peter meint, dass es solche Projekte auch schon gäbe und er auch Kontakte zu einem solchen habe. Das könnte man sich vielleicht mal anschauen. (Beobachtungsprotokolle September 2017)

Die Utopie ist keine allgemeine Utopie, sondern die Verwirklichung eines persönlichen Wunsches nach einer Gemeinschaft politisch gleichgesinnter »patriotischer« Menschen, die ein nicht-städtisches Leben unter sich führen – etwa auf dem Land in Russland. In dem Gespräch lässt sich eine Sehnsucht nach einem »einfachen Leben« in einer Art

Selbstversorgerdorf heraushören. Zentrale Attraktivität dieses Entwurfs ist die Abwesenheit politisch Andersdenkender: Die Auswanderung ist damit nicht als politisches Ziel zu verstehen, sondern als mögliche Reaktion auf ein politisches Scheitern. Sie bietet keinen kollektiven Lösungsweg, sondern eine individuell realisierbare Alternative für jene, die sich selbst noch als Teil eines überdauernden ›Volkes‹ verstehen. Die Formulierung, »alle Patrioten Deutschlands« würden mitziehen, verweist auf eine exklusive Gemeinschaft innerhalb des Volkes – nicht auf deren Gesamtheit.

Der utopische Zukunftsentwurf ist insofern individuell, als es darum geht, dass die Einzelnen ihren Wunsch nach Gemeinschaft verwirklichen, aber nicht mehr für die Gemeinschaft aller kämpfen. Die utopische Fantasie ersetzt nicht das Leiden am kollektiven Verlust, sondern bietet eine Möglichkeit, diesem Leiden zu entkommen – ohne es politisch zu überwinden. Die imaginierten Exilgemeinschaften sind somit kein Ausdruck einer positiven Zukunftshoffnung, sondern eine resignative Antwort auf die als irreversibel wahrgenommene Zerstörung der völkischen Dauer.

Interview Paul

Paul: Macht doch euern scheiß alleine ne, so wenn da bei euch der Lebens der Lebensmittelpunkt eures Lebens eben irgendwie Fressen Ficken Saufen euer Eigenheim ist und euer neuer Golf in der Einfahrt, dann wünsch ich euch viel Spaß, in dreißig Jahren mit euerm scheiß Eigenheim und euerm scheiß Golf. wenn (—) wenn hier alles vor die Hunde geht, und eure Töchter auch Kopftuch tragen, eure (—) komplett verschwuchtelten Söhne, auch nix mehr auf die Reihe kriegen und ihr im Prinzip merkt dass ihr euer ganzes Leben verschwendet habt, ja viel Erfolg (—) dann könnt man auch irgendwo im Ostblock sitzen und sich da einen lächeln, und sich da selber ne Zukunft aufgebaut haben (—) da ist dann aber wiederum die Frage (—) das wär ja Feigheit! das wär ja noch Feigheit! (Interview August 2017)

In dem Interviewauszug erzählt Paul eine typische Dekadenzerzählung. Er gibt seiner Enttäuschung durch ein nicht näher spezifiziertes »ihr« Ausdruck. Diese Angesprochenen geben sich nur sinnlichen, rein gegenwärtigen Vergnügungen (»Fressen, Ficken, Saufen«) oder materiellen Erwerbissen (»Eigenheim«, »neuer Golf«) hin, ohne allerdings die drohende Zukunft »in dreißig Jahren« zu beachten. Sie wertschätzen dabei Pauls Engagement nicht und engagieren sich selbst auch nicht politisch, da sie mit diesem von Paul in höchst abfälliger Weise beschriebenen Leben beschäftigt sind. Paul prognostiziert diesem »ihr« eine von ihm als tiefest negativ wahrgenommene Zukunft, bei der die »Töchter auch Kopftuch tragen« sowie die Söhne »komplett verschwuchelt« sind, und nimmt an, dass auch seine Adressaten diese Zukunft als negativ erleben

und sich dessen bewusst werden, »dass ihr euer ganzes Leben verschwendet habt«. Das Leben ohne politisches Engagement wird dann zu einem sinnlosen Leben, an dessen Ende zwar diese Einsicht steht – aber die Zukunft schon in dieser Weise eingetroffen ist. Paul stellt sodann dar, dass er selbst auch andere Handlungsoptionen hätte. So beschreibt er, dass »man auch irgendwo im Ostblock sitzen« und dort ein gutes Leben haben könnte. Paul bezieht sich damit auf die Möglichkeit des Auswanderns und sieht diese nicht nur als real an, sondern auch als persönlich positiv: Es gäbe dort eine »Zukunft«, die nicht von den Umständen der »verschwuchtelten Söhne« geprägt sein muss. Diese gäbe es zwar trotzdem, aber mit denen müssten sich nur seine Adressaten herumschlagen, die sich weder politisch betätigt hatten noch selbst voraussichtig genug waren, sich in den Ostblock abzusetzen. Paul lehnt dieses Szenario jedoch rundheraus ab: Es würde »Feigheit« beweisen, was für ihn keine gangbare Option ist.

In der Zeitdimension zeigt sich hier wieder die Verschränkung von Gegenwart und Zukunft. Noch wird die Bedrohung nicht allgemein erlebt, sie zeichnet sich allerdings bereits ab. Paul selbst ist durch diese Bedrohung nicht festgelegt: er könnte sich ihr entziehen, könnte auswandern. Damit bedient er die Erzählung der eigenen individuellen Nicht-Betroffenheit von der Bedrohung. Das nicht-voraussichtige Kollektiv hingegen, die Angesprochenen, wird zukünftig betroffen sein. Für Paul persönlich wäre eine bessere Zukunft möglich, aber er wählt sie nicht, um die anderen nicht im Stich zu lassen. Hier stellt sich Paul als selbstlos dar, im Kontrast zum selbstbezogenen, materialistischen Handeln seiner Adressaten: Er verzichtet auf seine eigene mögliche Zukunft, um weiterhin für andere da zu sein.

Die Auswanderung, insbesondere in den Osten, ist eine immer wiederkehrende Idee innerhalb der neuen rechten Bewegung, die für den Einzelnen eine gewisse Attraktivität besitzt. Dort würden sich auf der persönlichen Ebene positiv erlebte Zukünfte eröffnen. Gleichzeitig stelle die Auswanderung aber auch eine Abkehr von den eigentlichen politischen Zielen dar und sei somit eine apolitische Flucht in eine politisch homogene Gemeinschaft. Die Flucht entfernt die Einzelnen als Individuen aus der Konfliktsituation. Sie können als Individuen oder allenfalls als Mitglieder einer kleinen Gemeinschaft eine positive Zukunft erleben.

Die Imagination einer utopischen Zukunft wird hier zu einer Bestätigung der Apokalypse. Die Verhältnisse »hier« wären dann tatsächlich so, dass die Dauer der übergreifenden Gemeinschaft nicht mehr wiederhergestellt werden könnte. Das Gedankenspiel der Auswanderung dient dann dazu, die eigene Betroffenheit von der Unwiederbringlichkeit dieser Dauer darzustellen. Es ist damit ein Topos, mit dem dargestellt wird, wie ernst die Lage erscheint. Die alternative Handlungsoption unterstreicht in erster Linie das Drängen der Zukunft in die Gegenwart.

Die Länder des ehemaligen Ostblocks üben auf die neue rechte Bewegung eine gewisse Anziehungskraft aus. Diese scheint vor allem in der Möglichkeit einer Gemeinschaft mit Gleichgesinnten zu liegen. Dabei handelt es sich nicht um eine positive Utopie, die auf der gleichen Ebene wie die erwartete Apokalypse angesiedelt wäre; vielmehr ist die Möglichkeit, in den Osten auszuwandern und dort diese Gemeinschaft zu genießen, ein Ausweg aus dem Bestreben, die Apokalypse aufzuhalten. Es wäre ein Verzicht auf die Dauer des Volkes zugunsten der Entscheidung, sich aus dem Konfliktverhältnis mit den Andersdenkenden zu entfernen. Statt des übergreifenden Volkes gäbe es nur noch die bereits Gleichgesonnenen. Das wäre eine Möglichkeit, die individuelle Noch-nicht-Betroffenheit auch in Zukunft aufrechtzuerhalten. Damit wird aber keine Utopie beschworen, sondern wiederum das eigene Opfer und das eigene bewusste Erleiden illegitimer Gewalt zum Schutz anderer konstruiert. Dass die individuell attraktive Zukunft nicht gewählt wird, ist damit selbst ein Opfer, das die Einzelnen selbstlos erbringen. Die Möglichkeit der Auswanderung führt zu einer ähnlichen Wahlfreiheit wie die Möglichkeit der Untätigkeit: Freiheit ist die Freiheit, dem eigenen Schicksal zu folgen. Sie ist keine Freiheit vor dem Hintergrund einer offenen Zukunft, sondern selbst schon vorgeformt.

Während die Auswanderung eine Flucht aus dem Konfliktverhältnis ist und insofern eine positive individuelle Zukunft bereithält, ist die andere entworfene positive Zukunft dieser geradezu entgegengesetzt: Nicht die Flucht aus dem Konfliktverhältnis, sondern die Gestaltung des Konfliktverhältnisses ist hier der positive Zukunftshorizont.

Rache und wechselseitige Gewalt

Dass die neue rechte Bewegung in verschiedene Konfliktverhältnisse eingebunden ist, ist keine neue Erkenntnis. Innerhalb der neuen rechten Bewegung erlebt man sich als Opfer illegitimer Gewalt, die von ›Linken‹ oder ›Antifanten‹ ausgeht. Das verbreitete neu-rechte Narrativ ist dabei von einer Klage und Problematisierung dieser Gewalt geprägt. Die neue rechte Bewegung versteht sich als eine Gemeinschaft der Leidenden, und das Leiden wird zu einer Tugend, die unter Neu-Rechten geteilt wird. Auf der anderen Seite wird aber auch immer wieder der normative Anspruch erhoben, die politische Gegenseite ihrerseits leiden zu lassen, d. h., in eine Verfahrensordnung der Wechselseitigkeit einzutreten und Gewalt mit Gewalt zu beantworten. Die Selbsterfahrung als Leidender ist die Voraussetzung dafür, legitim Rache üben zu können. Ein positiver Zukunftsbezug kann darin bestehen, diese Rache tatsächlich zu vollziehen und de facto in die Ordnung der Wechselseitigkeit zu wechseln. Gewalt kann also in Zukunft ausgeübt werden.

Informelles Feldgespräch

Reinhard: »Ich hasse eigentlich niemanden grundlos – außer Hippies. Das ist die einzige gesellschaftliche Gruppe, die ich am liebsten ausrotten würde, weil ich einen unbändigen Hass auf sie habe.« Ich lache und frage, ob er als Kind ein traumatisches Erlebnis mit Hippies hatte. Reinhard lacht: »Nein, die hasse ich einfach, die sind einfach so scheiße mit ihrem Peace und ihrer Realitätsverweigerung. Umerziehungslager für Hippies, klar. Das musst du zugeben.« Er lacht. »Ich hasse die Antifa auch, aber nicht ohne Grund. Rache wird eiskalt serviert und sie wird umso gnadenloser sein. Und wenn es 10 Jahre dauert. Indem sie uns immer wieder angreifen, schaufeln sie sich ihr eigenes Grab. Die kriegten uns nicht mehr weg. Und wenn sie uns nicht wegstreiben, dann haben wir irgendwann die Macht. Und dann vernichten wir sie. Das ist irgendwie blöd. Du musst einen Gegner entweder vernichten oder du greifst ihn nicht an. Du musst ihn wirklich besiegen können. Und die Antifa kann das nicht. Die fühlen sich so groß und stark und tolerant, wenn sie uns angreifen, aber bald jammern sie. C-Stadt wird erst mal zwei Wochen brennen, dann hat sich das Problem erledigt.« Er wird ernst, als er von der Antifa spricht, und wirkt auf mich wütend, er hat offensichtlich sein eigenes brennendes Auto von vor ein paar Wochen nicht vergessen. (Beobachtungsprotokolle August 2017)

Solche Äußerungen verweisen auf ein antagonistisches Konfliktverhältnis zwischen einem imaginierten ›Wir‹ und den ›Anderen‹. Dieses ›Wir‹ befindet sich gegenwärtig in einer schwachen Position: Zwar gilt Rache als normativ geboten, ihre Umsetzung ist jedoch faktisch nicht möglich. Diese Spannung wird im Feld als belastend erlebt. Die Vorstellung von Vergeltung wird daher affirmiert, zugleich aber in eine unbestimmte, aber sicher kommende Zukunft verschoben – eine Zukunft, in der man selbst ›an der Macht‹ sein wird. Darin könnte ein positiver Zukunftsbezug liegen.

Allerdings handelt es sich weniger um eine genuine Zukunftsorientierung als um die rhetorische Bearbeitung eines gegenwärtigen Handlungs-dilemmas. Reinhard kann ›die Antifa‹ nicht effektiv bekämpfen, sollte es aber – diese Lücke zwischen Können und Sollen füllt er mit dem Verweis auf eine spätere Vergeltung. Der Zukunftsbezug dient somit als Legitimation der eigenen gegenwärtigen Untätigkeit. Gegenüber mir als Beobachterin sichert er performativ die Feldnorm, ›Rache‹ als legitim aufrechtzuerhalten – auch wenn sie nicht ausgeübt wird.

Diese Rachefantasie ist keine positive Zukunftsvision im utopischen Sinne, wie etwa die Idee einer klassenlosen Gesellschaft. Sie dient der Selbstrechtfertigung und der Absicherung einer gewaltförmigen Ordnung, die derzeit nur imaginiert werden kann. Der Zukunftsbezug fungiert als Ersatzhandlung: Er bearbeitet enttäuschte Erwartungen, ohne über den gegenwärtigen Gruppenkonflikt hinauszuführen. Damit bleibt

auch dieser Entwurf im Rahmen des Erlebens einer bedrohten Dauer – ohne Möglichkeit ihrer Wiederherstellung.

Die beiden positiven Zukunftsbezüge thematisieren das Konfliktverhältnis zu anderen Gruppen. Der erste entwirft einen Ausweg: Einzelne könnten sich aus dem Konflikt entfernen, etwa durch Auswanderung nach Russland, um dort in einer homogenen Gemeinschaft zu leben. Tatsächlich bleibt dieser Entwurf aber symbolisch: Keines der beobachteten Subjekte hat einen solchen Schritt ernsthaft vollzogen. Vielmehr dient die Vorstellung eines Auswegs dazu, die eigene Bereitschaft zum Verbleib im Konfliktfeld hervorzuheben – das persönliche Wohlergehen wird performativ geopfert. Der zweite Zukunftsbezug setzt nicht auf Distanzierung, sondern auf Eskalation: Er imaginiert eine zukünftige Austragung des Konflikts in einer Logik wechselseitiger Gewalt. Ziel ist nicht die Rache selbst, sondern eine Welt, in der politische Gegner:innen beseitigt sind. Beide Entwürfe heben die kollektive Apokalypse nicht auf; sie versprechen keine Wiederherstellung von Dauer, sondern affirmieren deren Ende – auch in ihren positiven Visionen.

7.1.6 *Dauer in die Zukunft*

In diesem Kapitel habe ich zur Analyse der apokalyptischen Zukunftsbezüge der neuen rechten Bewegung mit dem Konzept der *Dauer* gearbeitet. Dies ermöglichte es, die Verschränkung von gegenwärtigem Erleben im Hier/Jetzt mit dem Möglichkeitsraum der Zukunft im Noch-Nicht zu verstehen. Hier zeigte sich eine weitere Verschränkung zwischen dem Erleben als Individuum und dem Erleben als Teil eines Kollektivs, *dem Volk*. Die apokalyptische Zukunft wird dabei mit Bezug auf die Dauer des Volkes, nicht mit Bezug auf das Individuum entworfen.

Der apokalyptische Zukunftsentwurf ist in der neuen rechten Bewegung kein spekulatives Szenario, sondern kollektiver Grundkonsens, der genau datiert werden kann. Er braucht keine inhaltliche Ausformulierung, weil seine Bedrohlichkeit vorausgesetzt wird. Es ist der Schrecken der Zukunft an sich, der die neue rechte Bewegung eint. Zukunft fungiert so nicht als Ziel, sondern als Projektionsfläche für das drohende Ende. Die Dauer wird durch ihr potenzielles Verschwinden affektiv aufgeladen und gleichzeitig transzendiert: Wer sich als Teil der Dauer versteht, muss bereit sein, individuelle Verluste zugunsten des Kollektivs in Kauf zu nehmen. Nichtbetroffenheit wird erklärungsbedürftig – wer nicht leidet, muss erst seine Zugehörigkeit beweisen. In dieser Konstellation wird Zukunft vor allem rhetorisch genutzt: als Argumentationsfigur zur Herstellung von Legitimität, zur Mobilisierung, zur Vergemeinschaftung über geteilte Sorge. Es geht nicht um Planung, sondern um eine affektive Ordnung der Dauer, in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft

miteinander verschränkt sind. Die Vorstellung kollektiver Dauer stiftet so Sinn inmitten einer als bedrohlich empfundenen Moderne. Sie bringt eine spezifische affektive Temporalität hervor: Nicht Handlungsmöglichkeiten stehen im Vordergrund, sondern Bindung, Pflicht, Kampf, Verlust. Konflikte mit ›den Anderen‹ – ob als politische Gegner:innen oder als ethnisch markierte Gruppen – werden nicht als episodische Spannungen verstanden, sondern als Ausdruck eines dauerhaften, fast ontologischen Gegeneinanders. Das ›Wir‹ ist nur in Abgrenzung zum ›Die‹ erfahrbar. Dieser strukturelle Gegensatz organisiert die Zeitwahrnehmung: Dauer wird über den dauernden Konflikt erlebbar.

Diese kollektive Dauer verweist über sich hinaus auf die Vergangenheit. Daher werde ich im Folgenden die Struktur der Vergangenheitsbezüge der neuen rechten Bewegung analysieren. Dabei zeigt sich, dass die Gegenwart im Verhältnis zur Vergangenheit zwar bereits als defizitär wahrgenommen wird, dass es aber keine utopische Vorstellung einer bestimmten Vergangenheit gibt, in der es eine Zeit des Überflusses gegeben hat. Vielmehr weist auch die Vergangenheit Bezüge zur Dystopie auf. Erinnerungswürdig sind vor allem solche Ereignisse, in denen im Rahmen eines dyadischen Konflikts ein gewaltsames Konfliktverhältnis bestand. So können Widukinds Kampf gegen die Christianisierung (vgl. Kuhlmann 2010), Prinz Eugens Verteidigung Wiens gegen die Osmanen (vgl. Bendl 2018) oder auch die Verteidigung der Spartaner gegen die Perser bei den Thermopylen Teil des kollektiven Gedächtnisses (vgl. Halbwachs [1939] 1985) sein. Die Vergangenheit lebt in den übergreifenden Konflikten fort, in der Gewalt des Ausgleichs zwischen verschiedenen Gruppen, die das Wir gegen das Die verteidigen. Das Wir ist diffus, es geht um die übergreifende Dauer und die Abgrenzungsbewegung, nicht so sehr um die Dauer einer bestimmten Gruppe. Weniger das konkrete Wir ist hier relevant als die Gewalt, die dem Wir angetan wird – und die das Wir einem Die antut. Aus dieser übergreifenden Dauer ist die Zeit des Nationalsozialismus als relevante Vergangenheit stets ausgeschlossen.

7.2 Vergangene Vergangenheit und der Nationalsozialismus

Das Erzählen über die Vergangenheit und das Bezeugen dieser Vergangenheit machen in sozialen Bewegungen einen wichtigen Teil der Interaktionen aus und sind für ihr Selbstverständnis wichtig (vgl. Polletta 2006; Pettenkofer 2013). Die aktuellen Aktivitäten sozialer Bewegungen haben eine Geschichte, stehen in Beziehung zu früheren und späteren Ereignissen, bilden Traditionen. Die Relevanz dieser Traditionen für die Herausbildung der eigenen kollektiven Identität (Melucci 1995; Tilly 2003),

also als Teil der Sozialdimension, ist in der Bewegungsforschung erkannt worden, wird aber selten zeittheoretisch rekonstruiert.

In der Rechtsextremismusforschung sind dagegen die Vergangenheitskonstruktionen der altrechten Bewegungen ein wichtiger Forschungsgegenstand. Geschichtsrevisionismus in Bezug auf den Zweiten Weltkrieg, z. B. in Form von Holocaustleugnung, Heroisierung der Wehrmacht, Festhalten an der Gültigkeit der Grenzziehungen von 1914 ist ein wichtiges Merkmal vieler Rechtsextremismusdefinitionen (vgl. Langebach und Sturm 2015, 10; siehe z. B. Stöss 2000, 44; Jaschke 1994, 53; Holzer 1994, 56; Fröchling 1996, 100). Altrechte Gruppierungen mobilisieren zu Demonstrationen mit geschichtsbezogenen Anlässen (vgl. Virchow 2006, 80). Deren Erinnerungskultur bildet eine Gegenerzählung zum allgemeinen Diskurs; in ihrer Marginalisierung liegt »ihre gemeinschaftsstiftende Bedeutung für das extrem rechte Spektrum« (Langebach und Sturm 2015, 8). Dass es sich um eine »Phantasiegeschichte« (Salzborn 2011, 21; vgl. auch Botsch 2014, 48) handelt, spielt eine untergeordnete Rolle, da sie dafür verwendet wird, »um eine Wirklichkeit zu interpretieren, die in den Augen ihrer Protagonisten so hätte gewesen sein sollen beziehungsweise müssen, um die eigenen Zukunftsvisionen und das Agieren in der Gegenwart legitimieren zu können« (vgl. Salzborn 2011, 21). Die Aktivitäten altrechter Gruppierungen sind vergangenheitsbezogen. Dies betrifft insbesondere den »Demonstrationskalender« der Altrechten. Mit langen Trauermärschen wird alljährlich an die Bombardierung deutscher Städte, insbesondere Dresdens, erinnert (vgl. Winter 2015). In eine ähnliche Richtung geht das Gedenken an die Opfer der Verhörmethoden des britischen Militärgeheimdienstes 1945–1947 (vgl. Anhalt und Holtz 2011; Manthe 2015). Geschichte erscheint in der Alten Rechten als »Leidens- und Märtyrer-Geschichte« (Sturm 2015, 23). Das vergangene Leid stiftet die gemeinsame Gruppenidentität, ist aber auch Teil der Legitimationsstruktur für Rache und Vergeltung (vgl. Erb 2011, 289).

Daneben stehen Gedenkveranstaltungen an urgeschichtlichen Grabstätten. In Deutschland gibt es mindestens fünf Ahnenstätten, an denen sich Altrechte bestatten lassen, um ihre Verbundenheit mit den als Ahnen angesehenen germanischen Vorfahren zu demonstrieren (vgl. Thalmann und Reiter 2011). Diese Bestattungsriten sind in zeitlicher Hinsicht besonders interessant: Die Altrechten versuchen hier, über die räumliche Nähe zu imaginären Ahnen zeitliche Dauer aufzubauen. Damit wird ein dauerhafter Zusammenhang über Generationen hinweg behauptet – eine Dauer, die über das individuelle Leben hinausreicht und die eigene Existenz in eine vermeintlich uralte Traditionslinie einbettet. Die Dauer des übergreifenden Kollektivs wird hier also bis in die Bestattungsriten hinein gepflegt. Dieser Ahnenkult ist durchaus vergleichbar mit dem hellenistischen Heroenkult, der im 7./6. Jahrhundert v. Chr. an den damals prähistorischen Gräbern stattfand (vgl. Alcock 1991; Boehringer 2001;

Ekroth 2007). In dieser Zeit entwickelten sich an alten Gräbern aus der Zeit der mykenischen Palastkultur Kulte, in denen die Gräber zu Gräbern von Helden der hellenistischen Überlieferung, insbesondere der Ilias und der Odyssee, umgedeutet wurden. Auch die alte Rechte scheint heute eindrucksvolle Grabstätten, Burgen und Schlösser für sich zu vereinnahmen und sich damit in einen übergreifenden Kontext einzubinden – selbst wenn die tatsächliche Vergangenheit dieser Orte kaum über die NS-Zeit hinausreicht (vgl. Banghard 2015; Halle 2002). Das Geschichtsverständnis ist geprägt von einer »Wiederkehr des Gleichen, durch alle Zeiten hindurch Dauernden« (Greiffenhagen 1986, 147).

Der starken Betonung der gemeinsamen Leidensgeschichte steht die Abgrenzung vom Holocaust gegenüber. In der frühen Phase der altrechten Bewegung dominierte eine offene Leugnung der Shoah, etwa in Form der sogenannten Eselsmasken-Aktionen, bei denen öffentlich mit Schildern wie »Ich Esel glaube noch, dass in deutschen KZs Juden ›vergast‹ wurden« provoziert wurde (vgl. Broder 1978, 125; Lipstadt 1993; Shermer und Grobman 2009). Die Unterstützung für bekannte Holocaustleugner:innen ist bis heute ungebrochen und Personen wie die mehrfach wegen Volksverhetzung verurteilte Ursula Haverbeck sind identitätsstiftende Figuren und werden in Teilen der extremen Rechten als Märtyrer:innen stilisiert. Inzwischen hat sich der Fokus jedoch verschoben: An die Stelle der offenen Leugnung tritt zunehmend die Delegitimierung der etablierten Erinnerungskultur. Zentral ist nicht mehr primär das Infragestellen historischer Fakten, sondern die Ablehnung der normativen Ordnung, die mit der Erinnerung an die Shoah verbunden ist (vgl. Ruoff 2001, 148). So wird der Holocaust nicht mehr offen bestritten, aber seine Rolle als moralischer Bezugspunkt wird angegriffen.

Die neue rechte Bewegung ähnelt der alten rechten Bewegung insofern, als auch sie das kollektive Leiden in den Mittelpunkt stellt und von dort aus eine Sprecherposition im Rahmen moderner Vergesellschaftung zu erlangen sucht. Die von Karl Kraus beschriebene Figur der »verfolgenden Unschuld« (Kraus [1952] 1989, 177–99) ist in beiden Bewegungen zentral: Die eigene Schwäche wird zur moralischen Überlegenheit stilisiert, Unrecht legitimiert Gegengewalt. Auch der Rekurs auf eine übergreifende Dauer und der Bezug auf das Volk als Träger dieser Dauer verbindet alte und neue Rechte. Gerade in der zeitlichen Dimension wird jedoch deutlich, inwiefern die neue rechte Bewegung tatsächlich als *neu* bezeichnet werden kann:

Während die alte Rechte eine vergangenheitsorientierte Leidensgeschichte pflegte, deren zentrales Motiv die nationale Erniedrigung und der Ruf nach Wiederherstellung war, ist das Denken der neuen rechten Bewegung wesentlich auf zukünftige Auflösung und zukünftiges Leiden gerichtet. Der Opferstatus wird nicht aus der Geschichte, sondern aus der aktuellen Marginalisierung als Rechte und der antizipierten

kollektiven Bedrohung bezogen. Er wird aus der Zukunft, nicht aus der Vergangenheit. begründet. Geschichtsrevisionismus ist kein konstitutiver Bestandteil des neu-rechten Selbstverständnisses, wohl aber in der Variante des Bestreitens der Relevanz des Andenkens durchaus verbreitet: Die Vergangenheit soll weniger ein Bruch sein denn Teil einer langen Dauer kollektiver Abgrenzung, in der das Volk als homogene Einheit existierte. In dieser Rückschau bildet der Nationalsozialismus keinen Bezugspunkt der Selbstvergewisserung, sondern einen Leerraum, der umgangen, relativiert oder durch »Gegenerinnerung« überlagert wird.

In diesem Kapitel soll nun die Konstitution von Vergangenheit in der neuen rechten Bewegung beleuchtet werden. Dabei zeigt sich, dass die Vergangenheit in besonderer Weise von der apokalyptischen Zukunft bestimmt ist: Für die Vergangenheit wird weniger an einen konkreten Idealzustand angeknüpft als vielmehr die Dauer des Kampfes, des Konflikts betont. Die Vergangenheit ist dazu da, in der Zukunft wiederholt zu werden.

7.2.1 *Dauer des Volkes: Jenseits vom Nationalsozialismus*

Interview Paul

Paul: Das ist auch das, was uns heutzutage so quält und fertig macht (.) dieses Abgetrenntsein von der eigenen Tradition (hm) (—) oder von der Geschichte eben (.) von der Geschichte der Tradition und der deutschen Art ebend (–) deutschen Art das ist auch schon wieder so stumpf! ähm (–) nach der Art unserer Vorväter (ja) und dem was uns da jetzt eben als Volk eint (.) Mythen, Geschichte, Sagen (.) Musik (–) Denkmäler (hm) (.) keine Ahnung wer heutzutage wer wer wer da noch irgendwie (–) da wird da wird (–) in Frankreich gabs vor Kurzem zum hundertjährigen Jubiläum von Verdun (—) äh (—) 2016 (ja) als die Schlacht angefangen hat oder zu Ende war weiß ich garnicht mehr genau (.) ich glaub das war der Anfang der Schlacht (–) da wurde irgendson bunter Firlefanz (.) da wurde über die Gräber gelaufen, da sollte n Rapper eingeladen werden der Frankreich als Nation der Ungläubigen bezeichnet hat (–) so (–) das ist aber n Nationaldenkmal für Frankreich (hm) jetzt garnicht mal auf Deutschland bezogen, und das ist jetzt auch ein extremes Beispiel (hm) und alle machen da so ne komplett von dem was da passiert ist abgetrennte Feier! Das ist nur irgend so n Firlefanz so ein Kokoloeres, der bunt aufgebauscht ist und groß und laut, aber der Sinn dahinter ist ja komplett verloren! weil (hm) du kannst nicht auf nem Friedhof da ne Party machen! das is ja (—) das is jedem heutzutage noch ist jedem da irgendwie unwahrscheinlich da auf nem Friedhof Party zu machen! (hm) und da wirts einfach gemacht da so über die Gräber von Soldaten, die da (.) gelebt ham (.) das is so dieses komplett abgetrennt sein! die Leute sind damals für Frankreich gestorben und haben da ihr Leben

gelassen in tiefstem Glauben an die Zukunft, (.) (hm) und heutzutage wird da Party gemacht, kommt einer der Frankreich als Nation der Ungläubigen bezeichnet, da wird über die Gräber gelaufen so das ist irgend son Spektakel was irgendwie damit noch in Verbindung gebracht wird aber keinen Sinn mehr hat! (–) das mein ich eben mit diesem wer (.) wer wer versteht denn jetzt heutzutage noch wenn man das Kaiser Wilhelm Denkmal betrachtet (.) wer versteht das denn heutzutage noch! das ist für Familien son bißchen ein Ausflugsziel aber warum denn (.) m Monarchen so große Denkmäler gesetzt wurden und welchen Sinn überhaupt son König hatte als (–) wie für Ordnung, Transzendenz, Religion hin und her (hm) (–) das ist für viele Leute heute garnicht mehr vorstellbar (.) oder das Denkmal des unbekannten Soldaten, wer versteht denn da noch dass das eben ein Denkmal ist für so viele Leute, dass das garnicht vorstellbar ist, (.) wie viele Unbekannte einfach ihr Leben dafür gelassen haben (.) ähm (—) und wie viele Leute (-) das warn ja auch einfache Menschen, die auch einfache Sorgen hatten und so wie wir jetzt! (Interview August 2017)

Paul äußert sich in diesem Interviewausschnitt stark emotional: Er wiederholt sich, ruft immer wieder, verwendet Superlative und zeigt sich entsetzt über die von ihm beschriebene Erinnerungskultur bzw. das Fehlen einer seiner Meinung nach angemessenen Erinnerungskultur. Seine Schilderung erinnert an Pierre Noras Analyse der *lieux de mémoire* (vgl. Nora 2005): Erinnerungsorte wie Denkmäler werden zu bestimmten Anlässen besonders gewürdigt, sind aber zugleich Teil einer alltäglichen, routinisierten Gedenkpraxis – etwa als Ausflugsziele oder Kulisse öffentlicher Feiern. Diese Form der entemotionalisierten Erinnerung lehnt Paul ab. Für ihn stellt sie keine Würdigung, sondern eine Verfehlung dar: ein Zeichen der Entfremdung von der Vergangenheit, nicht ihrer Vergegenwärtigung. Was Paul beschreibt, ist der Verlust einer als selbstverständlich angenommenen Dauer, die Vergangenheit und Gegenwart zu einem übergreifenden kollektiven Zusammenhang verbindet. Das jeweilige Volk soll nicht nur fortbestehen, sondern in Kontinuität mit den Vorfahren stehen, die als »einfache Leute« mit vertrauten Sorgen erscheinen – also als frühere Versionen des heutigen »Wir«. Die von Paul beklagte Auflösung dieser Dauer betrifft nicht nur eine bedrohte Zukunft, sondern reicht in die Vergangenheit zurück: Sie wird ihrer Verbindlichkeit entkleidet, verliert ihren verpflichtenden Charakter und wird zur Kulisse profaner Gegenwartspraktiken wie Feste und Ausflüge. Die Dauer wird hier negativ sichtbar – durch ihr Verschwinden. Paul erlebt sich in einer Gegenwart, in der das Ende der Dauer bereits Realität geworden ist. Seine Klage artikuliert ein spezifisch neu-rechtes Erleben: den Verlust der historischen Einbettung des eigenen Kollektivs – und damit die Zerstörung der Ordnung, in der sich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf das »Volk« hin orientieren.

Der hier beschriebene Vergangenheitsbezug ist charakteristisch für die neue rechte Bewegung: Vergangenheit soll nicht bloß erinnert, sondern als Teil einer übergreifenden Dauer erfahren werden, die das gegenwärtige Erleben transzendiert. Es geht dabei nicht um irgendeine Vergangenheit, sondern um spezifische Figuren – etwa Soldaten des Ersten Weltkriegs, Könige und Kaiser –, mit denen eine identifikatorische Verbindung hergestellt werden soll. Es wird jedoch eine Unfähigkeit, diese Verbindung herzustellen, diagnostiziert. Den meisten Menschen fehlt das rechte Erinnerungsvermögen, wodurch sie sich selbst aus der übergreifenden Dauer ausschließt. Das Ende der Dauer in der Zukunft kündigt sich im Bruch mit der Vergangenheit an – im Verlust sinnstiftender historischer Bezüge. Dauer wird so zur exklusiven Erfahrung: Sie existiert nur noch für jene, die ihren Verlust bewusst wahrnehmen, sich also ebenfalls von der mangelnden Pietät gegenüber den Soldaten des Ersten Weltkriegs berührt erleben. Die Kritik richtet sich hier gegen das Fehlen einer lebendigen Erinnerungsgemeinschaft. Zwar existieren Denkmäler und Gedenkpraktiken, doch aus Sicht der Bewegung bleiben sie leer, weil sie nicht in eine kollektiv geteilte Dauer eingebettet sind. Im Zentrum dieser Kritik steht insbesondere der Umgang mit dem Nationalsozialismus: Die hegemoniale Erinnerungskultur, die auf Distanzierung und kritische Aufarbeitung zielt, wird als ein Bruch mit der eigenen Geschichte empfunden. Diese Kritik fungiert innerhalb der neuen rechten Bewegung als gemeinsamer Bezugspunkt und wird in internen Gesprächen regelmäßig aktualisiert und affirmiert.

Informelles Feldgespräch über den weiteren Verlauf der Beobachtung

Roger erklärt mir, »Sie werden hier niemanden finden, der so etwas skandieren würde wie ›Freiheit für Ursula Haverbeck‹¹, das ist wirklich absurd, was uns da teilweise nachgesagt wird.« Ich nicke. Gustav fügt hinzu: »Denken Sie an den Geschichtsunterricht. Das war schon in meiner Generation so, da lernt man nichts über Karl den Großen oder den ersten Dreißigjährigen Krieg. Nur immer wieder der Nationalsozialismus – und hat man da ein differenziertes Bild bekommen? Nein! natürlich nicht, man lernt nur, das ist böse, Göbbels ist böse, Hitler ist böse, Himmler ist böse, anstatt dass man das mal differenziert darstellt. Und darüber vergessen alle, was für eine reiche Geschichte wir haben, dass nicht alle alten Deutschen böse waren. Es gibt so viele, an die man sich mal erinnern könnte und sagen, ah, das ist Deutschsein, so viele Helden hat Deutschland hervorgebracht – aber was kommt, sind immer nur Nazis.« Roger stimmt zu, »ja stimmt. Wir sind auch gerade dabei, eine Vortragsreihe zu planen, ›Deutsche Geschichte jenseits des NS‹, damit

- 1 Ursula Haverbeck ist eine bekannte Holocaustleugnerin, die immer wieder im Zusammenhang ihrer Holocaustleugnung gerichtlich verurteilt wurde, 2024 verstorben.

die Leute ein bisschen differenzierter über deutsche Geschichte nachdenken lernen, aber das ist noch ein bisschen in den Kinderschuhen, Sie können gerne auch dazu kommen«. Ich bedanke mich für das Angebot und versichere, dass es für meine Forschung spannend wäre. (Beobachtungsprotokolle Januar 2017)

Die neu-rechte Kritik an der deutschen Erinnerungskultur richtet sich nicht nur gegen den Umgang mit dem Nationalsozialismus, sondern gegen dessen Status innerhalb des kollektiven Gedächtnisses (vgl. Halbwachs [1939] 1985). Dabei wird ein doppeltes Defizit konstatiert: einerseits ein Mangel an historischer Bildung über andere Epochen, andererseits eine als moralisierend empfundene Darstellung des NS, die eine »differenzierte« Perspektive verhindere. Diese Klage impliziert nicht notwendigerweise Holocaustleugnung, bleibt jedoch vage in Bezug auf die inhaltliche Alternative. Statt einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus tritt das affirmative Bedürfnis, das kulturelle Gedächtnis (vgl. Assmann 2013) durch positiv besetzte Figuren und heroische Narrative nationaler Geschichte umzupolen. Ziel ist eine erinnerungskulturelle Revision, die »Deutschsein« über identifikatorische Bezüge jenseits des NS rekonstruiert und damit einen erinnerungspolitischen Gegenentwurf zur dominanten Erinnerungskultur formuliert.

Die neue rechte Bewegung fordert eine Erinnerungskultur, die nicht auf moralischer Distanzierung, sondern auf identifikatorischer Aufwertung basiert. Es geht darum, eine übergreifende Dauer zu schaffen, die vermittelt, was »Deutsch-Sein« bedeuten soll, und damit Sinn stiftet. Aber es geht, wie hier deutlich wird, nicht nur um Dauer an sich. Eine Dauer, die an das Gedenken an den Nationalsozialismus anknüpft und von einem »Nie wieder« getragen wird, reicht der neuen rechten Bewegung nicht aus, um ein übergreifendes Ganzes zu schaffen. Sie soll vielmehr positiv sein, Vorbilder beinhalten und statt einer moralischen Verurteilung der Vorfahren eine moralische Aufwertung der Vorfahren betreiben. Daher wird nicht nur der fehlende Vergangenheitsbezug kritisiert, sondern als Gegenmaßnahme die Schaffung positiver Erinnerungskontexte vorgeschlagen. Die Vergangenheit soll explizit als nicht-nationalsozialistische Vergangenheit erinnert werden. Der Wert dieser Vergangenheit besteht darin, nicht in der Zeit des Nationalsozialismus zu spielen. Der Nationalsozialismus bleibt also auch im neu-rechten Gedenken Anknüpfungspunkt der eigenen Erinnerungskultur, allerdings in Abgrenzung. Die Vergangenheit soll als Gegenvergangenheit gedacht werden, zu der ein positives Verhältnis entwickelt werden kann. Der Nationalsozialismus selbst soll dagegen als vergangen und aus der Dauer ausgeschlossen gelten.

Diese Form der erinnerungskulturellen Reorientierung zeigt sich in der neuen rechten Bewegung sowohl im Alltagsdiskurs als auch öffentlichkeitswirksam, exemplarisch etwa in Björn Höckes Dresdner Rede vom

Januar 2017. Mit der Forderung nach einer »erinnerungspolitischen Wende um 180 Grad« und der Bezeichnung des Holocaust-Mahnmals als »Denkmal der Schande« zielt Höcke auf eine fundamentale Revision der deutschen Erinnerungskultur. Ähnlich deutliche Relativierungen wie Gaulands »Fliegenschiss«-Äußerung zum Nationalsozialismus zirkulieren auch im Feld. Gemeinsam ist diesen Positionierungen das Bemühen, die moralisch fundierte Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus zu delegitimieren und durch eine positive kollektive Selbstvergewisserung zu ersetzen. Statt Schuld wird Kontinuität betont, statt Bruch heroische Dauer. In dieser Gegenbewegung sollen neue Erinnerungsräume geschaffen werden, in denen die deutsche Geschichte affirmative Identifikationsangebote bietet.

Geschichtsrevisionistische Perspektiven sind in der Regel umstritten, können aber innerhalb der neuen rechten Bewegung durchaus diskutiert werden – werden aber wegen der Gefahr, dass sie nach außen dringen, in der Regel moderiert. Die interne Diskussion über das Verhältnis zu Polen kann hier einen Einblick in die unterschiedlichen Positionen geben.

lockere informelle Runde, nach einem Vortrag

Anton, Manfred, Zach, Gabriel und ich sitzen noch eine Weile an der Bar. Anton erzählt freudig, dass Paul eine Reise nach Polen zum Unabhängigkeitstag organisiert hat. Manfred teilt Antons Freude, »letztes Jahr war ich auch dabei und es ist mega geil da, tolle Stimmung, alle patriotisch und man spürt richtig die Gemeinschaft und Solidarität untereinander, eigentlich sollten wir alle hinfahren.« Gabriel wirft ein »Echt? ihr fahrt da hin? Das ist doch ganz schön blöd, oder? überlegt mal, von wem die unabhängig geworden sind.« er lacht, »dann wollt ihr auf dem Weg noch das Mahnmal der Schande besuchen und danach noch ein paar Goldstücke einsammeln und schon seid ihr im Mainstream angekommen« er lacht weiter. Manfred schüttelt den Kopf, »Ja, ich weiß, was Du meinst, natürlich ist das eine spezielle Sache, aber wir Patrioten müssen in Europa zusammenhalten. Es ist viel wichtiger, dass wir den Liberalismus besiegen und die Islamisten zurückdrängen als sowas.« Zach schlägt auf den Tisch, dass das Bier in zwei Gläser schwappt. »Hört auf mit dem scheiß Revisionismus, das könnt ihr bei Peter machen und von mir aus auch in eurer scheiß WhatsApp-Gruppe, aber nicht hier in der Öffentlichkeit.« Gabriel lacht wieder, »ihr seid so die Gutmenschen geworden, immer gleich vorausseilender Gehorsam, politische Korrektheit ist alles, oder?« Zach schüttelt den Kopf, »dir ist wirklich nicht zu helfen – aber warte mal, ich speichere immer noch die ganzen WhatsApp-Chats, wenn du dann in 10 Jahren weit gekommen bist und denkst, jetzt hast du es geschafft, dann erpresse ich dich mit den Chats, dass du mir auch eine geile Position gibst.« (Beobachtungsprotokolle August 2017)

Das Gespräch zeigt, dass es auch innerhalb der neuen rechten Bewegung unterschiedliche Erinnerungsgemeinschaften geben kann und

insbesondere auch geschichtsrevisionistische Positionen ihren Platz haben. Manfred und Anton vertreten eine gesamteuropäische Position innerhalb der neuen rechten Bewegung. Diese orientiert sich vor allem an den ehemaligen Ostblockstaaten, die in der neuen rechten Bewegung bewundert werden. Das Erleben von ›Gemeinschaft und Solidarität‹ im Kontext einer kollektiven Erinnerung scheinen selbst attraktiv zu sein; dass es sich um eine polnische Erinnerungsgemeinschaft handelt, ist dann weniger wichtig als die Gemeinschaft selbst. Gabriels Einwurf kann als Kritik an dieser über Deutschland hinausgehenden Erinnerungskultur gelesen werden. Die Unabhängigkeit Polens wird implizit delegitimiert und damit an einen geschichtsrevisionistischen Diskurs angeschlossen, der normativ von den Grenzen des Deutschen Reiches um 1914 ausgeht. Dass Manfred und Anton diese Unabhängigkeit feiern wollen, wird als Verrat an den eigenen Normen interpretiert. Er vergleicht die Polenreise mit einem Besuch des Holocaust-Mahnmals in Berlin, das er hier abfällig und in Anlehnung an Björn Höckes Formulierung als ›Mahnmal der Schande‹ bezeichnet, und mit der Aufnahme von Flüchtlingen². Alle drei Aktivitäten werden als ›Mainstream‹ bzw. ›Gutmenschentum‹ abgewertet.

Bemerkenswert ist, dass geschichtsrevisionistische Äußerungen innerhalb der neuen rechten Bewegung selten durch moralische Argumente oder inhaltliche Ablehnung zurückgewiesen werden. Vielmehr dient die mögliche Beobachtung durch die kritische Öffentlichkeit als zentrales Gegenargument: Nicht der Inhalt, sondern die Gefahr sozialer Sanktionierung wird thematisiert. Die Öffentlichkeit fungiert dabei als ständiger Bezugspunkt neu-rechter Interaktionen – entweder als diskursive Instanz, deren Urteil es zu vermeiden gilt, oder als Feindbild, dessen Delegitimierung demonstrativ in Kauf genommen wird. Provokationen und gezielte Grenzüberschreitungen – insbesondere in Form von Vergangenheitsbezügen mit implizitem oder explizitem NS-Bezug – dienen der performativen Selbstverortung jenseits gesellschaftlicher Normen. Indem die Provokierenden sich öffentlich über erinnerungskulturelle Tabus hinwegsetzen, inszenieren sie ihre Unabhängigkeit vom »Mainstream« und bekräftigen ihre kollektive Identität. Der Bruch mit der dominanten Öffentlichkeit wird so nicht nur in Kauf genommen, sondern immer wieder bewusst inszeniert – als Akt der Selbstermächtigung wie auch als Loyalitätsbeweis.

Der positive Bezug auf die polnische Erinnerungsgemeinschaft weist auf einen zentralen Aspekt neu-rechter Vergangenheitsbezüge:

- 2 ›Goldstücke‹ ist in rechten Bewegungen eine sarkastische Form der Abwertung von Flüchtlingen in Anlehnung an einen Satz des SPD-Politikers Martin Schulz: »Was die Flüchtlinge zu uns bringen, ist wertvoller als Gold« (Riemer 2016, https://www.rnz.de/region/heidelberg_artikel,-Heidelberg-Was-die-Fluechtlinge-uns-bringen-ist-wertvoller-als-Gold-_arid,198565.html)

weniger der konkrete Inhalt der Erinnerung ist entscheidend als die affektive Erfahrung kollektiver Dauer. Das Erinnern wird zur Grundlage einer als sinnstiftend erlebten Gemeinschaft. Diese Form von Erinnerungsgemeinschaft lebt von der Vorstellung eines überdauernden »Volkes«, dessen Dauer nicht durch historische Fakten, sondern durch identifikatorische Übereinstimmung gestiftet wird. Störende Elemente – allen voran der Nationalsozialismus – werden aus dieser Dauer bewusst ausgeschlossen und durch alternative, positiv konnotierte Vergangenheiten ersetzt. Die neue rechte Bewegung bietet bereits selbst eine solche erfahrbare Gemeinschaft: Sie erzeugt Zugehörigkeit durch Abgrenzung und schafft einen sozialen Raum, in dem sich das Gefühl kollektiver Einbindung vollziehen kann. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, wie die neue rechte Bewegung ihre eigene Vergangenheit konstruiert – und welches kulturelle Gedächtnis (vgl. Assmann 2013) sie formt, um diese kollektive Dauer symbolisch zu untermauern.

Das Selbstverständnis der neuen rechten Bewegung ist durch ein spezifisches Verhältnis zu übergreifenden sozialen Kollektiven geprägt: »Volk«, »Abendland« oder »weiße Rasse« erscheinen als gefährdete Einheiten. Die Zugehörigkeit zu diesen Kollektiven wird über ein geteiltes Bedrohungserleben vermittelt – die Dauer der Gemeinschaft konstituiert sich durch die Dauer ihrer Gefährdung. Vergangenheit und Zukunft sind dabei eng verknüpft: Die bedrohte Dauer verweist auf eine idealisierte Vergangenheit, in der sie gewahrt wurde, und auf eine Zukunft, in der ihr Zerfall droht. Der Nationalsozialismus ist aus dieser Dauer bewusst ausgeschlossen. Die Erinnerung an die *Konservative Revolution*, die in Teilen der neuen rechten Bewegung zum Selbstverständnis gehört, dient vor allem der Schaffung eines Gegen-Erinnerungsortes (vgl. V. Weiß 2015).

7.2.2 Dauer des Konfliktes und der Abgrenzung in Ritual und Ästhetik

Aus Sicht der neuen rechten Bewegung besteht der Idealzustand der Vergangenheit nicht in Harmonie, sondern im andauernden Konflikt. Die Gegensätze zwischen »links« und »rechts«, »westlich« und »nicht-westlich« strukturieren einen Grundkonflikt, der sich durch die Geschichte zieht. Diese Vorstellung erzeugt das Gefühl, Teil eines überzeitlichen Dauerkonflikts zu sein, dessen Sinn in der dauernden Abgrenzung liegt. Dabei wird weniger die Überwindung des Gegners, als der Konflikt selbst affirmativ aufgeladen. Die Abgrenzung wird so zum Selbstzweck und zur Grundlage kollektiver Identität.

informelles Gespräch

»Ich sehne mich nach einer Zeit, in der wir Organisationen haben werden wie in der Weimarer Republik« sagt Peter. Ich erkundige mich, was

er damit meint. Er erklärt: »Denk nur an die Parteien mit Hunderttausenden von Mitgliedern oder an die riesigen Jugendorganisationen wie die Bismarckjugend. Die hatten 42.000 Mitglieder – und das war nur die Jugendorganisation!« Er strahlt, seine Begeisterung ist spürbar. Er fügt hinzu »Dann haben sie sich geprügelt, in den 20er und 30er Jahren, die Kommunisten und die Braunen – klar, jetzt ist sich prügeln nicht immer das beste Mittel, aber damals war einfach viel mehr los. Es war lustiger, spannender.« Ich nicke, nehme seine Erzählung auf. Auf den ersten Blick wirkt Peter weder besonders sportlich noch für Massenschlägereien geeignet. Unverbindlich meine ich, »Du scheinst viel von der Zeit zu wissen«. Er lächelt leicht, als er fortfährt. »Früher war sowieso alles besser. Denk nur an Bismarck. Ich pilgere jedes Jahr zu seinem Grab. Früher taten das Hunderttausende, heute bin ich meistens allein dort.« Er beugt sich vor, seine Augen leuchten. »Aber vielleicht ändert sich das wieder mit der neuen rechten Bewegung. Ich war mal in einer Kneipe, in der auch Bismarck gewesen sein soll. Dort soll er mit ein paar anderen Studenten mal ein Fass Bier geklaut haben – so brav war er auch nicht immer.« Er lacht. »Ich trinke auch viel, aber geklaut habe ich noch nie. Und in der Schule wird Bismarck immer in eine Reihe mit Hitler gestellt – das ist einfach absurd.« (Beobachtungsprotokolle März 2017)

Peters retrospektive Begeisterung für die konflikthaftern Jahrzehnte der Weimarer Republik verweist auf eine idealisierte Dauer der Vergangenheit, in der politische Auseinandersetzungen offen, körperlich und kollektiv ausgetragen wurden. Die Vergangenheit erscheint nicht nur als erinnerungswürdige Epoche, sondern als verlorene Zeit gemeinsamen Handelns. Der dauernde Konflikt wird nicht als Zeichen sozialer Fragmentierung gelesen, sondern als Ausdruck politischer Lebendigkeit, als gemeinschaftsstiftendes Moment. Daraus ergibt sich ein affirmativer Bezug auf eine konflikthafte Vergangenheit, die im Gegensatz zur als entleert, gleichgültig und unbeteiligt erlebten Gegenwart steht. Dieser Bezug zur Vergangenheit hat eine ambivalente zeitliche Funktion: Zum einen wird eine lineare Fortschrittslogik unterlaufen – Peter will nicht »weiter«, sondern »zurück«. Zum anderen wird eine Form zyklischer Dauer etabliert. Die Vergangenheit dient nicht nur der Legitimation gegenwärtiger Positionen, sondern wird zur Grundlage normativer Orientierung. In ihr war das Volk sichtbar, handlungsfähig, konfliktbereit und gemeinschaftlich geeint. In der Gegenwart ist dieses Bild aufgelöst – Peter steht allein am Grab Bismarcks –, aber durch die neue rechte Bewegung wird Hoffnung auf eine Wiederkehr dieser Vergangenheit formuliert. Diese Form der Dauer wirkt primär über das kollektive Erleben leiblicher Berührung. Sie ist selektiv und immun gegenüber kritischer Problematisierung.

Die Zeitdimension, die sich in Peters Aussagen entfaltet, verweist auf eine spezifische Konzeption von Dauer, wie sie für die neue rechte

Bewegung insgesamt charakteristisch ist. Die Dauer bleibt dabei nicht selbstverständlich erhalten, sondern muss aktiv gepflegt und immer wieder hergestellt werden. Die Vergangenheit erscheint als idealisierte Zeit des dauernden Konfliktes zwischen affektiv aufgeladenen Gemeinschaften. Die Gegenwart hingegen wird als defizitär erlebt: Ihr fehlt es an Tiefe, an gemeinschaftlicher Zugehörigkeit. Dauer wird nicht als historisches Kontinuum begriffen, sondern als affektive Struktur, die im kollektiven Gedächtnis verankert, gegenwärtig erfahrbar und zukunftsweisend aktualisiert werden soll.

7.2.3 *Vergangenheitsbezüge in der Ästhetik am Beispiel der Identitären*

In der neuen rechten Bewegung ist die Vergangenheit nicht nur ein diskursives Bezugssystem, sondern auch materiell und visuell präsent: Sie ist in Artefakte, Zeichen und ästhetische Inszenierungen eingeschrieben. Dabei variieren die Modi erinnerungskultureller Bezugnahmen zwischen den verschiedenen Organisationen. Während etwa die AfD primär gegenwartsbezogene Machtstrategien verfolgt und sich erinnerungspolitisch eher diffus positioniert, inszeniert die Identitäre Bewegung ein stark verdichtetes, symbolisch aufgeladenes Verhältnis zur Vergangenheit. Die visuelle Ästhetik und performative Selbstinszenierung der Identitären Bewegung wirken weit über ihren eigenen Kreis hinaus identitätsstiftend. Trotz ihrer geringen Mitgliederzahl fungiert sie als kulturelles Aushängeschild der neuen rechten Bewegung insgesamt und wird von anderen neu-rechten Akteuren – etwa dem Institut für Staatspolitik oder Pegida – regelmäßig eingeladen und affirmiert.³

Die Identitären tragen damit zur affektiven und ikonografischen Aufladung der neuen rechten Bewegung bei. Ihre Symboliken erzeugen ein kollektives Imaginationsfeld, in dem Vergangenheit zur Grundlage der Selbstvergewisserung wird. Zwei historische Bezüge stechen besonders hervor: das *Lambda*-Zeichen als Verweis auf das antike Sparta und der Rekurs auf die sogenannte *Reconquista* – die Rückeroberung Spaniens durch christliche Kräfte. Beide Referenzen stehen paradigmatisch für eine erinnerungskulturelle Semantik, in der Kampf, Opferbereitschaft und ethnokulturelle Reinheit zu zentralen politischen Werten stilisiert werden. Im Folgenden werden diese beiden Vergangenheitsbezüge exemplarisch analysiert.

3 Das war freilich, bevor die Identitäre Bewegung durch das *Christchurch-Attentat* verstärkt ins Visier staatlicher Gewalt geriet und der Verleger Götz Kubitschek sie 2019 als »bis zur Unberührbarkeit kontaminiert« bezeichnete (vgl. Schrörs 2020; Blum 2023).

Das Erbe Lakedaimons

Die *Identitäre Bewegung* hat sich schon früh eine eigene *Corporate Identity* (vgl. Bruns, Glösel und Strobl 2017, 269) mit der Farbgebung gelb-schwarz gegeben. Das Symbol der Organisation ist ein gelbes Lambda (Λ, 11. Buchstabe des griechischen Alphabets) auf schwarzem Grund in einem Kreis. Dieses Lambda findet sich auf Fahnen, Aufklebern und Flyern, aber auch in Keksform oder auf Kuchen. Der Buchstabe ist also im politischen und privaten Bereich allgegenwärtig. Der Buchstabe bezieht sich auf die US-amerikanische Graphic Novel-Verfilmung *300* (Snyder 2006; Miller und Varley 1999). Film und Graphic Novel nehmen die herodoteische Schilderung der ›Schlacht bei den Thermophylen‹ zum Ausgangspunkt einer eigenen Bearbeitung, in der den ästhetischen Normen entsprechenden Spartanern zum Teil grotesk überzeichnete Monster auf Seiten der Perser gegenübergestellt werden. Im Film wird auf wenig subtile Weise eine negative Stereotypisierung des ›Orients‹ vorgenommen (vgl. Tahsily 2021). In diesem Film erscheint das Lambda auf den Schilden der Spartaner. Der griechische Name für Sparta ist Lakedaimon (Λακεδαιμόν), daher das Λ. Neben dem Lambda spielt der Schlachtruf der Spartaner aus diesem Film in der gesamten rechten Szene eine Rolle. Der Ruf ›AHU‹ ist immer wieder auf Demonstrationen zu hören, aber auch in anderen kollektiven Sprechchören, etwa beim Fußball. Warum genau ist der Film ein so wichtiges Vorbild für die Ästhetik der Neu-Rechten?

Das einzige überlieferte Werk Herodots sind die *Historien*. In ihnen wird eine Art Weltgeschichte des 6. und frühen 5. Jahrhunderts v. Chr. erzählt, mit dem Ziel, »damit große und wunderbare Taten der Griechen und Barbaren nicht ohne Gedenken bleiben. Vor allem aber soll man erfahren, warum sie gegeneinander zum Kriege schritten.« (Hdt Proömium) Es sollen also die Perserkriege erklärt und beschrieben werden. Im Rahmen der Perserkriege kam es zu verschiedenen Auseinandersetzungen, von denen die ›Schlacht bei den Thermophylen‹ im Film *300* behandelt wird. In dieser Schlacht verteidigten die Griechen einen Engpass gegen eine persische Übermacht. Nach Herodot bestanden die verteidigenden Griechen aus 300 Spartiaten – also den Vollbürgern Spartas – und 3700 anderen Griechen, die einer Übermacht von fünf Millionen Persern gegenübergestanden hätten (Hdt VII, 186). Angesichts dieser Übermacht hätten die Spartiaten und 700 weitere Griechen die Perser an diesem Engpass aufgehalten, um Zeit für den Rest Griechenlands zu gewinnen. Bereits in der Antike wurde dieses Ereignis sehr unterschiedlich rezipiert. Einerseits wurden die Spartaner für ihre Opferbereitschaft heroisiert, andererseits für ihren Übermut kritisiert. Diese Erzählung musste im Laufe der Geschichte immer wieder als Vorbild für den Einsatz des eigenen Lebens für das Leben anderer herhalten. Ob in

Schillers *Spaziergang* oder zur Legitimation des Massensterbens in der Schlacht von Stalingrad (vgl. Libero 2019) – das Wissen um dieses Ereignis hat eine lange Erinnerungsgeschichte und wird immer wieder neu reproduziert.

Im Film und auch bereits im Comic 300 wird die von Herodot überlieferte Geschichte in groben Zügen nacherzählt, allerdings ohne Anspruch auf historische Genauigkeit. Vielmehr geht es um die Darstellung einer bestimmten Ästhetik, in der die Werte von Heimat und männlicher Ehre zentral sind. Die Perser werden auf zum Teil groteske Weise entmenslicht, indem ihnen auch Monster zur Seite gestellt werden – bei den Spartanern hingegen kämpfen bis auf einen Verräter Männer, die aufgrund fehlender Kleidung gut sichtbar eine ausgeprägte Muskulatur haben. Es ist ein Kampf des Schönen und Guten gegen das Hässliche und Böse.

Die in diesem Film aufgezeigten Gegensätze sind für die neue rechte Bewegung im Allgemeinen und die Identitäre Bewegung im Besonderen attraktiv (vgl. auch J. Müller 2019). Hier wird an eine alte Erinnerungstradition angeknüpft, die einen auf Dauer gestellten Konflikt zwischen Europäern und Orientalen behauptet. An diese Erinnerungstradition wird teils implizit, teils explizit angeknüpft. Die *Kriegserklärung* der Identitären Bewegung im Video (vgl. Génération Identitaire 2013⁴) imitiert genau die Ästhetik und den Gegensatz eines Kampfes zwischen einem Wir und einer multikulturellen Gesellschaft. Die Tapferkeit des Weiterkämpfens trotz des sicheren Untergangs kann hier auch als mediale Selbstbeschreibung gelten. Der eigene Zukunftsbezug, zum Opfer zu werden und sich für andere in einen Konflikt zu begeben, in dem schon jetzt (unter Linken) gelitten wird, passt zu dieser heroischen Aufopferung. Dass der Film einer der finanziell erfolgreichsten Filme des Jahres 2007 war, lässt vermuten, dass er Teil des allgemeinen kulturellen Gedächtnisses ist. Obwohl die Schlacht selbst schon lange zurückliegt, ist sie damit in der Popkultur präsent. Nicht zuletzt ist gerade dieser Film mit seiner Transformation des Kampfes in einen der Schönen und Guten gegen die Hässlichen und Bösen anschlussfähig an die ästhetische Dimension der neuen rechten Bewegung (vgl. Hornuff 2019); so ist etwa das neu-rechte Magazin *Sezession* »den wahren, guten und schönen Rechten« gewidmet.

Trotz der Omnipräsenz des Lambda im Umfeld der Identitären Bewegung wird auf das Ereignis der Thermopylenschlacht selbst selten bis gar nicht Bezug genommen. Wenn, dann geht es um die Dauer des Konflikts und nicht um die Ereignisse, die diese Dauer bezeugen. Die Dauer des Konflikts ist hier das Ziel, nicht eine konkrete Identifikation mit den Griechen. Das Lambda wird so zu einem Symbol, das nicht so sehr auf

4 <https://www.youtube.com/watch?v=5Vnss7y9TNA>

die Spartaner verweist, als vielmehr auf den Kampf gegen »die Orientalen«. So kann ein Aktivist der Identitären Bewegung auf einer Demonstration ausrufen »oh ist das schön hier, überall gelb-schwarz!« oder auch loben, dass an allen Laternenmasten *Lambdas* zu sehen sind, ohne dass er sich dabei tatsächlich auf den Verweisungszusammenhang der Spartaner bezieht (vgl. Beobachtungsprotokolle); vielmehr geht es hier darum, sich als ein kollektives Wir zu erfahren. Die ästhetische Dimension, die Aufladung mit bestimmten Werten und das kollektive Wir sind in diesem Symbol vereint.

Das Erbe der Reconquista

Die Bezugnahme auf die *Reconquista* fungiert innerhalb der Identitären Bewegung als verdichtete Chiffre für einen doppelten Vergangenheitsbezug: Zum einen wird ein konkreter historischer Konflikt aktualisiert – der Kampf um die Iberische Halbinsel zwischen katholischen Königreichen und muslimischen Herrschaften –, zum anderen verweist der Begriff auf einen vorgängigen, idealisierten Zustand, dessen Wiederherstellung angestrebt wird. Die *Reconquista* dient dabei als Projektionsfläche für ein identitär aufgeladenes Europa, das sich in einem fortdauernden Abwehrkampf gegen äußere Bedrohungen – insbesondere durch den Islam – begreift (vgl. Schnickmann 2021, 156). Im Slogan »Europa – Jugend – Reconquista« werden diese Motive verdichtet: Die Evokation eines religiös motivierten, gewaltsamen Rückeroberungsakts verschmilzt mit einem Appell an eine aktivistische, kämpferische Jugendgeneration. Der territorial begrenzte, historisch situierte Konflikt wird so in einen pan-europäischen Mythos überführt, der den Status quo als Abweichung von einer wahren, ursprünglichen Ordnung imaginiert. Die damit einhergehende Entgrenzung des historischen Bezugs erlaubt eine weitreichende Mobilisierung, da sie das »Re« der Rückeroberung mit einer ahistorischen Vorstellung kultureller Reinheit und Kontinuität verknüpft. Wie bereits im Fall des Lambda-Symbols zeigt sich hier das Bestreben, Dauer durch konflikthafte Wiederkehr herzustellen. Die Geschichte wird nicht als abgeschlossener Prozess verstanden, sondern als gegenwärtig wirksame Erzählung, in der die eigene Bewegung eine historische Mission erfüllt. Die *Reconquista* markiert insofern keinen bloßen Referenzpunkt, sondern bildet ein zentrales Deutungsmuster zur Legitimierung identitärer Politik im Modus erinnerungskultureller Mobilmachung.

Die Bezugnahme auf die *Reconquista* als Namensgeber des inzwischen inaktiven Netzwerks *Reconquista Germanica* (vgl. Schnickmann 2021) zeigt exemplarisch, wie vergangenheitsbezogene Deutungsmuster in digitale Infrastrukturen neu-rechter Mobilisierung übersetzt werden.

Die historische Rückeroberung Spaniens durch christliche Königreiche wird in diesem Kontext nicht als spezifisches Ereignis, sondern als Zeichen für einen identitären Kampf verstanden, der nun im digitalen Raum fortgeführt wird. Das lateinische *Germanica* verweist auf eine Identität, die eine mythisch überformte kulturelle Kontinuität suggeriert. Organisiert über den ursprünglich für Online-Gaming konzipierten Dienst *Discord* war das Netzwerk nicht öffentlich zugänglich: Der Zutritt erforderte ein Bewerbungsverfahren und die Bürgerschaft durch bestehende Mitglieder (vgl. Schatto-Eckrodt et al. 2019). Innerhalb der Plattform konnten Nutzer:innen durch Beteiligung an koordinierten Aktionen – vor allem durch sogenannte »Trollangriffe« – in einem militärisch anmutenden Rangsystem aufsteigen. Diese Aktionen zielten auf das massenhafte, manipulative Einwirken auf öffentliche Kommunikationsräume wie *Twitter* (inzwischen *X*), etwa durch das Setzen von Hashtags, das Verbreiten vorgefertigter Botschaften oder durch gezielte Störversuche in gegnerischen Foren und Kommentarspalten. Ziel war keine argumentative Auseinandersetzung, sondern die punktuelle Verzerrung des öffentlichen Meinungsbildes durch affektgeladene Überwältigungstechniken.

Der Begriff *Trolling* bezeichnet in diesem Zusammenhang eine spezifische Interaktionsform, bei der es explizit nicht um Verständigung geht, sondern um das Stören, Unterwandern oder Lächerlichmachen bestehender Kommunikationsformen (vgl. Schmitt 2017). Dabei operieren Trolle meist anonym, das Gegenüber bleibt abstrakt, und die Motivation liegt im affektiven Lustgewinn durch das emotionale Reagieren der Zielpersonen (vgl. Buckels, Trapnell und Paulhus 2014). Die gezielte Entgrenzung des Diskurses wird dabei zum performativen Beweis der eigenen Souveränität und zum Ausdruck politischer Selbstverortung. Online-Plattformen wie *4Chan* und *Reddit* bilden das kulturelle Fundament dieser Kommunikationsweise (vgl. Nagle 2018). Sie zeichnen sich durch ein hohes Maß an Anonymität, fehlende Moderation sowie eine starke Binnenkommunikation unter Gleichgesinnten aus. Die dort kultivierte Kommunikationsform ist hochgradig selbstreferenziell, oft ironisch gebrochen, dabei aber aggressiv nach außen gerichtet (vgl. Rieger, Dippold und Appel 2020). Diese spezifische digitale Sozialität stellt einen zentralen Resonanzraum für neu-rechte Strategien dar, in denen politische Botschaften nicht nur diskursiv, sondern ästhetisch und affektiv zirkulieren.

Die *Reconquista Germanica* war damit nicht bloß ein Beispiel für digitale Vernetzung der neuen rechten Bewegung, sondern Ausdruck einer erinnerungspolitisch aufgeladenen Kampfansage an die demokratische Öffentlichkeit. Der Rückgriff auf historische Metaphern wie die *Reconquista* dient dabei der Legitimation einer Gegenwartspraxis, in der Vergangenheit als politisches Rohmaterial verfügbar gemacht wird. Die Verbindung von popkulturellen Elementen und politischem Sendungsbewusstsein macht die Attraktivität dieser Form digitaler

Bewegungsorganisation aus. Dauer wird in diesem Zusammenhang nicht durch geteilte Erinnerung oder historische Aufarbeitung hergestellt, sondern durch zyklische Interventionen, die das eigene Agieren in eine symbolische Kontinuität stellen – eine »digitale Rückeroberung« als permanente Wiederholung.

Im Gegensatz zum *Lambda* ist mit der *Reconquista* keine eigene Symbolik verbunden, die auf das dahinterstehende Ereignis verweist. Dennoch ist sie für das Selbstverständnis der neuen rechten Bewegung im Allgemeinen und der *Identitären Bewegung* im Besonderen nicht weniger prägend. Ähnlich wie bei der Bezugnahme auf die Schlacht bei den Thermopylen wird hier eine Kontinuität des bewaffneten Konflikts zwischen einem weißen europäischen Wir und einem anderen Die beschrieben. Die Anderen sind anders, sei es durch ihre Religion oder durch überzeichnete monströse Züge. Und gegen sie muss sich das Wir verteidigen. Hier wird eine übergreifende Dauer des Konflikts und der Gemeinschaften, die diesen Konflikt austragen, konstituiert.

7.2.4 *Kontinuität des Widerstands und des Volksgedankens: Erinnerungen an die DDR*

Die Schlacht bei den Thermopylen und die *Reconquista* stellen zwei felloso bedeutende symbolische Bezugspunkte innerhalb des neu-rechten Spektrums dar. Sie bieten verdichtete Narrative heroischer Selbstbehauptung, kultureller Reinheit und kollektiver Verteidigung gegen äußere Bedrohungen. Doch handelt es sich hierbei primär um abstrahierte Mythen, deren Funktion weniger in einer aktiven Erinnerungsarbeit besteht als in der symbolischen Rahmung identitätspolitischer Selbstverortungen. Anders verhält es sich mit der Deutschen Demokratischen Republik (DDR): Sie wird nicht nur als Symbol oder Gleichnis, sondern als erinnerungspolitischer Erfahrungsraum behandelt, auf den in der alltäglichen Kommunikation aktiv Bezug genommen wird – sowohl affirmativ als auch distanzierend. Diese bildet den zentralen historischen Referenzpunkt der neuen rechten Bewegung. Diese Bezugnahme ist keineswegs auf ostdeutsche Akteure beschränkt, sondern findet auch in westdeutschen Kontexten statt, wo die DDR als Projektionsfläche für alternative gesellschaftliche Ordnungen oder verlorene kollektive Selbstverständlichkeiten fungiert. Anders als der Nationalsozialismus wird die DDR nicht aus der symbolischen Dauer des Volkes ausgeschlossen. Im Gegenteil: Sie wird als Zeit und Raum imaginiert, in denen die Dauer des Volkes trotz widriger Umstände aufrechterhalten wurde.

Diese spezifische Vergangenheitsaneignung artikuliert sich in drei dominanten Narrativen: Erstens wird auf die Erfahrung verwiesen, in der DDR Opfer illegitimer staatlicher Gewalt gewesen zu sein, und damit

eine Analogie zur heutigen Situation in der Bundesrepublik hergestellt. Zweitens wird die Erfahrung erfolgreichen Widerstands gegen ein diktatorisches System als identitätsstiftend erinnert. Und drittens wird behauptet, dass die Dauer des Volkes in der DDR intakt geblieben sei, während sie in der westdeutschen Nachkriegsgesellschaft zerstört worden sei. Diese drei Narrative lassen sich zu einer erinnerungspolitischen Figur verdichten, die die eigene Opferposition mit dem Pathos des Aufbegehrens verbindet und die DDR in eine Tradition nationaler Selbstbehauptung überführt.

Auch in den alten Bundesländern werden die konkreten Dauerbezüge zumeist von ehemaligen DDR-Bürger:innen vorgebracht. Ihnen wird eine besondere Sensibilität gegenüber Diktatur und ideologischer Indoktrination zugeschrieben, was ihnen eine privilegierte Sprecher:innenposition innerhalb der Bewegung verschafft. Diese Form der Ostbewunderung schließt an weiter verbreitete positive Zuschreibungen gegenüber ost- und mitteleuropäischen Staaten an, denen in neu-rechten Narrativen eine besondere Resistenz gegenüber liberaler Entgrenzung attestiert wird (vgl. Kap. 7.1.6). Die Zuschreibungen gegenüber den ehemaligen Ostblockstaaten, die diese zu möglichen Enklaven der Flucht machen, werden auch auf die ehemalige DDR ausgedehnt. Die Popularität rechter Einstellungen in Ostdeutschland, insbesondere die Wahlerfolge der AfD und die Mobilisierungserfolge von Pegida, unterstreichen diese Einschätzung. Während Sozialwissenschaften und Medien immer wieder neue Erklärungen für diese Erfolge finden, die wahlweise in der autoritären Erziehung in der DDR (vgl. Rippl und Seipel 2021) und dem damit einhergehenden mangelnden Demokratieverständnis (vgl. Rippl und Seipel 2021) (Pfahl-Traugher 2000, 13; Bösch 2019; Nachtwey 2016b), den Umbrüchen und lebensweltlichen Herausforderungen der Nachwendezeit (vgl. Burk 2012; Rippl und Seipel 2021; Manow und Schwander 2022), der ökonomischen Benachteiligung gegenüber Westdeutschland (K. Bergmann, Diermeier und Niehues 2018) oder auch der generellen Herablassung der Westdeutschen gegenüber den Ostdeutschen (vgl. Schroeder 2000, 186; Zschocke 2022) gesehen werden, hat die neue rechte Bewegung ein eigenes Bündel an Erklärungen geschnürt: Nicht die autoritäre Erziehung, sondern der Stolz auf das eigene Volk, der in der DDR im Gegensatz zur BRD aufrecht erhalten wurde, nicht die Veränderungen, sondern gerade eine Sensibilität für diktatorische Verhältnisse, die den DDR-Bürger:innen früher die Augen für die dystopische Zukunft geöffnet habe, nicht die ökonomische Benachteiligung, sondern gerade die Klarheit, die aus einem Blick gewonnen wird, der sich dem Liberalismus entzieht, sind nach Ansicht der neuen rechten Bewegung für die Erfolge im Osten verantwortlich. Die DDR erscheint in dieser Perspektive nicht nur als autoritäres Regime, sondern als Ort, an dem völkische Dauer und kollektive

Verbindlichkeit gegen westlichen Liberalismus bewahrt wurden. Der herablassende Blick, gewisse Unterschiede zwischen Ost- und Westverbänden, gerade in der AfD werden freilich auch innerhalb der neuen rechten Bewegung problematisiert.

Im Folgenden zeige ich empirisch die drei DDR-Bezüge in der neuen rechten Bewegung. Dabei gehe ich auch ausführlich auf die Organisation Pegida ein.

Die Dauer des Opfer-Seins

Politische Rede

Ich freue mich sehr, heute hier zu sein, und wie schön, dass Sie auch gekommen sind. Mir zeigt das, dass Sie mit klarem Verstand hier sitzen, sonst würden Sie nicht hier sein. Diesen klaren Verstand, den hatte ich auch, als ich 16 war, geboren und aufgewachsen im real existierenden Sozialismus hinter Mauern und Stacheldraht. Da hab ich mir mit 16 überlegt, dass ich das eigentlich nicht will: Die Meinung, die ich vertreten habe, war die falsche Meinung, die falsche Musik gehört, die falschen Filme gesehen, die falschen Bücher gelesen – und ich durfte natürlich auch nicht studieren. Was hab ich also getan? Wir sind damals als junge Leute in die evangelische Gemeinde gegangen, um uns institutionell zu organisieren. Damals hat man die Türen noch aufgemacht in der Kirche. Wenn ich da heute hin gehe, machen sie das Licht aus und die Tür zu (ein bisschen Gelächter).⁵ Ja, das ist so. Ich habe mich nicht verändert, aber Deutschland hat sich verändert. Neuanfang hier in der Bundesrepublik, ich habe mich wohlgefühlt. Ich durfte studieren, ich durfte Musik machen, ich durfte sogar Tierschutz machen, das wurde mir so in den Schoß gelegt. Ich habe mir keine Sorgen mehr um meine Zukunft gemacht, alles war schick, wie man so schön sagt. Joah. Jetzt sind 30 Jahre vergangen, und nun ist wieder dieses Gefühl hochgekommen. Ich dachte, das kenne ich doch irgendwoher, es schlägt von allen Seiten herein, von den Linksrünen habe ich gehört, es war nicht mehr grün, nicht mehr links, es war auf einmal linksgrün. Es floss auf einmal alles mir zu, und im Magen tat sich das gleiche Gefühl auf, das ich schon mit 16, mit 17, hatte, und ich habe gedacht, jetzt nach 30, 40 Jahren muss ich jetzt wieder aufstehen und anfangen, das zu verteidigen, was ich gedacht hatte, dass es geschenkt ist und für immer so bestehen bleibt. (Beobachtungsprotokolle Februar 2017)

- 5 Der Redner bezieht sich hier auf die Löschung des Lichts im Kölner Dom im Januar 2015 aus Protest gegen Pegida (vgl. Diehl 2015; <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/pegida-widerstand-koeln-demonstriert-gegen-antiislamisten-a-1011385.html>).

Die Gegenwart in Kontinuität zur DDR zu sehen, ist in der neuen rechten Bewegung durchaus üblich. Die DDR wird mit Diktatur und Unfreiheit assoziiert. Damit kann die neue rechte Bewegung an ein übergreifendes kulturelles Gedächtnis (Assmann 2013) anknüpfen. Wer – wie die Rednerin im oben geschilderten Beispiel – eine Biographie vorweisen kann, in der sie sich schon einmal gegen ein repressives System behauptet hat, gilt als besonders glaubwürdig. Die rhetorische Struktur ihrer Rede basiert dabei auf einer Zeitverschränkung: Die Diktatur in der Vergangenheit wird als Maßstab herangezogen, um die Gegenwart zu beurteilen. Die emotionale Authentizität der Erfahrung legitimiert die politische Position. In dieser erinnerungspolitischen Selbstverortung verschiebt sich der Fokus von argumentativen Auseinandersetzungen zu biographisch beglaubigter Deutungshoheit. Die Erzählung lautet: Wer die DDR durchschaut hat, erkennt auch heute, was im Argen liegt. Zeitlich wird auf diese Weise eine spezifische Struktur etabliert, in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht linear aufeinander folgen, sondern zyklisch um dieselbe Grunderfahrung kreisen. Die DDR-Erfahrung wird nicht als historisch abgeschlossen behandelt, sondern als paradigmatisches Beispiel für den immer wiederkehrenden Verlust von Freiheit, Meinungsäußerung und Individualität. Die BRD erscheint – aus dieser Perspektive – als Reinszenierung des einst Erlebten, und die Zukunft droht als dystopische Fortsetzung. Die Dauer, die hier entsteht, ist eine Dauer der Bedrohung, in der sich das Subjekt als dauerhaft angegriffen und zugleich dauerhaft standhaft inszenieren kann. Dauer ist nicht gegeben, sondern muss als kontinuierlich gefährdete, aber bewahrte Haltung aktiv hergebracht werden.

Die DDR bildet in dieser Logik nicht nur einen negativen Referenzrahmen, sondern einen erinnerungspolitischen Speicher, in dem sowohl die eigene Opferposition als auch die Bereitschaft zum Widerstand eingelassen sind. Diese doppelte Dauer – die des Leidens und die des Aufbegehrens – wird über die eigene Biographie in eine kollektive Dauer übersetzt. Gerade in Westdeutschland, wo die konkrete DDR-Erfahrung fehlt, werden ehemalige DDR-Bürger:innen zu Dritten, deren erlebte Vergangenheit zur Deutungsfolie der Gegenwart gemacht wird. Ihre Authentizität legitimiert die Annahme einer gegenwärtigen Diktatur, ihre Vergangenheit wird zur Warnung. Diese erinnerungspolitische Konstellation erzeugt eine Form kollektiver Dauer, in der der Einzelne nicht trotz, sondern wegen der fortgesetzten Bedrohung in seiner Existenz bestärkt wird. Die leidende Gemeinschaft bleibt nicht im Moment verhaftet, sondern entfaltet sich über Zeit hinweg: Sie erinnert sich als leidend, sie leidet weiterhin, und sie wird auch in Zukunft leiden. Das affirmierte Opfersein bildet dabei eine Dauer, die nicht auf Stabilität, sondern auf Spannung basiert.

»Wir sind das Volk«

Die Dauer des Leidens der Gemeinschaft auf die DDR auszudehnen, ist für die neue rechte Bewegung eine geschickte Geschichtsdeutung, weil damit nicht nur an das Leiden in der DDR, sondern auch an das erfolgreiche Aufbegehren gegen dieses Leiden erinnert werden kann: Aus der Spannung zwischen allgemeinen Werten und der dauernden Enttäuschung dieser Werte entsteht ein revolutionäres Subjekt, das im Falle der DDR dieses Leiden beendet hat. Das Ende der DDR wird so zu einem zentralen Bezugspunkt neu-rechter Erinnerung; mit dem Kontinuitätsnarrativ des gemeinsamen Leidens wird auch die Kontinuität des erfolgreichen Aufbegehrens vermittelt. Aus dem Leiden erwächst das Aufbegehren, das heute und in Zukunft notwendig ist – und dem sich, so die Logik der Wiederholung des Endes der DDR, viele anschließen werden. Gerade der Slogan »Wir sind das Volk«, prominent getragen von den Pegida-Demonstrationen, stellt diesen Bezug explizit her. Er evoziert die Montagsdemonstrationen von 1989, die im kollektiven Gedächtnis der Bundesrepublik mit dem Zusammenbruch der DDR und dem Fall der Mauer verknüpft sind, und reklamiert für sich deren politische und moralische Legitimität (vgl. Sabrow 2021). Pegida eignet sich daher in besonderer Weise als Fallbeispiel für die Analyse neu-rechter Erinnerung in Bezug auf die DDR. Hier verdichten sich zentrale Elemente des neu-rechten Zeit-Erlebens: die Dauer des kollektiven Leidens, die Revolte gegen ein illegitimes System und die Vorstellung, dass aus dieser Revolte ein Wir hervorgeht, das zur Wiederherstellung von Dauer berufen ist. Durch die performative Wiederholung der DDR-Proteste wird so nicht nur ein spezifischer Vergangenheitsbezug gepflegt, sondern zugleich ein Zukunftsversprechen inszeniert – eines, das aus der historischen Erfahrung von Leid und Überwindung seine politische Energie schöpft.

»Wir sind das Volk« war der Ruf, mit dem auf den Montagsdemonstrationen 1989/1990 zur friedlichen Revolution mobilisiert wurde. Dieser Ruf wurde von außen als Ruf nach demokratischer Teilhabe gedeutet, seine Abwandlung in »Wir sind ein Volk« als erstmals auf einer Großdemonstration in der DDR vorgetragene Forderung nach staatlicher Einheit und nationaler Wiedervereinigung interpretiert (vgl. Ritter 2009; W.-U. Friedrich 1992). Die »Wiedervereinigung« selbst nimmt dabei einen, wenn nicht *den* zentralen Platz im kollektiven Gedächtnis Deutschlands ein, wenn man bedenkt, dass der Nationalfeiertag eben der »Tag der Deutschen Einheit« ist. Trotz der späteren Schwierigkeiten bei der Wiedervereinigung, trotz der Tatsache, dass auch 30 Jahre nach der Wiedervereinigung noch Risse spürbar sind, trotz der immer noch sehr unterschiedlichen wirtschaftlichen und kulturellen Bedingungen in West- und Ostdeutschland (vgl. Holtmann 2020) ist ein großer Teil des deutschen Selbstverständnisses mit dieser »Wiedervereinigung« verbunden.

Sie enthält eben das Versprechen der demokratischen Teilhabe und der eigenständigen Überwindung der Diktatur. Nicht zu vergessen: Sie war das Symbol einer weitgehend friedlichen Auflösung der Blockkonstellation. Für die Ostdeutschen sollte die Wiedervereinigung ein ›Aufbruch in die Demokratie‹ sein (Richter 2010). Der Satz »Wir sind das Volk« erinnerte bis in die frühen 2010er Jahre an diese zentrale Säule der kollektiven Erinnerung an eine gelungene Wiedervereinigung. Das hat sich 2014 geändert.

Im Herbst 2014 begann eine aus einer Facebook-Gruppe hervorgegangene Gruppe von Menschen, unter dem Motto »Wir sind das Volk« regelmäßig montags in Dresden gegen die »Islamisierung des Abendlandes« zu demonstrieren. Die sich Pegida nennende Bewegung griff die historischen Formen des Protestes – etwa die Montagsspaziergänge – bewusst auf, um sich als legitime Nachfolgerin der ostdeutschen Bürgerrechtsbewegung zu inszenieren. Durch diese Aneignung zentraler Symbole der postsozialistischen Erinnerungskultur wurde »Wir sind das Volk« einer radikalen Umcodierung unterzogen: Aus einem emanzipatorischen Ruf nach Teilhabe wurde eine exkludierende Formel identitärer Abgrenzung. Die neue rechte Bewegung aktualisiert damit nicht nur das Pathos des Widerstandes, sondern stellt sich symbolisch in die Kontinuität einer leidenden, aber kämpfenden Gemeinschaft, deren historische Leistung – so die Selbstbeschreibung – durch die gegenwärtigen politischen Eliten verraten werde. Die gesamte Performance war darauf angelegt, sich als bürgerliche, ›normale‹ Deutsche darzustellen, die als solche in ihrer Selbstdarstellung nicht fremdenfeindlich ausgerichtet seien, sondern vielmehr die Stimme *besorgter Bürger* repräsentierten. Mit den Ritualen der Montagsspaziergänge, die rituelle Züge annehmen, wird dieser Anspruch, Nachfolger:innen der Bürgerrechtsbewegung zu sein, auch insgesamt in der neuen rechten Bewegung zementiert. Die Gegenwart wird hier zu einer Wiederholung der Vergangenheit, die erlittene Diktatur der DDR ein Vorläufer der gegenwärtigen ›Meinungsdiktatur‹, der damalige Widerstand eine Blaupause für das heutige Aufbegehren. Dauer wird hier nicht als abgeschlossene Vergangenheit verstanden, sondern als zyklisches Wiederkehren eines kollektiven Leidens- und Kampfszusammenhangs. So wird die eigene politische Position durch ein erinnerungsgestütztes Kontinuitätsnarrativ legitimiert, das Leiden, Revolte und nationale Selbstbehauptung unauflöslich miteinander verknüpft.

Wie die DDR das ›Volk‹ gerettet hat

Der dritte Bezug auf die DDR ist im Gegensatz zur Erinnerung an das eigene Leid und zur Erinnerung an den gemeinsamen Widerstand ein positiver Bezug auf die DDR. Die Dauer liegt hier in der Bewahrung des

unmittelbaren Erlebens von Volkszugehörigkeit. Dieses wird in diesem Vergangenheitsbezug als zentrale Leistung der DDR identifiziert. Prägnant wurde dieser Vergangenheitsbezug von einem Referenten auf einer lokalen Schulung skizziert:

(Vortrag, Schulung)

Was ist der Unterschied zwischen Ost und West? Professor Patzelt, der einzige Wissenschaftler, der sich ernsthaft mit uns beschäftigt, hat vor ein paar Wochen gesagt, die Osis sind gar nicht so anders, sie sind genauso wie die Polen und Ungarn und so weiter. Die sind nicht so erzogen worden wie im Westen, das Nationale zu töten. Im Osten gab es eine patriotische Erziehung durch und durch. Da war es ganz selbstverständlich, stolz auf sein Volk zu sein. Wir spüren natürlich sofort, wenn es eng wird. Wir haben die Erfahrung einer erfolgreichen Revolution. Durch den Patriotismus und die unmittelbare Erfahrung der Mehrheit der Generation ist diese Revolutionserfahrung natürlich noch da. (Beobachtungsprotokolle Juni 2017)

Der Referent, selbst aus der ehemaligen DDR stammend, erläutert in einer Schulungsveranstaltung vor überwiegend westdeutschen Aktivist:innen aus verschiedenen Organisationen der neuen rechten Bewegung die seiner Meinung nach zentralen Unterschiede zwischen Ost- und Westdeutschland. Der Referent lobt in diesem Zusammenhang die teilweise umstrittene (vgl. Nowak 2015) Studie von Werner Patzelt (Patzelt et al. 2016), in der dieser Pegida untersucht hat. Der Referent betont vor diesem Hintergrund die identitätsstiftende Rolle einer »patriotischen Erziehung« in der DDR, die sich vom westdeutschen Umgang mit nationaler Identität grundsätzlich unterscheide. Während im Westen das Nationale »getötet« worden sei, habe sich im Osten ein selbstverständlicher »Stolz auf das Volk« erhalten. Diesen positiven Vergangenheitsbezug verbindet der Redner sogleich mit den beiden anderen DDR-Bezügen: der Leidenserfahrung, die sensibel mache für als ähnlich identifiziertes gegenwärtiges Leid, und der Revolutionserfahrung. Diese drei Stränge verdichten sich in der Selbsterzählung des Referenten zu einer ostdeutschen *Dauererfahrung*, die sowohl individuelles Erleben als auch kollektive Identität strukturieren soll. Die DDR wird somit nicht nur als negatives Gegenbild zur Gegenwart erinnert, sondern auch als Ort der Konservierung nationaler Identität und als Ausgangspunkt einer erinnerungspolitischen Kontinuität des Widerstands. Indem der Referent das kollektive Gedächtnis der Ostdeutschen zu deuten beansprucht, formuliert er zugleich einen exklusiven Wissensanspruch: Nur wer die unmittelbare Erfahrung des Patriotismus und der Revolution gemacht habe, könne die Gegenwart richtig verstehen – und sei somit auch besonders befähigt, künftigen Entwicklungen zu begegnen. Die Vergangenheit der DDR wird in dieser Lesart zum Bezugspunkt für

die Gegenwart: Aus der Dauer des Leidens und der Dauer des Aufbegehrens wird die Dauer einer politischen Mission, die über die Biografie des Einzelnen hinausreicht.

Tatsächlich handelt es sich bei der erinnerungspolitischen Bezugnahme auf die DDR nicht um ein ausschließlich ostdeutsches Phänomen. Vielmehr ist auffällig, wie stark auch westdeutsche Akteure der neuen rechten Bewegung an die Vorstellung einer spezifisch ostdeutschen Sensibilität für Unrecht anknüpfen. In dieser Konstellation werden ostdeutsche Rechte zu *legitimierenden Dritten*, auf deren authentische Erfahrung zurückgegriffen wird, um das eigene Leiden zu objektivieren und als Teil eines größeren kollektiven Leids zu deuten. Dabei wird der Osten zu einem politischen Sehnsuchtsort: Er erscheint als Ort, an dem Dauer nicht nur erinnert, sondern gelebt wurde – als Raum, in dem Widerstand, nationale Zugehörigkeit und kollektives Leiden eine Einheit bilden. Diese idealisierte Ost-Referenz erlaubt es westdeutschen Aktivist:innen, die eigene Gegenwart als Teil einer übergreifenden Dauer zu interpretieren. Die DDR wird damit nicht nur zur negativen Folie für eine Kritik der Gegenwart, sondern verweist auf eine Gemeinschaft, die sich im dauerhaften Konflikt mit einem kollektiven Gegner konstituiert. Die Imagination einer ostdeutschen Erfahrungsgemeinschaft stiftet so auch im Westen die Hoffnung auf Anschlussfähigkeit – sowohl an ein kollektives Leiden als auch an die Möglichkeit seiner Überwindung.

Insgesamt zeigt sich, dass die DDR einen zentralen Platz im erinnerungskulturellen Repertoire der neuen rechten Bewegung einnimmt – weit mehr als symbolisch aufgeladene, aber historisch fernere Bezüge wie Bismarck, die Schlacht bei den Thermopylen oder die Reconquista. Anders als der Nationalsozialismus, der als Störung der imaginierten Dauer tendenziell externalisiert wird, wird die DDR nicht ausgeklammert, sondern aktiv in das eigene kollektive Gedächtnis integriert. Sie fungiert als doppelter codierter Erinnerungsort: als Ort des Leidens unter einem autoritären Regime und zugleich als Ort des erfolgreichen Widerstands gegen dieses Regime. Den ehemaligen DDR-Bürger:innen kommt dabei der Status von *authentischen Zeugen* zu – als Überlebende diktatorischer Verhältnisse, deren Erfahrungen den Neu-Rechten Legitimationsressourcen bereitstellen. Über sie kann sich die Bewegung sowohl in die Traditionslinie der Bürgerrechtsbewegung einreihen als auch als kollektives Subjekt konstituieren, das dem Volk seine geschichtliche Würde zurückgeben will.

7.2.5 Dauer in der Vergangenheit

Die neue rechte Bewegung entwickelt ihre erinnerungskulturelle Praxis nicht primär als Rückbindung an eine utopisch verklarte Vergangenheit, sondern als Bezugnahme auf historische Konflikte, deren Dauer sie aktiv

aktualisiert. Vergangenes wird nicht gedacht als abgeschlossene Zeit, die moralisch bewertet oder erinnert wird, sondern als Grundlage für kollektive Selbstvergewisserung im Modus des Kampfes, der Abgrenzung und des fortgesetzten Widerstands. Die Vergangenheit dient damit nicht dem Gedenken, sondern der Herstellung affektiver Kollektivbezüge – etwa über imaginierte Vorfahr:innen oder heroische Erzählfiguren. Zentral ist die Vorstellung einer *Dauer*, die nicht auf Stabilität, Frieden oder Vollendung verweist, sondern auf die fortlaufende Reaktualisierung von Konfliktverhältnissen. Dauer meint hier die Dauer eines bedrohten Kollektivsubjekts (Volk, Abendland, weiße Rasse), das seine Identität aus der Wiederholung seiner Gefährdung bezieht. Es geht nicht um die Wiederherstellung eines verlorenen Zustands, sondern um die Bezeugung der immer gleichen Bedrohung und der damit verbundenen Ermächtigung zur Gegenwehr.

In diesem Rahmen erscheint auch die Vergangenheit nie ungebrochen: Sie wird als von der Gegenwart her bedroht erinnert – nicht nur die Ereignisse selbst, sondern die Erinnerung an sie steht unter dem Vorzeichen des Verlusts. Damit wird die Vergangenheit in doppelter Weise in Anspruch genommen: Sie muss als Kampf- und Opferzeit erinnert werden, zugleich aber als gefährdetes Gedächtnis, dessen Verdrängung zu verhindern sei. Die dystopische Zukunft – das Ende des Volkes – ist untrennbar mit einer selektiven Dauer der Vergangenheit verknüpft: Die Vergangenheit erhält ihren Sinn durch das drohende Ende ihrer erinnerungskulturellen Relevanz. Nur wenn das Volk als *immer schon gefährdet* imaginiert wird, kann es auch in Zukunft *wieder* angegriffen werden – und seine Selbstbehauptung im Widerstand erneuern.

Die neue rechte Bewegung schafft so eine Form von Dauer, die nicht auf Harmonie, sondern auf Spannung beruht: Es ist die Dauer eines nie abgeschlossenen Konflikts, der kollektive Identität durch Polarisierung stabilisiert. Dauer wird damit nicht als Zustand gedacht, sondern als Relation – zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, zwischen Eigenem und Fremdem, zwischen Erinnerung und Verlust. Das Erinnern wird so selbst zum Kampfplatz.