

Johanna K. Fröhlich

Die leidende Gemeinschaft des Volkes

Ethnographische Beobachtungen
in der neuen rechten Bewegung

**VELBRÜCK
WISSENSCHAFT**

Johanna K. Fröhlich
Die leidende Gemeinschaft des Volkes

Johanna K. Fröhlich

Die leidende Gemeinschaft des Volkes

Ethnographische Beobachtungen
in der neuen rechten Bewegung

**VELBRÜCK
WISSENSCHAFT**

Diese Veröffentlichung wurde aus Mitteln
des Publikationsfonds NiedersachsenOPEN, gefördert aus
zukunft.niedersachsen, unterstützt.

Die vorliegende Publikation ist eine überarbeitete Fassung einer
an der Fakultät für Bildungs- und Sozialwissenschaften
der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg
unter dem Titel »Die leidende Gemeinschaft des Volkes:
Ethnographische Beobachtungen in der neuen rechten Bewegung«
angenommenen Dissertation.
1. Gutachterin: Prof. Dr. Gesa Lindemann;
2. Gutachter: PD Dr. Andreas Pettenkofer

Dieses Werk ist im Open Access unter der Creative-Commons-Lizenz
CC BY 4.0 lizenziert.



Die Bestimmungen der Creative-Commons-Lizenz beziehen sich nur auf
das Originalmaterial der Open-Access-Publikation, nicht aber auf die
Weiterverwendung von Fremdmaterialien (z.B. Abbildungen, Schaubildern
oder auch Textauszügen, jeweils gekennzeichnet durch Quellenangaben).
Diese erfordert ggf. das Einverständnis der jeweiligen Rechteinhaber.

© Johanna K. Fröhlich
Publikation: Velbrück Wissenschaft
Erste Auflage 2025
Velbrück Wissenschaft in der Velbrück GmbH Verlage, 2025
Meckenheimer Str. 47 · 53919 Weilerswist-Metternich
info@velbrueck.de
www.velbrueck.de

Printed in Germany
ISBN 978-3-95832-413-8

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar

Inhalt

Danksagung	9
Einleitung	10
1. Klassische und neuere Rechtsextremismusforschung . . .	18
1.1 Autoritärer Charakter und Extremismus der Mitte . .	19
1.2 Kontroversen um Deprivation, Gewalt und ›Neue Rechte‹	21
1.3 Rekonstruktive Forschung	28
2. Das reflexive Verhältnis von Sozial- und Gesellschaftstheorie als Ermöglichung von ›Offenheit‹ . .	33
2.1 Erklären und Verstehen	34
2.1.1 Prinzip der geschlossenen Frage	35
2.1.2 Prinzip der offenen Frage	36
2.1.3 Unterschied: geschlossen vs. offen	38
2.2 Zum Verhältnis von Sozial- und Gesellschaftstheorie	39
2.2.1 Offenheit in der Qualitativen Sozialforschung . .	40
2.2.2 Theorie-Ebenen-Differenzierung nach Lindemann	45
2.2.3 Verhältnis der Theoriesorten als Reflexion der Irritation	46
2.2.4 Doppelte Funktion der Gesellschaftstheorie . .	55
3. ›Die Moderne‹ und ihr Mythos: Eine gesellschaftstheoretische Heuristik	57
3.1 Sakralisierung und Gewalt	59
3.1.1 Sakralisierung	60
3.1.2 Gewalt oder Kraftaufwand	65
3.1.3 Kommunikative Vermittlung von Gewalt . . .	68
3.1.4 Verfahrensordnungen der Gewalt	71
3.2 Verfahrensordnung der Gewaltlosigkeit	74
3.2.1 Horizontale Differenzierung	78
3.2.2 Sakralisierung der Person	82
3.2.3 Grenzen des Sozialen	86
3.2.4 Kodifizierung im Ethos der Menschenrechte	88

3.3	Freiheit und offene Zukunft	90
3.4	Kritik und Soziale Bewegungen	94
3.4.1	Kritik in der horizontal differenzierten Gesellschaft	94
3.4.2	Kollektive Effervescenz und soziale Bewegungen	102
3.5	Schlussfolgerungen für die Sozialtheorie	106
4.	Sozialtheoretische Prämissen:	
	Affektive Betroffenheit und Gewalt.	109
4.1	Leibliches Erleben	110
4.1.1	Körper und Leib	111
4.1.2	Engung und Weitung	112
4.1.3	Leibliche Kommunikation	113
4.1.4	Kollektive Atmosphären	115
4.2	Exzentrische Positionalität	119
4.2.1	Positionalitätstheorie	120
4.2.2	Erweiterte Weltoffenheit	124
4.3	Sorge und Nicht-Sorge:	
	Handlungsmotivation und Zeit	126
4.3.1	Die Protention des Handelns	127
4.3.2	Sein zum Tode	129
4.3.3	Modalzeit, Lagezeit, Dauer	135
4.3.4	Sorge und Nicht-Sorge	138
4.4	Reflexive Institutionalisierung	139
4.4.1	Institutionalisierung	140
4.4.2	Dritte	142
4.4.3	Erwartungsgeneralisierung und Gewalt	144
4.4.4	Rekursivität der Gewaltdeutung	147
4.4.5	Reflexive Institutionalisierung	148
4.4.6	Reflexiver Gewaltbegriff	148
5.	Reflexion des Forschungsprozesses	151
5.1	Grounded Theory Methodology	153
5.1.1	Kodierparadigma	153
5.1.2	Ein leibphänomenologisches Kodierparadigma	154
5.1.3	Kodierv Verfahren	156
5.2	Datenerhebung: Ethnographie.	159
5.2.1	Zugang zum Feld	161
5.2.2	Der Material-Korpus	166
5.3	Forschungsethik: Erforschen von Rechten?	177
5.3.1	Anonymisierung und Sicherheit	178

6.	Die neue rechte Bewegung: a very short story	180
6.1	Neue Rechte, Nouvelle Droite, neue rechte Bewegung	181
6.2	Neue rechte Bewegung	184
6.2.1	Institut für Staatspolitik (IfS)	184
6.2.2	Identitäre Bewegung (IB)	186
6.2.3	AfD	189
6.2.4	PEGIDA	191
7.	Die Dauer des Volkes: Die Zeitdimension der neuen rechten Bewegung	193
7.1	Kupierte Apokalypse? Der Untergang naht	194
7.1.1	Der große Austausch	196
7.1.2	Wir, das Volk, sind bedroht	201
7.1.3	Individualisierung vs. Kollektivierung	204
7.1.4	Familie als Baustein kollektiver übergreifender Dauer	207
7.1.5	Unmögliche Utopien.	214
7.1.6	Dauer in die Zukunft	222
7.2	Vergangene Vergangenheit und der Nationalsozialismus	223
7.2.1	Dauer des Volkes: Jenseits vom Nationalsozialismus.	226
7.2.2	Dauer des Konfliktes und der Abgrenzung in Ritual und Ästhetik	232
7.2.3	Vergangenheitsbezüge in der Ästhetik am Beispiel der Identitären	234
7.2.4	Kontinuität des Widerstands und des Volksgedankens: Erinnerungen an die DDR.	239
7.2.5	Dauer in der Vergangenheit	246
8.	›Wir sind das Volk‹ – wer ist das Volk?	248
8.1	Die drei Volksbezüge der neuen rechten Bewegung	249
8.2	Homogenität versus Migration	253
8.2.1	Rassismus ohne Rassen?	254
8.2.2	Ethnopluralismus vs. Pluralismus.	256
8.2.3	Anwesenheit von Ausländer:innen	260
8.2.4	Körper und Abstammung passé?	272
8.3	Zugehörigkeitserleben.	281
8.3.1	Das Tabu auf Volks-Definitionen	285
8.3.2	Leiblich-affektives Erleben von Volkszugehörigkeit	288
8.3.3	Wahrheit und die Außenstehenden	298

8.4	Populismus	312
8.4.1	(Rechts)populismus und Demokratie	313
8.4.2	Volkswille und Souveränität.	317
8.4.3	Die schweigende Mehrheit	322
8.5	Staatsbürgerschaft und Mitgliedschaft: ein doppelter Volksbegriff	331
9.	Gemeinsamkeitserfahrung im Opfer-Sein	333
9.1	Opfer werden in der neuen rechten Bewegung.	335
9.1.1	Opfer eines Angriffs sein	336
9.1.2	Opfer von Spionage werden.	347
9.1.3	Opfer durch Blicke werden	352
9.2	Schutz durch die Polizei	361
9.2.1	Polizei als legitimierende Dritte	363
9.2.2	Schutzmacht Polizei	365
9.2.3	Versteckte Sympathisanten?	368
9.3	Antagonistische Interaktion.	376
9.3.1	Gegnerschaft als Interaktion.	377
9.3.2	Provokation	384
9.3.3	Rassistisch sein.	389
9.4	Parallelen im Opferstatus: Volk und neue rechte Bewegung	394
10.	Die neue rechte Bewegung: eine andere Verfahrensordnung der Gewalt? Ein Fazit	397
10.1	Opfersein als Ordnungssachverhalt.	397
10.2	Gesellschaftstheoretische Implikationen	400
Nachsatz		402
Rechtes Spezifikum?		403
Limitationen des Forschungsdesigns		404
Und nun?		405
Literatur		407
Abbildungsverzeichnis		451

Danksagung

Dieses Buch ist nicht nur das Ergebnis eines individuellen Forschungsprozesses. Es konnte nur durch vielfältige intellektuelle, institutionelle und persönliche Unterstützung entstehen. Dafür möchte ich an dieser Stelle danken.

Gefördert wurde das Projekt durch das Evangelische Studienwerk Vilbigst, dem ich für die großzügige Unterstützung im Rahmen eines Promotionsstipendiums danke. Die Carl von Ossietzky Universität Oldenburg und die Universität Basel haben mir über mehrere Jahre hinweg die institutionellen Rahmenbedingungen geboten, um dieses Vorhaben umzusetzen – auch dafür danke ich ausdrücklich.

Gegenüber meiner Doktormutter Gesa Lindemann empfinde ich tiefe Dankbarkeit – für ihre unermüdliche wissenschaftliche Begleitung, ihre kritische Genauigkeit und nicht zuletzt für ihre persönliche Unterstützung, die weit über die fachliche Betreuung hinausging.

Ein besonderer Dank gilt den Teilnehmer:innen der Arbeitsgruppe Sozialwissenschaftliche Theorie und dem Berliner Theorie Atelier. In diesen Kontexten konnte ich meine Überlegungen im Austausch mit anderen weiterentwickeln, klären und immer wieder neu befragen. In diesen Kontexten danke ich insbesondere Jonas Barth für unzählige Theoriediskussionen und präzise Rückfragen, Tina Schröter für den anregenden Austausch zu methodologischen und empirischen Fragen sowie für gemeinsame Materialauswertungen, Richard Paluch für das gemeinsame Nachdenken über das Konzept der Sorge und Catharina Peek-Ho für die Diskussionen zum Verhältnis von Standpunkttheorie und Berührungstheorie. Andreas Pettenkofer danke ich für seine kritischen, häufig unbequemen, aber stets konstruktiven Nachfragen. Sie haben zentrale Linien dieses Projekts geschärft und wesentlich zur argumentativen Klarheit beigetragen. Ebenso danke ich all den hier nicht namentlich genannten Diskussionspartner:innen in der Wissenschaft.

Ein weiterer Dank gilt all jenen, die mich – oft über Jahre hinweg – geduldig begleitet, unterstützt und sich zu Tages- wie Nachtzeiten sowohl meine Zweifel als auch meine Überlegungen angehört haben. Allen voran: Fabian, Kilian, Lydia, Marianne, Martin, Michael, Mira, Moritz, Nina, Norbert, Pia und Ronja. Ihre Aufmerksamkeit, ihr Zuspruch und ihre Kritik waren für mich ebenso wichtig wie die geleistete Forschungsarbeit.

Abschließend gilt mein besonderer Dank denjenigen, die zum Gegenstand meiner Forschung geworden sind. Sie haben sich auf Gespräche eingelassen, mir ihre Sichtweisen erklärt und mich an ihrem Alltag teilhaben lassen. Diese Offenheit war weder selbstverständlich noch voraussetzungslos. Umso größer ist meine Dankbarkeit für das Vertrauen, das sie mir entgegengebracht haben.

Einleitung

Die Ambivalenz der neuen rechten Bewegung in Deutschland liegt in ihrer doppelten Orientierung: Einerseits bezieht sie sich positiv auf die normative Ordnung der Moderne und deren Leitidee der Menschenrechte.¹ Andererseits orientiert sie sich an der völkischen Ordnung der alten Rechten, die mit dem Menschenrechtsindividualismus unvereinbar erscheint.

Diese soziale Bewegung, die im Zuge der sogenannten Flüchtlingskrise 2015/16 in Deutschland bedeutsam wurde, distanziert sich vom stereotypen Bild des Neonazis, der unter Alkoholeinfluss und in Gruppen wahllos Gewalt gegen Migrantinnen² und politische Gegner ausübt, gut erkennbar an Glatze, Bomberjacke und Springerstiefeln mit weißen Schnürsenkeln. In der neuesten rechten Bewegung laufen die Leute dagegen in T-Shirts mit lässigen Sprüchen herum, tragen Turnschuhe und stylen ihre (vorhandenen) Haare zu Undercut-Frisuren. Sie sagen, sie seien ›normale Menschen‹ mit ›normalen Sorgen‹, lehnen Gewalt und Rassismus ab, berufen sich auf das Grundgesetz und lesen, je nach Gruppierung, in ihrer Freizeit Habermas.

Gleichzeitig träumen sie von einem ›homogenen Deutschland‹, ethnischer Reinheit und einer neuen Heteronormativität. Vom Nationalsozialismus distanzieren sie sich so weit, dass sie ihn aus dem kollektiven Gedächtnis der Deutschen streichen wollen und eine »erinnerungspolitische Wende um 180 Grad« fordern (Höcke 2017). Sie wollen auf dem Boden der Verfassung bleiben, suchen aber nach Möglichkeiten der ›Remigration‹ von Menschen mit Migrationshintergrund (vgl. Bornmann 2024). Sie befürworten keine Gewalt, können aber durchaus nachvollziehen, wie es zu Morden wie dem an Walter Lübcke kommen konnte (vgl. Steinhagen 2021). Sie lehnen auch terroristische Gewalt ab, teilen aber mit Attentätern wie dem von Christchurch oder auch Halle die theoretischen Bezüge (vgl. Blum 2023, 35).

- 1 Unter ›der Moderne‹ verstehe ich im Folgenden eine horizontal differenzierte Vergesellschaftungsform, mit der ein universeller Anspruch einhergeht (vgl. Lindemann 2018, Fn. 1), der aber bislang nicht universell durchgesetzt wird. Damit leugne ich nicht die Pluralität moderner Ordnungen (vgl. Eisenstadt 2002), sondern hebe hervor, dass es eine Vergesellschaftungsform gibt, die sich durch die Sakralisierung des menschlichen Körperindividuums auszeichnet, nicht auf ein bestimmtes Land beschränkt ist und gegenwärtig vor allem in Europa und Nordamerika dominiert.
- 2 Sowohl beim generischen Femininum als auch generischem Maskulinum sowie bei der Schreibweise mit Doppelpunkt sind alle Geschlechter gemeint. Die unterschiedlichen Varianten werden verwendet, um der Vielfalt der Geschlechter Rechnung zu tragen.

Die alten Rechten erschienen als »Relikte« (Betz 2002, 263) einer vergangenen Zeit und konnten daher getrost als unmodern aus der modernen Selbstbeschreibung aussortiert, »temporalisiert« werden (vgl. Reemtsma [2008] 2013, 256 ff.). Im Falle der neuen Rechten ist die Einordnung schwieriger: Sie stellt eine Herausforderung sowohl für die moderne Gesellschaft als auch für die soziologische Beschreibung dieser dar.

Dass die neuen Rechten versuchen, an moderne Diskurse anzuknüpfen und sich in der »Mitte der Gesellschaft« zu positionieren (vgl. Barp und Eitel 2017; Häusler 2021), ist an sich keine neue Erkenntnis. In der gegenwärtigen Rechtsextremismusforschung werden solche Positionierungen rechter Akteure als strategisch motiviert gesehen (vgl. Oppenhäuser 2011). Ihre Mediennutzung (vgl. Hornuff 2019), ihre zurückhaltende Provokation (vgl. Kellershohn 2009) und ihre Begriffsverwendung (vgl. Zorn 2018) erscheinen als Teil einer Strategie, die eigene Anpassung an einen Mainstream vorzutäuschen. Diese Strategie diene dazu, die nach wie vor gewalttätige Ideologie zu verschleiern. Um auf diese Gewalt aufmerksam zu machen, wird in den meisten Studien zur neuen rechten Bewegung zumindest einleitend auf die Zunahme der Gewalt im Zuge ihrer Etablierung hingewiesen (vgl. z. B. Ashe et al. 2020a, 1; Campion 2020, 1; Gebhardt 2021, 49; Roepert 2022, 8).

Damit nimmt die Rechtsextremismusforschung in weiten Teilen eine in der modernen Ordnung verankerte und damit affirmierende, moralisch evaluierende Haltung gegenüber der neuen rechten Bewegung ein (vgl. Spissinger 2024, 11). Der Bewertungsmaßstab dieser Forschung sind die Werte der modernen Gesellschaft. Wie ich später darlege (vgl. Kap. 3), bildet in der modernen Gesellschaft »die Institution des menschlichen Körperindividuums gleich an Freiheit und Würde« (Lindemann 2018, 16) das zugrundeliegende Fundament dieser Ordnung. Aus dieser Institution ergibt sich die spezifisch moderne Ordnung der Gewalt, nach der Gewalt als solche illegitim ist (vgl. Lindemann 2017c). Mit der Delegitimierung von Gewalt wurde die Position des »Opfers« aufgewertet, insofern das Leiden des Opfers in besonderer Weise von den Schrecken der Gewalt zeugt (vgl. Reemtsma [2008] 2013, 488 ff.; siehe auch Shklar 1984).

Auch die neue rechte Bewegung orientiert sich in ihrer Selbstbeschreibung an diesen zentralen Werten der modernen Gesellschaft. Sie distanziert sich sowohl in ihrem Auftreten als auch in ihren Aussagen von Gewalt. Sie bezieht sich praktisch auf die Werte der modernen Gesellschaft, indem sie Gewalt kritisiert. Sie nimmt damit die Position des Opfers illegitimer Gewalt ein (vgl. Marcks und Pawelz 2021). Aus dieser Opferposition heraus kritisiert sie Verletzungen der Meinungsfreiheit, irreguläre Migration und destruktive Eliten und verweist auf Werte wie Freiheit und Würde. In diesem Zusammenhang bezieht sie sich immer wieder auf das »Volk«, als dessen einzige Verteidigerin sie sich sieht.

Die Rechtsextremismusforschung und die neue rechte Bewegung berufen sich also zum Teil auf die gleiche Wertorientierung: die Werte der modernen Gesellschaft. In Bezug auf diese Werte ist Gewalt illegitim, und die neue rechte Bewegung ist genau dann illegitim, wenn sie im Rahmen der modernen Ordnung gewalttätig ist. Dieses *going native* mit der Feldperspektive erschwert es jedoch der Rechtsextremismusforschung, die Orientierung an den Werten der Gesellschaft als Teil der neuen rechten Bewegung zu sehen. Die Orientierung an der modernen Gesellschaft als rein strategisch motiviert anzusehen, ist eine Hilfskonstruktion. Sie greift meines Erachtens aus drei Gründen zu kurz:

1. Mit dieser Annahme, dass die Orientierung an der modernen Gesellschaft rein strategisch motiviert sei, wird unterstellt, dass es sich hier nur um eine Außendarstellung handelt, die für das vermittelt-unmittelbare Erleben irrelevant wäre. Die Neu-Rechten werden als rein rational und strategisch handelnde Wesen betrachtet, deren Selbstdarstellung in erster Linie eine nach außen gerichtete Täuschung ist. Das unmittelbare Erleben im Hier und Jetzt wird dabei ignoriert. Die Folge ist, dass es schwierig wird, die Anziehungskraft dieser Bewegung zu verstehen und zu sehen, wie sich Mitglieder und Sympathisant:innen berührt erleben.
2. Durch die Überbetonung der rationalen Seite der Akteure im Forschungsdiskurs werden auch die Konsequenzen der veränderten Selbstdarstellung invisibilisiert. Es mag sein, dass aus strategischen Gründen von den Mitgliedern normativ verlangt wird, nicht (mehr öffentlich) ›rumzuhitlern‹.³ Dies schafft jedoch eine andere Dynamik, einen anderen Humor, de facto andere Normen, auf die gemeinsam Bezug genommen wird. Die strategisch motivierte Veränderung einzelner Institutionen innerhalb der neuen rechten Bewegung hat auch Konsequenzen für die institutionelle Ordnung dieser Bewegung.
3. Die Frage, wie die Neu-Rechten den Anschluss an die moderne Ordnung mit der Orientierung am ethnisch homogenen Volk de facto vereinbaren und damit zumindest für sich selbst Kohärenz herstellen, gerät in der Mainstream-Perspektive auf die neue rechte Bewegung aus dem Blick. Diese Perspektive sieht nur die Orientierung am ethnisch homogenen Volk und kann damit das Integrationsproblem in der doppelten Orientierung nicht sehen.

Diese Vereinnahmung durch die Perspektive des Forschungsfeldes möchte ich mit einem neuen Forschungsdesign überwinden. In dieser Arbeit

- 3 ›Rumhitlern‹ ist die feldinterne Bezeichnung für die Verwendung von Hitlerimitationen, Hitlergrüßen und anderen Imitationen des NS-Kommunikationsstils.

frage ich danach, inwiefern die neue rechte Bewegung sowohl an die moderne Ordnung anschließt als auch eine eigene Ordnung ausbildet. Mit Ordnung meine ich nicht ein abstraktes Regelwerk. Vielmehr geht es um das vermittelte unmittelbare Erleben im Hier und Jetzt, in dem sich leibliche Selbst in Bezug auf bestimmte Zukünfte berührt erleben und spezifische Erwartungsenttäuschungen nicht hinnehmen. Dieses unmittelbare Erleben ist in spezifischer Weise geordnet, also nicht zufällig, sondern institutionell gestützt (vgl. Lindemann 2014; zu den sozialtheoretischen Prämissen insgesamt siehe Kap. 4). Für diese institutionelle Stützung spielt Gewalt eine zentrale Rolle.

Wenn in dieser Arbeit von der *neuen rechten Bewegung*⁴ die Rede ist, dann geht es um diejenige soziale Bewegung, die aus der *Neuen Rechten* hervorgegangen und im Kontext der sogenannten Flüchtlingskrise 2015/16 in Deutschland bedeutsam geworden ist. Als soziale Bewegung besteht sie aus einem Konglomerat verschiedener Organisationen und Einzelakteuren. Als ihre Hauptorganisationen sehe ich 1) die Partei *Alternative für Deutschland*, 2) die Jugendorganisation *Identitäre Bewegung Deutschland*, 3) die für Massendemonstrationen zuständige *Pegida* und 4) den Thinktank *Institut für Staatspolitik* bzw. nach dessen Schließung 2024 die Nachfolgeorganisationen *Menschenpark Veranstaltungs-UG* und *Metapolitik Verlags-UG* (siehe Kap. 6). Obwohl diese Organisationen sehr unterschiedlich sind, fasse ich sie hier als Teil einer einzigen sozialen Bewegung, der neuen rechten Bewegung, zusammen. Diese Bewegung zeichnet sich durch jene Ambivalenz aus, sowohl an die Ordnung der modernen Gesellschaft anschließen zu wollen als auch an der Ordnung des Volkes festzuhalten. Diese Studie untersucht nicht einzelne Organisationen, sondern die neue rechte Bewegung als eine soziale Bewegung, die einerseits an die moderne Gesellschaft und damit an die Institution des menschlichen Körperindividuums anknüpft, andererseits aber an einer anderen Ordnung festhält, die sich am ethnisch homogenen Volk orientiert.

Die neue rechte Bewegung bezieht sich auf den Wert der Gewaltlosigkeit und problematisiert Gewalt, insbesondere die Gewalt, die ihr angetan wird. Gleichzeitig ist der Bezugspunkt dieser Bewegung das ›homogene Volk‹, das sich von anderen Völkern abgrenzen soll. Es geht nicht um einzelne Menschen, die in Freiheit und Würde leben können sollen, sondern um einzelne Völker. Das Konzept des ›Ethnopluralismus‹ übernimmt damit Prämissen der modernen Ordnung und wendet sie statt auf einzelne Menschen auf einzelne Völker an. Es stellt sich nun die Frage,

4 Um eine Verwechslung mit der *Neuen Rechten* zu vermeiden, wird die *neue rechte Bewegung* hier konsequent kleingeschrieben; die einzelnen Akteure dieser Bewegung werden hingegen als Neu-Rechte oder manchmal auch nur als Rechte bezeichnet.

wie sich dieser Bezug auf das Kollektiv zum Bezug auf das Individuum verhält. Die hier gewählte Perspektive fragt nicht, orientiert an der Ordnung der modernen Gesellschaft, allein nach der Gewaltsamkeit dieser Bewegung. Die Perspektive zielt vielmehr auf ihre normative Ordnung, verstanden als die Gesamtheit ihres Weltzugangs, nicht nur in der Sozialdimension (vgl. Lindemann 2014). Der Vorteil besteht darin, die inhärente Ordnung der neuen rechten Bewegung und ihre Relation zur modernen Gesellschaft in den Blick zu nehmen, anstatt aus der Perspektive der modernen Gesellschaft einen bewertenden Blick auf die neue rechte Bewegung zu werfen.

In dieser Arbeit frage ich nach der normativen Ordnung der neuen rechten Bewegung und ihrem spezifischen Anschluss an die moderne Ordnung. Daraus ergeben sich drei Anforderungen an das Forschungsdesign: 1) Es muss so angelegt sein, dass die Relevanzen der Akteure erfassbar werden und ›Offenheit‹ im Sinne der rekonstruktiven Sozialforschung möglich ist. 2) Es muss möglich sein, tatsächlich die feldinternen Institutionalisierungen in den Blick zu nehmen, statt den erfahrenen Feldakteuren in ihrer Selbstdarstellung zu folgen. 3) Es muss das Verhältnis zur modernen Gesellschaft reflexiv erfassbar machen.

Diese Anforderungen führen zu einem nicht-standardisierten Forschungsdesign mit der reflexiven Einbeziehung theoretischer Prämissen. In diesem Sinne habe ich mich entschieden, den gesamten Forschungsprozess an der Grounded Theory Methodology (Strauss und Corbin 1990) auszurichten. Als Methode der Datenerhebung wählte ich in diesem Rahmen die Ethnographie (vgl. Breidenstein et al. 2015), da sie es ermöglicht, der feldspezifischen Ordnung mit größtmöglicher Offenheit zu begegnen und die Relevanzsetzungen der Feldsubjekte in ihren Interaktionen untereinander zu erschließen. Rechte Bewegungen sind bislang selten⁵ mit rekonstruktiven Verfahren untersucht worden, und diejenigen Studien, die inzwischen vorliegen, bleiben in einer beschreibenden Perspektive, ohne diese Perspektive selbst zu reflektieren oder durch gesellschaftstheoretische Reflexionen zu lenken und damit das Feld in Relation zur modernen Ordnung zu untersuchen.

Der wesentliche Unterschied dieser Studie zu anderen ethnographischen Arbeiten über rechte Bewegungen besteht darin, dass die ethnographische Analyse mit einer gesellschaftstheoretischen Perspektive kombiniert wird. Das bedeutet, dass nicht nur die verschiedenen Praktiken

5 Vor dem Aufkommen der neuen rechten Bewegung gab es nur vereinzelte ethnographische Arbeiten (siehe z. B.: Blee 2003; Köttig 2004). Seitdem sind einzelne Arbeiten zur Identitären Bewegung (siehe: Zúquete 2018; Blum 2021), zur AfD (siehe: Spissinger 2024; Wielowiejski 2024) und zu Pegida (siehe: Volk 2021) erschienen bzw. in Vorbereitung. Zur Diskussion der Forschungsgeschichte: siehe Kapitel 1.

im Feld dargestellt werden, sondern dieses auch in Bezug zur modernen Ordnung gesetzt wird. Dadurch wird die Spezifik dieser Bewegung als Teil der modernen Gesellschaft sichtbar. Darüber hinaus wird durch die Explikation und Reflexion der sozialtheoretischen Annahmen eine Perspektive möglich, in der die eigene Beobachterperspektive reflexiv untersuchbar wird. Die Gesellschaftstheorie ermöglicht es, die sozialtheoretischen Annahmen so zu formulieren, dass sie das spezifisch Moderne der Bewegung sichtbar machen und eine Selbstverfremdung zulassen (vgl. dazu Kap. 2).

Die konkrete Ausgestaltung dieses Buches steht nun vor der komplexen Aufgabe, aus einem iterativ-zyklischen Forschungsprozess, wie ihn das offene Vorgehen im Rahmen der *Grounded Theory Methodology* erfordert, eine lineare Abfolge von Kapiteln in Buchform abzuleiten. Die Linearität wird dadurch erschwert, dass die methodische Anlage dieser Arbeit eine ständige wechselseitige Reflexion zwischen sozialtheoretischen Prämissen, gesellschaftstheoretischen Prämissen und Empirie erfordert. In dieser ständigen Reflexionsbewegung werden die Prämissen offen und veränderbar gehalten und nicht axiomatisch festgelegt. Aus Gründen der Lesbarkeit beschränke ich mich hier auf die Beschreibung des Prozesses selbst (Kap. 2) und stelle dann die Prämissen und Ergebnisse linear in einzelnen Kapiteln dar.

Der Aufbau des Buches selbst ist der einer klassischen empirischen Arbeit, bei der zunächst die theoretisch-methodologischen Grundlagen beschrieben werden und sodann die Ergebnisse dargestellt werden. Auch wenn die theoretisch-methodologischen Kapitel (2–5) das Fundament der Analyse bilden, ist die empirische Darstellung ab Kapitel 6 so gestaltet, dass ein Einstieg auch ohne detaillierte Kenntnis des Forschungsdesigns und der zugrundeliegenden Theorie möglich ist – etwa für Leser:innen, die sich vor allem für die neue rechte Bewegung als empirisches Phänomen interessieren. Dabei habe ich mich bemüht, die theoretischen Ausführungen in den Empirie-Kapiteln auf ein Minimum zu reduzieren. Ein vollständiger Verzicht auf die Darstellung der theoretischen Reflexion ist freilich gerade deswegen nicht möglich: Die gesamte Datenerhebung und Auswertung steht vor dem Hintergrund der theoretischen Überlegungen, und für intersubjektive Nachvollziehbarkeit ist die Kenntnis der Theorie unverzichtbar.

Zunächst verorte ich in Kapitel 1 die Forschungsfrage in Auseinandersetzung mit dem Forschungsstand zu rechten Bewegungen im Allgemeinen und zur neuen rechten Bewegung im Besonderen. Dabei lege ich Wert darauf, zum einen allgemeine Linien der Rechtsextremismusforschung insgesamt nachzuzeichnen und zum anderen Arbeiten mit rekonstruktivem Forschungsdesign besonders zu berücksichtigen.

Danach beginnt der theoretisch-methodologische Teil dieser Arbeit mit vier Teilkapiteln. Zunächst gehe ich in Kapitel 2 ausführlich auf

die Forschungslogik des ›Prinzips der offenen Frage‹ und das daraus resultierende reflexive Verhältnis ständiger Selbstbefragung der Sozial- und Gesellschaftstheorie ein. Hier geht es um die Frage, wie ›Offenheit‹ und ›theoretische Prämissen‹ in Einklang gebracht werden können, ohne subsumtionslogisch zu verfahren. Die beiden folgenden Kapitel 3 und 4 sind eng miteinander verknüpft und können in beliebiger Reihenfolge gelesen werden, da sie sich gegenseitig voraussetzen. Im gesellschaftstheoretischen Kapitel 3 skizziere ich das Vorverständnis der modernen Gesellschaft, vor dessen Hintergrund diese Studie steht. Dabei geht es insbesondere um die Sakralisierung des Individuums, gleich an Freiheit und Würde, und die damit verbundene Logik der Gewaltlosigkeit. Im sozialtheoretischen Kapitel 4 hingegen beschreibe ich die zeit- und leibtheoretischen Prämissen, auf denen das reflexive Gewaltverständnis beruht, mit dem die zuvor beschriebene Logik der Gewaltlosigkeit als Kennzeichen moderner Ordnungsbildung in den Blick kommt. Darauf aufbauend beschreibe ich in Kapitel 5 das konkrete methodische Vorgehen dieser Arbeit bei der ethnographischen Datenerhebung und Datenauswertung in Anlehnung an die Grounded Theory Methodology nach Strauss und Corbin. Damit ist der erste Teil dieser Arbeit abgeschlossen, in dem es im Wesentlichen darum geht, darzulegen, wie ein Feld wie die neue rechte Bewegung weder rein evaluativ noch rein deskriptiv erforscht werden kann.

Im zweiten Teil geht es dann um die Ergebnisse, die ich in Auseinandersetzung mit der neuen rechten Bewegung gewonnen habe. Zunächst gebe ich in Kapitel 6 einen kurzen historischen Überblick über die neue rechte Bewegung, ihre Organisationen und ihre Entstehung im Kontext der Neuen Rechten. Danach stelle ich in drei weitestgehend voneinander unabhängigen Kapiteln die Ergebnisse vor. Die drei Kapitel eint das gemeinsame Erkenntnisinteresse nach der spezifischen neu-rechten Ordnung in Bezug zur modernen Gesellschaft, sie fokussieren aber jeweils sehr unterschiedliche Dimensionen dieser Ordnung. Zunächst zeige ich in der Zeitdimension, Kapitel 7, dass die Zukunft für die neue rechte Bewegung einen apokalyptischen Charakter hat, der jedoch nicht individuell persönlich erlebt, sondern kollektiv erlitten wird. In der Sozialdimension, Kapitel 8, stellt sich dieses Kollektiv als bedrohtes Volk dar, das in dreifacher Hinsicht in antagonistische Verhältnisse eingebunden ist: als ethnisch homogenes Volk bedroht durch Migration, als unmittelbar erlebtes Volk bedroht durch sich nicht zugehörig Fühlende und als politisch souveränes Volk bedroht durch Eliten. In Kapitel 9 zeigt sich dann, dass es nicht nur das Volk ist, das als bedrohtes Kollektiv konzipiert wird, sondern dass sich die neue rechte Bewegung auch selbst in konflikthaften Beziehungen erlebt, in denen sie immer wieder selbst zum Opfer wird. Die Position des Opfers wird dabei vermittelt-unmittelbar zu einer Legitimation der eigenen Position. Im abschließenden Kapitel 10

führe ich die Ergebnisse der drei vorangehenden Kapitel in folgender These zusammen: *Die Verbindung zwischen den beiden Ordnungen der Gewalt – der Ordnung des Individuums und der Ordnung des Volkes – wird über die vermittelt-unmittelbare Erfahrung hergestellt, Opfer illegitimer Gewalt zu sein. Vermittelt über diese Erfahrung entsteht eine Erfahrung der Gemeinsamkeit, die in beiden Ordnungen sakral aufgeladen ist.* Ich zeige hier, dass sich in der eingenommenen Opferposition die Schnittstelle zwischen den beiden aufgezeigten Verfahrensordnungen der Gewalt verbirgt.

1. Klassische und neuere Rechtsextremismusforschung

Die Rechtsextremismusforschung ist eine stark wachsende Disziplin. Allein zwischen 1990 und 2013 sind weit über 5000 wissenschaftliche Publikationen zu dem bereits beachtlichen Korpus hinzugekommen (vgl. Virchow 2016, 5; Frindte et al. 2016, 27). Mit der Konstituierung der neuen rechten Bewegung um 2015/2016 hat die Forschung noch einmal einen Aufschwung erlebt. Den Forschungsdiskurs vollständig abzubilden, wäre ein eigenes Forschungsprojekt (zum Beispiel: Makovec 2020, siehe auch Grimm 2018). An dieser Stelle sollen lediglich allgemeine Strukturen dieses Diskurses skizziert werden. Bereits in dieser Skizze wird deutlich, dass die klassische Rechtsextremismusforschung dazu neigt, einen evaluierenden Blick auf rechte Bewegungen zu werfen. Diese bewertende Perspektive ist, wie ich ebenfalls bereits grob andeuten werde, in der normativen Struktur der modernen Gesellschaft verankert. Damit wird allerdings nicht mehr sichtbar, inwiefern rechte Bewegungen Teil der Ordnung der modernen Gesellschaft sind. Soziologinnen, die eigentlich kritisch sein wollen, machen sich damit zu Komplizinnen moderner Ordnungen und Machtverhältnisse. Dies gilt nicht nur, wenn Konzepte und Quellen staatlicher Akteure verwendet werden (vgl. Quent und Schultz 2019, 36 f.), sondern auch, wenn eine eigene kritische Perspektive entwickelt aber nicht reflektiert wird.¹

Im Folgenden werfe ich zunächst einen Blick auf die klassische Rechtsextremismusforschung. Diese ist interdisziplinär ausgerichtet und berücksichtigt soziologische, politikwissenschaftliche, psychologische und pädagogische Perspektiven gleichermaßen. Anschließend gehe ich auf die immer wiederkehrenden wissenschaftlichen Kontroversen um die Einordnung von Gewalt einerseits und der ›Neuen Rechten‹ andererseits ein. Wenngleich sich die Rechtsextremismusforschung dezidiert darum bemüht, die Entstehungsbedingungen gesellschaftlich zu begründen, verstrickt sich die Forschung selbst immer wieder in den Werten der

1 In ähnlicher Weise wie die Gewaltforschung (vgl. J. Barth 2023, 22 ff.) ist auch die Rechtsextremismusforschung mit der modernen Gesellschaft verwoben. Die Problematisierung von Rechtsextremismus ist mit der Problematisierung von Gewalt verbunden. Rechtsextremismus ist problematisch, *weil* Gewalt problematisch ist und aus Rechtsextremismus Gewalt folgt. Gewalt selbst erscheint als unmittelbar erfahrbar. Die Vermitteltheit des unmittelbaren Erlebens zu betonen, kann selbst als ein Hinterfragen der Problematik von Gewalt gelesen werden und damit als eine Form der Legitimierung und Verharmlosung von Gewalt (vgl. auch Oevermann 1998).

modernen Gesellschaft. Das Phänomen wird dabei nicht als verstehbarer Sinnzusammenhang, sondern mehr als erklärbare gesellschaftliche Pathologie behandelt. Im Anschluss werfe ich einen gesonderten Blick auf diejenigen Studien, die mit rekonstruktiven Methoden und im Kontakt mit den Feldsubjekten vorgegangen sind. Darunter sind auch solche, die versuchen, die innere Logik rechter Ordnungen zu beschreiben. Doch auch diese Studien operieren häufig mit einem vorausgesetzten Gewaltbegriff, der an moderne Normvorstellungen gebunden ist. Was als problematisch oder illegitim gilt, ist damit bereits vor der Analyse bestimmt – und verstellt den Blick auf die ordnungsstiftende Funktion von Gewalt innerhalb rechter Weltdeutungen.

1.1 Autoritärer Charakter und Extremismus der Mitte

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Phänomen Rechtsextremismus ist nach wie vor geprägt von der intensiven Beschäftigung mit dem Nationalsozialismus als »Katastrophe des 20. Jahrhunderts« (Sternhell 2011). Dies bedeutet jedoch nicht, dass diese Reflexion unmittelbar nach 1945 begann. Vielmehr wurde eine aktive Hinwendung lange Zeit vermieden: Der Nationalsozialismus erschien als »metaphysisches Geheimnis, an das der Soziologe nicht zu rühren vermag« (Wiese 1948, 29). Diese Verrätselung des Nationalsozialismus geht mit einer Verrätselung von Gewalt insgesamt einher; sie entspricht nicht der Selbstbeschreibung der gewaltfreien Moderne – und wird damit als unerklärbar aus der Moderne ausgesondert (vgl. Reemtsma [2008] 2013; vgl. zur frühen Soziologie: Christ 2011; Stapelfeldt 2005). Neben dieser Mainstream-Perspektive gab es zwei soziologische Traditionen, die bis in die heutige Rechtsextremismusforschung von großer Bedeutung sind: die Tradition des Instituts für Sozialforschung um Theodor W. Adorno und die von Geiger und Lipset ausgehenden Überlegungen zu einem »Rechtsextremismus der Mitte«.

Das Konzept des »autoritären Charakters« (Adorno [1950] 1973) und die Verbindung von psychologischen und soziologischen Ansätzen sowie die daraus entwickelten Skalen inspirieren die Rechtsextremismusforschung bis heute, beispielsweise die »Deutsche Zustände«-Studie von Heitmeyer (Heitmeyer 2002 bis 2011). Auch die zugrunde liegende Forschungsperspektive, Rechtsextremismus auf Erziehungsdefizite zurückzuführen (vgl. Seipel und Rippl 2000, 306), war für das Feld der Rechtsextremismusforschung folgenreich. Wie Fahrenberg und Steiner (2004) herausarbeiten, basierten die Studien wesentlich auf den früheren sozialpsychologischen Untersuchungen von Erich Fromm (vgl. Fromm 1983). Für Adorno war es wichtig, dass eine Erklärung für die Entstehung von

Vorurteilen nicht bei den Opfern ansetzen darf, sondern in einer »Wendung aufs Subjekt« die Ursachen »in den Verfolgern zu suchen [sind], nicht in den Opfern, die man unter den armseligsten Vorwänden hat ermorden lassen« (Adorno 1966, 27). Zugleich zielte Adorno auf eine umfassende Kritik gesellschaftlicher Verhältnisse, in denen autoritäre Einstellungen überhaupt erst gedeihen können. Ihm ging es nicht um die Pathologisierung einzelner, sondern um die Analyse jener objektiven gesellschaftlichen Bedingungen, die die Bereitschaft zur Gewalt und zum autoritären Denken systematisch hervorbringen. Die Täter werden durch die Berücksichtigung der Umstände, unter denen sie handelten, nicht entlastet: »Schuldig sind allein die, welche besinnungslos ihren Hass und ihre Angriffswut an ihnen ausgelassen haben. Solcher Besinnungslosigkeit ist entgegenzuarbeiten, die Menschen sind davon abzubringen, ohne Reflexion auf sich selbst nach außen zu schlagen« (Adorno 1966, 90).

Adornos Studien, die auf die individuelle Psyche der Täter:innen fokussieren, sind den Arbeiten von Geiger und später Lipset gegenüberzustellen, die auf der strukturellen Ebene ansetzen und die Grundlage für die heutigen Überlegungen zu einem »Rechtsextremismus der Mitte« (vgl. Virchow 2016, 19) bilden (vgl. Geiger 1930; Lipset 1962; siehe auch T. Meyer 2001). Extremismen sind hier nicht das Ergebnis individueller Erfahrungen, sondern eine Art Druckventil der modernen Gesellschaft, durch das sich angestaute Unzufriedenheit entlädt (vgl. Lipset 1962, 139). Jede soziale Schicht kann ihren eigenen Extremismus entwickeln, wenn der Druck auf sie zu groß wird. Hitler wird bei Lipset zu einem »Extremisten der Mitte« (Lipset 1962, 152), insofern der Faschismus zwar ideologisch nicht aus der Mitte kommt, diese aber radikalisiert. Extremismus ist nach dieser Beschreibung eine Art Pathologie, die es zu überwinden gilt. Diese Position ähnelt der von Scheuch et al., die Rechtsextremismus als »eine ›normale‹ Pathologie von freiheitlichen Industriegesellschaften« beschreiben (Scheuch und Klingemann 1967, 12). Der Schwerpunkt der Forschung galt der Erforschung des Nationalsozialismus, und deshalb wurden auch damals gegenwärtige rechtsextreme Gruppierungen mit Bezug auf den Nationalsozialismus und die Weimarer Republik untersucht (vgl. Klingemann und Pappi 1972).

Bei beiden Ansätzen bleibt offen, wie zwischen Einstellungen bzw. Charakter und tatsächlichem Handeln unterschieden werden kann. Aus der Tatsache, dass Menschen einen »autoritären Charakter« haben oder in einem Milieu leben, in dem Unzufriedenheit herrscht, folgt nicht zwangsläufig, dass sie tatsächlich gewalttätig werden (vgl. Hopf 2002). Diese ersten Ansätze der Rechtsextremismusforschung versuchten, Rechtsextremismus als Forschungsthema zu etablieren. Die Perspektive war tendenziell auf die Erklärung des Nationalsozialismus gerichtet. Beide Ansätze versuchten zu erklären, wie es zu dieser Katastrophe kommen konnte. In diesen frühen Ansätzen geht es dezidiert nicht darum, die

rechtsextreme Ordnungsbildung zu ›verstehen‹, also zu rekonstruieren, wie die Ordnung für die Rechten selbst Sinn ergibt. Vielmehr werden die Einstellungen auf andere Faktoren zurückgeführt, die außerhalb der einzelnen Rechtsextremisten liegen. Es geht also weniger um die Frage, wie Rechtsextreme ihre eigene Welt ordnen, sondern vielmehr darum, wie sie zu dem werden, was sie sind. Gewalt und Rechtsextremismus werden hier mit Selbstverständlichkeit als normatives Problem gesehen, als eine Pathologie der Gesellschaft, die sie hervorgebracht hat. Es wird also eine gesellschaftskritische Perspektive eingenommen. Es geht darum, zu erklären, wie auch nicht-faschistische Strukturen Faschismus hervorbringen können – und wie sich dies verhindern lässt. Gleichzeitig übernehmen sie gerade mit dieser Pathologisierung und Problematisierung eine zentrale Prämisse der modernen Gesellschaft: dass Gewalt das Andere der Ordnung ist und Rechtsextremismus insofern problematisch ist, als er zu Gewalt führt. Diese Prämisse findet sich auch in den weiteren Kontroversen wieder.

1.2 Kontroversen um Deprivation, Gewalt und ›Neue Rechte‹

Ausgehend von diesen ersten, noch recht überschaubaren Ansätzen wurde das Feld der Rechtsextremismusforschung in den 1980er und 1990er Jahren immer heterogener, was von den Forscher:innen selbst auf den Anstieg der Gefahr, die vom Rechtsextremismus ausgehe, zurückgeführt wurde (vgl. Makovec 2020, 40). Immer wieder wurde die Frage thematisiert, inwieweit trotz der Bedeutungslosigkeit rechtsextremer Parteien dennoch eine konkrete Gefahr von der Zunahme rechtsextremer Einstellungsmuster ausgehe (vgl. A. Meyer und Rabe 1979, 15; Stöss 1989, 11).

Deprivations-Hypothesen

Rechte Einstellungsmuster wurden in dieser Perspektive als Symptom von Krisenerscheinungen interpretiert. Rechte Bewegungen wurden als ›Modernisierungsverlierer‹ gefasst (vgl. Schacht 1993; Falter und Klein 1994; Spier 2010a; Ulbricht 2020). Die Modernisierungsverlierer:innenthese besagt, dass die Modernisierung mit ihrem permanenten Anpassungsdruck Verlierer:innen hervorbringt, die ökonomisch und sozial besonders betroffen und daher für rechtsextreme Angebote besonders empfänglich sind (vgl. Betz 1994; Gurr [1970] 2010). Schnell wurde diese These dahingehend modifiziert, dass es weniger um die objektive soziale Lage als vielmehr um eine ›relative Deprivation‹ im Vergleich

zu anderen sozialen Gruppen geht, in der sich die Betroffenen subjektiv benachteiligt fühlen (Bodewig et al. 1990; Rippl und Baier 2005; Heyder und Gaßner 2012; Gidron und Hall 2017; Tutić und von Hermann 2018; Burgoon et al. 2019). In dieser subjektiv erlebten Abstiegsgeellschaft werden rechte Weltbilder als geeignet interpretiert, die soziale Frage zu beantworten (vgl. Dörre 2016; Nachtwey 2016a). Heitmeyers Desintegrationshypothese ist eine Neuformulierung dieser These, indem er argumentiert, dass Einstellungen gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit und daraus resultierende Gewaltbereitschaft eine Reaktion auf das Erleben persönlicher Anerkennungsenttäuschungen sind (vgl. Heitmeyer [1987] 1992; Heitmeyer und Imbusch 2005).

Diese Hypothese ist in den letzten Jahren teilweise ins Wanken geraten, insbesondere mit Blick auf die neuen rechten Bewegungen in Deutschland; in den neuen Studien wurde immer wieder bestätigt, dass die Neu-Rechten und die Anhänger der Neu-Rechten weder objektiv in wirtschaftlicher Hinsicht vergleichsweise schlechtgestellt sind noch sich depriviert erleben (vgl. Lengfeld 2017; Lengfeld 2018; Rippl und Seipel 2018). Die These wird dennoch immer wieder vertreten, was laut Roepert u. a. in der politisch linken Einstellung vieler Forschender begründet liegt (Roepert 2022, 48). Eine rein wirtschaftliche Erklärung erscheint fragwürdig, wenn mit einbezogen wird, dass die Neu-Rechten eine Vielzahl von Werten, die in einem Passungsverhältnis zueinander stehen, vertreten, die inhaltlich nicht allein an ökonomischen Fragen orientiert sind (vgl. Arzheimer und Berning 2019; Schröder 2018; vgl. zur Diskussion: Mudde 2019, 100 f.; Betz und Oswald 2022, 126 ff.; Biskamp 2019; Diermeier 2022; Roepert 2022, 48 ff.; Rhein 2023).

Jugendgewalt

In den 1990er Jahren kam es insbesondere nach den verschiedenen Pogromen und Anschlägen zu Beginn des Jahrzehnts (Hoyerswerda 1991, Rostock-Lichtenhagen 1992, Mölln 1992, Solingen 1993) zu einer Fokussierung auf Gewalt, insbesondere Jugendgewalt (vgl. Hopf 2002, 8).² Dabei entzündeten sich immer wieder Debatten darüber, inwieweit die gewählten Erklärungen für diese Gewalt den Rechtsextremismus

- 2 Ähnlich wie in den 1990er Jahren führte auch die Mordserie des NSU zu einer vertieften Auseinandersetzung mit Rechtsterrorismus (vgl. Schmincke und Siri 2013; Marciniowski 2017; Gräfe 2018; Koehler 2018; Schmincke und Siri 2013; Marciniowski 2017; Gräfe 2018; Koehler 2018; Pfahl-Traugher 2019b; Quent und Schultz 2019; Virchow 2020; Nobrega, Quent, und Zipf 2021). Diese Auseinandersetzung war deutlich intensiver als bei anderen rechtsterroristischen Taten (vgl. Grimm 2018, 33).

verharmlosen. Rechtsextremismus und rechte Gewalt wurden in einigen Studien als unpolitische Protestform Jugendlicher (vgl. Leggewie 1993, 121) oder als Zeichen einer tiefen Orientierungslosigkeit der Täterinnen (Oevermann 1998) begriffen. Weniger als Ausdruck rechtsextremer Gesinnung wurde ihm die »Bedeutung von Hilferufen nach Aufmerksamkeit und Zuwendung« (Benz 1994, 20) zugeschrieben. Damit wurde wieder stärker die soziale Pathologie betont, insofern den Jugendlichen selbst wenig Eigeninitiative zugeschrieben wurde (vgl. Dudek 1985, 233; Frindte 1995; Heitmeyer [1987] 1992). Diese Perspektive wurde aber auch kritisch gesehen, da sie das Phänomen verharmlose und der Fokus auf die Jugend die Ernsthaftigkeit des Geschehens invisibilisiere (vgl. Butterwegge 1994; Dierbach 2010).

Extremismus-Debatte

Begleitet wurden diese Gewaltdebatten von bis heute andauernden Auseinandersetzungen darüber, wie das Phänomen zu fassen sei – unter dem Begriff »Rechtsextremismus« oder einem anderen – und was darunter zu verstehen sei (vgl. Backes und Jesse 1989, 40; Stöss 1989, 18; Pfahl-Traughber 1999, 12; kritisch: Makovec 2020, 41 ff.; Druwe und Mantino 1996, 73), wobei viele Definitionen eine »Negativdefinition« (Kowalsky und Schröder 1994, 10) wählen, die die Gegnerschaft zur freiheitlich-demokratischen Grundordnung in den Mittelpunkt stellt. Der Begriff »Rechtsextremismus« löste in den 1970er Jahren den Begriff »Rechtsradikalismus« ab. Diese Unterscheidung geht auf das Bestreben des deutschen Staatsapparates zurück, zwischen einer verfassungsfeindlichen (Rechtsextremismus) und einer noch verfassungskonformen politischen Einstellung (Rechtsradikalismus) zu differenzieren (Virchow 2016, 14). Prominent wurde in diesem Zusammenhang auch das Modell einer Hufeisentheorie, wonach sich die Extreme – sowohl der Links- als auch der Rechtsextremismus – an den Rändern annähern (vgl. Backes und Jesse 1989; kritisch: Stöss 1994, 24). Auch unabhängig von der Problematik einer Gleichsetzung von Links- und Rechtsextremismus ist die Rede von »Extremismus« für viele Forscherinnen nicht zielführend: »Extremismus« ist ein »Relationsbegriff«, der »sprachlogisch auf einen Gegenbegriff, also etwa auf »Normalität« verweist« (Klärner und Kohlstruck 2006a, 13). Die Beschreibungssprache impliziert, dass »die Mitte« selbst nicht rassistisch, antisemitisch oder autoritär sein kann, sondern dass dies nur extreme Randphänomene sind (vgl. Quent 2021, 229 f.). »Die Mitte« nehme in der Demokratie eine besondere legitimierende Position ein und die Bezeichnung als Extremismus zielen in erster Linie auf die Delegitimierung (vgl. W. Wippermann 2000, 24; Grimm 2018, 47). Diese Diskussionen halten bis heute an (vgl. Forum für Kritische

Rechtsextremismusforschung 2011; Ackermann et al. 2015; Salzborn 2015, 13 ff.) und haben vor allem auch praktische Implikationen (vgl. Schilk 2024, 134 ff.).

Erschwert wird die Diskussion auch durch die Ergebnisse der verschiedenen Einstellungsstudien, die in der Nachfolge von Adorno entstanden sind (vgl. Spissinger 2024, 13), zum Beispiel die SINUS-Studie (SINUS 1981), die Deutsche Zustände-Studie der Bielefelder Forschungsgruppe um Heitmeyer (Heitmeyer 2002 bis 2011) und die Leipziger MITTE-Studie (O. Decker, Kiess und Brähler 2016) oder die Autoritarismus-Studie (O. Decker et al. 2022). Regelmäßiges Ergebnis dieser Studien ist, dass rechtsextreme und autoritäre Einstellungen in der gesellschaftlichen ›Mitte‹ weit verbreitet sind. Wie diese Ergebnisse zu erklären sind und welche Konsequenzen sie tatsächlich haben, ist jedoch schwieriger zu ermitteln. Während die Rechten selbst solche Studien regelmäßig zum Anlass nehmen, darin die Existenz der ›schweigenden Mehrheit‹ belegt zu sehen, ist es tatsächlich unklar, wie das Verhältnis zwischen abstrakten Einstellungen und tatsächlichen Handlungen mit Bezug auf diese Einstellungen ist.

Neue Rechte

In den 90er Jahren wurde verstärkt eine neue Strömung des ›Rechtsextremismus‹ in den Blick genommen: die *Neue Rechte*. Im Mittelpunkt der wissenschaftlichen Auseinandersetzung stand und steht die Frage, inwieweit die Neue Rechte Teil des Rechtsextremismus ist oder von diesem abzugrenzen ist. Bei der Bezeichnung handelte es sich um eine Selbstbeschreibung zur Abgrenzung von einer Alten Rechten (vgl. Backes und Jesse 2005, 339).³ Daraus ergibt sich für die Forschung das Problem, inwieweit der Begriff verwendet werden kann, ohne der Selbstinszenierung in die Hände zu spielen. Häufig wird die Entstehung als Reaktion auf das Scheitern der NPD eingeordnet (vgl. Pfahl-Traughber 1999). In der Forschung wird dabei die Übernahme von Begriffen und Ideen der ›Konservativen Revolution‹ als zentral angesehen (vgl. Brauner-Orthen 2001, 14; Pfahl-Traughber 1998), wobei Minkenberg vor einer Essentialisierung der Neuen Rechten warnt und darauf hinweist, dass sich in verschiedenen Ländern unterschiedliche Neue Rechte herausgebildet haben, ohne eine einheitliche Bewegung zu sein (vgl. Minkenberg 1998). Für die aktuelle deutsche Neue Rechte um das *Institut für Staatspolitik* ist Kellershohn der führende Experte (vgl. Kellershohn 2009). Kellershohn analysiert insbesondere die ideologischen Kontinuitäten zwischen der ›Konservativen Revolution‹ der Zwischenkriegszeit und den

3 In der Selbstbeschreibung selbst wird immer wieder zwischen der Beschreibung als ›neu-rechts‹ und ›konservativ‹ changiert (vgl. Schilk 2024, 130).

heutigen Strategien der Neuen Rechten. Er betont dabei deren intellektuelle Selbstverortung im Spannungsfeld zwischen kultureller Hegemonie (à la Gramsci) und ethnonationalistischer Umdeutung demokratischer Kategorien. Gegenüber der Alten Rechten konnte die Neue Rechte bereits früh Erfolge in der Selbstdarstellung und Verbreitung ihrer Ideologien vorweisen (vgl. Assheuer und Sarkowicz 1992). Das Verhältnis der Neuen Rechten zum Rechtsextremismus ist in der wissenschaftlichen Forschung nie ganz eindeutig. So wird dazu tendiert, sie als »Grauzone« (Mantino 1992; vgl. auch Kessler 2018) oder als »Scharnier« (Gessenharter 1989) zwischen Konservatismus und Rechtsextremismus einzuordnen. Diese Position ist jedoch selbst umstritten, insofern es der Neuen Rechten an Eigenständigkeit mangle und diese Einschätzung einer Verharmlosung gleichkomme, insofern die Gefahr der Neuen Rechten aus dem Blick gerate (vgl. Pfahl-Traughber 1994, 162; Langebach und Raabe 2017; Gessenharter und Pfeiffer 2004).

Auf die Schwierigkeit, diese rechte Bewegung als ›rechtsextrem‹ einzuordnen, hat ein Teil der Forschung mit einer Neubestimmung als ›rechtspopulistisch‹ reagiert (Priester 2012; Lewandowsky, Giebler und Wagner 2016; Priester 2016; J.-W. Müller 2016b; Manow 2018; Havertz 2021).⁴ Dabei wird oftmals von einer Art linearer Skala ausgegangen, bei der die Differenz eher in der Radikalität der vertretenen Ansichten liegt und Rechtspopulismus zu einem »Rechtsextremismus light« (Kohlstruck 2008, 211) wird. Bei anderen Autor:innen wird die Differenzierung zwischen Rechtspopulismus und Rechtsextremismus mehr als eine Differenzierung zwischen Form und Inhalt gesehen (vgl. Geden 2006, 35). In der Rechtsextremismusforschung wird es häufig abgelehnt, von ›Rechtspopulismus‹ zu sprechen. Zum einen bringe diese neue Begrifflichkeit wenig begriffliche Schärfe (vgl. Salzborn 2015, 17; Wolf 2017, 2). Zum anderen besteht wiederum die Gefahr der Verharmlosung, die allerdings auch bei einer zu weiten Auslegung des Begriffs ›Rechtsextremismus‹ bestehe (vgl. Heitmeyer 2018, 235).⁵

Soziale Bewegung

Mit ganz ähnlichen Argumenten wird auch die Kontroverse geführt, inwieweit rechte Bewegungen ›soziale Bewegungen‹ sein können. Eine

4 Während die neue rechte Bewegung in früheren Einordnungen noch als rechtspopulistisch galt (vgl. Lewandowsky, Giebler und Wagner 2016), wird sie zunehmend als rechtsradikal, völkisch-autoritär oder eben rechtsextrem eingestuft (vgl. Spissinger 2024, 12; siehe Häusler 2019; Pfahl-Traughber 2019a; Biskamp 2021).

5 Zur ausführlicheren Diskussion des Populismus-Konzepts vgl. Kap. 8.4.1.

soziale Bewegung ist nach der klassischen Definition im deutschsprachigen Raum »ein mobilisierender kollektiver Akteur, der mit einer gewissen Kontinuität auf der Grundlage hoher symbolischer Integration und geringer Rollenspezifikation mittels variabler Organisations- und Aktionsformen das Ziel verfolgt, grundlegenden sozialen Wandel herbeizuführen, zu verhindern oder rückgängig zu machen« (Raschke 1988, 77). Die Einbeziehung der Möglichkeit, sozialen Wandel rückgängig zu machen, schließt prinzipiell auch die Möglichkeit konservativer sozialer Bewegungen ein. De facto hat sich die soziale Bewegungsforschung bis vor relativ kurzer Zeit fast ausschließlich Bewegungen zugewandt, die »emanzipatorische, egalitäre und demokratische Ziele« (Wiederer 2007b, 100) verfolgen. Manche Forscher:innen wie Christoph Butterwege schließen explizit aus, dass Bewegungen, die sich vor allem gegen sozial Benachteiligte wenden, Protestbewegungen sein können (Butterwege 1994; vgl. auch Ohlemacher 1994). Inzwischen wird in der Forschung die Existenz auch konservativer oder rechter sozialer Bewegungen anerkannt (vgl. W. Bergmann 1994; W. Bergmann und Erb 1998, 153; Rucht 2002; Klärner und Kohlstruck 2006b, 25; Wiederer 2007b). Ob eine konkrete Organisation dann aber als Bewegung bezeichnet werden kann, ist wiederum fraglich. In Bezug auf die »Identitäre Bewegung« gibt es beispielsweise unterschiedliche Auffassungen: So meint Winkler, dass eine solche Bezeichnung nur die strategisch gewählte Selbstbeschreibung reproduzieren würde (vgl. Winkler 2017). Kritische Stimmen verweisen auf den geringen Einfluss außerhalb sozialer Medien (vgl. Hafeneeger 2014; Hentges, Kökgiran und Nottbohm 2014), während andere Autor:innen diese »Bewegung« – ähnlich wie ich in dieser Arbeit – als Teil einer breiteren rechten Bewegung interpretieren (vgl. Schedler 2017, 290; Bruns, Glösel und Strobl 2017; Zúquete 2018; Blum 2021).

Die Anwendung des Bewegungsbegriffs auf rechte Bewegungen ergibt auch vor dem Hintergrund der Übernahme und Aneignung traditionell linker Protestformen und Argumentationsmuster durch rechte Bewegungen Sinn (vgl. Wamper, Kellersohn und Dietzsch 2010; Bruns und Strobl 2015; Salzborn 2017; S. Müller 2020). Seit 2000 rücken verstärkt verschiedene Szenen in den Blick der Forschung, die sich teilweise auch an linken Jugendkulturen zu orientieren versuchen (vgl. Schedler und Häusler 2011; S. Glaser und Pfeiffer 2009). Diese Übernahmen werden als Teil einer Strategie interpretiert, mit der sich die Neue Rechte in Abgrenzung zur Alten Rechten zu etablieren versucht und sie zugleich an erfolgreiche Diskursstrategien der Linken anknüpft. Antonio Gramsci ist hierbei sicherlich der wichtigste Bezugspunkt, auf den die Neue Rechte auch ihre strategische Ausrichtung mit der Fokussierung auf Kultur zurückführt. Daneben finden sich in Aufsätzen im Rahmen des Instituts für Staatspolitik aber auch Bezüge auf andere Autor:innen der politischen Linken, zum Beispiel auf Marx (siehe: Kaiser, Benoist, Fusaro, Stein, Hoewer et al.

2018) oder auch Habermas (siehe: Waldstein 2018). Während nach außen eine scheinbare Mäßigung und Anschlussfähigkeit suggeriert wird, verschiebt sich zugleich der diskursive Möglichkeitsraum – Begriffe, Positionen und Deutungsmuster, die vormals als randständig oder inakzeptabel galten, werden zunehmend sagbar und gesellschaftlich anschlussfähig (vgl. Wodak 2019; Göppfarth 2021). Rechte Akteure tragen somit aktiv zur Normalisierung vormals tabuisierter Narrative bei und erweitern den Bereich des öffentlich Diskutierbaren in ihrem Sinne. Die aktuelle Neue Rechte ist laut Mudde die vierte Neue Rechte seit dem Zweiten Weltkrieg und unterscheidet sich von den anderen Wellen durch den Versuch, Teil der politischen Normalität zu werden (vgl. Mudde 2019, 2). Die Forschung tendiert dazu, die Neue Rechte als »Wiedergänger der alten Rechten« (Steil 2022, 33) zu entlarven. Dies zeigt interessante Parallelen auf, lässt aber nicht mehr die Frage zu, welche Konsequenzen sich de facto aus der Übernahme linker Protestformen und der Anknüpfung an linke Diskurse ergeben.

Diese verschiedenen Kontroversen machen deutlich, dass die Rechts-extremismusforschung normativ tief mit der Ordnung der modernen Gesellschaft verwoben ist. Dabei geht es weniger um die Frage, wie das Phänomen in Bezug auf die Deutungen der Forschungssubjekte angemessen beschrieben werden kann, sondern in der Regel um eine moralische Bewertung (Spissinger 2024, 11) – mit Bezug auf die Normen der modernen Gesellschaft. Das zentrale Argumentationsmuster kreist um die Gefahr der Verharmlosung. Je nach Position wird entweder davor gewarnt, die neuen Rechten zu unterschätzen, oder davor, die physisch unmittelbare Gewalt zu relativieren, indem man sie mit Diskursen gleichsetzt. In beiden Fällen geht es letztlich darum, die *richtige* Problematisierung zu gewährleisten – also zu bestimmen, *wo* die Bedrohung liegt. Die normativen Kriterien, auf deren Grundlage diese Unterscheidung getroffen wird, bleiben jedoch selbst verborgen. Dies gilt nicht nur für die staatspolitisch orientierte Forschung, sondern auch für kritisch gemeinte Positionen. Selbst dort, wo sich von sicherheitsstaatlichen Zugängen abgegrenzt wird, bleibt das Ziel häufig dasselbe: Kriterien zu entwickeln, um zwischen legitimer politischer Artikulation und gefährlicher Gewalt unterscheiden zu können. Damit reproduzieren auch diese Zugänge die Ordnung der Moderne, in der Gewalt stets als illegitim und außerhalb der Ordnung stehend erscheint. Indem die Forschung ihren Gegenstand auf diese Weise normativ mitkonstituiert, entzieht sie sich der Aufgabe, die Ordnung des Feldes selbst zu rekonstruieren. Weder die eigene Forschungsperspektive noch die interne Logik des Feldes werden systematisch reflektiert. Die Forschung verbleibt in einer Innenperspektive – und verfehlt damit die Möglichkeit einer Reflexion: auf das eigene Erkenntnisinteresse und auf die Binnenlogik rechter Ordnungsbildung. Folglich bleibt unsichtbar, wie Gewalt im Feld nicht nur ausgeübt, sondern

legitimiert, normalisiert und als sinnvoll erfahren wird. Rechte Bewegungen erscheinen dann vor allem als Träger politischer Gefährdung, als Akteuren mit destruktivem Machtanspruch – aber nicht als Produzent:innen einer alternativen gesellschaftlichen Ordnung. Die Totalität ihrer Weltdeutung, ihre normativen Setzungen und die Binnenlogik ihrer Gewaltpraktiken bleiben weitgehend unbeachtet.

Fairerweise muss man einräumen, dass dies auch nicht das Ziel der meisten Studien ist. In der Rechtsextremismusforschung geht es zumeist weniger darum, die rechte Ordnung zu rekonstruieren, als vielmehr darum eine Erklärung dafür zu liefern, wie es in einer modernen Gesellschaft dennoch immer wieder zu solchen unmodern erscheinenden Phänomenen kommen kann. Das Erklärungsinteresse ist damit an sich dem in dieser Studie verfolgten ähnlich, allerdings wird die rechte Ordnungsbildung tendenziell nicht als sinnvoll verstehbare Ordnung, sondern eher als eine Art Unfall oder Pathologie der Moderne begriffen. Rechte werden also nicht als ordnungsbildende Subjekte wahrgenommen. Aus dieser Perspektive wird auch die Stabilität rechter Ordnungen nicht in Bezug auf die rechte Ordnung, sondern immer nur in Bezug auf die moderne Ordnung erklärt. Rechte Gewalt wird damit nicht als *eigene* Form von Ordnung begriffen – sondern als deren Abwesenheit.

Obwohl die Rechtsextremismusforschung lange von erklärenden und normativ aufgeladenen Zugängen geprägt war, findet in den letzten Jahren teilweise ein Umdenken statt. Zunehmend entstehen mehr Studien, die versuchen, die Sinnbildung rechter Akteure als Ausdruck eigenständiger Weltdeutungen ernst zu nehmen und zu rekonstruieren. Diese Ansätze eröffnen neue Perspektiven, stoßen jedoch ohne eine gesellschaftstheoretische Reflexion an Grenzen, die ich in dieser Arbeit erweitere.

1.3 Rekonstruktive Forschung

Während viele Studien der Rechtsextremismusforschung darauf abzielen, Einstellungen und Perspektiven der untersuchten Subjekte zu ermitteln, gibt es vergleichsweise wenige Studien, die auf Interaktionen mit den Beforschten beruhen. Während es einige diskursanalytische Arbeiten insbesondere zu Schriften der Neuen Rechten gibt, waren Interviewstudien bis vor Kurzem selten, Ethnographien – insbesondere im deutschsprachigen Raum – noch seltener. Mit der Etablierung von Social Media und der starken Nutzung dieser Medien durch rechtspopulistische Akteure sind Internet-Ethnographien hinzugekommen. Insgesamt sind die Studien eher lokal ausgerichtet, erheben keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit und versuchen, bestimmte, eher nischenhafte Phänomene zu

rekonstruieren. Rekonstruktive Studien zur neuen rechten Bewegung als übergreifender sozialer Bewegung gibt es bislang noch nicht.

Ein Schwerpunkt liegt auf ostdeutschen Städten (vgl. Held 2008; Borstel 2011; Klärner 2008; Shoshan 2016; Göppfarth 2020; Brichzin, Laux und Bohmann 2022). Bei diesen Studien handelt es sich um Regionalstudien in Gebieten, in denen es entweder akut zu Ausbrüchen rechter Gewalt gekommen ist (vgl. Brichzin, Laux und Bohmann 2022) oder in denen rechte Gruppierungen insgesamt weit verbreitet sind (vgl. Borstel 2011). Diese Studien zeichnen sich dadurch aus, sowohl das Aufkommen rechter Gruppierungen als auch ihrer politischen Gegner:innen lokal zu beschreiben. Ihr Fokus liegt auf der Beschreibung und gleichzeitig auf der Frage, wie eine weitere Ausbreitung effektiv verhindert werden kann. In diesen Studien ist in der Regel die Problematisierung von Gewalt der Ausgangspunkt. Dabei geht es weniger um die Frage, wie Gewalt spezifisch in rechten Bewegungen oder auch in einem bestimmten Gebiet geordnet ist, sondern es ist bereits aus externer Perspektive vorbestimmt, was als Gewalt erscheint. Damit wird nicht rekonstruiert, inwiefern aus der Feldperspektive hier ein spezifisches Verhältnis zu Gewalt vorliegt, aus welcher Perspektive die Gewalt legitim ist etc., sondern Gewalt als ein Problem behandelt. Mit Bezug auf Gewalt wird sich nicht im Sinne der rekonstruktiven Sozialforschung ›offen‹ mit der Relevanzordnung des Feldes auseinandergesetzt, sondern das Feld aus einer anderen Relevanzordnung heraus beurteilt.

Ein zweiter Schwerpunkt liegt auf Frauen in der rechten Szene (vgl. Büchner 1995; Blee 2003; Köttig 2004). Die Forscher:innen machen hier darauf aufmerksam, dass das populäre Bild der männlich dominierten Rechten zwar einerseits nicht falsch ist, andererseits aber Frauen auch in diesem Bereich systematisch invisibilisiert werden, auch von der Forschung (vgl. Popp 2003). Ihnen wird häufig zugeschrieben, »nur« »Mitläuferinnen« (Köttig 2004, 44) zu sein, wodurch ihre Aktivität gerade bei der Produktion und Inszenierung von Geschlechterbildern ausgeblendet wird (vgl. Blum 2021, 141). Auch in diesen Studien geht es darum, ausgehend von einer bestimmten normativen, in der Moderne verankerten Perspektive die Produktion von Ungleichheit zu problematisieren. Interessanterweise geht es hier jedoch darum, die Feldperspektive als Gegenperspektive zu rekonstruieren. Die auf Männer und männliche Gewalt fokussierte Rechtsextremismusforschung wird hier als patriarchal entlarvt, während die die Perspektive von Frauen fokussierenden Forscher:innen dieser die Vielfalt rechtsextremer Weltbilder entgegensetzen. Im Gegensatz zu anderen Studien gelingt es aufgrund der ideologiekritischen Ausrichtung dieser Forschungsperspektive teilweise, eine Verortung in der modernen Gesellschaft vorzunehmen und gleichzeitig Ordnung zu rekonstruieren. Die Verortung ist jedoch lokal und bezieht sich nur auf die Perspektivierung von Geschlechterverhältnissen. Das

normative Interesse an dieser Perspektivierung selbst wird nicht in den Blick genommen.

Auch andere Themen im Bereich Gender wurden inzwischen aufgegriffen, so untersuchte Geden Männlichkeitsvorstellungen in der FPÖ (vgl. Geden 2004) und jüngst Wielowiejski Homosexualität in der AfD (vgl. Wielowiejski 2024). Die Erforschung geschlechtsspezifischer Stereotype in der extremen Rechten ist mittlerweile weiter verbreitet (vgl. Henninger und Birsl 2020; Dietze 2022; Veit 2022; Selbmann 2023; Sauer 2024). Dabei wird herausgearbeitet, wie traditionelle Geschlechterbilder an einen Naturdiskurs angeschlossen werden. Gerade mit Bezug auf diese traditionellen Rollenbilder kommt es zu einer interessanten Wendung: So werden diese Rollenbilder vor allem über moderne soziale Medien im Stil des Influencertums verbreitet. Die hier entstehenden Blogs und Vlogs sind oftmals sehr modern gemacht und stellen in gewisser Hinsicht einen performativen Widerspruch dar, wenn in ihnen alte Rollenbilder vertreten werden (vgl. Liebhart 2021; Rösch 2022; del Campo 2023; Leidig 2023; Rodewald 2023; Rösch 2023). Durch die Nutzung der neuen Medien gelingt es den Rechten, sich als modern darzustellen und in einen breiteren Diskurs einzubringen. Die Digitalisierung hat nach Ansicht der Forscher:innen wesentlich zur Etablierung der neuen rechten Bewegung beigetragen, da durch sie bisherige Praktiken der diskursiven Abschottung gegenüber rechten Positionen nicht mehr funktionieren (vgl. Strick 2021, 16 f.).

Diese ›Modernisierung des Rechtsextremismus‹ ist ein wichtiges Forschungsfeld, so dass ein Fokus auf den kulturellen Praktiken der Rechten liegt (vgl. C. Wippermann, Zarcos-Lamolda und Krafeld 2002; Teitelbaum 2017; Faust 2021). Hier werden vor allem die Lebenswelten von Jugendlichen untersucht. Die Studien zeigen, wie rechte Gruppen in ihren Praktiken an moderne Diskurse anknüpfen und in Kleidung und Musikstil neue Wege gehen. Ähnliches gilt für Studien zu einzelnen rechtsextremen Organisationen (vgl. Loos 1998; Blum 2021; Zúquete 2018). In diesen Studien geht es um eine genaue Beschreibung, weniger um eine Einordnung in den gesellschaftlichen Diskurs. Die eigene Perspektive wird meistens nicht als normative Perspektive reflektiert. Eine positive Ausnahme ist hier Spissingers Studie, die die Reflexion der Annahmen und des Gefühlserlebens zum Ausgangspunkt der eigenen Untersuchung macht (vgl. Spissinger 2024). Dies ist umso bemerkenswerter, als die Studie politikwissenschaftlich angelegt ist und rekonstruktive Sozialforschung im Bereich der politischen Rechten in der Politikwissenschaft noch weniger verbreitet ist als in der Soziologie. Spissinger stellt das unmittelbare Erleben neu-rechter Akteure in den Mittelpunkt. Dabei fehlt eine Reflexion über die Vermittlung dieses Erlebens; auch das Erleben selbst wird in Spissingers Vokabular noch nicht präzise genug gefasst. Diese Studie zeigt jedoch bereits, dass das unmittelbare Erleben

rechter Akteure zu erfassen für die Forschung fruchtbar ist. In dieser Studie stelle ich ein Vokabular bereit, mit dem das möglich wird, und gehe einen Schritt weiter, indem ich die Vermittlung des unmittelbaren Erlebens und die Bedeutung für die Ordnungsbildung mit untersuche.

Die Auseinandersetzung mit der bestehenden Rechtsextremismusforschung hat deutlich gemacht, dass auch Studien, die sich explizit als kritisch oder rekonstruktiv verstehen, an die normative Ordnung der modernen Gesellschaft gebunden bleiben. Methodisch geht es oft um die Frage, wie Rechtsextremismus erfasst werden kann, ohne ihn zu verharmlosen, und wie sich verhindern lässt, dass seine ideologischen Selbstdarstellungen unreflektiert reproduziert werden. Die Bewertung bleibt dabei in die moderne Werteordnung eingebettet. Besonders die Nähe des Rechtsextremismus zur als illegitim vorausgesetzten Gewalt wird problematisiert. Gewalt wird in diesen Studien als das Andere der Ordnung gesehen. Zugleich betonen viele Arbeiten die Notwendigkeit, das Phänomen Rechtsextremismus nicht ausschließlich durch die Linse staatlicher Perspektiven zu betrachten. Es soll sichtbar gemacht werden, dass es sich beim Rechtsextremismus nicht etwa nur um ein Problem am Rande der Gesellschaft handelt, sondern vielmehr dieser in der Mitte der Gesellschaft verankert ist. Auch gesellschaftskritische Perspektiven operieren allerdings dabei mit einer impliziten Unterscheidung zwischen einer als latent oder manifest gewalttätig identifizierten rechten Ordnung einerseits und einer eigentlich nicht rechten, gewaltlosen Gesellschaft andererseits. Damit reproduzieren sie eine zentrale Logik der Moderne: die Vorstellung, dass legitime Ordnung durch die staatlich monopolisierte Gewalt konstituiert ist, während Gewalt außerhalb dieser Ordnung stets als Bruch erscheint. Die Ordnung der neuen rechten Bewegung wird somit stets aus der Perspektive einer modernen Ordnung rekonstruiert, die selbst nicht mehr in den Blick kommt. Aus dieser Perspektive wird eine tatsächliche Sinnrekonstruktion der neu-rechten Ordnung unmöglich.

In der bisherigen Rechtsextremismusforschung fehlt es bislang weitgehend an Forschungsdesigns, die konsequent an dem Prinzip der Offenheit im Sinne rekonstruktiver Sozialforschung orientiert sind und zugleich die gesellschaftstheoretische Dimension ihres Gegenstands systematisch mitreflektieren. Zwar existieren einzelne qualitative Studien, die die Binnenperspektive rechter Akteure ernst zu nehmen versuchen, doch bleibt deren methodischer Zugriff häufig an vorstrukturierte Begriffe und normative Prämissen gebunden. Insbesondere die Frage, wie rechte Ordnung sich im Verhältnis zur modernen Gesellschaft konstituiert – und welche impliziten Gemeinsamkeiten oder strukturellen Verschränkungen zwischen beiden bestehen –, wird kaum gestellt. Offenheit bedeutet in diesem Zusammenhang nicht bloße Beschreibungsnähe, sondern die Bereitschaft, die eigene Perspektive auf Gewalt, Legitimität und Ordnung theoretisch zu destabilisieren. Eine Forschung, die sowohl

der Eigenlogik rechter Sinnwelten als auch ihrer gesellschaftlichen Einbettung gerecht werden will, steht damit erst am Anfang.

In dieser Arbeit entwickle ich ein Forschungsdesign, mit dem die Ordnung der neuen rechten Bewegung in ihrem Verhältnis zur modernen Ordnung analysiert wird. Um diese Analyse zu ermöglichen, muss eine Position eingenommen werden, von der aus sowohl die Ordnung der neuen rechten Bewegung als auch die moderne Ordnung in den Blick kommen. Zugleich muss die Position so sein, dass ich in ihr nicht bereits die Ordnungsmuster voraussetze, die es herauszuarbeiten gilt, bzw. dass diese nicht in der Positionierung selbst enthalten sind. Dies betrifft insbesondere die normative Aufladung von Gewalt. Gewalt wird daher in dieser Arbeit nicht positiv, also substanziell, sondern als institutionalisierter Sachverhalt verstanden. Damit kann die Institutionalisierung von Gewalt in den Blick genommen werden. Dies ermöglicht eine Perspektive auf Ordnungsbildungsprozesse selbst. Wie ein in dieser Weise erweitertes Forschungsdesign funktioniert, werde ich im nächsten Kapitel erläutern.

2. Das reflexive Verhältnis von Sozial- und Gesellschaftstheorie als Ermöglichung von ›Offenheit‹

Studien mit offenem Forschungsdesign, insbesondere solche, deren Datenerhebung auf Interaktionen mit rechten Akteuren beruht, stehen oft unter kritischer Beobachtung (vgl. Fröhlich 2019b; Diefenbach et al. 2019). Es wird in Frage gestellt, ob das Sprechen mit Rechten vor dem Hintergrund ihrer strategischen Selbstdarstellung überhaupt zu validen Ergebnissen führen kann oder nicht vielmehr der Selbstdarstellung weiteren Raum gibt (vgl. Leo, Steinbeis und Zorn 2017), aber auch inwiefern sich die Forscher:innen zu sehr auf ihr Feld einlassen und möglicherweise einem *going native* unterliegen (vgl. Fielitz 2020, 645 f.; Diefenbach et al. 2019) oder nur mimetisch die Perspektive der Rechten wiederholen (vgl. Winter 2024, S. 52). Aus dieser Perspektive kann ethnographische Forschung in politisch sensiblen Feldern generell abgelehnt werden (vgl. Forschungsnetzwerk Frauen und Rechtsextremismus 2019). Der Umgang mit der Andersartigkeit des Feldes wird dabei tendenziell auf das praktische Problem, wie persönliche Vertrauensbeziehungen zu den Feldsubjekten hergestellt werden können, reduziert (vgl. Jaeger 2024, S. 44). Auch in diesen Ansätzen wird die Differenz zur modernen Ordnung vorausgesetzt. Selbst dann, wenn Rechte als Produkt der modernen Gesellschaft gefasst werden, erscheinen sie doch als das Andere der Ordnung, vor dem sich die Wissenschaft schützen muss (vgl. Sehmer, Simon und Besche 2024). Diese Einwände zeigen, dass rechte Bewegungen nicht ein Forschungsfeld wie jedes andere sind. Es werden hier nicht nur Anforderungen hinsichtlich der wissenschaftlichen Redlichkeit erhoben, sondern bei der Forschung in diesem Feld werden auch ethische Fragen virulent. Insbesondere: nicht die Feld-Perspektive zu übernehmen.

Vor dem Hintergrund dieser ethischen Fragen ist es wichtig, ›Offenheit‹ genau zu bestimmen und ein Design zu wählen, das möglichst viel reflexive Überprüfung gestattet. Das hier verfolgte Forschungsinteresse nach der neu-rechten Ordnungsbildung und dem Verhältnis zur modernen Gesellschaft macht es unabdingbar, die Perspektiven der Forschungssubjekte zu rekonstruieren und die spezifischen Ordnungsleistungen ernst zu nehmen. Die genannten Kritikpunkte aus der Rechtsextremismusforschung sind dabei wichtig und machen auf zwei Schwierigkeiten aufmerksam: 1. Wie kann die neue rechte Bewegung offen erforscht werden, ohne dass es schlichtweg zu einer Verdopplung der neu-rechten Perspektive kommt? 2. Wie kann ein so stark normativ strukturiertes Feld,

das anderen Gefühlsregeln folgt (vgl. Spissinger 2024; Hochschild 1979), überhaupt offen erforscht werden?

In diesem Kapitel mache ich einen Vorschlag, wie diese beiden Schwierigkeiten überwunden werden können. Der Vorschlag ist allgemein formuliert: Ich gehe davon aus, dass die hier skizzierte Lösung für jedes Feld, das mit einem offenen Forschungsdesign untersucht werden soll, wertvoll sein kann. Für Felder, die in der modernen Gesellschaft in besonderer Weise normativ aufgeladen sind, scheint es mir jedoch besonders wichtig zu sein, einen reflektierten Zugang zu wählen. Die hier skizzierte Lösung besteht in einer doppelten Reflexion: Sie richtet sich sowohl auf die impliziten Vorannahmen des Feldes als auch auf jene der modernen Gesellschaftsordnung, in der auch die Forschung selbst situiert ist. Diese Vorannahmen werden expliziert und historisiert, um zu vermeiden, dass in der Forschung die Logik des Feldes unreflektiert verdoppelt wird – etwa durch normative Kategorien, die auch in der Ordnung der modernen Gesellschaft wirksam sind. Die Historisierung erlaubt zugleich, das Feld selbst als Teil dieser Ordnung zu analysieren. Indem ich in diesem zyklischen Prozess eine Verdopplung der Vorannahmen des Feldes zu vermeide, gehe ich einen Schritt weiter, als es den Kritiker:innen des offenen Forschungsdesigns im Bereich rechter Bewegungen vorschwebt: Ich versuche, mich nicht nur von den Vorannahmen des Feldes zu distanzieren und diese auf Distanz zu bringen, sondern auch von der gesellschaftlichen Ordnung, in der sowohl ich als Forscherin als auch das Feld situiert sind. Die in der Kritik implizierte bewertende Perspektive auf das Feld ist selbst durch die gesellschaftliche Ordnung, in der auch das Feld situiert ist, hervorgebracht und reproduziert damit letztlich die Logik des Feldes – die Logik des antagonistischen Konflikts zwischen Gruppen (vgl. Kap. 10).

Im Folgenden werde ich zunächst kurz skizzieren, was ich unter ›Offenheit‹ verstehe und welche Vor- und Nachteile sich aus ›Offenheit‹ ergeben. Im Anschluss daran beschreibe ich, wie ›Offenheit‹ in der ständigen wechselseitigen Reflexion von Sozial- und Gesellschaftstheorie möglich wird.

2.1 Erklären und Verstehen

Die Sozialwissenschaften sind seit ihrer Entstehung von einer immer wieder aufflammenden Debatte um das Verhältnis von Erklären und Verstehen begleitet (vgl. Apel 1979; Greshoff, Kneer und Schneider 2008). Im Unterschied zu anderen Wissenschaften zeichnen sich die Sozialwissenschaften dadurch aus, dass sie ihre Untersuchungsobjekte als Subjekte verstehen, die selbst Stellung beziehen, ihre Lebenswelt deuten und den Forschenden als Subjekte gegenüberreten können. Ihre Lebenswelten

sind zeitlich und räumlich kontingent und von unterschiedlichen normativen Ordnungen bestimmt. Die Erklären-Verstehen-Kontroverse dreht sich um die Frage, wie vor diesem Hintergrund wissenschaftliche Erkenntnis in den Sozial- und Geisteswissenschaften möglich ist. Erklären und Verstehen sind zwei unterschiedliche Möglichkeiten, dieses Problem zu lösen.

Um die Konsequenzen dieser Unterscheidung zu verstehen, unterscheide ich mit Plessner zwei Prinzipien wissenschaftlichen Fragens: das *Prinzip der geschlossenen Frage* und das *Prinzip der offenen Frage* (Plessner [1931] 2015). Sie stehen für unterschiedliche Weisen, einen Forschungsgegenstand zu konstituieren, und ermöglichen je eigene Formen der Erkenntnis. Methodologisch kontrolliertes *Verstehen* (vgl. J. Barth, Tübel und Lindemann 2018) findet vor dem Hintergrund eines am Prinzip der offenen Frage orientierten Forschungsparadigmas statt, während *Erklären* am Prinzip der geschlossenen Frage orientiert ist. Beide Arten des Fragens haben ihre Berechtigung und ihren Platz im wissenschaftlichen Erkenntnisprozess.

Im Folgenden werden beide Erkenntnisweisen in ihren Grundzügen erläutert.

2.1.1 Prinzip der geschlossenen Frage

Die Orientierung am Prinzip der geschlossenen Frage ist im Wesentlichen eine Orientierung an der kantischen Methodenidee, die »Mathematik und Physik zu ihren Erfolgen verholten hat« (Plessner [1931] 2015, 178). Im Gegensatz zu einem rein dogmatischen Vorgehen zeichnet sich dieses Methodenprinzip durch die »bewußte Indirektheit ihres Frageverfahrens« (Plessner [1931] 2015, 176). Das Prinzip besteht darin, die Erkenntnis nicht dogmatisch aus einer bestehenden Lehre abzuleiten, sondern frei nach dem lateinischen Sprichwort *sapere aude* (Hor. epist. 1,2,40 f.) den eigenen Verstand zur Erkenntnis zu gebrauchen, so dass der Forscher die Empirie als »Zeugen nöthigt (sic!) auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt« (Kant [1781] 2021, 9). Um aber die Fragen sinnvoll stellen zu können, damit sie beantwortet werden können, kann man sich nicht nur auf die Empirie selbst beziehen; vielmehr »hat sogar Physik die so vortheilhafte Revolution ihrer Denkart lediglich dem Einfalle zu verdanken, demjenigen, was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt« (Kant [1781] 2021, 9). Das bedeutet, dass auch eine naturwissenschaftliche Untersuchung nicht schlichtweg ohne Vorentwurf beobachten kann, sondern vielmehr auf Annahmen beruht, vor denen sich der Forschungsgegenstand zeigt.

Für die Erkenntnis hat »das im Problemwurf in die Dinge gelegte Apriori (...) eine konstitutive Bedeutung« (Plessner [1931] 2015, 180).

Die Empirie kann nur solche Fragen beantworten, die von vornherein als beantwortbar konzipiert sind. Orientiert man sich am Prinzip der geschlossenen Frage, so ist der Problemaufbau so, dass in ihm nicht nur festgelegt ist, wie die Empirie beschaffen sein könnte, sondern auch, dass es eine »Garantie ihrer Beantwortbarkeit durch Zuspitzung auf eine Alternative« (Plessner [1931] 2015, 180) gibt. Indem die Frage so formuliert ist, dass sie nur positiv oder negativ beantwortet werden kann, besteht zusätzlich »die Garantie der Beantwortung im Sinne der Bestätigung oder Widerlegung einer These« (Plessner [1931] 2015, 180). Die Antwortmöglichkeiten werden bewusst so eingeschränkt, dass sie eindeutig beantwortbar werden – und die Beantwortung prinzipiell auch mit Mitteln der Mathematisierung erfolgen kann. Wenn z. B. gefragt wird, ob sich Licht wie eine Welle ausbreitet, so ist bereits in der Vorformulierung der Frage ein Verständnis von Wellen und deren Ausbreitung enthalten. Im Idealfall kann die Frage bejaht oder verneint werden. Ohne ein Verständnis von Wellen kann die Frage nicht experimentell beantwortet werden. Wenn sich aufgrund von Doppelspaltexperimenten herausstellt, dass sich Licht sowohl wie eine Welle als auch wie ein Teilchen verhält, muss der Vorentwurf so angepasst werden, dass er den neuen Bedingungen Rechnung trägt.

Das Prinzip der geschlossenen Frage bietet einen klaren Rahmen für die Erkenntnis: In der Frage ist ein Vorentwurf dergestalt enthalten, dass sowohl die Beantwortbarkeit als auch die tatsächliche Beantwortung der Frage gewährleistet ist. Die Antwortmöglichkeiten werden durch die Art der Datenerhebung und -auswertung zugunsten der Eindeutigkeit bewusst eingeschränkt. Es ist im Vorentwurf der Frage nach dem Wellenverhalten von Licht enthalten, dass sich nicht herausstellt, dass Licht in Wirklichkeit ein Elefant ist. Wenn die Frage richtig gestellt ist, ist sicher gestellt, dass Licht entweder eine Welle oder ein Teilchen ist – wenn beides zutrifft, war der Versuchsaufbau oder der Vorentwurf nicht korrekt.

2.1.2 Prinzip der offenen Frage

Die offene Frage geht von anderen Voraussetzungen aus. Ziel ist hier, dass sich der Gegenstand selbst zeigen kann. Nach dem Prinzip der offenen Frage vorzugehen bedeutet, dass der Gegenstand nicht von den Forschenden in einer bestimmten Weise festgelegt wird. Der Vorentwurf, der auch beim Prinzip der offenen Frage in den Gegenstand gelegt wird, soll, anstatt ihn auf einige wenige Optionen festzulegen, die Vielfalt der möglichen Erscheinungen zulassen bzw. ermöglichen.

Welche Schwierigkeiten dabei auftreten können, zeigt Plessner am Beispiel Schellers: Scheller versuchte, den Menschen nicht auf eine bestimmte Kultur festzulegen, indem er »das der Wesensidee des Menschen

entsprechende *absolute Ideen- und Wertreich* ganz gewaltig viel höher über alle *faktischen* bisherigen Wertsysteme der Geschichte gleichsam aufhängen« will und damit festlegt, dass die Kultur des Menschen »nicht einer Nation, einem Kulturkreise ...zukommt, sondern nur *allen zusammen* mit Einschluß der zukünftigen in *solidarischer ...Kooperation* unersetzlicher, weil individueller Kultursubjekte« (Scheler 1960, 26 f., zitiert nach Plessner [1931] 2015, 150, Hervorh. im Orig.). Indem er »dem Menschen« nicht eine bestimmte Kultur, sondern alle Kulturen zusammen zuschreibt, legt er den Menschen in genau dieser Weise fest und bleibt damit in »billigen absoluten Wertphilosophien« (Plessner [1931] 2015, 150). Auch Ansätze wie die Heideggers, in denen nicht mehr von »dem Menschen«, sondern nur noch von einer Form des Da-Seins die Rede ist, die sich aus den Grundexistentialien ergibt, lehnt Plessner ab: Auch hier ist »der Mensch« auf eine bestimmte Form des Seins, nämlich als Individuum auf etwas gerichtet zu sein, festgelegt und damit in seinem Wie-Sein so vordefiniert, dass nicht-individualisierte Selbstes nicht gleichwertig in Erscheinung treten können. Bestimmungen dessen, was »der Mensch« ist und wie »der Mensch« ist, auch solche, die seine Weltoffenheit ins Zentrum stellen, sind nach Plessner als apriorische Engführungen auf ein bestimmtes Menschsein zu verstehen und insofern nicht als Vorentwürfe für eine offene Frage geeignet (vgl. Plessner [1931] 2015, 181).

Plessner selbst schlägt vor, von der »Verbindlichkeit des Unergründlichen« (Plessner [1931] 2015, 181) für den Vorentwurf der offenen Frage auszugehen. Damit ist gemeint, dass, wenn dem Prinzip der offenen Frage gefolgt wird, apriorische Vorfestlegungen vermieden werden, sondern die mögliche Vielgestaltigkeit des zu untersuchenden Gegenstandes berücksichtigt wird. Dieser kann auch nach langer und gründlicher Forschung nie vollständig erfasst werden. Damit ist »die Vereinseitigung der möglichen Erfahrung als der nur naturwissenschaftlichen Erfahrung« (Plessner [1931] 2015, 179) von vornherein ausgeschlossen. Über die Forschungsgegenstände kann nicht in gleicher Weise verfügt werden wie über die Forschungsobjekte der Naturwissenschaften. Es hängt von den Forschungsgegenständen selbst ab, was sie zu verstehen geben, wie sie sich den Forschenden zeigen. Dieses zum Verstehen Gegebene muss wiederum interpretiert werden. Das bedeutet für Plessner, dass eine Einordnung in den Kontext erfolgen muss, ohne bereits einen bestimmten Weltentwurf vorauszusetzen (vgl. Plessner [1931] 2015, 150). Um dies leisten zu können, fordert Plessner, dass der Ort, von dem aus beschrieben wird, in die Rekonstruktion einbezogen wird:

Und erst in dem verbindlich Nehmen des Unergründlichen, das sich unter dem Gesichtspunkt naturwissenschaftlicher Erklärung als ein Verzicht darstellt, in diesem, wenn man also will, schöpferischen Verzicht,

gelangt die geistige Welt als eine bis in unsere lebendige Gegenwart hinein *unabgeschlossene* und von ihrer Gestaltung durch unser Denken und Handeln in jedem Augenblick *abhängige* Wirklichkeit in Sicht. (...) Vor dem Standort, von dem aus kraft freier Anerkennung die Verbindlichkeit des Unergründlichen diese Sicht auf geschichtliche Wirklichkeit zum Durchbruch kommt, macht sie nicht halt, sondern baut ihn auf das Gesichtete selber ab und nimmt ihm in dieser historischen Relativierung das Gewicht eines *absoluten* Standpunkts, Prinzips oder Fundaments. (Plessner [1931] 2015, 182, Hervorh. im Orig.)

Die Rekonstruktion ist also jeweils abhängig von der Perspektive des Forschenden und kann nur aus der Rekonstruktion dieser Perspektive heraus betrachtet werden. Die ›Offenheit‹ wird durch die Historisierung des eigenen Standpunktes erreicht, so dass dieser »sich damit eben als Gegenwart vor dem sich verlierenden Hinter- und Untergrund der Vergangenheit abhebt« (Plessner [1931] 2015, 183). Der Schlüssel zur Öffnung des Vorentwurfs im Sinne des Prinzips der offenen Frage liegt nach Plessner also in der Historisierung des gegenwärtigen Standpunktes als jeweils gewordene Gegenwart.

2.1.3 Unterschied: geschlossen vs. offen

Auf den ersten Blick unterscheidet sich das Prinzip der offenen Frage nicht allzu sehr von dem der geschlossenen Frage: »Auch das Verstehen erreicht sein Ziel nur durch Antizipationen« (Plessner [1931] 2015, 179). Geschlossene Fragen sind offenen Fragen jedoch hinsichtlich der Präzision und Nachvollziehbarkeit des Erkenntnisprozesses weit überlegen. Sie enthalten einen Vorentwurf des Gegenstands, der so gestaltet ist, dass sowohl die Garantie der Beantwortbarkeit als auch die Garantie der Beantwortung der Frage gegeben ist. Kann eine Frage aufgrund des Experiments nicht beantwortet werden, so ist die Frage falsch gestellt, der Vorentwurf fehlerhaft.

Im Gegensatz dazu enthalten offene Fragen einen dergestalt vorgängigen Entwurf, dass sie die Unergründlichkeit des zum Forschungs-subjekt gewordenen Forschungsgegenstandes behaupten. Um diese Unergründlichkeit zu gewährleisten, wird der Standpunkt, von dem aus die Analyse stattfindet, als ein relativer Standpunkt gesetzt, der selbst historisch rekonstruiert werden muss. Die offene Frage erlaubt also, sofern sie präzise gestellt wird, ebenfalls eine Garantie der Beantwortbarkeit, nicht aber der tatsächlichen Beantwortung. Während der Vorentwurf der geschlossenen Frage versucht, die Antwortmöglichkeiten auf eine begrenzte, kontrollierbare Anzahl, im Idealfall zwei, zu begrenzen und damit eine positive oder negative Antwort zu garantieren, versucht der Vorentwurf der offenen Frage, die nicht begrenzte

Möglichkeit von Antworten zuzulassen, die Forschungssubjekte nicht auf eine einzige Art der Antwort festzulegen, sondern alle Lebensweltentwürfe als mögliche zu sehen. Dies bedeutet, dass die Vorkonzeption der offenen Frage es im Idealfall ermöglicht, die Forschungssubjekte zu verstehen, anstatt nur die eigenen Vorannahmen bestätigt zu bekommen. Um diese ›Offenheit‹ zu ermöglichen und nicht einer neuen »billigen absoluten Wertphilosophie der Gegenwart« (Plessner [1931] 2015, 150) zu folgen, muss das Prinzip der offenen Frage auch auf den Standort der Forschenden angewendet werden. Auch der Standort der Forschenden ist offen und historisch situiert. Die Unergründlichkeit des Forschungs-Subjektes wird durch die Unergründlichkeit des Forschenden-Subjekts gewährleistet.

Auf die vorliegende Studie übertragen bedeutet das Prinzip der offenen Frage zum einen, einen Vorentwurf zu explizieren, in Bezug auf den sich die neue rechte Bewegung zeigen kann, ohne jedoch von vornherein in einer bestimmten Weise festgelegt zu sein. Gleichzeitig soll die Position, von der aus die Beobachtung erfolgt, expliziert und als gesellschaftlich bedingt historisiert werden. Mit dem Prinzip der offenen Frage wird das Ziel verfolgt, die Relevanzordnung des Feldes selbst in den Blick zu nehmen und dem Feld die Freiheit zu geben, seine eigenen Relevanzen zu setzen. Der Blick selbst muss jedoch als ein bestimmter Blick reflektiert werden. In diesem Buch schlage ich vor, diese Reflexionsleistung durch sozial- und gesellschaftstheoretische Reflexion zu erbringen.

2.2 Zum Verhältnis von Sozial- und Gesellschaftstheorie

Das Prinzip der offenen Frage im Sinne Plessners anzuwenden, bedeutet nicht, sich dem Forschungsgegenstand völlig ohne Vorentwurf zu nähern: Damit würde der Anspruch auf Wissenschaftlichkeit, insbesondere auf Nachvollziehbarkeit, aufgegeben. Vielmehr wird der Vorentwurf so gestaltet, dass ›Offenheit‹ für die eigene Ausprägung des Forschungsgegenstandes besteht. Dieser soll sich aus sich selbst heraus zeigen können und nicht von vornherein auf eine bestimmte Ausdrucksgestaltung festgelegt werden. Durch die Explikation des Vorentwurfs wird die wissenschaftliche Forschungsperspektive nachvollziehbar und kritisierbar. Damit wird auch Bourdieus Forderung nach »reflexiver Soziologie« eingelöst, nämlich die »Denkkategorien und Analyseinstrumente (...) explizit« (Bourdieu und Wacquant [1992] 2007, 248) zu machen. Das Besondere an dieser Art von ›Offenheit‹ ist die reflexive Wendung des Vorentwurfs. So soll der Vorentwurf nicht nur so gestaltet sein, dass sich der Untersuchungsgegenstand zeigen kann, sondern auch so, dass die Perspektivierung durch die Position des Forschers reflektiert werden

kann und dadurch eine Anpassung des Vorentwurfs im Zuge der ›Historisierung‹ des Vorentwurfs möglich wird.

Mit meinem Anliegen, ›Offenheit‹ für die Relevanzsetzungen der Forschungssubjekte, hier der Neu-Rechten, zu ermöglichen, stehe ich nicht allein. Auch in der qualitativen Sozialforschung ist ›Offenheit‹ das wesentliche Anliegen. Das hier gewählte Forschungsdesign geht jedoch über die in der qualitativen Sozialforschung etablierten Ansätze hinaus, da ich unter ›Offenheit‹ nicht nur verstehe, dass die Daten nicht durch empirisch gehaltvolle Aussagen vorbestimmt werden, sondern auch, dass die beobachtungsleitenden Annahmen selbst reflektiert und angepasst werden können. In der qualitativen Sozialforschung selbst gibt es eine intensive Debatte darüber, ob beobachtungsleitende Annahmen ›Offenheit‹ ermöglichen oder behindern. Diese werde ich am Beispiel der *Grounded Theory Methodology* skizzieren. Ziel ist, zu zeigen, dass das hier gewählte Forschungsdesign nicht schlichtweg das Rad der qualitativen Forschung neu erfindet, sondern darüber hinausgeht.

2.2.1 *Offenheit in der Qualitativen Sozialforschung*

Wesentliches Ziel des Prinzips der offenen Fragestellung ist es, die untersuchten Phänomene nicht von vornherein inhaltlich festzulegen. Sie sollen sich von sich aus zeigen können und die Forscher:in soll offen sein für das Wie des Sich-Zeigens. Als kleinster gemeinsamer Nenner der unter dem Begriff »qualitative Sozialforschung« zusammengefassten methodischen Ansätze kann gelten, dass sie es vermeiden, »bereits durch rein methodische Vorentscheidungen den Bereich möglicher Erfahrung einzuschränken oder rationalistisch zu ›halbieren‹ « (Kardorff 2008, 4), anders formuliert, dass sie ›Offenheit‹ ermöglichen: »Offenheit bedeutet, (...) dass man nicht vorweg das untersuchte Feld mit fixen Hypothesen überzieht, es bedeutet, dass man offen für das möglicherweise Neue ist und bleibt« (Reichert 2007, 290). Damit deckt sich das Ziel des Prinzips der offenen Frage mit dem methodischen Ziel qualitativer Sozialforschung: Die Phänomene sollen sich zeigen können und nicht darin eingeschränkt werden.

In diesem Abschnitt zeige ich anhand des Schismas der *Grounded Theory Methodology* (GTM), der »Mutter aller qualitativer Verfahren« (Meinefeld 2003, 268) und des nach wie vor einflussreichsten qualitativen Ansatzes (vgl. Morse et al. 2021, 3), wie das Problem der ›Offenheit‹ in der qualitativen Sozialforschung angegangen wird. An diesen Debatten wird deutlich, dass das »induktivistische Selbstmissverständnis« (Kelle 1996, 32) der GTM im Prinzip aus der unsystematischen Unterscheidung verschiedener Theorietypen resultiert. Gleichzeitig sind bestimmte Formen der GTM sehr anschlussfähig an das Prinzip der

offenen Frage, weshalb sich auch diese Arbeit an der GTM orientiert (vgl. Kap. 5).

Die Emergenzmetapher und die Tabula-Rasa-Metapher

Die Grounded Theory wurde von Barney Glaser und Anselm Strauss im Kontext eines empirischen Projekts zur Interaktion mit Sterbenden entwickelt (B. G. Glaser und Strauss [1965] 2005). Das 1967 erschiene Buch, das als Manifest der qualitativen Forschung gegen das damals vorherrschende deduktiv-nomologische Paradigma gefeiert wurde (Kelle 1996, 25f., Seipel und Rieker 2003, 66–80), trägt den programmatischen Titel »The Discovery of Grounded Theory« (B. G. Glaser und Strauss 1967). Das *Discovery*-Buch kann damit als Positionierung im Induktivismus-Deduktivismus-Streit eingeordnet werden (vgl. Lakatos 1982; Kruse 2014, 94f.). Die Autoren fassen ihr Anliegen wie folgt zusammen: »Our book is directed toward improving social scientists' capacities for generating theory that *will* be relevant to their research. (...) We argue (...) for grounding theory in social research itself – for generating it from the data« (B. G. Glaser und Strauss 1967, VII f., Hervh. im Orig.). Aus dieser Zusammenfassung lässt sich bereits das spezifische Verhältnis von Theorie und Daten ableiten, das auch namensgebend für die Grounded Theory ist: Theorie soll in den Daten begründet, *grounded*, nicht vorausgesetzt werden – womit auch eine Abgrenzung zu einer gegen Empirie immunen Art der Theoriebildung vorgenommen wird (vgl. Przyborski und Wohlrab-Sahr 2014, 242 f.). Diese Betonung, Theorie zu bilden und nicht vorauszusetzen, geht so weit, dass Glaser/Strauss dazu raten, Vorwissen, Forschungsliteratur und Konzepte zu ignorieren:

In short, our focus on the emergence of categories solves the problems of fit, relevance, forcing, und richness. An effective strategy is, at first, literally ignore the literature of theory and fact on the area under study, in order to assure that the emergence of categories will not be contaminated by concepts more suited to different areas. Similarities and convergences with the literature can be established after the analytic core of categories has emerged. (B. G. Glaser und Strauss [1965] 2005, 37)

In diesem Abschnitt finden sich in Anlehnung an Kelle zwei Metaphern in dieser Emphase: Die Metapher der Emergenz und die Metapher der Tabula Rasa (vgl. Kelle 1996). Die Theorie soll ohne weiteres Zutun der Forscherin aus den Daten emergieren, solange der Forscher als mehr oder weniger Unwissender, als unbeschriebenes Blatt das Feld betritt. Die »Offenheit« müsste demnach, um mit Plessner zu sprechen, so weit gehen, dass die Forschenden ohne Vorentwurf an die Daten herangehen, um nicht Gefahr zu laufen, die sich zeigenden Phänomene zu verfälschen.

In der Forschungsliteratur wird dieses ›induktivistische Selbstmissverständnis‹ tendenziell als Überbetonung einer bestimmten Position gegen das deduktiv-nomologische Paradigma gelesen:

Das von den Autoren in den sechziger Jahren gemeinsam entwickelte Konzept der Methodologie der Grounded Theory leidet also an einem ›induktivistischen Selbstmissverständnis‹, für das im wesentlichen forschungspolitische Gründe verantwortlich sind: Der Vorherrschaft des hypothetiko-deduktiven Modells in der qualitativen Surveymethodologie wird eine induktivistische Rhetorik des ›zurück zu den empirischen Daten‹ entgegengesetzt. Methodologisch ist diese Rhetorik jedoch fatal, weil ein solches Modell forschungspraktisch gar nicht umsetzbar ist (Kelle 1996, 32, vgl. auch Strübing [2004] 2021, 56 ff.).

Theoretische Sensibilität

Glaser/Strauss selbst betonen im *Discovery*-Buch neben der Emergenz-Metapher, dass der Forscher eine Perspektive braucht, um zu einer gegenstandsbezogenen Theorie zu gelangen: »Of course, the researcher does not approach reality as a tabula rasa. He must have a perspective that will help him see relevant data and abstract significant categories from his scrutiny of the data.« (B. G. Glaser und Strauss 1967, 3, FN 3). Dieses Konzept der theoretischen Sensibilität fungiert als Scharnier zwischen dem Widerspruch zwischen Induktivismus und der Gebundenheit des Wissens an die Position des Forschenden (vgl. F. Breuer, Muckel und Dieris 2019, 115 ff.). Damit wird an Blumers »sensitizing concepts« (Blumer 1954, 7 ff.) angeknüpft (vgl. Kruse 2014, 119). So wird versucht, eine Möglichkeit zu finden, den Blick auf die Daten zu schärfen, ohne ihn inhaltlich vorzubestimmen. Im Vokabular von Plessner: zwar mit einem Vorentwurf zu fragen, aber mit diesem Vorentwurf die Daten nicht selbst auf eine bestimmte Weise des Sich-Zeigens festzulegen.

Dieser grundsätzliche Widerspruch zwischen der Vorstellung, dass Theorie begriffslos aus Daten entsteht, und der Vorstellung, dass durch theoretische Sensibilität eine Perspektive geschaffen werden muss, aus der Theorie entstehen kann, wurde im *Discovery*-Buch (Kelle 2011, 238) nicht methodologisch integriert. Beides ist ein Versuch, ›Offenheit‹ herzustellen. Wenn Theorie entstehen soll, wird versucht, voraussetzungslos ins Feld zu gehen – was »in der modernen Wissenschaftsphilosophie nicht mehr als ernstzunehmende Position betrachtet« (Kelle 2011, 236) wird. Der Grundgedanke ist jedoch derselbe wie beim Prinzip der offenen Frage: Phänomene sollen nicht im Vorhinein so festgelegt werden, dass sie sich nicht mehr zeigen können. Die Ausbildung einer theoretischen Sensibilität nimmt hingegen ernst, dass die Abstinenz gegenüber dem Forschungsgegenstand nicht von vornherein beschlossen werden

kann, sondern dass die Forschenden immer mit einer Perspektive an den Forschungsgegenstand herangehen. Dies entspricht dem auch in der offenen Frage immer vorhandenen Vorentwurf, der in die Gegenstände hineingelegt werden muss, um sie als solche sehen zu können. Die frühen Ausarbeitungen der GTM unterscheiden sich genau in diesem Punkt, wie ›Offenheit‹ ermöglicht werden kann: Während Glaser an der Emergenzmetapher festhält, formalisiert Strauss zusammen mit Corbin die theoretische Sensibilisierung zu einem Kodierungsparadigma.

In Abgrenzung zur Weiterentwicklung von Strauss/Corbin bekräftigt B. G. Glaser 1992 in »Emergence vs. forcing: Basics of Grounded Theory« sein Festhalten an der Emergenzmetapher und bezeichnet Strauss' Vorgehen als »forcing«. Glaser hält explizit fest, dass bei der Anwendung der GTM weder Literatur noch explizierte theoretische Konzepte verwendet werden sollten (vgl. Kelle 1996, 40, Strübing [2004] 2021, 63 ff.). Diese würden die Interpretation unzulässig präformieren und vom Ziel einer induktiven Theorie ablenken (vgl. B. G. Glaser und Holton 2004, Art. 7). Glasers Befürchtung ist, dass die empirischen Phänomene durch die Vorannahmen bereits so zugeschnitten sind, dass sie sich nicht mehr selbst zeigen können – kurz: dass die offene Frage geschlossen wird und der Vorentwurf den Gegenstand auf konkrete Weisen festlegt, in denen er sich entfalten kann. Er vermutet also, dass mit der Art der theoretischen Sensibilisierung, die Glaser/Corbin vorschwebt, die offene Frage in eine geschlossene Frage verwandelt wird, und damit die Vorteile des rekonstruktiven Verfahrens verloren gehen. Daher plädiert er dafür, nur mit groben Kodierfamilien (B. G. Glaser 1978, 72 ff.), die verwendet werden dürfen, aber nicht müssen, vorzugehen. Die GTM sei nur eine »dumme kleine Methode« (B. G. Glaser 2011, 57). Sein Vorschlag, um an ›Offenheit‹ festzuhalten, ist, auf einen Vorentwurf mehr oder weniger zu verzichten, die Daten selbst sprechen zu lassen und damit an einem induktiven Vorgehen festzuhalten.

Einen anderen Weg, ›Offenheit‹ zu ermöglichen, gehen Strauss/Corbin. Sie distanzieren sich von der ursprünglichen Emergenz-Metapher des *Discovery*-Buches:

Because of the partly rhetorical purpose of that book and the authors' emphasis on the need for grounded theories, Glaser and Strauss overplayed the inductive aspects. Correspondingly, they greatly underplayed both the potential role of extant (grounded) theories and the unquestionable fact (and advantage) that trained researchers are theoretically sensitized (Strauss und Corbin 1994, 277).

Sie plädieren für eine Explizierung und Systematisierung der die Analyse leitenden sensibilisierenden Konzepte, um dem Forscher andere als die eigenen subjektiven Relevanzsetzungen zu ermöglichen (vgl. Strauss und Corbin 1996, 38). Zusammengefasst werden diese theoretischen

Konzepte in einem Kodierparadigma für die Interpretation der Daten. Diese sollen nach ursächlichen Bedingungen, Phänomen, Kontext, intervenierenden Bedingungen, Handlungs- und interaktionalen Strategien und Konsequenzen kodiert werden (vgl. Corbin und Strauss 2008, 76). In Abgrenzung von Glaser betont Strauss, »daß ein Kodiervorgehen, in dem die einzelnen Punkte des Paradigmas nicht berücksichtigt sind, kein echtes Kodieren ist« (Strauss 1998, 57).

›Offenheit‹ soll hier durch die systematische Anwendung eines Kodiervorgehens entstehen, das in der Lage sein soll, die Daten ›aufzubrechen‹. Diese beobachtungsleitenden Annahmen wurden erst in einem Aufsatz nach Strauss' Tod als Annahmen, die auch modifiziert werden könnten, eingeordnet (Strauss und Corbin 2016, 131; vgl. auch: J. Barth 2023, 173). Die Annahmen bleiben dabei weitgehend offen und empirisch ungesättigt und sollten daher nicht als »analysemethodisches Prokrustesbett« missverstanden werden (Kelle 1996, 36 ff.).

Die Antwort von Strauss und Corbin auf das Problem, ›Offenheit‹ herzustellen, besteht darin, das empirische Material entlang explizierter Vorannahmen, die den eigenen theoretischen Ansätzen zu geeigneten »Theorie-Methoden-Paketen« (Clarke 2012, 44 ff.) angepasst werden können, aufzubrechen und damit aus der Abhängigkeit von persönlichen Relevanzsetzungen des Forschenden zu lösen. Auch hier ist jedoch die Möglichkeit, die theoretischen Relevanzsetzungen zu überprüfen und in ein reflexives Verhältnis zu ihnen zu treten, nicht vorgesehen. Die Position des Forschenden bleibt damit ungeklärt. Eine dritte Variante der GTM versucht in gewisser Weise genau dieses Problem zu lösen, indem sie die Konstruktionsleistung der Forschenden einbezieht (vgl. Charmaz 2006). Charmaz' Version der GTM ist dabei u. a. vom Konstruktivismus und von feministischen Standpunkttheorien beeinflusst und versucht in dieser Tradition, die Forscher:in selbst in die Analyse einzubeziehen (vgl. Harding 2015; Harding 1992; Haraway 1995). Einerseits soll die Position der Forschenden reflektiert werden, andererseits erfolgt diese Reflexion selbst im Rahmen des modernen Paradigmas mit Bezug auf die subjektiven Dispositionen. Damit wird das Problem selbst zwar zur Kenntnis genommen, nicht aber gesellschaftstheoretisch, sondern bloß subjektivistisch gelöst.

In einem so normativ aufgeladenen Feld wie dem der neuen rechten Bewegung ist es jedoch notwendig, eine bewusstere ›Offenheit‹ herzustellen, um weder ausgehend von einem modernen Wertesystem die neue rechte Bewegung nur zu verurteilen noch die Werte der neuen rechten Bewegung versehentlich zu übernehmen. Auch das eigentliche Forschungsinteresse dieser Arbeit wäre schwer zu lösen, wenn nicht sowohl der Standort der Beobachterin als auch das Feld in den Blick genommen würden. ›Offenheit‹ muss auch bedeuten, die eigene Forschungsperspektive nur als eine mögliche, nicht als die einzig mögliche zu betrachten

– oder, wie Lindemann es ausdrückt, »den Sachverhalt, dass alles kontingent ist, selbst kontingent zu setzen« (Lindemann 2024b, 2).

Um die neue rechte Bewegung ›offen‹ zu untersuchen, brauche ich nicht nur konkrete Fragen als Beobachtungsinstrumente – etwa in Form des Kodierparadigmas der GTM –, sondern es muss auch sichergestellt sein, dass diese Beobachtungsinstrumente nicht selbst Vorannahmen enthalten, die modernitätszentriert wären. Hier verfügt die qualitative Sozialforschung bislang über kein Instrumentarium, um diese Vorannahmen selbst in den Blick zu nehmen. Eine Lösung bietet die Theorie-Ebenen-Differenzierung von Lindemann. Die von Plessner geforderte ›Historisierung‹ kann durch das Zusammenspiel der drei Theorieebenen von Sozialtheorie, Gesellschaftstheorie und Theorien begrenzter Reichweite eingelöst werden. Die Neuerung gegenüber der bisherigen empirischen Forschung besteht darin, dass nicht nur die Ebene der sozialtheoretischen Annahmen systematisch in die empirische Forschung einbezogen wird, sondern dass gesellschaftstheoretische Annahmen als Kontrollmechanismus für die Sozialtheorie und als Heuristik für die empirische Forschung herangezogen werden.¹

2.2.2 Theorie-Ebenen-Differenzierung nach Lindemann

Lindemann differenziert in Anlehnung an Simmel (vgl. Simmel [1908] 2013, 39 f.) drei Typen soziologischer Theorie, die sich in ihrem Bezug auf die Empirie unterscheiden (vgl. Lindemann 2009, S. 19 f.).

- *Sozialtheorien* legen grundlegend fest, was ein soziales Phänomen sein kann, was also überhaupt Eingang in eine wie auch immer geartete soziologische Forschung finden kann. So interessiert sich z. B. die Bewegungsforschung typischerweise für das Handeln konkreter Akteure, die bestimmte Motive haben; die Systemtheorie hingegen betrachtet Kommunikation als das kleinste Element sozialer Systeme. Je nachdem, welche explizite – oder implizite – Sozialtheorie zugrunde gelegt wird, ergeben sich bereits bei der Fragestellung Unterschiede, die sich bei der Datenerhebung und -auswertung verschärfen. Jede Analyse, auch die alltägliche, steht vor dem Hintergrund meist impliziter sozialtheoretischer Annahmen, die den Blick lenken und schärfen oder verzerren, was zu sehen ist. Sozialtheorien sind empirisch nicht widerlegbar, da sie festlegen, was überhaupt als empirisches Datum in Erscheinung treten kann. Es ist empirisch

1 Jonas Barth hat sich ebenfalls mit Lindemanns Theorie-Ebenen-Unterscheidung auseinandergesetzt und ist über eine Auseinandersetzung mit Husserl und Foucault zu einem sehr ähnlichen Ergebnis gekommen wie ich in dieser Studie (vgl. J. Barth 2022; J. Barth 2023, 41 ff.).

nicht nachweisbar, dass es keine Systeme, Akteure oder Praktiken gibt. Zugleich haben sie einen universellen Geltungsanspruch. Sie beanspruchen, nicht nur das aktuelle Hier und Jetzt beschreiben zu können, sondern eine Beschreibungssprache für Phänomene auf der ganzen Welt und zu allen Zeiten bereitzustellen.

- Die meisten sozialwissenschaftlichen Theorien sind *Theorien begrenzter Reichweite*. Wie der Name schon sagt, erheben sie keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit, sondern beziehen sich auf ein in irgendeiner Weise begrenztes Phänomen. Solche Theorien machen bestimmte Aussagen über empirische Gegenstände, haben also einen starken empirischen Bezug, beruhen aber zugleich immer auch auf Sozialtheorien als beobachtungsleitenden Annahmen. In ihrem starken Empirie-Bezug können sie verifiziert und falsifiziert werden. Theorien über bestimmte soziale Bewegungen, neu-rechte Gruppierungen oder auch über bestimmte Städte sind immer Theorien begrenzter Reichweite. Auch das Ziel dieser Studie ist eine Theorie begrenzter Reichweite, nämlich eine Theorie der gegenwärtigen neuen rechten Bewegung und ihrer Ordnungsbezüge.
- Auf der Grundlage mehrerer Theorien begrenzter Reichweite – und natürlich immer vor dem Hintergrund beobachtungsleitender sozialtheoretischer Annahmen – lassen sich *Gesellschaftstheorien* oder *Theorien der Ordnungsbildung* extrapolieren. Damit sind nicht Annahmen über jede denkbare Gesellschaft im Sinne anthropologischer Universalien gemeint. Vielmehr handelt es sich um solche Theorien, die historische Großformationen beschreiben: die funktional differenzierte Gesellschaft, die kapitalistische Gesellschaft, die Bewegungsgesellschaft – oder auch die horizontal differenzierte Gesellschaft. Gesellschaftstheorien basieren auf beobachtungsleitenden Sozialtheorien und empirisch gesättigten Theorien begrenzter Reichweite, aus denen sich Hypothesen über bestimmte Gesellschaften ableiten lassen. Sie haben also weiterhin einen Bezug auf konkrete Empirie, sind aber immer auch Abstraktionen und damit selbst nicht vollständig empirisch gesättigt. Damit ist zwar eine Falsifikation möglich, eine Verifikation jedoch schwierig. Stattdessen kann von plausibleren oder weniger plausiblen Gesellschaftstheorien gesprochen werden.

2.2.3 Verhältnis der Theoriesorten als Reflexion der Irritation

Diese drei Arten von Theorien stehen in einem Abhängigkeitsverhältnis zueinander: *Theorien begrenzter Reichweite* setzen beobachtungs- und interpretationsleitende Annahmen voraus, die es ermöglichen, etwas als Gegebenheit zu verstehen und diese Gegebenheit zu interpretieren; die

Formulierung von *Gesellschaftstheorien* setzt ebenfalls *Sozialtheorien* voraus und darüber hinaus zusätzlich bereits vorhandene *Theorien begrenzter Reichweite*, aus denen nach Plausibilitätskriterien eine Gestalt extrapoliert wird. Man könnte nun leicht annehmen, diese drei Theorie-typen stünden in einem hierarchischen Verhältnis zueinander, in dem die sozialtheoretischen Annahmen mit ihrem universellen Geltungsanspruch die apriorische Grundlage für jede weitere Theorie bilden und die Gesellschaftstheorie den krönenden Abschluss eines soziologischen Unternehmens darstellt.

Dieser Zusammenhang erscheint zunächst schlüssig. Theorien begrenzter Reichweite sind durch Daten falsifizierbar. Gesellschaftstheorien stellen plausible Abstraktionen dar, die allerdings zu den Theorien begrenzter Reichweite passen müssen und insofern kritisierbar sind. Auf den beiden oberen Ebenen entspricht das Modell also gängigen wissenschaftlichen Modellen und ist mit anderen Disziplinen gut vereinbar. Sie sind kritisierbar und modifizierbar. Problematisch wird es jedoch auf der Ebene der beobachtungsleitenden Annahmen. Diese scheinen sich gegen wissenschaftliche

Kritik und die Logik von Verifikation und Falsifikation zu immunisieren. Es handelt sich um apriorische Annahmen, die selbst nicht mehr mit den Mitteln der Empirie in den Blick genommen werden können und die daher nach Simmel auch den unteren Rand der Soziologie als empirischer Wissenschaft bilden und prinzipiell der Philosophie zuzuordnen wären (vgl. Simmel [1908] 2013, 28). Dass sozialtheoretische Annahmen selbst nicht in den Blick genommen werden können und daher die explizite Beschäftigung mit ihnen kein soziologisches, sondern eben ein philosophisches Anliegen ist, ist in der soziologischen Debatte Konsens. Der Unterschied zu naturwissenschaftlichen Modellen besteht freilich darin, dass die beobachtungsleitenden Annahmen in unterschiedlichen Studien variieren können und die Multiparadigmatik der Soziologie zu einer Vielzahl nicht ineinander transformierbarer empirischer Untersuchungsergebnisse führt. Insbesondere die deutschsprachige Soziologie begnügt sich damit, unterschiedliche Schulen auszubilden, die kaum eine gemeinsame Sprache haben und die empirischen Ergebnisse nicht miteinander ins Gespräch bringen. Welche sozialtheoretischen Prämissen

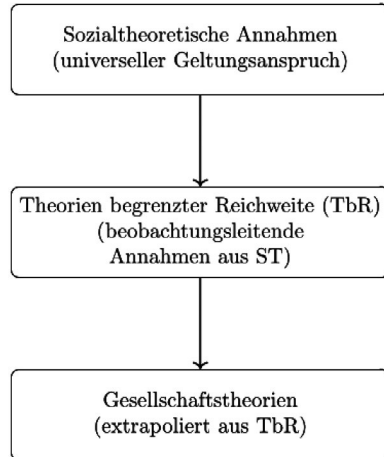


Abbildung 1: Lineares Verhältnis der Theoriesorten

verwendet werden, ist dann letzten Endes beliebig und der Präferenz der Forscherin überlassen.

Es geht bei dieser Untersuchung aber nicht darum, *irgendwelche* sozialtheoretischen Annahmen einfach vorauszusetzen, sondern ich suche solche Annahmen, die den Gegenstand auch wirklich nicht reproduzieren (und ihn damit invisibilisieren). Wie oben ausgeführt, bedeutet das Prinzip der offenen Frage, dass der in den Gegenstand gesetzte Vorentwurf, also die Sozialtheorie, selbst den Bedingungen der ›Offenheit‹ genügen muss. Das bedeutet zum einen, dass die Sozialtheorie den Gegenstand nicht auf eine bestimmte Weise des Sich-Zeigens festlegt, sondern ›Offenheit‹ im Rahmen einer gegebenen Weise des Sich-Zeigens ermöglicht, zum anderen aber auch, dass die Sozialtheorie selbst nicht verabsolutiert wird, sondern als eine mögliche, nicht als die einzige Perspektive betrachtet wird.

Wenn die sozialtheoretischen Annahmen, wie im obigen Modell konzipiert, nicht selbst Teil des wissenschaftlichen Prozesses werden können, schließt sich die Theoriebildung. Es gibt keine Motivation, die sozialtheoretischen Annahmen zu verändern, und kein Kriterium dafür, ob die Sozialtheorie tatsächlich ›Offenheit‹ ermöglicht oder doch den Gegenstand in irgendeiner Weise vorherbestimmt. Das Modell muss so angepasst werden, dass es sich reflexiv auf die Sozialtheorie beziehen kann. Voraussetzung dafür ist das Vorhandensein einer explizierten Sozialtheorie.

Irritation der Sozialtheorie

Lindemann hat vorgeschlagen, diese Anpassung zu ermöglichen, indem Sozialtheorien als Sehinstrumente konzipiert werden. Insofern es mehrere Sozialtheorien gibt, gibt es auch mehrere nicht aufeinander zurückführbare Perspektiven auf empirische Gegenstände – und damit auch mehrere nicht miteinander vergleichbare oder sich gegenseitig falsifizierbare Theorien begrenzter Reichweite. Die durch die Sozialtheorien ermöglichten Perspektiven sind laut Lindemann nicht einfach nur neutral nebeneinander stehende, die, sofern alle möglichen Perspektiven zusammengesetzt würden, den Gegenstand selbst ergeben. Vielmehr ermöglichen sie präzisere oder eben verzerrendere Perspektiven. Insofern können Sozialtheorien auch aufgrund von empirischen Daten und Erkenntnissen irritiert werden, was in der Folge zu einer Veränderung und potenziellen Präzision der Perspektive führen kann. Lindemann benennt diese Form der Theorie-Weiterentwicklung als Orientierung an dem »Irritationskriterium« (Lindemann 2008, 123). Die Sozialtheorie verliert damit die Immunität gegenüber der Empirie und wird selbst zu einem Teil des Prozesses empirischer Forschung und kann als Theorie weiterentwickelt werden.

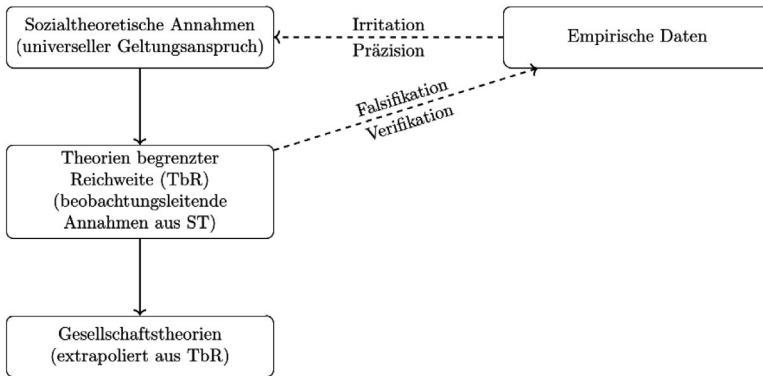


Abbildung 2: Lineares Verhältnis der Theoriesorten mit Irritationskriterium

Die Sozialtheorie ist nun ein potentiell veränderbares, aber dennoch vorläufig universelles Apriori für die Generierung (und Interpretation) von Daten. Damit ist zumindest ein Teil der geforderten Offenheit eingelöst.

Wie diese Anpassung funktioniert, erläutere ich an einem Beispiel. Die Abkehr vom Individualismus kann als exemplarische Anwendung des Irritationskriteriums verstanden werden. Während in Lindemanns Texten vor 2014 von individuellen Selbsten ausgegangen wird, die in Beziehung zu Dingen der Umwelt und anderen individuellen Selbsten treten, vollzieht sich in den *Weltzugängen* eine Wende, die in der *Strukturnotwendigen Kritik* mit der ›sozialen Unentschiedenheitsrelation‹ vollendet wird. Die Irritation wird ausgelöst durch das Studium der ethnographischen Beobachtungen von Leenhardt und Strathern (vgl. Leenhardt [1947] 1984; Strathern [1988] 2001). Sie stellen fest, dass die melanesische Gesellschaft nicht auf einem dauernden Individuum aufbaut, das als Individuum in Beziehung zu anderen Individuen tritt, sondern dass vielmehr die Beziehungen dauern und die Selbst nur Knotenpunkte in dauernden Beziehungen zwischen Gruppen sind. An diesen Beziehungen können Lebende und Tote gleichermaßen teilhaben.

Dieser empirische Befund führt nach Lindemann dazu, dass das Individuum als beobachtungsleitende Annahme einer Sozialtheorie irritiert wird. Eine rein von individuellen Akteuren ausgehende Beschreibung müsste die Anstrengungen, die unternommen werden, um Beziehungen dauern zu lassen, insofern für irrational erklären, als sie mitunter auf Kosten der individuellen Dauer gehen. Präziser sei dagegen eine Beschreibungssprache, die unentschieden lasse, ob eine Ordnung auf dauernden Individuen oder auf dauernden Beziehungen beruhe, also Individualisierung und Individualisierung als Institutionen behandle. Insofern wird die Sozialtheorie von der Irritation her präzisiert und ermöglicht auch eine genauere Beschreibung für nicht-melanesische Ordnungen: So

lässt sich nur fragen, wenn Individualisierung nicht vorausgesetzt wird, wie die Institution des Individuums aufrechterhalten wird, welche Subinstitutionen sie stützen und inwiefern in Praktiken vor- und füreinander das eigene Individuums-Sein als Erfüllung einer relevanten Norm dargestellt wird. Die Dauer und Stabilität der Institution auch in der modernen Gesellschaft können in den Blick geraten, wenn dieser Wechsel in der Sozialtheorie vollzogen wird.

Es ist unbestritten, dass die ›soziale Unentschiedenheitsrelation‹ als sozialtheoretische Annahme eine Vielzahl von wissenschaftlichen Fragestellungen aufwirft. Von Interesse ist an dieser Stelle jedoch die Art und Weise der Anwendung des Irritationskriteriums. Denn trotz des hohen Reflexionsniveaus der gesamten Untersuchung findet sich hier eine erstaunliche Leerstelle: Die Irritation selbst wird nicht in den Blick genommen. Dass niemand eine Beschreibungssprache wollen kann, in der Teile der auftretenden Phänomene als irrational angesehen werden, scheint hier als gegeben hingenommen zu werden. Zwar ließe sich argumentieren, dass nach dem Prinzip der ›Offenheit‹ der Gegenstand sich vielfältig zeigen können muss, und daher ein Gegenstand, der sich als dividuallisierende Vergesellschaftung zeigt, auch als solche beschrieben werden sollte. Eine solche Argumentation würde aber wiederum die beobachtungsleitende Funktion der Sozialtheorie unterminieren: Wenn nur die Sozialtheorie anzeigt, wie sich der Gegenstand zeigen kann, und diese von individuellen Subjekten ausgeht, dann *kann* sich der Gegenstand nicht als dividuell zeigen, sondern muss aufgrund der Vorfestlegung auf individuelle Vergesellschaftung festgelegt sein. Wenn sich jedoch dividuelle Subjekte zeigen, so ist das ein Hinweis darauf, dass tatsächlich andere sozialtheoretische Annahmen zugrunde lagen.

Die Frage ist nun, wie in dem oben beschriebenen Modell eine Irritation möglich ist. In dieser Version von Lindemanns Theorie wäre Irritation etwas zutiefst Subjektives, das sich in der forschenden Person ereignet, selbst aber nicht in den Blick kommen kann. Lindemann erklärt nicht, warum die Veränderung der Sozialtheorie in einer Weise, dass sie Dividualisierung beschreiben kann, eine bessere Vorgehensweise wäre, als die Situation mit dem Thomas-Theorem² zu erklären und damit eine konstruktivistische Erklärung zu wählen, bei der die Individualität der Subjekte nicht aufgegeben werden müsste. Statt die Sozialtheorie gegen Kritik zu immunisieren, wird das Kriterium der Irritation immunisiert und damit dem wissenschaftlichen Diskurs entzogen. Die Sozialtheorie wird zwar durch die Möglichkeit der Irritation historisierbar und als eine mögliche Sozialtheorie unter anderen betrachtet, die Irritation selbst wird jedoch nicht historisiert.

2 »If men define their situations as real, they are real in their consequences« (Thomas/Thomas 1928: 572).

Gesellschaftstheoretische Reflexion

Eine mögliche Lösung ist auf den letzten Seiten der *Weltzugänge* angedeutet. Ich will diese Andeutungen im Folgenden in eine Struktur überführen, die zwar die Komplexität der beobachtungsleitenden Annahmen erhöht, aber dem Prinzip der ›Offenheit‹ in der Weise gerecht wird, wie es Lindemann offenbar vorschwebte.

Lindemann beschreibt auf den letzten Seiten der *Weltzugänge* »das reflexive Verhältnis von Sozial- und Gesellschaftstheorie« (Lindemann 2014, 328–32). Sozialtheorien sollen es ermöglichen, sowohl die moderne Ordnung als auch nicht-moderne Ordnungen in den Blick zu nehmen. Dieser Anspruch kann nur aufrechterhalten werden, »wenn zumindest vorübergehend der Anspruch anerkannt wird, dass sich die formulierte Sozialtheorie ausreichend von den kommunikativen Strukturvorgaben der Moderne distanziert« (Lindemann 2014, 330). Ohne diesen Anspruch wäre es weder möglich, die moderne Ordnung als eine besondere Ordnung zu verstehen, die neben anderen steht und als diese besondere Ordnung historisch gewachsen ist, noch wäre es möglich, nicht-moderne Ordnungen in einer am Prinzip der ›Offenheit‹ orientierten Weise zu analysieren. Zugleich wäre es »naiv, einen Anspruch auf universale Geltung der Sozialtheorie einfach zu postulieren, denn dieser wird zu einem irrationalen Anspruch, wenn nicht reflektiert würde, dass diese Sozialtheorie eine in der Moderne formulierte Theorie ist« (Lindemann 2014, 330). Lindemanns Ausweg aus diesem Dilemma besteht darin, genau diese Reflexion stattfinden zu lassen: Die Sozialtheorie mit ihrem universalen Anspruch ist historisch gebunden und diese historische Gebundenheit muss kritisch reflektiert werden. Diese kritische Reflexion kann nach Lindemann nur in Bezug auf die Gesellschaft erfolgen, die diese Sozialtheorie hervorgebracht hat. Die Sozialtheorie als Produkt eines bestimmten Diskurses, als Teil eines historischen Apriori, wird damit selbst historisiert, ohne dass ihr notwendiger Anspruch auf universelle Geltung aufgegeben werden muss.³

Im oben skizzierten Modell war die Irritation zunächst auf das Verhältnis zwischen den erhobenen Daten und der Sozialtheorie beschränkt. Der Forscher wird durch die Daten irritiert, präzisiert daraufhin die beobachtungsleitenden Annahmen und nutzt diese zur Entwicklung von

- 3 Die hier skizzierte Lösung ähnelt der von Mannheim geforderten Reflexion der jeweils geltenden Erkenntnistheorie. Diese habe »zwar fundierende Relevanz, faktisch ist sie aber durch den Bestand der jeweiligen Wissenssituationen fundiert« (Mannheim [1930] 2015, 247). Während Mannheims gesellschaftstheoretische Rekonstruktion allerdings vor allem die Sozialdimension und die Zeitdimension – allerdings auch mit Bezug auf die Sozialdimension – fokussieren, geht es Lindemann um eine Rekonstruktion der Gesamtheit des jeweiligen Weltzugangs.

Theorien begrenzter Reichweite. Mit dem weiteren Schritt einer Reflexion auf die Strukturen der Ordnung, die die Sozialtheorie selbst hervorbringt, wird diese jedoch grundsätzlich kritisierbar. Die Sozialtheorie wird dann nicht mehr nur angepasst, um neue Daten zu erklären, sondern in Bezug auf ihre impliziten Ordnungsannahmen analysiert. Kritisiert werden kann, inwiefern sie selbst an die Strukturen der gesellschaftlichen Ordnung gebunden bleibt, die sie zu beschreiben beansprucht – oder ob sie eine Beschreibungssprache zur Verfügung stellt, mit der diese Ordnung sichtbar gemacht werden kann. Mit dieser Wendung zur gesellschaftstheoretischen Reflexion kann das oben aufgeworfene Problem des Irritationskriteriums angegangen werden. Das Irritationskriterium allein ist nur ein unzureichender Schutz gegen eine Immunisierung der Sozialtheorie, da die Irritation selbst nicht reflektiert werden kann. Nimmt man aber die potentielle Historisierung der Sozialtheorie durch den Bezug auf die Bedingungen der Sozialtheorie ernst, so kann damit auch die Irritation historisiert werden. Diese steht im Kontext einer bestimmten Ordnung, die sozialtheoretisch erfasst werden soll. Aus den Daten ergeben sich Schlussfolgerungen, die den Forscher irritieren und zu einer Anpassung der Theorie führen. Die Irritation selbst kann aber naturgemäß nicht sozialtheoretisch begründet werden, wohl aber durch Bezugnahme auf bestimmte gesellschaftstheoretische Annahmen.⁴

Das lässt sich am oben bereits ausgeführten Beispiel der Individualisierung konkretisieren: Eine Sozialtheorie, die voraussetzt, dass soziale Ordnung auf dauernden Individuen beruht, wird durch empirische Beobachtungen, wie sie etwa Strathern in Bezug auf melanesische Gesellschaften vorlegt, irritiert. Dort sind nicht die Individuen, sondern dauernde Beziehungen konstitutiv für Ordnung. Diese Irritation lässt sich historisieren: Die Annahme, dass Menschen ihre Welt sinnbildend gestalten, ist tief in einem anthropologischen Leitbild vom Menschen als Kulturen bildendem Wesen (Lindemann 2018, 22) verankert. Irritierend wirkt es deshalb, wenn Kulturen nicht als in sich sinnvolle Gebilde erscheinen, sondern nur über ihre Wirkung auf Subjekte Sinn entfalten – gemäß dem Thomas-Theorem. Doch aus dieser historisierten Irritation allein ergibt sich noch nicht zwingend die Notwendigkeit einer Revision der Theorie. Erst im nächsten Schritt wird geprüft, was sich mit den konkurrierenden theoretischen Annahmen jeweils über die moderne

- 4 In ähnlicher Weise hat Lindemann selbst ihre Theoriebildung noch einmal reformuliert und dabei die ›Irritation‹ ins Zentrum gerückt (vgl. Lindemann 2024a). Ihre neue Reformulierung ähnelt meiner Fassung insofern, als sie als Kriterium ebenfalls angibt, ob die sozialtheoretischen Prämissen die zu beschreibende gesellschaftliche Ordnung verdoppeln oder sichtbar machen. Im Unterschied zu Lindemann plädiere ich hier darüber hinaus dafür, die Irritation selbst gesellschaftlich zu situieren und nicht als findigen Einfall eines Individuums zu behandeln.

Gesellschaft sehen lässt. Eine Sozialtheorie, die sowohl Individualisierung als auch Dividualisierung beschreiben kann, eröffnet die Möglichkeit, die moderne Gesellschaft als eine spezifisch individualisierte Ordnung zu begreifen – und sichtbar zu machen, wie diese Individualisierung nicht einfach a priori vorhanden ist, sondern durch Institutionen aktiv hergestellt und stabilisiert wird. Individualisierung erscheint damit selbst als Institution. Wenn diese Beschreibung als plausibel gilt, ergibt sich daraus die Notwendigkeit, auch die sozialtheoretischen Prämissen so zu verändern, dass sie dieser historischen Besonderheit Rechnung tragen und diese sichtbar machen. Sozialtheoretische Prämissen, die Individualisierung voraussetzen würden, würden nicht in den Blick bekommen können, inwiefern die moderne Gesellschaft Individuen herstellen muss, um ihre eigenen Strukturvorgaben zu erfüllen. So wird sowohl erklärbar, wie die Irritation hervorgerufen wird, als auch, ob eine Irritation eine Veränderung der sozialtheoretischen Prämissen zur Folge haben sollte.

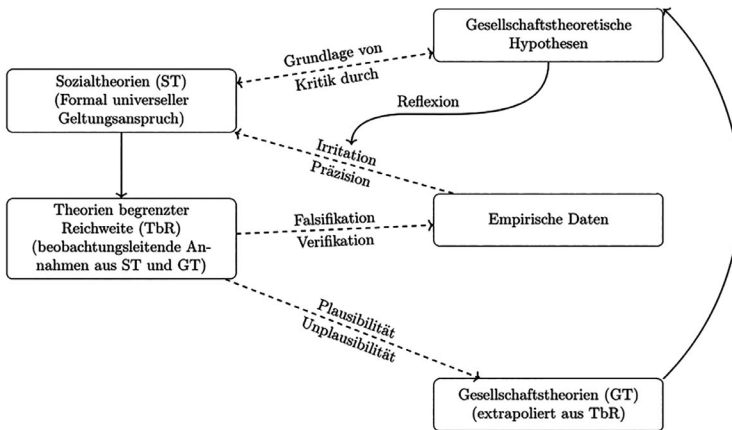


Abbildung 3: Verhältnis der Theoriesorten mit Reflexion der Irritation

Theorieentwicklung kann sich nicht von den gesellschaftlichen Bedingungen ihrer Entstehung lösen. Sie findet immer innerhalb eines gesellschaftlichen Kontextes statt. Sie kann allerdings in einem reflexiven Prozess diese gesellschaftlichen Bedingungen reflektieren und dadurch in kritische Distanz zu diesen treten. Sie kann dann wiederum mit Bezug auf das Gelingen dieser kritischen Distanz selbst kritisiert werden. Rationale und kritisierbare empirische Forschung muss daher sowohl sozialtheoretische Annahmen als auch gesellschaftstheoretische Reflexionen in die Forschung einbeziehen. Dem Prinzip der offenen Frage wird insofern entsprochen, als die Sozialtheorie so gewählt wird, dass sie den Gegenstand öffnet und den Gegenstand nicht in der Frage, ob und wie er

sich zeigen kann, vorbestimmt; zugleich wird die empirische Forschung selbst vor dem Hintergrund ihrer historischen Bedingungen historisiert und als Forschung in einem historischen Kontext reflektiert.

In diesem reflexiven Prozess lassen sich zunehmend Annahmen sozialtheoretisch hinterfragen, die bislang stillschweigend als apriorisch galten. So erscheint nicht nur das moderne Individuum als kontingent, sondern auch die Frage, wer oder was überhaupt als »Mensch« in Erscheinung treten kann. Aus dieser Perspektive wird deutlich: Auch der »moderne Mensch« ist eine gesellschaftliche Institution – keine anthropologische Konstante. Es kann nicht vorausgesetzt werden, dass alle und nur Menschen Akteure sind (vgl. Lindemann 2009). Sozialtheoretische Prämissen müssen dann auch der Kontingenz sozialer Grenzziehungen Rechnung tragen, um sichtbar zu machen, wie Akteurschaft – als Zuschreibung – institutionell organisiert ist.

Mit zunehmender Reflexion auf die Spezifika moderner Gesellschaften werden die theoretischen Voraussetzungen notwendigerweise abstrakter. Dies ermöglicht zwar eine präzisere Analyse der Ordnung, in der festgelegt wird, welche Wesen als handlungsfähig gelten und wie die Grenze zwischen Akteuren und nicht-Akteuren verläuft. Gleichzeitig erschwert sich dadurch die empirische Forschungspraxis. Denn wenn sozialtheoretisch offenbleiben muss, wer oder was als sozialer Akteur gilt, ist auch unklar, worauf sich die Forschung konkret richtet: Wer oder was sollte befragt, beobachtet, interpretiert werden? In letzter Konsequenz lässt sich allein aus der Theorieperspektive nicht mehr entscheiden, ob Interviews mit den biologischen Menschen geführt werden sollten – oder mit den Stühlen, auf denen sie sitzen.

Neben der Reflexion sozialtheoretischer Grundannahmen erfüllt die Formulierung gesellschaftstheoretischer Hypothesen zu Beginn des Forschungsprozesses also eine weitere zentrale Funktion: Sie fungieren – gemeinsam mit den sozialtheoretischen Prämissen – als beobachtungsleitende Orientierungspunkte, die das Stellen sinnvoller Fragen an das empirische Material überhaupt erst ermöglichen. Ohne eine solche Vorstrukturierung bliebe unklar, worin die Relevanz bestimmter empirischer Phänomene eigentlich besteht.

Würden Gesellschaftstheorien ausschließlich als Ergebnis empirischer Forschung verstanden und nicht bereits zu Beginn in den Forschungsprozess einbezogen, würde eine theoretische Perspektive fehlen, aus der sich begründen ließe, welche Beobachtungen relevant sind oder überhaupt gemacht werden sollen. Gerade weil sozialtheoretische Konzepte in dem beschriebenen Prozess immer abstrakter und offener werden, legen sie nicht mehr fest, wer oder was als Akteur zu gelten hat, welche Normen wirken oder was als Gewalt zu gelten hat. Daher bedarf es vorab formulierter Hypothesen über die zu erwartenden gesellschaftlichen Ordnungen. Ohne solche Hypothesen wäre es theoretisch ebenso plausibel,

Interviews mit Stühlen statt mit Menschen zu führen – oder umgekehrt. Die Funktion dieser Hypothesen liegt nicht darin, den Gegenstand festzulegen, sondern darin, den forschenden Blick zu fokussieren, ohne ihn zu verengen. Sie müssen ebenso wie die sozialtheoretischen Prämissen reflexiv handhabbar und revidierbar sein.

Gesellschaftstheoretische Hypothesen bergen das Risiko, vorschnell als Beschränkung wissenschaftlicher Offenheit interpretiert zu werden. Tatsächlich enthalten sie notwendigerweise inhaltliche Vorannahmen, die bestimmte Perspektiven auf die Empirie wahrscheinlicher machen als andere. Dieses Potenzial zur Vorstrukturierung ist jedoch keine Einschränkung – vorausgesetzt, die Hypothesen bleiben veränderbar und werden im Forschungsprozess kontinuierlich überprüft. Auf diese Weise eröffnen sie die Möglichkeit einer doppelten Offenheit: einerseits gegenüber der Ordnung des untersuchten Feldes, andererseits gegenüber der Ordnung der modernen Gesellschaft, aus der heraus die Forschung selbst betrieben wird. Diese doppelte Reflexion ermöglicht es, Kritik zu formulieren, ohne entweder naiv den Feldperspektiven zu folgen oder von vornherein in den normativen Ordnungen der Moderne gefangen zu bleiben.

Das macht nun deutlich, warum gesellschaftstheoretische Reflexion nicht nur dann notwendig ist, wenn das Ziel eine explizite Weiterentwicklung der Theorie ist. Auch dann, wenn die empirische Forschung scheinbar nur bestehende theoretische Konzepte anwendet oder ein konkretes Phänomen beschreiben will, wirken diese Konzepte beobachtungsleitend und strukturieren unweigerlich, was überhaupt gesehen, gefragt und verstanden werden kann. Gerade weil sie oft implizit bleiben, reproduzieren sie stillschweigend die Ordnungsvorstellungen, aus denen sie hervorgegangen sind. Die Möglichkeit, diese theoretischen Prämissen zu verändern, schafft daher nicht nur Offenheit im Sinne methodologischer Genauigkeit, sondern ist Voraussetzung für eine Forschung, die ihren Gegenstand nicht vorschnell festlegt, sondern ernsthaft rekonstruktiv arbeitet.

2.2.4 Doppelte Funktion der Gesellschaftstheorie

In diesem Kapitel habe ich nach einer Möglichkeit gesucht, eine Position methodologischer ›Offenheit‹ gegenüber dem Forschungsgegenstand einzunehmen. ›Offenheit‹ bedeutet hier nicht Neutralität oder Beliebigkeit, sondern eine theoretisch reflektierte Haltung, die weder unkritisch die Perspektiven des Feldes übernimmt noch unhinterfragt die normativen Maßstäbe der modernen Gesellschaft reproduziert, aus deren Mitte diese Forschung hervorgeht. Ziel ist vielmehr ein Vorentwurf, der es ermöglicht, dass sich der Gegenstand in seiner Eigenlogik zeigen kann.

Das vorgeschlagene Verfahren basiert auf einer systematischen Unterscheidung zwischen *Sozialtheorie*, *Theorie begrenzter Reichweite* und *Gesellschaftstheorie*. Alle drei Theorietypen entfalten eine unmittelbare Relevanz für die empirische Forschung. Sozialtheoretische Prämissen strukturieren den Blick auf den Gegenstand grundlegend: Erst durch sie wird bestimmt, was als sozialer Akteur, als relevantes Handeln oder als Institution überhaupt in Erscheinung treten kann. Diese Prämissen sind jedoch nicht neutral, sondern stets durch die gesellschaftliche Ordnung geprägt, in der sie formuliert wurden. Ihre Kontingenz muss deshalb historisiert und kritisch reflektiert werden. Diese Historisierung erfolgt mit Hilfe der Gesellschaftstheorie, die ihrerseits auf dieser Grundlage angepasst wird. Die Gesellschaftstheorie ermöglicht die Reflexion der Sozialtheorie. Die Sozialtheorie wiederum ermöglicht es, überhaupt zu gesellschaftstheoretischen Annahmen zu kommen. Die Zirkularität wird durch die spezifische Fokussierung auf einen empirischen Gegenstand aufgehoben. In der Auseinandersetzung mit dem empirischen Gegenstand wird die Irritation möglich, durch die neue Reflexionen angeregt werden.

Zum Zeitpunkt der Publikation dieses Buches ist die hier skizzierte wechselseitige Reflexion sozial- und gesellschaftstheoretischer Prämissen bereits abgeschlossen. Die Problematik, einen zyklischen und reflexiven Prozess im Nachhinein linear darstellen zu müssen, wird auch hier zum Darstellungsproblem. In dieser Arbeit habe ich mich aus Gründen der Lesefreundlichkeit und Übersichtlichkeit dafür entschieden, statt der Darstellung der wechselseitigen Verschränkung nur ein gesellschaftstheoretisches und ein sozialtheoretisches Kapitel zu verfassen. Dies bringt jedoch eigene Schwierigkeiten mit sich: Die beiden Kapitel sind voneinander abhängig und müssten eigentlich gleichzeitig zur Kenntnis genommen werden. Ich werde hier zunächst die gesellschaftstheoretischen Prämissen darlegen und darauf aufbauend die Anforderungen an die sozialtheoretischen Prämissen ableiten und dann erst die vor diesem Hintergrund notwendigen sozialtheoretischen Prämissen darstellen.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.1 Sakralisierung und Gewalt

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

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

3.1.1 Sakralisierung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Gewalterfahrung und Sakralisierung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.1.2 *Gewalt oder Kraftaufwand*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.1.3 Kommunikative Vermittlung von Gewalt

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.1.4 *Verfahrensordnungen der Gewalt*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.2 Verfahrensordnung der Gewaltlosigkeit

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.2.1 Horizontale Differenzierung

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

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

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

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

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

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

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

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

Voraussetzung dafür ist der Staat. Nach Durkheim ist das Individuum »das Produkt des Staates, da das staatliche Handeln wesentlich auf die Befreiung des Individuums ausgerichtet« ist (Durkheim [1950] 1999, 85). Mit Befreiung ist hier gemeint, dass der Staat das Individuum aus den gesellschaftlichen Teilgruppen herauslöst, die dazu neigen, das Individuum für sich zu vereinnahmen (vgl. Durkheim [1950] 1999, 91). Um eine organische Solidarität zu erreichen, muss das Individuum jedoch frei sein, sich zu vergesellschaften, und darf nicht von Gruppen wie Familie, Berufsgruppen etc. vereinnahmt werden. Gleichzeitig verhindert die Existenz dieser gesellschaftlichen Teilgruppen, dass der Staat seinerseits das Individuum vereinnahmt und die Freiheit des Individuums einschränkt (vgl. Durkheim [1950] 1999, 93). Lindemann interpretiert Durkheim hier so, dass nicht nur der Staat das Individuum als Institution sichert, sondern auch das Individuum ein Verhalten an den Tag legen muss, mit dem es seinen sakralen Status behält bzw. verliert, wenn es z. B. mordet, womit die Institution des Individuums als Empfänger von Würde bereits bei Durkheim in gewisser Weise leistungsbezogen begrenzt ist (vgl. Lindemann 2018, 310; Durkheim [1897] 2022, 391).

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

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

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

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

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

3.2.2 *Sakralisierung der Person*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.2.3 Grenzen des Sozialen

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

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

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

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

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

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

3.2.4 Kodifizierung im Ethos der Menschenrechte

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

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

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

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

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

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

3.3 Freiheit und offene Zukunft

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.4 Kritik und Soziale Bewegungen

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

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

3.4.1 Kritik in der horizontal differenzierten Gesellschaft

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.4.2 Kollektive Effervescenz und soziale Bewegungen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.5 Schlussfolgerungen für die Sozialtheorie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Sozialtheoretische Prämissen: Affektive Betroffenheit und Gewalt

Nach dem Prinzip der offenen Frage vorzugehen, bedeutet nicht, die Fragen an den Gegenstand gänzlich ohne Vorentwurf zu stellen. Vielmehr geht es darum, den Vorentwurf so zu gestalten, dass er den Gegenstand nicht vordeterminiert, sondern vielmehr Offenheit ermöglicht. Die sozialtheoretischen Prämissen müssen so gestaltet sein, dass sie die moderne Gesellschaft nicht verdoppeln, sondern in ihrer Besonderheit analytisch erschließen. Damit wird auch das Verhältnis der neuen rechten Bewegung zur modernen Ordnung untersuchbar. In diesem Kapitel skizziere ich die sozialtheoretischen Prämissen, die ich dieser Forschung zugrunde gelegt habe.

In diesem Buch frage ich nach dem Verhältnis zwischen der Ordnung der neuen rechten Bewegung und der modernen Gesellschaft. Dabei interessiere ich mich insbesondere dafür, wie die neue rechte Bewegung die kollektive, völkische Orientierung mit der Ordnung der modernen Gesellschaft in Einklang bringt. Ich fokussiere mich zum einen auf das Verhältnis zu Gewalt, zum anderen auf die Zeitdimension.

Leitend für das Vorgehen in diesem Kapitel ist also die Frage, wie unterschiedliche Ordnungen in den Blick kommen können. Im gesellschaftstheoretischen Kapitel (vgl. Kap. 3) bin ich von Durkheims Sakralisierungstheorie ausgegangen. Hier hat sich die Perspektive als fruchtbar erwiesen, laut der Ordnung kein abstraktes Gebilde rational zur Kenntnis genommener Regeln ist, sondern Wertbindungen affektiv erfolgen. Die Erfahrung kollektiver Effervescenz schafft das Erleben der Geltung spezifischer Werte. Es geht um solche Situationen, die als den Alltag transformierend erlebt werden und zugleich eine Wertbindung entstehen lassen – oder zumindest verstärken –, die in den Alltag hineinwirkt. Besonders relevant sind dabei Situationen, in denen Gewalt vorkommt und gemeinsam als eigene legitime Gewalt oder als fremde illegitime Gewalt verarbeitet wird. Gewalt selbst ist aber, wie ich oben ausgeführt habe, nicht nur ein unmittelbar erlebter Sachverhalt. Vielmehr ist »der Kampf darüber, was als Gewalt gilt bzw. was nicht« (Staudigl 2014, 225) ordnungsrelativ. Die Frage nach der Entstehung von Ordnung wird damit zwar in die Frage nach der Entstehung von Gewalt transformiert, ihre Beantwortung erweist sich als abhängig davon, wie Ordnung entsteht.

In meiner Rekonstruktion von Durkheims Sakralisierungstheorie bin ich damit implizit dem Prinzip der vermittelten Unmittelbarkeit (vgl. Plessner [1928] 1975, 321 ff.) gefolgt. Einerseits gibt es eine gleichsam unmittelbare Erfahrung, in der sich die Frage, was »Gewalt« ist, nicht aufdrängt; Gewalt erscheint hier als unmittelbarer Erfahrungstatbestand.

Andererseits ist dieses unmittelbare Erleben immer vermittelt und damit ordnungsrelativ. Bei Durkheim selbst bleiben die Spezifika sowohl der Unmittelbarkeit als auch der Vermittlung offen. Im Folgenden schlage ich vor, eine leibphänomenologische Perspektive einzunehmen. Damit wird die Unmittelbarkeit des Hier und Jetzt betont. Gleichzeitig lässt sich die Vermitteltheit des Erlebens über die reflexive Institutionalisierung ernst nehmen.

Im weiteren Verlauf dieses Kapitels entwickle ich zunächst ein allgemeines leibphänomenologisches Vokabular, um sowohl die Vermitteltheit als auch die Unmittelbarkeit von Erfahrung in den Blick zu nehmen. Dazu skizziere ich zunächst ausgehend von Schmitzs Leibphänomenologie eine Perspektive, um Erfahrung in den Blick zu nehmen (1). Dann ziehe ich Plessners reflexive Anthropologie heran, um die Unmittelbarkeit der Erfahrung als immer schon vermittelte zu beschreiben und zugleich eine Distanzierung von Schmitzs anthropologischem Individualismus vorzunehmen (2). Anschließend erläutere ich die Konsequenzen, die sich auf der Grundlage von Schmitz und Plessner für die Untersuchung der zeitlichen Dimension ergeben, und gehe in dem Zusammenhang auch kurz auf die bekannteren Zeittheorien von Schütz und Heidegger ein (3). Danach komme ich auf die Frage zurück, wie Vermittlungsprozesse von Gewalt erfasst werden können, und wende mich der Theorie reflexiver Institutionalisierung zu (4). Daraus leite ich einen reflexiven Gewaltbegriff ab (5).

4.1 Leibliches Erleben

Die Soziologie ist seit dem »body turn« (Gugutzer 2006) der 1990er Jahre sensibel für die Begriffe Körper und Leib (vgl. auch U. Jäger 2014, 23 ff.) – in der Rechtsextremismusforschung ist diese Sensibilität freilich noch nicht angekommen. Die soziologischen Klassiker unterscheiden noch zwischen einem körperlosen Bewusstsein und einem Körper und schließen damit an Descartes' Unterscheidung zwischen *res extensa* und *res cogitans* an. Dabei werden ausgedehnte Dinge, wie der menschliche Körper, zu Gegenständen der Naturwissenschaften, während sich die Geisteswissenschaften, wie der Name schon sagt, auf die geistigen, nicht ausgedehnten Dinge konzentrieren. Leibphänomenologische Ansätze versuchen, diese Unterscheidung zu unterlaufen und mit dem Leib eine »Alternative von Ausdehnung und Innerlichkeit« (Plessner [1928] 1975, 38) zu finden. Im Folgenden rekonstruiere ich im Anschluss an Hermann Schmitz ([1964–1980] 2019) eine Konzeption von Leiblichkeit, die weniger die Intentionalität des Bewusstseins (vgl. Husserl 1984) als vielmehr die affektive Betroffenheit (vgl. Gugutzer 2023, 38) ins Zentrum

stellt. Affektiv betroffen ist laut Schmitz jemand, wenn er sich in diesem affektiven Betroffensein als ein Ich erlebt, das zweifelsfrei betroffen ist (vgl. Schmitz [1964] 2019, § 1). Wenn ich Kopfschmerzen erlebe, dann erlebe ich mich unmittelbar affektiv betroffen durch den Schmerz; zu hören, dass jemand neben mir Kopfschmerzen hat, wird bei mir Mitgefühl auslösen, aber nicht den unmittelbaren Schmerz. In dieser affektiven Betroffenheit erfährt sich das Ich unmittelbar als hier/jetzt betroffenes Selbst, dem z. B. der eigene Kopfschmerz als subjektive Tatsache unmittelbar gegeben ist. Ich verwechsle mich nicht mit dem Anderen, dessen Kopfschmerz mir nur als neutraler, gleichsam objektiver Sachverhalt gegeben ist und sich von meinem eigenen Erleben gänzlich unterscheidet. Schon dieses einfache Beispiel macht es plausibel zwischen Leib und Körper zu unterscheiden.

4.1.1 Körper und Leib

Ein *Körper* hat eine dreidimensionale Ausdehnung und befindet sich zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem definierten Ort im Raum. Diese Position kann genau beschrieben werden und jeder Punkt des Körpers in ein dreidimensionales Koordinatensystem eingetragen werden. Ein solcher Körper unterscheidet sich prinzipiell nicht von anderen Dingen, die sich im Raum befinden, und kann genauso beschrieben werden (vgl. Lindemann 2017b, 59). Das *leibliche Hier/Jetzt* bezeichnet nicht irgendeinen Körper, der im Raum existiert, sondern dass *ich* es bin, der *hier* ist, ohne dieses Hier-Sein genau im dreidimensionalen Raum verorten zu müssen. Um mich als Hier-Seiend zu erleben, muss ich mich nicht per GPS auf der Karte orten. Vielmehr ist mein Hier/Jetzt der Bezugspunkt. Von mir aus gesehen gibt es Dinge, die vor mir sind und Dinge, die hinter mir sind, es gibt ein Später und ein Früher – alles von meiner leiblichen Erfahrung aus gedacht. Das Hier/Jetzt des Leibes ist der absolute Ort (Schmitz [1977] 2019, 11; Plessner [1928] 1975, 289) meiner Gegenwart, von dem aus sich Raum- und Zeitzüge entfalten.

Dieser absolute Ort des Leibes wird besonders plausibel in der Erfahrung von Schmerz und Angst (vgl. Schmitz [1964] 2019, §§ 19–21). Bei intensivem Schmerz wird das Erleben des Hier und Jetzt des eigenen Leibes zur Qual. Wie Schmitz plastisch beschreibt, geht starker Schmerz mit einem Verlust des Erlebens der Räumlichkeit der Umgebung einher. Der Schmerzgeplagte bezieht sich ausschließlich auf ein »Weg«, das aber versperrt ist (Schmitz [1964] 2019, 186): Der von heftigen Schmerzen Geplagte kommt aus dem eigenen Leib nicht heraus und ist in der Enge des eigenen Leibes gefangen. Diese leibliche Erfahrung verdeutlicht, dass der Leib zwar mit dem Körper verwoben ist, aber über ihn hinausgehen kann.

Ähnlich wie ein entzündeter Zahn kann mich die Trauer über den Verlust eines geliebten Menschen so an das Hier/Jetzt binden, dass ich nicht aus der Enge des Leibes ausbrechen kann. Das Erleben von Scham ist ebenfalls ein gutes Beispiel für ein behindertes Weg, der primär leiblich und nicht körperlich erfahren wird (vgl. Schmitz [1973] 2019, § 172c). Zugleich ist es möglich, von einer körperlichen Berührung nicht leiblich berührt zu werden. Insofern ist leibliche Berührung nicht immer körperlich und nicht jede körperliche Berührung leiblich. Vielmehr können sich Leiber ihrer Umwelt zuwenden (Schmitz [1965] 2019, § 50) und sich darin mit Blicken, Worten oder auch Schlägen gegenseitig berühren.

4.1.2 Engung und Weitung

Mit Schmitz lässt sich das leibliche Erleben als Erleben in einer antagonistischen Dynamik zwischen *Engung* und *Weitung* fassen (vgl. Schmitz [1965] 2019, § 48). Engung und Weitung sind im leiblichen Erleben miteinander verbunden, und aus dieser Verbindung entsteht eine Spannung, die ein Gerichtetsein ermöglicht. Reine Engung oder reine Weitung bleiben dem Bewusstsein unzugänglich, da sie das für das Erleben konstitutive Spannungsverhältnis suspendieren. Das leibliche Erleben ist daher auf das gleichzeitige Gegeneinander von Engung und Weitung angewiesen (vgl. Schmitz 2011, 15).

Leibliche Engung manifestiert sich besonders deutlich in Situationen existentieller Bedrängung, etwa in Momenten intensiver Angst oder akuten Schmerzes (vgl. Schmitz [1964] 2019, §§ 19–20). Bei Angst oder Schmerz erfährt sich der Ängstliche oder Schmerzgeplagte unmittelbar in der jeweiligen angst- oder schmerzvermittelnden Situation, er ist unmittelbar hier/jetzt präsent. Der mit ihr verbundene Drang zur Entlastung – der sogenannte ›Weg-‹Impuls – markiert eine Richtung: ein Fluchtimpuls, der leiblich erfahren, aber nicht notwendig handlungsfäh umgesetzt werden kann. Während die von Angst bedrängte Person diesen Impuls durch tatsächliche Flucht umsetzen kann, bleibt der:die Schmerzgeplagte symbolisch in der Enge gefangen – der einzige Ausweg ist oft der Schrei (vgl. Schmitz 2011, 3). In der Enge des Leibes ist die primitive Gegenwart als Hier/Jetzt dem Selbst unmittelbar gegeben (vgl. Schmitz [1964] 2019, 3. Kapitel).

Die Enge des Leibes hebt sich in ihrer Absolutheit erst vor dem Hintergrund der Erfahrung von Weite ab (Schmitz [1965] 2019, S. 74, § 48) – etwa wenn ein erwartetes Ereignis endlich eintritt und die zuvor gespannte Wartehaltung in Erleichterung übergeht. Ein anderes eingängiges Beispiel ist das Dösen auf einer sonnenbeschienenen Wiese, bei dem eine leibliche Erfahrung von Leichtigkeit oder eben Weitung entstehen kann (vgl. Schmitz [1966] 2019, S. 23, § 95). Diese leibliche Erfahrung

der Weitung ist aber nur deshalb erfahrbar, weil sie sich von der Enge, der Einschränkung oder Erwartung der Engung abhebt – auch hier wirkt das Spannungsverhältnis weiter.

Engung und Weitung sind somit nicht nur Gegensätze, sondern bilden eine relationale Einheit (vgl. Schmitz [1966] 2019, S. 24, § 95). Im antagonistischen Verhältnis von Engung und Weitung entsteht so eine Spannung, die das Gerichtet-Sein aus der Enge des Leibes heraus in die Weite ermöglicht (Schmitz 2011, 20). Die Wurzel der Richtung ist der absolute Ort des Leibes, von dem aus sich in eine unbestimmte Weite gerichtet wird (vgl. Schmitz [1966] 2019, S. 33, § 95). Engung und Weitung sind also keineswegs statische Zustände, sondern miteinander verschränkt und aufeinander bezogen. Das leibliche Erleben entsteht genau in diesem Widerstreit, der nicht zur Auflösung drängt, sondern die Grundlage für gerichtete Affektivität bildet.

Ein eindrückliches Beispiel für diesen Rhythmus ist der Atem. Engung und Weitung sind hier nicht nur eine Metapher, sondern im Atem werden genau dieses Wechselverhältnis und die gegenseitige Abhängigkeit von Engung und Weitung erfahrbar. Engung und Weitung arbeiten also ständig gegeneinander, stehen in einem dynamischen antagonistischen Verhältnis, ohne aber jeweils die Verbindung zum Gegenpol zu kappen; es entsteht ein eigentlich ›leiblicher Rhythmus‹ des Wechselspiels von Engung und Weitung. Engung und Weitung können privat erfahren werden. Darüber hinaus kann aber auch ein gemeinsamer Antrieb, eine Art Synchronisation der Spannung zwischen Enge und Weite entstehen – was Schmitz als ›Einleibung‹ (Schmitz 2014, 56; vgl. auch Schmitz [1980] 2019a, § 288) und damit als Teil ›leiblicher Kommunikation‹ bezeichnet. Um das, was Durkheim mit ›kollektiver Effervescenz‹ beschreibt, phänomenologisch fassen zu können – und damit soziale Bewegungen angemessen analysieren zu können –, ist es wichtig, ›Einleibung‹ und ›leibliche Kommunikation‹ richtig zu verstehen.

4.1.3 Leibliche Kommunikation

Mit *leiblicher Kommunikation* ist gemeint, »wenn jemand von etwas in einer für ihn leiblich spürbaren Weise so betroffen und heimgesucht wird, daß er mehr oder weniger in dessen Bann gerät und mindestens in Versuchung ist, sich unwillkürlich danach zu richten und sich davon für sein Befinden und Verhalten in Erleiden und Reaktion Maß geben zu lassen« (Schmitz [1978] 2019, 31f., § 237). Leibliche Kommunikation ist also keineswegs etwas, das nur zwischen Menschen stattfindet. Jemand kann auch von einem Bild an der Wand, einem Buch oder einem fallenden Stein in den Bann gezogen werden. Dies führt zu einer Hauptform der leiblichen Kommunikation: der *Einleibung*.

Die Einleibung zeichnet sich dadurch aus, dass es zu einer Verbindung mit dem Partner der Einleibung kommt, der die Aufmerksamkeit in irgendeiner Weise lenkt. Ein Beispiel ist der fallende Stein beim Bergsteigen. Dieser kann die Aufmerksamkeit auf eine Weise fesseln, dass man ihm unwillkürlich in die Tiefe nachschaut und durch das Aufgreifen der Bewegungssuggestion in ein je nach Situation gefährliches Taumeln gerät (vgl. Schmitz [1978] 2019, S. 78, § 241). Für diese *einseitige Einleibung* muss der Partner der Einleibung nicht selbst gebannt sein, also auch kein leibliches Wesen sein. Bei *wechselseitiger Einleibung* hingegen liegt eine symmetrischere Situation vor, insofern sich die Partner der Einleibung wechselseitig affizieren. Bei der *wechselseitigen Einleibung* wechselt die Dominanz zwischen den Partnern der Einleibung. Dominant ist immer derjenige, auf den die Aufmerksamkeit gerichtet ist, beim Blick also derjenige, der angeschaut wird.

Sowohl bei der einseitigen als auch bei der wechselseitigen Einleibung entsteht ad hoc »ein übergreifender Leib, in dem die Rolle der Enge, die zugleich Quelle des den Leib durchziehenden und ordnenden Richtungsfüges ist, jeweils von einem der Partner übernommen wird« (Schmitz [1980] 2019a, S. 24; § 288; vgl. auch Schmitz [1978] 2019, 95, § 242). Dieser übergreifende Leib entsteht dadurch, dass der Impuls, d. h. die Dynamik von Engung und Weitung, auf beide Partner übertragen wird. »Der vitale Antrieb überschreitet die Grenzen des eigenen Leibes und verbindet Leiber miteinander sowie mit leiblosen Gestalten durch einen gemeinsamen vitalen Antrieb in der Einleibung« (Schmitz 2014, 17). Die Einleibung kann *antagonistisch* oder *solidarisch* sein.

Bei der antagonistischen Einleibung geht es weniger um ein ›Gegeneinander‹ als um eine Zuwendung zum Partner der Einleibung, z. B. durch einen Blickwechsel – oder eine Fixierung, wie bei dem bereits erwähnten fallenden Stein. Bei der antagonistischen Einleibung besteht eine asymmetrische Beziehung zwischen den Einleibungspartnern, bei der einer die Enge des übergreifenden Leibes übernimmt und damit auch die Richtung des gemeinsamen Leibes vorgibt (vgl. Schmitz [1980] 2019a, S. 40; § 288). Ein Partner dominiert somit die Beziehung. So beschreibt Schmitz den Sadismus als eine Form einseitiger antagonistischer Einleibung, bei der der Sadist vollständig vom Opfer beherrscht wird und es zu einem gemeinsamen Antrieb kommt, bei dem der Opferleib den Pol der Engung erhält und der Sadist:innenleib den Pol der Weitung behält (vgl. Schmitz [1977] 2019, S. 344; § 76).

Bei der solidarischen Einleibung bedarf es keiner einseitigen oder wechselseitigen Zuwendung, und dennoch entsteht ein gemeinsamer Antrieb. Dieser entsteht nach Schmitz meist durch ein Thema, das die solidarisch Eingeleibten integriert, also durch »antagonistische Einleibung der Genossen solidarischer Einleibung in ein Zentrum einseitiger Einleibung« (Schmitz 2011, 47). Ein Beispiel hierfür ist das

gemeinsame Singen, bei dem über die gemeinsame Hinwendung zum gesungenen Lied eine Synchronisation des Antriebs entsteht. Solidarische Einleibung funktioniert hier insbesondere über gemeinsam erlebte Bewegungssuggestionen, wie sie beispielsweise durch Rhythmen vermittelt werden, beim Rufen oder Klatschen, aber auch beim Hören eines Gedichts, das gerade durch seine besondere Rhythmik ein unmittelbares Erleben beinhaltet und eine kollektive Atmosphäre entstehen lässt, die von den Einzelnen als intensiv und bedeutsam erlebt wird (vgl. Schmitz 2011, 48; Schmitz 2014, 59).

Mit der Einleibung ist damit eine Grundlage geschaffen, um ein unmittelbares wechselseitiges Einstimmen in einen gemeinsamen übergreifenden Leib zu beschreiben. Dies ist eine Basis, um von einer kollektiven Effervescenz im Sinne Durkheims sprechen zu können: Mit der Einleibung kommt es zu einer Synchronisation zwischen Partnern in Bezug auf etwas. Damit fehlt aber noch eine Präzisierung dessen, was diese Synchronisation eigentlich ausmacht und inwiefern sie über die jeweilige aktuelle Situation hinaus auf eine verantwortliche Situation verweist. Um dies empirisch präzise erfassen zu können, hilft Schmitzs Theorie der Gefühle, die er räumlich als Atmosphären versteht. Dies soll im Folgenden skizziert werden.

4.1.4 Kollektive Atmosphären

Gefühle und Emotionen sind traditionell ein schwieriges Thema für die Soziologie. Der Grund dafür liegt wohl darin, dass Gefühle als etwas Subjektives und rein Personengebundenes gelten. Dennoch werden gerade kollektive Gefühle oft implizit als Voraussetzung für Prozesse innerhalb des Sozialen angesehen. Insbesondere Durkheims so wichtiges Konzept der kollektiven Effervescenz beruht auf einer Angleichung von Gefühlen. Wie das genau funktioniert, wird von ihm weniger beleuchtet – und kann auch weniger beleuchtet werden, da er trotz der Behauptung, die Gesellschaft sei ein Ding sui generis, die Gefühle weitgehend in das Subjekt verlegt und es ihm an einem Verständnis des Leibes fehlt. Auf der einen Seite steht also die Intuition, dass Gefühle soziologisch bedeutsam sein könnten. Auf der anderen Seite erscheinen sie aufgrund ihrer Subjektivität als unsoziologisch. Mit Schmitz' Leibphänomenologie wird es möglich, die Introjektionsthese, also die These, dass Gefühle nur ›innerlich‹ und personengebunden sind, aufzubrechen. Ihm zufolge sind Gefühle »räumlich ergossene Atmosphären und leiblich ergreifende Mächte« (Schmitz 2014, 30). Damit ermöglicht diese Phänomenologie, auch Emotionen als etwas intersubjektives zu behandeln.

Eine Atmosphäre ist nach Schmitz »eine ausgedehnte (nicht immer totale) Besetzung eines flächenlosen Raumes im Bereich erlebter

Anwesenheit, das heißt dessen, was als anwesend erlebt wird« (Schmitz 2014, 50). Um diese zunächst obskur klingende Definition zu verstehen, sei kurz an die Raumtheorie von Schmitz erinnert (vgl. insgesamt Schmitz [1967] 2019, speziell §§ 118–120). Schmitz kennt nicht nur den dreidimensionalen, ›flächenhaften‹, messbaren *Ortsraum* der Physik, der sich in den letzten Jahrhunderten als den naturwissenschaftlichen Messmethoden unterworfenen Raum herausgebildet hat, sondern auch die beiden ›flächenlosen‹ Räume *Weitraum* und *Richtungsraum*. Der Weitraum ist ungeordnet und unstrukturiert. Einzelne Phänomene können zwar aus dem Weitraum isoliert werden, allerdings geht damit die Eigenschaft des Weitraums verloren, zwar räumlich, aber nicht geometrisch abgrenzbar zu sein. Die drückende Schwüle wird als etwas Räumliches erlebt, ohne an einen bestimmten Raum gebunden zu sein. Jede Erfahrung des Hier und Jetzt setzt die Weite des Weitraums voraus, vor dem sich das Hier abhebt. Die Weite ist die Voraussetzung für das Gerichtet-Sein des Leibes, der sich aus der Enge des eigenen Leibes in die ungegliederte Weite ausrichtet. Diese Ausrichtung ist zugleich die Voraussetzung für den Richtungsraum. In diesem ist der Ausgangspunkt der eigene Leib hier/jetzt, von dem aus der Raum relativ in Richtungen gegliedert erscheint: Die Tasse ist rechts von mir; dass sie sich objektiv in einem Koordinatensystem an dieser und jener Stelle im Raum befindet, hilft mir nichts, wenn ich nach ihr greifen will; dann ist nur die Relation zu meinem Leib relevant.

Der Atmosphärenbegriff von Schmitz lässt sich zunächst ebenfalls gut mit Beispielen aus dem Bereich des Wetters fassen (vgl. Schmitz [1969] 2019, § 148), wie die trübe Atmosphäre eines Regentages, die stille Atmosphäre einer verschneiten Landschaft oder auch die schwüle Atmosphäre eines heißen Sommertages. Zwar lassen sich Temperatur, Luftfeuchtigkeit und Luftdruck messen und insofern physikalisch erfassen, doch entsteht dadurch nie die hier gemeinte Atmosphäre. Diese erfüllt den Raum vollständig und wird gleichsam unmittelbar erlebt. Das Atmosphärische ist nicht durch dreidimensionale Verortung messbar, sondern vielmehr räumlich ergossen. Atmosphären haben zwar ein Volumen und sind räumlich – ihre Räumlichkeit ist aber eher durch Weite und Richtung definiert als durch genau bestimmbare Orte.

Es gibt verschiedene Arten von Atmosphären, von denen für die phänomenologische Erfassung von kollektiver Effervescenz die rein leiblichen Atmosphären und die Atmosphären, die Gefühle sind, am wichtigsten sind. Letztere sind komplexer und bauen auf den rein leiblichen Atmosphären auf. Leibliche Atmosphären sind ganzheitliche leibliche Regungen, z. B. Müdigkeit, Wachheit oder auch ein Wohlbefinden. Im Gegensatz zu leiblichen Atmosphären fordern Gefühlsatmosphären zur Stellungnahme auf. Eine Gefühlsatmosphäre löst zwar nicht immer automatisch affektive Betroffenheit aus, aber wer sich in einer

Gefühlsatmosphäre befindet, muss sich zumindest dazu verhalten. Dies wird am Beispiel sozialer Kontrasterfahrungen deutlich: Die Fröhlichkeit eines Festes ist auch für einen ernsten und gar nicht auf Fröhlichkeit eingestellten Menschen wahrnehmbar – auch wenn er sich von dieser Fröhlichkeit vielleicht nicht angesteckt, sondern sogar abgestoßen fühlt (vgl. Schmitz [1969] 2019, S. 134, § 150). So oder so: Die Atmosphäre des Gefühls kann nicht ignoriert werden, sondern der Einzelne muss sich zu ihr verhalten, Stellung beziehen, sich zumindest von ihr abgrenzen. Insofern sind Gefühle Atmosphären, die in der Lage sind »den Raum erlebter Anwesenheit total zu erfüllen« (Schmitz 2014, 33f.). Sie können als solche lediglich wahrgenommen werden, ohne unmittelbar zu ergreifen. Wer aber leiblich-affektiv von einem Gefühl ergriffen wird – sei es stürmisch oder schleichend –, wird von diesem Gefühl zumindest ein Stück weit mitgerissen, bevor er dazu Stellung nehmen kann (vgl. Schmitz [1969] 2019, S. 141, § 150). Wenn Gefühle affizieren, wirken sie auf den Antrieb, d.h. auf das Verhältnis von Engung und Weitung. Gefühle können in je spezifischer Weise bestimmte Engungen oder Weitungen oder auch Ketten von Engungen und Weitungen des Leibes auslösen.

Neben den personalen Atmosphären gibt es auch überpersonale oder kollektive Atmosphären (vgl. Schmitz [1969] 2019, § 149). Kollektiv werden Atmosphären durch die bereits skizzierte Einleibung. Viele der Atmosphären des Leibes oder der Gefühle können den durch Einleibung entstandenen mehrere Subjekte übergreifenden Leib betreffen. Atmosphären funktionieren mit Bezug auf den übergreifenden Leib analog zum persönlichen Leib.

Eine rein »leibliche Atmosphäre« (Schmitz 2014, 58) entsteht unmittelbar aus einem gemeinsamen Antrieb heraus, ohne dass das Ergriffen-Sein von Gefühlen im Spiel sein muss. Beispielsweise kann ansteckende Müdigkeit oder auch Wachheit so verstanden werden: Durch Einleibung entsteht ein Leib mit einem gemeinsamen Antrieb, der »vom Schwung eines rhythmisch bewegten gemeinsamen Antriebs belebt« (Schmitz 2014, 58) ist. Der Antrieb umfasst den gesamten gemeinsamen Leib, der durch die Einleibung entsteht. Insbesondere Rhythmen helfen, die Einleibung und damit den gemeinsamen Antrieb über die Zeit aufrechtzuerhalten.

Auf diesen leiblichen Atmosphären bauen wiederum die Gefühlsatmosphären auf, die ebenfalls kollektiv ergreifen können. Voraussetzung für dieses kollektive Ergriffen-Sein von Gefühlen ist ein vorhandener gemeinsamer Antrieb. Dieser wird durch das Gefühl beeinflusst – und verstärkt so, ähnlich wie gemeinsame Rhythmen, die Gemeinsamkeit des Antriebs und stabilisiert ihn dauerhaft. Die solidarische Einleibung des gemeinsamen Singens wird über die Gemeinsamkeit der leiblichen Bewegung hinaus durch die Gemeinsamkeit der textlich vermittelten Gefühle verstärkt (vgl. Schmitz 2014, 59). Kollektive Gefühlsatmosphären tendieren dabei dazu, der jeweils aktuellen Situation eine diffuse

Bedeutsamkeit zu verleihen (vgl. Schmitz 2014, 60) und zugleich über die jeweils aktuelle Situation hinaus auf gemeinsame Institutionen zu verweisen. Dies ist nach Schmitz insbesondere für die Institutionalisierung von Moral relevant: Diese entsteht nach Schmitz durch eine solidarische Einbettung der jeweiligen Gesellschaft in eine kollektive Atmosphäre, die von Gefühlen wie Scham und Zorn getragen wird (vgl. Schmitz [1973] 2019, § 172). Neben dieser Bedeutungsaufladung auf der Basis kollektiver Gefühle ist auch der umgekehrte Verweisungszusammenhang möglich: Kollektive Gefühle entstehen in einer aktuellen Situation auf der Basis eines übergreifenden Wertezusammenhangs (vgl. Schmitz 2014, 63).

Mit Schmitz lässt sich unmittelbares Erleben im Modus des Hier/Jetzt erfassen – jenseits der Frage, ob es durch eine objektive Welt getragen ist. Die leibphänomenologische Perspektive erlaubt es, vom Erleben auszugehen, ohne in erkenntnistheoretische Debatten um Subjektivität und Objektivität verwickelt zu werden. Dies eröffnet auch für die Rechtsextremismusforschung eine Alternative zur Frage nach objektiver oder subjektiv empfundener Deprivation. Im Zentrum steht dann nicht mehr, ob ein Gefühl von Ausgrenzung oder Benachteiligung faktisch begründet ist, sondern was im leiblichen Hier und Jetzt als unhintergehbare Erfahrung erscheint. Das analytische Interesse verschiebt sich damit auf die Weise, wie Welt im Modus leiblicher Engung und Weitung erlebt wird. Darüber hinaus bietet Schmitz ein begriffliches Instrumentarium, um kollektives Erleben jenseits introspektiver Individualpsychologie zu fassen. Damit lässt sich kollektive Erfahrung analysieren, ohne in pathologisierende Deutungsmuster wie die klassischen Massenpsychologien à la Le Bon zurückzufallen. Gerade für das Verständnis der leiblichen Dynamik sozialer Bewegungen – etwa in der Unmittelbarkeit von Demonstrationen – eröffnet sich damit ein produktiver Zugang. Schmitz stellt ein begriffliches Instrumentarium bereit, um das zu fassen, was Durkheim als »kollektive Effervescenz« bezeichnet: jenes leiblich-affektive Mitschwingen, das kollektive Dynamiken trägt und intensiviert. Auf diese Weise wird auch die unmittelbare Dimension gewaltförmiger Erfahrungen zugänglich. Phänomene wie die »Vorwärtspanik« (vgl. Collins 2009) lassen sich als solidarische Einleibung in eine gemeinsam geteilte Gefühlsatmosphäre deuten. Auch für die ethnographische Forschung ergeben sich daraus weitreichende Implikationen: Das leibliche Mit-Erleben ebenso wie das Erleben von Fremdheit im Feld werden zu zentralen Schlüsseln des Verstehens. Die Teilnahme an kollektiven Rhythmen, das Mitschwingen im affektiven Geschehen, wird damit nicht zur Störung wissenschaftlicher Distanz, sondern zur Voraussetzung differenzierter Analyse kollektiver Atmosphären.

Dennoch reicht dieses Vokabular allein nicht aus. Dafür gibt es zwei Gründe. Der erste Grund ist, dass Schmitz mit seiner Philosophie dem Individuum verhaftet bleibt. Der Leib ist stets ein individueller Leib, der

dem Einzelnen als je eigener Leib unmittelbar gegeben ist. Das ›Ich‹ ist Teil der absoluten Gegenwart, aus der heraus das Erleben überhaupt stattfindet. Das Individuum ist aber selbst Teil der Strukturvorgabe der Moderne und muss als solcher sichtbar gemacht werden – und nicht schon in den Prämissen vorausgesetzt werden. Der zweite Grund ist, dass Schmitz nur ein Beschreibungsvokabular zur Verfügung stellt, nicht aber die für die Soziologie relevanten Fragen nach der sozialen Ordnung stellt bzw. stellen kann. Es geht ihm um die unmittelbare Erfahrung, aber die Vermittlung dieser Erfahrung wird dabei ignoriert. Damit wäre es zwar möglich zu beschreiben, wie sich bei Demonstrationen die Leiber aufeinander einstellen, die Sprechchöre synchron verlaufen und sogar, wie man sich bei diesen Sprechchören mit den politischen Gegner:innen synchronisiert – aber das allein gibt noch keine soziologisch gehaltvolle Analyse (vgl. J. Barth 2023, 139). Kurz gesagt, es fehlt an einer Theorie der Vermittlung des unmittelbaren Erlebens. Dies ändert sich jedoch, wenn diese Theorie mit einem Ansatz verbunden wird, der Ordnungsbildung mitdenkt und das Individuum als Ergebnis dieser Ordnungsbildung begreift. Dies gelingt Lindemanns Interpretation von Plessners ›exzentrischer Positionalität‹.

4.2 Exzentrische Positionalität

Lindemanns Interpretationsstrategie unterscheidet sich von der Hauptlinie der Interpretation, die Plessner zusammen mit Schleier und Gehlen der Philosophischen Anthropologie zuordnet (vgl. J. Fischer 2008). Lindemann hingegen interpretiert die *Stufen des Organischen* ausgehend von der in *Macht und menschliche Natur* zum Ausdruck gebrachten Abkehr von anthropologischen Festlegungen (vgl. Plessner [1931] 2015; siehe hierzu auch bereits Kap. 4) und dem Verfahren der *reflexiven Deduktion*, mit dem er seine Theoriegenese beschreibt.¹ Lindemann

- 1 Unter dem Prinzip der reflexiven Deduktion ist ein Theoriebildungsverfahren zu verstehen, das Theorie weder rein logisch bildet, noch rein induktiv aus der Empirie ableitet. Stattdessen wird von einem Ausgangspunkt aus, in diesem Fall die selbstbezügliche Struktur der Ding-Erscheinung, eine These entwickelt. Ob diese These sinnvoll Geltung beanspruchen kann, wird daran deutlich, dass sich tatsächlich empirische Phänomene finden lassen, mit Bezug auf die die entwickelte These plausibel ist. Das bedeutet insbesondere, dass Plessner nicht danach fragt, wie ein Ding, eine Pflanze, ein Tier oder ein Mensch beschaffen ist. Stattdessen fragt er, inwiefern sich Anschauungsbeispiele für die jeweilige von ihm theoretisch abgeleitete Reflexionsform finden lassen. In diesem Sinne können die jeweiligen Anschauungsformen tatsächlich als rein exemplarisch interpretiert werden und es ist prinzipiell möglich, weitere Beispiele für die jeweiligen Typen zu finden (vgl. Plessner

zeigt, dass Plessners Akteursverständnis so beschaffen ist, dass es weder die Zugehörigkeit zur Gattung Mensch noch die Individualität der Akteure voraussetzt. Vielmehr kommt Plessner zu einer erweiterten Welt-offenheit, die nicht festlegt, wer oder was ein Akteur ist und ob es sich um ein Wesen handelt, das sich primär als Individuum oder als Dividuum, d. h. als Teil einer Gruppe, erlebt. Damit wird es mit Plessner möglich, die Vermittlung auch vom unmittelbaren Erleben zu beschreiben. Im Folgenden werde ich Plessners Positionalitätstheorie in Bezug auf das Konzept erweiterter Weltoffenheit beschreiben.

4.2.1 Positionalitätstheorie

Ich beginne mit der reflexiven Struktur von Plessners Positionalitätstheorie. Die Grundform der Reflexivität ist die Grenzrealisierung, deren Komplexität stufenweise zunimmt. Jedes Ding hat eine Grenze, jedes Ding hört an einem bestimmten Punkt auf, ist also begrenzt. Lebendig ist ein Ding dann, wenn der begrenzte Körper »nicht nur als begrenzter an seinen Konturen den Übergang zu dem anstoßenden Medium gewährleistet, sondern in seiner Begrenzung *vollzieht* und dieser Übergang selbst ist.« (Plessner [1928] 1975, 103, Hervorh. im Orig.) Die Grenze ist nicht nur Abgrenzung, sondern die Grenze ist Teil des lebendigen Dings. Schon die Stoffwechselvorgänge einer einfachen Pflanze können so gedeutet werden, dass sich die Pflanze über die Grenze Nährstoffe zuführt und andere ausscheidet. Die Grenze wird vom lebendigen Ding selbst realisiert. Diese Art der Grenzrealisierung ist die einfachste Form der »Positionalität« (Plessner [1928] 1975, 129, Hervorh. im Orig.). Durch die Realisierung der Grenze wird der »Körper in seinem Sein zu einem gesetzten« (Plessner [1928] 1975, 129), der dadurch, dass er selbst seine Grenze *hat*, zugleich mehr ist als der umschlossene Körper. Positionalität ist also als eine Beziehung zwischen Umwelt und Ding zu denken, die vom Ding selbst aktiv aufrechterhalten wird. Im Unterschied zum unbelebten Ding ist das belebte Ding nicht nur begrenzt, sondern begrenzt sich selbst und berührt über die Grenze die Umwelt. Damit bezieht sich das lebendige Ding durch die Realisierung der Grenze auch auf sich selbst, es hebt sich als Ding in seiner Grenze für sich ab (vgl. Plessner [1928] 1975, 128). Eine Anschauungsform für diese Art von Positionalität (vgl. Plessner [1928] 1975, 123) wären Pflanzen.

Der reflexiven Struktur nach bleibt diese Form der offenen Positionalität auch in allen weiteren komplexeren Formen der Positionalität bestehen – so wie das nicht lebendige Ding bereits eine Grenze hat und der

[1928] 1975, 114 f.; Lindemann 2014, 86 f.; Lindemann 2017a; Schürmann 2002, 100 ff.).

Unterschied zwischen dem Lebendigen und dem Nichtlebenden in der Realisierung dieser weiterhin bestehenden Grenze besteht. Die nächste Reflexionsstufe ist die der zentrischen Positionalität. In ihr wird die Grenzrealisierung der Stufe der offenen Positionalität beibehalten und erneut realisiert. Das zentrisch positionale Wesen erfährt sich als belebter Körper, als Leib, in einer umgebenden Umwelt, die ihm von seiner jeweiligen Position aus gegeben ist.

Es ist sein Leib, hat aber auch einen Körper, mit dem es auf seine Umwelt einwirken kann (vgl. Plessner [1928] 1975, 288). Das Medium, das vorher nur angrenzend war, das nicht Körper und Leib war, wird aus der zentrischen Positionalität zu einer Umgebung, in der es hier/jetzt ist. »Sein Körper ist sein Leib geworden, jene konkrete Mitte, dadurch das Lebenssubjekt mit dem Umfeld zusammenhängt« (Plessner [1928] 1975, 231). Die konkrete Mitte, in der sich das zentrisch positionale Wesen befindet, wird zum Punkt, von dem aus sich die Umwelt konzentrisch aufspannt. Das Hier/Jetzt ist nicht relativierbar, d. h., das zentrisch positionale Wesen kann nicht aus dem Hier/Jetzt heraustreten, sondern ist in seinem leiblichen Vollzug an das Hier/Jetzt gebunden. Der Leib ist aber »nicht dasselbe wie Körper, mit dem er doch objektiv identisch ist« (Plessner [1928] 1975, 35). Darin stimmen Schmitz und Plessner vollkommen überein.

Ausgehend vom aktuellen leiblichen Zustand erscheinen dem zentrisch positionalen Wesen Gegenstände, die es aktiv zum Umgang herausfordern. Es sind Feldverhalte, die dem aktuellen Hier/Jetzt Verhaltensoptionen bieten (vgl. Lindemann 2014, 181 ff.). In diesen Feldverhalten liegt bereits ein Zukunftsbezug in Form eines Noch-Nicht vor, der aus der jeweiligen Gegenwart heraus realisiert wird (vgl. Plessner [1928] 1975, 173 ff.). Die Gegenwart ist von diesem Zukunftsbezug aus gesehen ein »vom Nochnicht *abhängiges* Jetzt« (Plessner [1928] 1975, 174, Hervorh. im Orig.) und »der gegenwärtige Zustand des leiblichen Selbst [ist] durch diesen Bezug auf die Zukunft bestimmt« (Lindemann 2016, 84). Das Hier/Jetzt aktualisiert immer auch die Vergangenheit in Form der historischen Reaktionsbasis (vgl. Plessner [1928] 1975, 278). Dabei kann auch auf der Ebene zentrischer Positionalität Enttäuschung erlebt werden: das Noch-Nicht der jeweiligen Gegenwart tritt nicht ein und die Reaktion war falsch. An dieser Stelle kann auch auf der Ebene zentrischer Positionalität Lernen stattfinden (vgl. Plessner [1928] 1975, 277 ff.). Zusammengefasst »lebt [das exzentrisch positionale Wesen] aus seiner Mitte heraus, in seine Mitte hinein« (Plessner [1928] 1975, 288). Für diese Ebene der Positionalität ist nach Plessner das Tier ein gutes Anschauungsbeispiel.

Die dritte Reflexionsstufe ist die exzentrische Positionalität. Ein exzentrisch positionales Wesen ist eines, das nicht nur im Hier/Jetzt ist, sondern dem das Hier/Jetzt-Sein selbst als Sachverhalt gegeben ist. Es

kann »zu sich selbst Distanz« (Plessner [1928] 1975, 289) einnehmen. Das ›sich‹, das zu sich in Distanz geht, ist dabei nicht an einem anderen Ort neben Körper und Leib – es wird nicht eine metaphysische Seele oder ein Bewusstsein eingeführt. Vielmehr wird schlichtweg die Reflexionsstufe der zentrischen Positionalität nochmal reflektiert. Das exzentrisch positionale Wesen »lebt und erlebt nicht nur, sondern (...) erlebt sein Erleben« (Plessner [1928] 1975, 292). Es ist aus sich herausgesetzt, exzentrisch, »nicht mehr im Hier-Jetzt, sondern ›hinter‹ ihm, hinter sich selbst, ortlos, im Nichts.« (Plessner [1928] 1975, 292). Das heißt aber nicht, dass diese reflexive Distanzierung mit einer »(in sich widersinnigen) Vermannigfachung des Subjektkerns« (Plessner [1928] 1975, 289) einhergeht. Es gibt kein zweites Zentrum neben dem positionalen Zentrum der zentrischen Positionalität. Diese besteht im Vollzug des Leib-Umwelt-Verhältnisses im Hier/Jetzt, d. h. die Gegenwart erhält ihren motivierenden Jetzt-Charakter aus den vollzogenen Vergangenheits- und Zukunftsbeügen (vgl. Lindemann 2017a, 164). Auf diesen Umweltbezug bezieht sich das exzentrisch positionale Wesen erneut, ohne jedoch sein Hier/Jetzt aufzugeben: »Es steht im Zentrum seines Stehens« (Plessner [1928] 1975, 290). Sein Hier/Jetzt bleibt in Form seines Leibes erhalten, der mit dem Körper verschränkt ist, sich aber zugleich von ihm unterscheidet. Das Hier/Jetzt-Sein ist dem exzentrisch positionalen Wesen in dreifacher Weise gegeben: »Positional liegt ein Dreifaches vor: das Lebendige ist Körper, im Körper (als Innenleben oder Seele) und außer dem Körper als Blickpunkt, von dem aus es beides ist.« (Plessner [1928] 1975, 293). In Bezug auf den Körper unterscheidet Plessner damit Außenwelt, Innenwelt und Mitwelt. Außen- und Innenwelt werden dabei aus dem Reflexivwerden der zentrischen Positionalität konstruiert, während die Mitwelt die Bedingung von Außen- und Innenwelt ist (vgl. Lindemann 2017a).

Außenwelt

Für das *zentrisch* positionale Wesen ist die Umwelt konzentrisch auf das Hier/Jetzt bezogen und mit aktionsrelativen Dingen gefüllt, die als Feldverhalte wahrgenommen wurden und einen Aufforderungscharakter enthalten. Auch das *exzentrisch* positionale Wesen ist zentrisch, erlebt sich also hier/jetzt in einer Welt mit Dingen. Zugleich ist es wieder reflexiv auf dieses Erleben bezogen und kann so in Distanz zu seinem Sein im Hier/Jetzt treten. Die Feldverhalte, die das exzentrisch positionale Wesen zum Handeln auffordern, verlieren nicht ihren Aufforderungscharakter, sondern es kommt hinzu, dass dieser Aufforderungscharakter als solcher erlebt wird. Dadurch kann das zentrisch auf das Wesen bezogene Umfeld zu einer Umwelt mit einer sachlichen Struktur, die unabhängig von der exzentrisch positionalen Welt existiert, werden. »Das

von Dingen erfüllte Umfeld wird die von Gegenständen erfüllte Außenwelt, die ein Kontinuum der Leere oder räumlich-zeitlichen Ausdehnung darstellt« (Plessner [1928] 1975, 293). Diese Welt ist nicht mehr nur zentrisch auf das exzentrisch positionale Seiende hin angeordnet, sondern ist eine von diesem unabhängige Außenwelt, die als solche objektiv expliziert werden kann. Zugleich wird sie weiterhin vom Zentrum her erfahren. Zwei Weltbezüge stehen hier nebeneinander und greifen ineinander: Zum einen bleibt die relative, auf das Zentrum bezogene Welt. In dieser gibt es ein »absolutes Oben, Unten, Vorne, Hinten, Rechts, Links, Früher, und Später« (Plessner [1928] 1975, 294; vgl. auch Schmitz [1964] 2019, §§ 17, 22). Zum anderen gibt es die Welt der »mathematisch-physikalischen Auffassung« (Plessner [1928] 1975, 294), die unabhängig vom erlebenden Wesen ist und in der Gegenstände existieren, deren sachlicher Inhalt expliziert werden kann. In der Außenwelt ist der Körper ein Gegenstand unter anderen.

Innenwelt

Auf der Reflexionsstufe der zentrischen Positionalität ist die Gegenwart der Vollzug von Vergangenheits- und Zukunftsbezügen. In diesem Vollzug erlebt das zentrisch positionale Wesen. Wenn dieses Erleben reflektiert wird, ist dem erlebenden Selbst als Tatsache gegeben, dass es erlebt und wie es erlebt. Das exzentrisch positionale Selbst ist in seinem Vollzug auf den Vollzug bezogen (vgl. Plessner [1928] 1975, 299). Dadurch entsteht eine Distanz zwischen Vollzug und Bezogenheit. Diese Distanz wird nach Plessner nie ganz aufgehoben, »sogar im Vollzug des Gedankens, des Gefühls, des Willens steht der Mensch außerhalb seiner selbst« (Plessner [1928] 1975, 298). Dies ist auch die Voraussetzung dafür, dass das eigene Sein fraglich werden kann. Damit treten Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als differenzierte Modi der Zeit hervor. Zukunft ist nicht mehr nur der Übergang vom Noch-Nicht zum Jetzt, sondern beinhaltet die Möglichkeit der Diskontinuität: Zukunftserwartungen können enttäuscht werden. Die Zukunft ist damit für das erlebende Selbst teilweise fragil. Diese Fragilität führt nach Lindemann zu einer erlebten Handlungsmotivation des exzentrisch positionalen Selbst, das sich um die Aufrechterhaltung seiner erwarteten Zukunft sorgt (vgl. Lindemann 2016).

Mitwelt

Mit der Reflexivität exzentrischer Positionalität ist die Voraussetzung dafür gegeben, dass auch andere Wesen als exzentrisch positionale Wesen erlebt werden können, dass es also eine Mitwelt gibt. Die Mitwelt

entsteht dezidiert nicht aus der Projektion des eigenen Erlebens auf andere, »die *Existenz* dieser Sphäre (...) [ist] eben die *Voraussetzung* für das Erfassen der eigenen Position überhaupt« (Plessner [1928] 1975, 302, Hervorh. im Orig.). Die Mitwelt konstituiert sich nicht aus der Erfahrung, dass andere sich sinnhaft verhalten, oder dass eigenes sinnhaftes Verhalten auf andere projiziert würde, sondern ist gleichursprünglich zu Außen- und Innenwelt die »Gewißheit der Wirklichkeit anderer Iche« (Plessner [1928] 1975, 301). Wie diese Mitwelt dabei konkret geschichtlich realisiert wird, lässt Plessner offen und faßt die »Einengung und Beschränkung dieses ursprünglich eben gerade nicht lokalisierten und seiner Lokalisierung Widerstände entgegensetzenden Seinskreises auf die ›Menschen‹« (Plessner [1928] 1975, 301) als historische Realisierung. Lindemann bezeichnet die Offenheit der Mitwelt auch als »Kontingenz der Mitwelt« (Lindemann 2014, 99). Auf der Ebene der exzentrischen Positionalität ist es gegeben, dass es eine Mitwelt gibt – die konkrete Ausgestaltung steht jedoch vor dem Hintergrund der Ausgestaltung der jeweiligen sozialen Ordnung.²

4.2.2 *Erweiterte Weltoffenheit*

Offen bleibt, wie der Kreis derer, die sich richten können, begrenzt wird, aber auch, wie die Selbstbezugnahme im Rahmen der Berührung erfolgt

- 2 Plessner expliziert die Mitwelt als eine Mitwelt, die erst auf der Reflexionsstufe exzentrischer Positionalität entsteht. Damit weicht er, wie Lindemann herausarbeitet, von der Explikation der Innen- und Außenwelt ab (Lindemann 2017a, 168 f.). In diesen war Plessner jeweils von der zentrischen Erfahrung ausgegangen, die in der exzentrischen Positionalität noch einmal reflektiert wird. Damit landet Plessner bei einer Version der Mitwelt, die das individuelle Ich der exzentrisch positionalen Selbst bereits voraussetzt – etwas, das er an anderer Stelle als empirisch nicht haltbar beschreibt (vgl. Plessner [1931] 2015). Ich schließe mich hier Lindemanns Vorschlag an, auch bei der Explikation der Mitwelt dem reflexiven Prinzip zu folgen, aus dem er auch Innen- und Außenwelt abgeleitet hat (vgl. Lindemann 2017a, 169 ff.). In diesem Fall müssten bereits auf der Ebene der zentrischen Positionalität »Mitverhältnisse« (Plessner [1928] 1975, 306) eingeführt werden. Zentrisch positionale Wesen sind in ihrem Leib-Umwelt-Verhältnis von den Gegebenheiten der Umwelt betroffen und erfahren Aufforderungen, sich zu verhalten. Auch andere positionale Wesen können Teil dieser Umwelt sein und sich auf das zentrisch positionale Wesen richten, z. B. als Raubtier auf seine Beute, als Beutekonkurrent o.ä. (vgl. Lindemann 2014, 90–95). Das zentrisch positionale Wesen kann von dieser Ausrichtung berührt werden und auf den in dieser Richtung liegenden Zukunftsbezug des anderen Wesens reagieren: Es flieht vor dem Raubtier.

(vgl. Lindemann 2017a, 174 ff.). Plessner setzt das individuelle Selbst voraus. Lindemann macht darauf aufmerksam, dass das Reflexivwerden der Berührungsbeziehung zwischen zwei Extremen stattfinden kann: 1.: Das Selbst erfährt sich als dauerndes Individuum, das in Beziehung zu anderen Individuen tritt – das klassisch individualisierte Selbst; oder 2.: Das Selbst erfährt sich als Glied einer dauernden Beziehung, zu der auch andere Glieder gehören. »In diesem Fall muss die Formel ›ich erlebe mich‹ ersetzt werden durch die Formel ›es gibt das Erleben des Vollzugs der Vermittlung dauernder sozialer Bindungen‹« (Lindemann 2014, 97). Lindemann bezeichnet diesen Fall als Dividualisierung (vgl. Lindemann 2014, 97). In einer extremen Form von 2. kommt es nicht zur Ausbildung eines dauernden Ichs, das sich in Beziehung zu anderen dauernden Ichs erfährt. Das bedeutet nicht, dass ein real existierendes Ich unterdrückt wird, sondern dass die Beziehung von Anfang an mit der Entstehung der Mitwelt in den Vordergrund gestellt wird. Das Ich erfährt sich exzentrisch, aber es bezieht sich auf das Erleben der Beziehung. Damit besteht reflexiv auf die Innenwelt bezogen auch die Möglichkeit, diese nicht mehr in den einzelnen Selbst zu verorten, sondern vielmehr als das ›Innen‹ der Beziehung zu betrachten (Lindemann 2014, 303).

Bei diesen Formen der Mitwelt handelt es sich jeweils um Extreme, die selten vollständig realisiert werden. Wahrscheinlicher sind Mischformen, in denen sich die Individuen prinzipiell als Individuen verwirklichen, teilweise aber auch den Beziehungsaspekt in den Vordergrund stellen. Lindemann macht plausibel, dass für Frauen vor den 1960er Jahren in Paarbeziehungen die Norm der Dividualisierung galt und sie sich gemäß den herrschenden Strukturanforderungen primär als Teil einer Beziehung verstehen sollten, seit den 1970er Jahren aber Individualisierung auch für Frauen zur gesellschaftlichen Strukturvorgabe gehörte (vgl. Lindemann 2016, 92). Der Fokus hat sich leicht verschoben, ohne jedoch vom Extrem einer völligen Auflösung des Ichs zu einer völligen Ich-Bezogenheit überzugehen: Auch in einer individualisierten Moderne bleiben die Einzelnen Teil diverser Beziehungen. Lindemann bezeichnet das Offenlassen, ob eine Ordnung Individualisierung oder Dividualisierung einfordert, als ›soziale Unentschiedenheitsrelation‹ (Lindemann 2018, 17).

Für exzentrisch positionale Wesen steht fest, dass sie eine Mitwelt haben, nicht aber, wie diese Mitwelt beschaffen ist. Das hat eine wichtige Implikation, die ich im Vorangegangenen zwar immer wieder en passant angedeutet habe, die aber noch einmal explizit hervorgehoben werden soll: Es ist für Plessner nicht festgelegt, welche Wesen so positioniert sind. Dennoch wird Plessners Theorie in der Forschungsliteratur immer wieder als Minimalanthropologie gelesen (vgl. z. B. Berger und Luckmann 2013) und zusammen mit Scheler und Gehlen als positive Philosophische Anthropologie zusammengefasst (vgl. J. Fischer 2008). Der Grund dafür liegt darin, dass Plessner in den *Stufen des Organischen* immer wieder

von »Menschen« als exzentrisch positionalen Wesen spricht. Wie bei Tieren und Pflanzen handelt es sich jedoch um ein Anschauungsbeispiel, um zu zeigen, dass es ein Wesen gibt, für das die mit dem Theorieverfahren der reflexiven Deduktion herausgearbeitete Reflexionsstufe (Plessner [1928] 1975, 115, vgl. auch Lindemann 2014, 85 ff., Schürmann 2002, 100 ff.) Gültigkeit beanspruchen kann: »Die These lautet dahin, daß sie [die Reflexionsstufe] dem Menschen vorbehalten bleibt« (Plessner [1928] 1975, 289). Plessners Radikalisierung besteht darin, dass nicht der Mensch bestimmt wird, sondern die Frage, wie der Mensch zu bestimmen ist, als historische Frage behandelt wird. Nur Menschen als exzentrisch positionale Wesen zu betrachten, sei ein »politisches Apriori« Europas (vgl. Plessner [1931] 2015, 141). »Mensch sein ist an keine bestimmte Gestalt gebunden und könnte daher auch (...) unter mancherlei Gestalt stattfinden, die mit der uns bekannten nicht übereinstimmt« (Plessner [1928] 1975, 293). Lindemann bezeichnet diese reflexive Position als »erweiterte Weltoffenheit« (Lindemann 2014, 67 ff.).

Ausgehend von Plessner kann so eine Perspektive eingenommen werden, die weder Individualität voraussetzt, noch den sozialen Akteur mit dem Menschen gleichsetzt. Die Sakralisierung des Individuums im Sinne der Menschenrechte kann so als historisch spezifische Konstellation herausgearbeitet werden. Zugleich eröffnet Plessner eine Perspektive auf die unmittelbare Erfahrung, die soziologisch anschlussfähiger ist als die Beschreibung dieser Erfahrung, die allein mit Schmitz möglich wäre: Mit Plessner wird jede Erfahrung zu einer vermittelten Erfahrung. Damit ist es möglich – und notwendig –, die Vermittlungsprozesse selbst in den Blick zu nehmen. Diese sind der Schlüssel, um von relativ stabilen Ordnungen sprechen zu können. Bevor ich jedoch die sozialtheoretischen Prämissen für die Herausbildung und Aufrechterhaltung von Vermittlungsordnungen beschreibe, werde ich kurz auf die Konsequenzen für die Zeitdimension eingehen, die sich aus Schmitz und Plessner ergeben.

4.3 Sorge und Nicht-Sorge: Handlungsmotivation und Zeit

In dieser Arbeit wird neben der Sozialdimension die Zeitdimension zentral gestellt. Ausgehend von der Zeitdimension lassen sich präzise Handlungsmotivationen leiblicher Selbst beschreiben sowie eine Heuristik unterschiedlicher Zeitlichkeiten aufstellen, aus denen sich Konsequenzen für den Weltzugang ergeben.

4.3.1 *Die Protention des Handelns*

Zeittheorien scheinen in der gegenwärtigen Soziologie an Bedeutung verloren zu haben. Zeitlichkeitsannahmen sind jedoch implizit und explizit im Erwartungsbegriff enthalten, der für die soziologische Theoriebildung durchweg relevant ist (vgl. Lindemann 2016, 73; Lindemann 2024b). Am explizitesten ist die Theorie der Zeitlichkeit bei Schütz ausgearbeitet; im Folgenden werde ich kurz darlegen, wie Schütz seine Handlungstheorie in einer Theorie der Zeitlichkeit begründet. Die Schütz'sche Handlungstheorie ist insofern ein sinnvoller Ausgangspunkt, um implizite Annahmen über Zeitlichkeit in der Soziologie herauszuarbeiten, als die Schütz'sche Handlungstheorie zu den am weitesten verbreiteten und rezipierten Theorien in der Soziologie gehört; selbst RC-Theorien können sich auf Schütz beziehen (vgl. Esser 1999, 219 ff.).

Schütz's Grundfigur ist der produktive Gegensatz »zwischen dem schlichten Hinleben im Erlebnisstrom und dem Leben in der raum-zeitlich begrifflichen Welt« (Schütz 1932, 43). Aus diesem Gegensatz und dem Changieren zwischen beiden Erlebnisformen entstehen Sinnzusammenhänge. Das Schütz'sche Selbst lebt in einer Dauer des Erlebnisstroms. Diese ist prinzipiell nicht durch räumliche oder modal-zeitliche Phänomene bestimmt, sondern durch ein Fließen unterschiedlicher Zustände im ständigen Übergang von einem Jetzt/So zum nächsten Jetzt/So. Zentral für dieses Leben in der Dauer ist, dass das Selbst keinen unmittelbaren Zugang zu ihr hat. Sobald es sich reflexiv dem Leben zuwendet, wird nicht auf die Dauer Bezug genommen, sondern auf ein vergangenes Jetzt/So, das als ein bestimmtes Jetzt/So reflektiert wird. Diese Reflexion, auch als »Denken« (Schütz 1932, 73) bezeichnet, erfolgt aber selbst wieder von einem bestimmten Jetzt/So aus, das notwendig ein anderes Jetzt/So ist als dasjenige, auf das reflexiv Bezug genommen wird: Es ist Zeit vergangen und es hat eine Reflexion stattgefunden, die das Jetzt/So verändert hat. Der Akt der Zuwendung konstituiert das Erleben als Erleben, so dass jedes Erleben nie nur von dem jeweiligen Jetzt/So des Erlebens abhängt, sondern auch von dem Punkt, von dem aus reflektiert wird. Das Erleben geschieht vorreflexiv, erst durch den Akt der Zuwendung wird das Erleben zu etwas Erlebtem, das Sinn haben kann, »nur das Erlebte ist sinnvoll, nicht aber das Erleben« (Schütz 1932, 49). Der Akt der Zuwendung konstituiert den spezifischen Sinn des Erlebten.

An dieser Stelle stellt sich die Frage, wie vor diesem Hintergrund Zukunftsbezüge für die Handlungsmotivation relevant sein können. Auch diese werden über die Figur der Reflexion hergeleitet. Die Reflexion besteht darin, sich reflexiv auf das Erlebte zu beziehen. Das Erleben ist nie das Verhalten selbst, sondern das »sich-verhalten-haben« (Schütz 1932, 54). Handeln im alltäglichen Sinne ist dagegen »auf-die-Zukunft-gerichtet« (Schütz 1932, 55). Die Husserlsche »Reflexion«, auf die sich

Schütz hier bezieht, ist aber nicht nur im Sinne einer Retention auf die Vergangenheit bezogen, sondern in ihr ist auch eine »Vorerinnerung«, eine »Protention«, enthalten (Schütz 1932, 55). Eine Vorerinnerung ist im Prinzip die Imagination einer reflexiven Bezugnahme auf eine vergangene Handlung. Es wird also nicht nur reflexiv auf die vergangene Dauer Bezug genommen, sondern es kann auch imaginiert werden, dass sich zukünftig reflexiv auf die vergangene Dauer bezogen wird. Die Zukünftigkeit wird dabei durch die charakteristische Unbestimmtheit der Protention in die Reflexion einbezogen. Die Protention ist nicht mit der Retention zu verwechseln, denn sie ist unbestimmt, sie ist in gewisser Hinsicht leer, und das Verhältnis zu ihr ist das der Möglichkeit, nicht das der Bestimmtheit. Indem man sich auf diese Weise vorerinnert, kann man die zukünftige Handlung entwerfen bzw. phantasieren (Schütz 1932, 57). Dabei wird nicht das Handeln, d. h. das Leben und Erleben, phantasiert, sondern immer eine wie auch immer bestimmte abgeschlossene Handlung, die aber ihrerseits in Handlungen unterlegt sein kann, je nachdem, wie man sich jetzt/so dieser Handlung zuwendet. »Die Handlung wird also entworfen, nicht das Handeln selbst.« (Schütz 1932, 59).

Die Schützsche Theorie bietet vielfältige Anknüpfungsmöglichkeiten für eine zeittheoretische Untersuchung. Die Theorie zeigt, dass gerade die Verschränkung unterschiedlicher Formen der Zeiterfahrung und die Rekonstruktion dieser Zeiterfahrung produktiv gewendet werden können. Die Reflexion erfolgt mit Bezug auf ein vor-erinnertes Noch-Nicht der Zukunft, aber in einem Prozess, der vom Jetzt/So her gedacht wird. Die Erinnerung an das Zukünftig-Noch-Nicht des Handelns kann hier als Motivation verstanden werden, wodurch Handlungsmotivation insgesamt verständlich wird. Unbefriedigend bleibt jedoch die Frage, warum ein jeweiliges Selbst handeln, sich jetzt/so auf abgeschlossene Handlungen richten sollte. Schütz behauptet, es gehe um die »Wichtigkeit« (Schütz 1932, 78) der sich aktuell stellenden Probleme. Das Selbst erscheint hier merkwürdig blass. Dass das Selbst sein Erleben nur in der reflexiven Wendung auf das Jetzt/So erfasst, ist theoretisch elegant. Was in dieser Darstellung jedoch fehlt, ist die Unmittelbarkeit des Erlebens von Gegenwart und Zukunft, die das Selbst betrifft, oder, wie Lindemann es ausdrückt, die »ipseistische Dimension des Erwartens« (Lindemann und Lüdtko 2009). Schütz geht vom reflexiven Subjekt aus, nicht vom leiblichen Subjekt. Daher kann er zwar die Differenz zwischen verschiedenen Erfahrungen gut erfassen, aber weniger die gegenwärtige leibliche Motivation durch eine Zukunft, die das Selbst selbst betrifft.

Um diese ipseistische Dimension der Erwartung stärker zu betonen, wende ich mich im Folgenden Heideggers Konzeption der Zeitlichkeit, der Sorge, zu.

4.3.2 *Sein zum Tode*

Heidegger versteht das Subjekt grundlegend von seiner Zeitlichkeit her und scheint dabei, wiederum anders als Schütz, das Motiviert-Sein systematisch abzuleiten. Der Ausgangspunkt der Analyse ist insofern vielversprechend, als Heidegger den Menschen nicht als durch biologische Eigenheiten vorbestimmt setzt, sondern ihn immer schon in seinem In-der-Welt-Sein betrachtet. Nicht die explizite Reflexion, die noch bei Schütz im Anschluss an Husserl relevant war, sondern das Sich-Verhalten in spezifischen Handlungszusammenhängen konstituiert das Sein des Daseins.

Der zentrale Begriff Heideggers, mit dem er die Grundstruktur der Zeitlichkeit des Menschen/Daseins³ erfasst, ist der Begriff der Sorge. Sorge ist die Struktur, die die verschiedenen Seinsweisen des Daseins zu einer einzigen Struktur zusammenfügt und damit verhindert, dass die Seinsweisen ein voneinander unabhängiges Eigenleben führen, sondern in einer einzigen Person zusammenlaufen (vgl. Merker 2015). Die Sorgestruktur antwortet also auf ein Problem, das sich erst vor dem Hintergrund der verschiedenen Seinsweisen des Daseins stellt. Um zu verstehen, inwiefern Sorge »Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)« (Heidegger [1927] 1967, 192, vgl. auch S. 327) ist, müssen also zunächst die verschiedenen Seinsweisen in den Blick genommen werden und damit auch die Struktur nach der *Sein und Zeit* aufgebaut ist.⁴

Heidegger geht in seiner Analyse von der »*ontisch-ontologischen Differenz*« (Rentsch 2013, 54, Hervorh. im Orig.) aus. Das heißt, er unterscheidet zwischen einer existenziell-ontischen und einer existenzial-ontologischen Ebene (vgl. Heidegger [1927] 1967, 12). »Die existenziell(-ontische) Ebene ist die reale, konkrete Ebene der Lebenspraxis und Lebenserfahrung, die existenzial(-ontologische) Ebene die Ebene der theoretischen Ebene über die existenzielle Ebene« (Rentsch 2013, 55).

- 3 »Wissenschaften haben als Verhaltungen des Menschen die Seinsart dieses Seienden (Mensch). Dieses Seiende fassen wir terminologisch als *Dasein*.« (Heidegger [1927] 1967, 11, Hervorh. im Orig.). Tugendhat hat darauf hingewiesen, dass diese Vertauschung der Begriffe die Phänomenologie ohne Not vordeterminiert: Anders als das Wort »Mensch« hat »Dasein« keinen Plural, und Heidegger kann daher nur nach »dem« Dasein an sich fragen, nicht aber diese Frage als solche, die sich von der Frage nach den Menschen im Plural unterscheidet, in den Blick nehmen (Tugendhat 1979, 172).
- 4 Diese Ausführungen gehen nur so weit, wie es für das Verständnis der Zeittheorie und der später zu behandelnden Probleme notwendig ist, und erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit der Interpretation. Für aktuelle Einführungen in die Theorie und Interpretationsfragen siehe Thomä et al. 2013 und Rentsch 2015.

Die Frage nach dem Sein ist nach Heidegger in der Geschichte der Philosophie oft, aber ebenso oft in der Tradition von Platon und Aristoteles falsch gestellt worden, nämlich nicht nach dem Sein als Einheit, sondern als bereits in verschiedene Seiende zerfallendes Sein, das keinen Oberbegriff des Seins an sich zulässt (vgl. Frede 2013, 280). Sein ist aber kein Ding oder Gegenstand, das wäre bereits Seiendes, und Heidegger will nicht nach dem Seienden fragen, sondern nach dem Sinn des Seins überhaupt. Die Frage nach dem Sinn des Seins wird von Heidegger als Frage nach dem Seinsverständnis des Menschen umformuliert, »weil das Dasein als das einzige Seiende in der Lage ist, die ontologische Frage nach seinem Sein, seinem Wesen und seiner Existenz zu stellen« (Holme 2018, 31). Das Sein ist wesentlich darauf angewiesen, dass es ein verstehendes Dasein gibt: »nur solange Dasein *ist*, das heißt die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, ›gibt es‹ Sein« (Heidegger [1927] 1967, 183, Hervorh. im Orig.). Damit ist der Weg der Untersuchung vorgezeichnet, nämlich zu rekonstruieren, wie sich das Dasein zum Sein verhält. Dabei ist aber nicht irgendein Sein das Ziel der Fragestellung, sondern das Sein des Daseins selbst.

Das Sein begegnet dem Dasein zunächst nicht in theoretischer Distanz, sondern »in unserer alltäglichen Lebenssituationen, im konkreten Alltag« (Rentsch 2013, 55) in der Welt. Damit nimmt Heidegger eine Figur vorweg, die für die spätere Wissenssoziologie entscheidend sein wird. Dass in der bisherigen Philosophiegeschichte nicht vom Seinsverständnis im Alltag ausgegangen wurde, erklärt er mit der anthropologisch begründeten »Verbergungstendenz« (Heidegger [1927] 1967, 256) des Menschen. Die Welt stellt sich dem Menschen als »Verweisungszusammenhang[es] von Seiendem« (Heidegger [1927] 1967, 70) dar. Das heißt, die Gegenstände erscheinen dem Menschen nicht als räumlich ausgedehnte Objekte, sondern immer schon als »Zeug« mit einem spezifischen Sinn, einer »Um-zu«-Struktur (Heidegger [1927] 1967, 68), die auf die Verwendungsmöglichkeit im Verweisungszusammenhang hinweist. Dieser Verweisungszusammenhang ist dem mit Zeug umgehenden Dasein in der Regel nicht bewusst, sondern wird erst durch eine »Störung der Verweisung« (Heidegger [1927] 1967, 74) bemerkt. Zentral an dieser Idee der »Zuhandenheit« (Heidegger [1927] 1967, 69) ist, dass Dinge nicht zuerst als räumlich ausgedehnt und dann erst als zu gebrauchend erscheinen, sondern dass sie, indem sie erscheinen, als Teil eines Verweisungszusammenhangs erscheinen. Es gibt, wenn man so will, keinen Teil der Welt, der nicht in Bezug auf das Dasein Teil einer Um-Zu-Struktur ist. Das Dasein ist also »immer schon in seiner Welt aufgegangen, in der es sich tätig orientiert, um jeweils etwas zu erreichen, etwas zu vermeiden, etwas zu besorgen« (Rentsch 2013, 57).

Insofern sich das Seiende dem Dasein immer schon als Zuhandenes, nicht als abstrakt Vorhandenes zeigt, ist das Dasein immer

»Schon-sein-in-(der-Welt-)« (Heidegger [1927] 1967, 92). Es ist in die Welt »geworfen« (vgl. Heidegger [1927] 1967, 135). Es muss in der Welt sein, »ungefragt und ohne persönliche Zustimmung« (Rentsch 2013, 59). Das Dasein kann nicht nicht sein, sondern ist in die jeweilige Situation hineingestellt und muss sich zu ihr verhalten. Das Sein des Daseins ist wesentlich bestimmt durch sein »Zu-Sein« (Heidegger [1927] 1967, 42). Es ist nicht nur in der Vergangenheit gewesen, sondern soll auch in der Zukunft sein. »Die jeweils bevorstehende Existenz ist hingegen von solcher Art, daß ich sie zu sein habe, ich muß sie auf die eine oder andere Weise vollziehen« (Tugendhat 1979, 117). Dieser Zwang, zukünftig sein zu müssen und dabei so oder so zu sein, unterscheidet nach Heidegger das Dasein von anderen Seinsformen (vgl. Tugendhat 1979, 181). »Daß es ist und zu sein hat« (Heidegger [1927] 1967, 134) bezeichnet Heidegger auch als »*Faktizität der Überantwortung*« und als »Geworfenheit« (Heidegger [1927] 1967, 135, Hervorh. im Orig.). Das Dasein kann sich dieser Situation nicht entziehen, und »sofern ich darin unvertretbar bin, sofern niemand einem anderen seinen Seinsvollzug abnehmen kann« (Tugendhat 1979, 177), erhält diese Art des Seins den »Charakter der Jemeinigkeit« (Heidegger [1927] 1967, 42). Auch wenn das Dasein beschließt, nicht mehr zu sein, z. B. sein Leben zu beenden, verhält es sich zu seinem Sein.

Gleichursprünglich zu dieser Struktur der Faktizität (vgl. Rentsch 2013, 59) ist das Sein des Daseins durch die Existenzialität bestimmt. Während die Faktizität die Unausweichlichkeit des Sein-Müssens beschreibt, bezieht sich die Existenzialität auf die Möglichkeiten, die das Dasein in seinem Sein hat. Das Dasein ist zwar faktisch in der Situation, sein zu müssen, *wie* es sich zu diesem Sein jedoch verhält, wie es ist, kann es frei entscheiden. Das Dasein entwirft sich auf seine Möglichkeiten hin (vgl. Heidegger [1927] 1967, 145). Mit »Möglichkeit« oder »Seinkönnen« ist der »Spielraum von Handlungsmöglichkeiten« (Tugendhat 1979, 213) gemeint, der dem jeweiligen Dasein zur Verfügung steht. Indem es sich auf seine Möglichkeiten hin entwirft, wählt es diese Möglichkeiten aus, hat also Wahlfreiheit und damit auch Eigenverantwortung (vgl. Tugendhat 1979, 218–21). In diesem Seinkönnen ist das Dasein »ihm selbst in seinem Sein je schon *vorweg*. Dasein ist immer schon »über sich hinaus«, *nicht* als Verhalten zu anderem Seienden, das es nicht ist, sondern als Sein zum Seinkönnen, das es selbst ist« (Heidegger [1927] 1967, 191–92, Hervorh. im Orig.). Das Seinkönnen ist für Heidegger also immer schon Teil des Daseins, es »*ist* je seine Möglichkeit und ›hat‹ sie nicht nur eigenschaftlich als ein Vorhandenes« (Heidegger [1927] 1967, 42, Hervorh. im Orig.). Wie Schmitz herausarbeitet, kann mit »Möglichkeit« in diesem Zusammenhang nicht die modale Möglichkeit gemeint sein, in der etwas nicht existiert, aber potentiell existieren könnte (vgl. Schmitz [1964] 2019, § 35, S. 382–390), sondern

vielmehr die Unentschiedenheit hinsichtlich Identität und Differenz mit dem gegenwärtigen und möglichen Dasein. Indem das Dasein jeweils seine Möglichkeit wahrnimmt, die es immer schon selbst war, individuiert es sich, d. h. es bestimmt sich als jemand, der so und so ist. Die Selbstbestimmung vollzieht sich in dem von der Faktizität erzwungenen So-Sein.

Neben Faktizität und Existenzialität tritt als drittes Strukturelement des Seins des Daseins das »Verfallen« (vgl. Heidegger [1927] 1967, § 38). Mit diesem Strukturelement wird das zuvor Gesagte gewissermaßen zurückgenommen, zugleich aber entscheidend erweitert. Das Dasein erfährt sich zumeist nicht in seiner Existenzialität und Faktizität, ist sich also weder seinem Sein-Müssen, noch seinen Möglichkeiten bewusst. Dass dies so ist, ist eine Alltagserfahrung. Aber wie erfährt sich das Dasein dann? Es wurde herausgearbeitet, dass das Dasein immer in der Situation ist, sein zu müssen und sein zu können. Der *Verfall* ersetzt diese Situation nicht, sondern verdeckt sie, indem die Möglichkeiten durch das Man vorgegeben werden. Das Wer des Daseins wird zum Man, »insofern es sich dazu individuiert, chaotisch zu sein« (Schmitz [1964] 2019, § 35, S. 388). Das Dasein legt sich also im Alltag nicht fest, entscheidet sich nicht, sondern bleibt unentschieden.

Mit der Verlorenheit in das Man ist über das nächste faktische Seinkönnen des Daseins – die Aufgaben, Regeln, Maßstäbe, die Dringlichkeit und Reichweite des besorgend-fürsorgenden In-der-Weltseins – je schon entschieden. Das Ergreifen dieser Seinsmöglichkeiten hat das Man dem Dasein immer schon abgenommen. Das Man verbirgt sogar die von ihm vollzogene stillschweigende Entlastung von der ausdrücklichen *Wahl* dieser Möglichkeiten. (Heidegger [1927] 1967, 268, Hervorh. im Orig.)

Das Dasein entscheidet sich also nicht, sieht nicht einmal, dass es sich entscheiden könnte, sondern überlässt sich dem Man. Dieses Man ist interessanterweise der einzige Ort in Heideggers Philosophie, an dem nicht das solipsistische, sich selbst und seine eigenen Möglichkeiten entwerfende Dasein, sondern äußere Normen und Gewohnheiten eine Rolle spielen. Man könnte argumentieren, dass das Heideggersche Man der Ort ist, an dem soziologisch relevante Sachverhalte in den Blick kommen.

Aufgabe des Daseins ist es in diesem Zusammenhang das »Nachholen einer Wahl (...) Nachholen der Wahl bedeutet aber Wählen dieser Wahl, Sichentscheiden für ein Seinkönnen aus dem eigenen Selbst« (Heidegger [1927] 1967, 268). Nicht dem Man zu verfallen, sondern sich selbst zu wählen, gilt Heidegger als die eigentliche Seinsweise, die sich von der Uneigentlichkeit des Verfallenseins unterscheidet. Die eigentliche Seinsweise ist »das Sein zum Tode als ein *Sein zu einer Möglichkeit* und zwar zu einer ausgezeichneten Möglichkeit des Dasein selbst« (Heidegger [1927] 1967, 261, Hervorh. im Orig.). Die eigene Endlichkeit »vereinzelte das Dasein auf es selbst. Diese Vereinzelung ist eine Weise des Erschließens

des ›Da‹ für die Existenz.« (Heidegger [1927] 1967, 263). Diese Vereinzelung ist also gleichsam das Gegenteil der Verstrickung in das Man, in dem das Dasein nicht individuiert wird, sondern unentschieden ist, ob es mit denen, die für das Man in Frage kommen, verschieden oder identisch ist (vgl. Schmitz [1964] 2019, 387).

Die Struktur der Sorge fasst die verschiedenen Seinsweisen des Daseins zusammen: Meistens ist das Dasein in der verfallenden Seinsweise des Menschen, aber es kann *im Vorlauf zum Tod* sein eigenes Dasein sein. In dem Bewusstsein der eigenen Geworfenheit kann es seine eigenen Möglichkeiten entwerfen und darin sich selbst immer schon vorweg in der Welt sein, das heißt, sich aus der Verfallenheit unbestimmter allgemeiner Normen und Erwartungen lösen. Das Dasein entwirft sich dann auf eine bestimmte Zukunft hin, statt passiv dem Dahinleben ausgesetzt zu sein. Individuelle Handlungsmotivation entsteht so in der Besinnung auf sich selbst als Individuum, herausgelöst aus der Masse des Man. Zugleich ist diese Reflexion auch diejenige, die das Dasein normativ bestimmen soll: Der Tod betrifft es in unvertretbarer Weise – er ist das eigentlichste Ereignis, das nicht durch das Man geteilt oder ersetzt werden kann. In dieser Konfrontation erkennt das Dasein sich selbst als Individuum und tritt aus der Verfallenheit heraus.

Die Struktur der Sorge bei Heidegger erfüllt Teile der gesuchten Struktur einer Zeittheorie. Sie führt einen existenziellen Zug ein, der in der Schützchen Handlungstheorie fehlt: Das Dasein ist geworfen und seine jeweilige Situation ist die je eigene. Es kann gar nicht anders, als sich zu entwerfen, und es *muss* sich entwerfen, weil es erkennt, dass sein Zukunftsbezug jeweils es selbst betrifft. Während Schütz meint, das Selbst wähle seine Handlungen im Hinblick auf ihre Bedeutung für die jeweilige Gegenwart, dabei aber offen lässt, inwiefern diese Reflexion motiviert ist, hat Heidegger eine Antwort: Das Selbst kann nicht aus seinem Sein heraus und hat dieses Sein zu sein. Insbesondere die Erfahrung des Todes motiviert dazu, die Wahl nachzuholen. Für die Verwendung als sozialtheoretische Prämisse ist an dieser Theorie die allgemeine Reflexionsfigur interessant, in der sich das Dasein auf Zukünfte hin entwirft. Heidegger versucht auch, verschiedene Formen der Sorge zu unterscheiden. Sorge ist die allgemeine Vollzugsstruktur des Daseins, soll aber das Dasein inhaltlich nicht auf ein bestimmtes Sein festlegen. Indem Heidegger die zeitliche Dimension in den Vordergrund rückt, versucht er nicht, inhaltliche Bestimmungen eines substantiellen Selbst vorzulegen, sondern Prozessualität zu beschreiben.

Wenn man aber eine soziologische Beobachtungstheorie sucht, um Offenheit für die Empirie zu ermöglichen, ergibt sich ein schwerwiegendes Problem: Die Unterscheidung zwischen dem Man und dem Sein zum Tode, in dem sich das Dasein nach seinen Möglichkeiten individuiert, ist eine normative und im Wesentlichen moderne Unterscheidung,

die den Individualismus voraussetzt. Wie Plessner herausarbeitet, ist die Vollzugsstruktur des Daseins bei Heidegger auf »unser Wesen, hier und heute« (Plessner [1931] 2015, 158) bezogen, stößt aber schon im Katholizismus und noch mehr in anderen Kulturen auf Probleme: Dieses Voraussetzen der Individualität führt dazu, dass auch die Heideggersche Theorie allein nicht ausreicht, um die moderne Zeiterfahrung auf Distanz zu bringen. Vielmehr muss die in der Theorie angelegte Individualisierung selbst distanziert werden.

Sorge vor dem Hintergrund erweiterter Weltoffenheit

Vor dem Hintergrund erweiterter Weltoffenheit (vgl. Lindemann 2016) ist Sorge wiederum ein handlungsmotivierender Zukunftsbezug eines exzentrisch positionalen Selbst, das sich in individualisierenden oder disindividualisierenden Beziehungen stehend erfahren kann. Dieser Zukunftsbezug ist reflexiv. Die Zukunft ist ungewiss und kann auch scheitern. Handlungsmotivation erfährt das Selbst, weil es sich hier/jetzt vom Gelingen/Scheitern der Zukunft betroffen erlebt und dadurch in eine leibliche Spannung gerät, aus der heraus sich das Selbst zum Handeln motiviert erlebt. Damit wird die Existenzialität von Heidegger mit aufgegriffen, diese jedoch von dem darin enthaltenen Individualismus und der nur auf sich bezogenen Sorge befreit. Sorge wird so zwar unmittelbar in der leiblichen Spannung erlebt und ist darin handlungsmotivierend, muss sich jedoch nicht auf das Selbst selber beziehen, muss also nicht Sorge um sich sein. Stattdessen kommen auch andere Bezüge in Frage. Die leibliche Spannung wird immer in Bezug auf etwas, das Worum der Sorge, erlebt. Als Worum der Sorge kommt sowohl, wie auch bei Heidegger schon, das Selbst selber in Frage, aber auch konkrete Andere sowie Institutionen oder soziale Gebilde. Das Worum der Sorge wird über Erwartungen vermittelt, die Dritte an das Selbst richten (vgl. Fröhlich 2019a; Lindemann 2016). Von dem Selbst wird erwartet, dass es sich um seine Zukunft sorgt, dass es sich von bestimmten Zukünften berührt erlebt, dass es aktiv wird und handelt, um diese Zukünfte herbeizuführen oder zu verhindern.

Das auf dieser Basis entstehende Zeitverständnis ist jedoch noch modalzeitlich orientiert. Damit wird die Besonderheit des Bruchs mit der Vergangenheit im modernen Zeiterleben noch nicht deutlich. Dazu muss neben die modale Zeit ein Verständnis von Dauer gestellt werden. Damit wird die Sorge in nochmaliger Abgrenzung von Heidegger relativiert: Das Selbst muss sich nicht immer sorgen, sondern kann sich auch in einer Dauer erleben, in der es sich nicht sorgen muss.

4.3.3 *Modalzeit, Lagezeit, Dauer*

Mit Schmitz kann gegenüber anderen soziologischen Theorien eine Differenzierung des Zeiterlebens vorgenommen werden (vgl. Schmitz [1964] 2019, § 17). Neben der bekannten Modalzeit (1) und der mit der Distanzierung vom eigenen Hier/Jetzt gegebenen Möglichkeit einer Lagezeit (2) führt Schmitz den Begriff der Dauer und damit eine in der soziologischen Literatur wenig bekannte Zeitstruktur ein (3).

ad 1: Die *Modalzeit* ist dadurch gekennzeichnet, dass der Sachverhalt des Erlebens der Bezüge zum Noch-Nicht und Nicht-Mehr selbst reflektiert wird. Für das leibliche Selbst unterscheiden sich Vergangenheit und Zukunft als differente Modi der Zeit: »Das Gegenwärtige ist da, das Vergangene ist nicht mehr, das Künftige noch nicht« (Schmitz [1964] 2019, 156). Die Vergangenheit ist wie durch einen Abschied von der Gegenwart getrennt und nicht mehr veränderbar (vgl. Schmitz [1964] 2019, § 38, S. 41). Die Zukunft hingegen wird jeweils gegenwärtig, sie wird aus den Möglichkeiten, die eintreten könnten, individuiert (vgl. Schmitz [1964] 2019, § 40). In der Appräsenzdimension, wie Schmitz sie nennt, gehen Zukunft und Gegenwart ineinander über, da die Zukunft als Zukunft nur von der Gegenwart aus betrachtet eine eigene Dimension hat – die Vergangenheit ist demgegenüber getrennt (vgl. Schmitz [1964] 2019, § 38). Die leiblichen Selbst sind gegenwärtig auf ihre Erwartungen bezogen und zum Handeln motiviert, weil die Zukunft eben noch nicht ist, offen und damit veränderbar. Dies ist die Zeitstruktur, die in soziologischen Theorien zumeist vorausgesetzt wird (vgl. Lindemann 2024b).

ad 2: Von der Modalzeit ist die *Lagezeit* zu unterscheiden. Während die Modalzeit immer vom Hier/Jetzt her erfahren wird und von diesem das Noch-Nicht und das Nicht-Mehr unterscheidet, ist die Lagezeit vom Hier/Jetzt abgewandt. In der Lagezeit sind Dinge früher, später oder gleichzeitig, sie sind zeitlich exakt datierbar und in ein Koordinatensystem eintragbar. Der 20. Februar des Jahres 2022 ist lagezeitlich ein Tag, der nach dem 19. Februar und vor dem 21. Februar stattgefunden hat. Dass hier/jetzt Februar ist, ist lagezeitlich keine relevante Kategorie. Diese von Lindemann als *digitale Zeit* (vgl. Lindemann 2014, 169) bezeichnete Zeitform kennt also keinen ausgezeichneten Ort, von dem aus die Irreversibilität der Gegenwart erfahren wird. Die Ereignisse lassen sich auf einem Zeitstrahl aufzeichnen, ohne ein Jetzt spezifizieren zu müssen. Vielmehr erlaubt sie physikalische Zeiterfassungen. Aus der Lagezeit lässt sich nicht die Modalzeit oder gar die Gegenwart ableiten, sondern die Kategorien des Früheren, Späteren und Gleichzeitigen bilden eine eigene Weise der Gegebenheit von Zeit (vgl. Schmitz [1964] 2019, 163). Zugleich kann es aber auch zu Verschränkungen von Modalzeit und Gegenwart kommen. Beispielsweise kann die modalzeitliche Reihung auch für die Identifikation individueller Erwartungen relevant sein, die in der

Gegenwart handlungsmotivierend wirken können: Die zukünftige Vorher-Nachher-Reihung kann die Enge der Gegenwart erweitern und zu differenzierter Besorgnis statt zu pauschaler Überforderung führen.

ad 3: Völlig verschieden von Modalzeit und Lagezeit und zugleich als Voraussetzung für die modal- und lagezeitliche Gegebenheit der Zeit ist die *Dauer* zu betrachten. Dauer beschreibt ein Kontinuum, in dem nicht scharf zwischen Vergangenen, Gegenwärtigem und Zukünftigem unterschieden wird, sondern in dem sich das Dauernde in nichtdiskreter Weise ausdehnt. Die Identifizierung einzelner Punkte in der datierenden Lagezeit steht vor dem Hintergrund einer über diese Identifizierung hinausgehenden Dauer, innerhalb derer einzelne Punkte diskret herausgegriffen werden (vgl. Schmitz [1964] 2019, 155). Damit ist jedoch keineswegs gemeint, dass dauernde Phänomene zugleich vergangen, gegenwärtig und zukünftig sind: Aufgrund der modalen Differenz käme dies einem Widerspruch gleich, in dem etwas zugleich *ist* und *nicht ist*. Dauer fungiert als Grenze handlungsmotivierender Zukunftsbezüge: Wenn Dauer als übergreifende Dauer erlebt wird, in der sich die Zukunft nicht als potenziell scheiternde Zukunft abgrenzt, wird die Handlungsmotivation aufgehoben (vgl. Lindemann 2019b, 64). Damit wird der Begriff der Dauer zu einem wichtigen sozialtheoretischen Konzept zur Erfassung von Handlungsmotivation bzw. deren Grenzen. Dauer wird bei Schmitz aus seiner Mannigfaltigkeitstheorie entwickelt, die ich hier mit ihren Präzisierungen kurz vorstellen möchte.

Mannigfaltigkeitstheorie

Im Zusammenhang mit der Behandlung der Paradoxien des Selbstbewusstseins (vgl. Schmitz [1964] 2019, § 30) wendet sich Schmitz dem Begriff der Mannigfaltigkeit zu (Schmitz [1964] 2019, §§ 31–33). Wie Schmitz ausführt, wird Mannigfaltigkeit oft mit Verschiedenheit verwechselt, sollte aber davon unterschieden werden: Mannigfaltigkeit ist ein Attribut der Quantität, Verschiedenheit hingegen ein Attribut der Qualität (vgl. Schmitz [1964] 2019, § 31, S. 265). Mannigfaltiges ist also prinzipiell nur mehreres, aber nicht notwendigerweise auch verschieden: Schmitz unterscheidet grundsätzlich zwischen *identischer* und *verschiedener* Mannigfaltigkeit. Sind die Elemente einer Menge verschieden-mannigfaltig, so gibt es mehr als ein Element, und alle Elemente dieser Menge sind voneinander verschieden. Dies sind die Mengen, die auch die Mathematik kennt. Davon unterscheidet Schmitz Mengen identischer Mannigfaltigkeit: In solchen Mengen gibt es zwar mannigfaltige Elemente – also auch mehr als ein Element – aber diese sind alle miteinander identisch. Jedes Ding kann zu sich selbst in einer reflexiven Beziehung stehen, in der die Elemente der Beziehung dasselbe Ding sind (Schmitz [1964] 2019, § 31, S. 304). Wenn etwas so beschrieben werden kann, hat es Identität, ist

also mit sich selbst identisch. Diese identische Mannigfaltigkeit kann von Schmitz noch mit der mathematischen Mengenlehre in Einklang gebracht werden, auch wenn er dafür neue mathematische Begriffe aufstellen muss (vgl. Schmitz [1964] 2019, §§ 31 c). Der dritte Typ von Mannigfaltigkeiten ist dagegen mathematisch nicht integrierbar (vgl. Schmitz [1964] 2019, § 36): Es handelt sich um die *chaotische Mannigfaltigkeit*. Der Begriff der chaotischen Mannigfaltigkeit basiert auf der identischen und der verschiedenen Mannigfaltigkeit und wird folgendermaßen definiert:

Chaotisch heißt mir Mannigfaltiges, das in sich unentschieden ist hinsichtlich der Identität oder Verschiedenheit seiner Elemente mit oder von einander. Unentschiedenheit hinsichtlich Identität und Verschiedenheit bezeichne ich als *das chaotische Verhältnis* der Glieder oder Elemente des chaotischen Mannigfaltigen. *Absolut chaotisch* ist Mannigfaltiges, wenn unter seinen Elementen weder Identität noch Verschiedenheit, sondern stattdessen nur ein chaotisches Verhältnis vorliegt. (...) *Relativ chaotisch* nenne ich Mannigfaltiges, in dem Entschiedenheit hinsichtlich Identität und Verschiedenheit nur teilweise vorliegt und sich anbahnt, aber noch nicht vollständig und endgültig jedes chaotische Verhältnis zwischen den Elementen des Mannigfaltigen abgelöst hat. (Schmitz [1964] 2019, § 33, S. 312, Hervorh. im Orig.)

Mit anderen Worten: Mengen sind chaotisch, wenn es irgendeine Unentschiedenheit darüber gibt, ob die Elemente gleich oder verschieden sind. Dabei ordnet Schmitz dem absolut Chaotischen, bei dem es kein Element gibt, für das Identität oder Verschiedenheit bestimmt ist, Phänomene außerhalb des Alltags zu, z. B. sei »das biblische tohu wa bohu« (Schmitz [1964] 2019, § 33, S. 312) als absolut chaotisch vorzustellen. Aus der Erfahrung heraus lassen sich jedoch einige Beispiele für relativ chaotische Dinge finden. Ein eingängiges Beispiel ist das räumliche Kontinuum eines weißen Blattes, das als nahezu homogene Fläche erscheint (vgl. Schmitz [1964] 2019, § 34, S. 340 f.). Eine solche Fläche lässt sich zwar individualisieren, in Sektoren einteilen, umranden etc. und es lassen sich einzelne Punkte von anderen Punkten auf dem Blatt unterscheiden. Dies sind aber genau die Prozesse, in denen die relativ chaotische Menge partiell individualisiert wird. Soziologisch interessant ist das Beispiel der chaotischen Menge von Hintergrunderwartungen, die Situationen strukturieren (vgl. Garfinkel 1967). Einige dieser Erwartungen können im Rahmen kodifizierter Normen expliziert werden, andere werden im Falle von Erwartungsenttäuschungen individualisiert. Ein großer Teil der nicht enttäuschten Erwartungen bleibt jedoch diffus. Die Erwartungen, die eine Situation prägen, können nicht alle im Vorhinein aufgezählt und damit als verschiedene diskrete Erwartungen individuiert werden.

Nachdem nun die chaotische Mannigfaltigkeit aufgezeigt ist, lässt sich die Dauer als eigene Form der Zeiterfahrung präzise als relativ chaotisches Kontinuum beschreiben. Wenn etwas dauert, ist es unentschieden,

ob das Dauernde nur vergangen, nur gegenwärtig oder nur zukünftig ist – wäre es sowohl vergangen als auch gegenwärtig, ergäbe sich ein logischer Widerspruch. Mit der Unentschiedenheit ist es möglich, gerade die Unbestimmtheit von etwas als spezifisch zu beschreiben. Es ist dann unentschieden, in welchen Modi der Modalzeit etwas gegeben ist (vgl. Schmitz [1980] 2019b, § 277 a). Das heißt nicht, dass es nicht individuiert werden kann, sondern dass der Versuch der Individuierung immer nur partiell unternommen werden kann: Das Zählen der Sekunden, das immer wiederkehrende Schauen auf die Uhr, das bei Wartenden zu beobachten ist, denen ihre Wartezeit wie eine Ewigkeit erscheinen kann, lässt sich als Versuch deuten, die Dauer zu individuierten, ohne dass dieser Versuch jemals vollständig gelingen könnte. Damit ist aber auch gesagt, dass die Gegenwart als Hier/Jetzt eines erlebenden Selbst nicht dauert: Die Gegenwart ist das Prinzip, mit dem individuiert wird und in dem es keine Unentschiedenheit gibt, ob jetzt, noch nicht oder nicht mehr ist (vgl. Schmitz [1964] 2019, 360). Die Dauer hingegen ist gerade durch die Unentschiedenheit bestimmt.

4.3.4 *Sorge und Nicht-Sorge*

Schmitz hat in seiner Phänomenologie eine präzise Bestimmung der Dauer vorgelegt. Ausgehend von der modalzeitlichen Differenz von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft konnte die Struktur der Sorge beschrieben werden. Ein leibliches Selbst erlebt sich in seinem gegenwärtigen Hier/Jetzt vom Gelingen oder Misslingen einer erwarteten Zukunft betroffen und richtet sich aus dieser Betroffenheit heraus auf diese Zukunft aus (vgl. Lindemann 2016). Betroffenheit in diesem Sinne kann sowohl zum Erleben der Ausweglosigkeit der eigenen Bemühungen führen als auch zum Erleben von Handlungsmotivation, um die gelingende Zukunft herbeizuführen. Um eine solche Sorge zu erleben, muss die Zukunft als eine bestimmte Zukunft erlebt werden, die das leibliche Selbst in seinem Hier/Jetzt betrifft. Das bedeutet, dass zumindest einige Erwartungen individuiert sind und das leibliche Selbst in Bezug auf diese Erwartungen handeln kann. Gibt es keine individuierten Erwartungen, muss wiederum die Absolutheit der Gegenwart angenommen werden.

Dauer im oben beschriebenen Sinne zeichnet sich nun dadurch aus, dass sie die modalzeitliche Differenz von Vergangenheit/Gegenwart/Zukunft übergreift. Es ist unentschieden, ob etwas eindeutig nicht mehr oder noch nicht ist. Damit entfällt die Notwendigkeit, sich um das Dauernde zu sorgen: Es gibt keine spezifischen Zukunftserwartungen, deren Gelingen in Frage stünde, und damit auch keine Notwendigkeit, sich hier/jetzt motiviert zu erleben. Der umgebende Raum dauert meist

selbstverständlich. Ich rechne in der Regel nicht damit, dass das Haus, in dem ich stehe, über mir einstürzt. Diese Unbekümmertheit wird erst dann scharf akzentuiert, wenn ein Zukunftsbezug individualisiert wird, in dem das Haus einstürzen könnte. Bei einem Bombenangriff im Rahmen eines Krieges wird die Dauer des Hauses fraglich und der Zukunftsbezug des Einsturzes motiviert zu schützenden Handlungen, zum Beispiel das Aufsuchen eines Bunkers.

In diesem Sinne kann die Dauer mit Lindemann als »Zeit der Nichtsorge« (Lindemann 2019b) bezeichnet werden. Die Dauer von Institutionen führt zu einer relativen Sorglosigkeit, zum Verschwinden der Handlungsmotivation in Bezug auf eine bestimmte Zukunft. Diese Sorglosigkeit entlastet das leibliche Selbst davon, sich selbst als handlungsmotiviert zu erleben. Empirisch lassen sich verschiedene Formen der Sorglosigkeit unterscheiden: Die Dauer der Person, die für Schmitz von besonderer Relevanz ist, wäre in diesem Sinne nur ein empirischer Fall von Dauer, der durch die Individuation des leiblichen Selbst bestimmt ist. Ebenso gut ließe sich die dauernde Zugehörigkeit zu einem übergreifenden Volk als das leibliche Selbst bestimmend beschreiben. Was als dauernd erfahren wird, ist jedoch selbst Teil institutioneller Prozesse, die ihrerseits durch individualisierte Erwartungen bestimmt sind.

In diesem Kapitel habe ich ausführlich theoretische Prämissen entwickelt, um das Zeiterleben leiblicher Selbst zu erfassen. Damit ist es möglich, die Offenheit der Zukunft in der modernen Gesellschaft als Soll-Anforderung an die Selbst herauszuarbeiten – statt diese Anforderung anthropologisch zu setzen und damit der normativen Ordnung der Moderne zu folgen.

Nachdem ich bisher vor allem das unmittelbare Erleben leiblicher Selbst in den Blick genommen habe, gilt es nun, auch auf die Vermittlung dieses Erlebens einzugehen, wozu ich im nächsten Kapitel die Theorie reflexiver Institutionalisierung entwickeln werde.

4.4 Reflexive Institutionalisierung

Plessner hat mit dem Begriff der *vermittelten Unmittelbarkeit* ein Konzept vorgelegt, mit dem sowohl die unmittelbare Leiblichkeit eines exzentrisch positionalen Wesens im Hier/Jetzt beschrieben als auch die Vermittlung dieser unmittelbaren Erfahrung fokussiert werden kann. Wie diese Vermittlungsprozesse organisiert sind, wird von Plessner selbst jedoch nicht systematisch entfaltet. Um diese Leerstelle zu füllen, lässt sich an die Institutionalisierungstheorie von Berger und Luckmann anschließen. Diese gehen in ihrer Theorie von der einfachen Weltoffenheit des Menschen aus (vgl. Berger und Luckmann 2013, 50). Damit ist

die Theorie anschlussfähig an die bisherigen Ausführungen, muss aber gleichzeitig angepasst werden, indem 1. die Theorie mit dem Theorem der erweiterten Weltoffenheit verbunden wird und 2. die von Berger/Luckmann eingeführte Figur des Dritten verstetigt wird (vgl. Lindemann 2014, 115 ff.).

4.4.1 *Institutionalisierung*

Ausgangspunkt der Institutionalisierung ist bei Berger/Luckmann die Habitualisierung:

Jede Handlung, die man häufig wiederholt, verfestigt sich zu einem Modell, welches unter Einsparung von Kraft reproduziert werden kann und dabei vom Handelnden als Modell aufgefaßt wird. Habitualisierung in diesem Sinne bedeutet, daß die betreffende Handlung auch in Zukunft ebenso und mit eben der Einsparung von Kraft ausgeführt werden kann (Berger und Luckmann 2013, 56, Hervorh. im Orig.)

Habitualisierung bedeutet nicht, dass eine Handlung in jeder Situation exakt gleich ausgeführt wird. Vielmehr verläuft sie jeweils so ähnlich, dass sie als Orientierung an einem stabilen Handlungsmuster erkennbar bleibt. Entscheidend ist also die Wiedererkennbarkeit des Musters, nicht die Identität der Ausführung. Daraus folgt auch, dass Habitualisierung nicht mit bloßem Automatismus verwechselt werden darf. Zwar erfordert eine habitualisierte Handlung in der Regel kein bewusstes Nachdenken, sie ist jedoch keineswegs starr. Vielmehr bleibt sie anpassungsfähig gegenüber situativen Anforderungen. Ein alltägliches Beispiel ist das Gehen: Es wird nach dem frühen Kindesalter in der Regel unreflektiert vollzogen, lässt sich aber flexibel auf unterschiedliche Bedingungen abstimmen – etwa auf das Tragen schwerer Winterstiefel oder das Gehen mit Barfußschuhen.

Habitualisierungen können als Ausprägungen der »leibliche[n] Reaktionsbasis« (Plessner [1928] 1975, 285) betrachtet werden. Sie treten auch bei zentrisch positionalen Wesen auf und sind allein noch nicht geeignet, die Ordnungsbildung exzentrisch positionaler Wesen zu beschreiben. Um von Institutionalisierung sprechen zu können, müssen Typisierungen vorgenommen werden. »Institution postuliert, daß Handlungen des Typus X von Handelnden des Typus X ausgeführt werden« (Berger und Luckmann 2013, 58). Sowohl die Handelnden als auch die Handlungen haben eine Bedeutung, die als solche benannt werden kann. Dabei wird die Identität der Handelnden für diese Institution in einer bestimmten Weise festgelegt. Die Aussage »die Doktorandin schreibt eine Doktorarbeit« enthält mehrere Typisierungen: Der Akteur wird auf ihre Identität als Promovierende festgelegt – nicht etwa als Freizeitwissenschaftlerin

oder Lehrerin – und ihre Handlung wird als das Schreiben einer Dissertation – nicht eines Romans, einer Habilitationsschrift oder einer Handreichung – typisiert. Mit dieser Handlung sind wiederum spezifische Erwartungen und Tätigkeiten verbunden. Solche Typisierungen abstrahieren von der konkreten Situation im Hier/Jetzt und ordnen das Handeln einem überindividuellen Bedeutungsschema zu. Damit die Typisierung Teil einer Institution wird, muss die Typisierung reziprok sein (vgl. Berger und Luckmann 2013, 58), d. h. die an der Institution beteiligten Akteure müssen übereinstimmend typisieren und dürfen nicht spontan von einem Moment zum anderen willkürlich anders typisieren.

Solange die Institution nur von einer Dyade, also nur von zwei Akteuren getragen wird, ist es nicht unbedingt gegeben, dass beide Akteure die gleichen Typisierungen vornehmen. Der zwingende Charakter von Institutionen, dass die »bloße Tatsache ihres Vorhandenseins (...) menschliches Verhalten unter Kontrolle [hält]« (Berger und Luckmann 2013, 58), fehlt, solange nur von einer Dyade ausgegangen wird. Ihr fehlt die Geschichtlichkeit, sie steht noch nicht »dem Menschen als äußeres zwingendes Faktum gegenüber« (Berger und Luckmann 2013, 62). Eine eigene Objektivität erhält die Institution bei Berger/Luckmann durch das Hinzutreten Dritter, zum Beispiel in Gestalt der Nachkommen. Diesen erscheinen die Typisierungen der Eltern als »zur ›Natur der Dinge‹ gehörig. Es [das Kind] kann nicht erkennen, daß es sich um eine Übereinkunft handelt« (Berger und Luckmann 2013, 63). Die Institution wird aber nicht nur für die dazu kommenden Kinder undurchschaubar, sondern »verhärtet« sich (...) auch für die Eltern« (Berger und Luckmann 2013, 63). Diese können ihre Typisierungen nicht mehr willkürlich ändern, da sie durch die Nachkommen an die dargestellten Typisierungen gebunden sind. Änderung muss dann gerechtfertigt werden. Auf der Basis der triadischen Institutionalisierung kommt es zur Ausbildung einer verbindlichen Ordnung. Dies geschieht im Wechselspiel von Externalisierung, Objektivierung und Internalisierung: Die Institution und ihre Geltung werden dargestellt, sie wird unter Hinzunahme Dritter als objektive Wirklichkeit erfasst, als solche internalisiert und bringt ihrerseits Beiträge zur Institution hervor (vgl. Berger und Luckmann 2013, 65). Die Darstellung der Institution ist dabei zentral. »Indem ein Akteur eine institutionalisierte Gesamthandlung beginnt, stellt er die entsprechende Institution an andere adressiert symbolisch dar und fordert andere Akteure damit zu einer sinnentsprechenden Handlung auf.« (Lindemann 2014, 219). Im Erbringen von Beiträgen zu einer Institution wird also immer auch mit dargestellt, welche Anschlusshandlungen zu erwarten sind.

Berger/Luckmann gehen in ihrer Theorie davon aus, dass sie bereits wissen, wie die Mitwelt beschaffen ist, und sehen Institutionalisierung als einen rein menschlichen Prozess an, der vom Menschen aufgrund seiner Weltoffenheit hervorgebracht werden muss und dem Menschen

wiederum zur Natur wird. Der Mensch wird als Kulturschaffender gesetzt. Aus der Perspektive der Erweiterten Weltoffenheit ist aber nicht nur zu klären, wie Institutionen zwischen einmal als soziale Akteure anerkannten Menschen gebildet werden, sondern auch, wie überhaupt erst institutionalisiert wird, wer ein sozialer Akteur ist. Diese Frage wird von Berger/Luckmann als philosophisches Problem betrachtet, das sie für ihre Überlegungen ausklammern können (vgl. Berger und Luckmann 2013, 15); geht man aber vom Problem erweiterter Weltoffenheit aus, so ist es durchaus eine virulente Frage, wie historische Ordnungen Geister als soziale Akteure einbeziehen oder aber eine Verengung auf das menschliche Körperindividuum vornehmen (vgl. Lindemann 2009). Darüber hinaus gehen Berger/Luckmann mit ihrer Verengung davon aus, dass institutionenschaffende Wesen Individuen sind, die typisieren: Institutionen bestimmen zwar, wie Typen von Akteuren typische Handlungen vollziehen, aber die Rede von einer solchen Typisierung impliziert bereits, dass die Akteure sich selbst nur als Typen klassifizieren.

4.4.2 Dritte

Lindemann schlägt nun vor, *Dritte* nicht nur bei der transgenerationalen Weitergabe von Ordnung zu berücksichtigen, sondern sie systematisch sowohl in die Ordnungsgenese als auch in die Ordnungserhaltung einzubeziehen. Ein Vorschlag für eine solche systematische Einbeziehung Dritter in die Ordnungsbildung findet sich in Habermas' an Mead anschließender Theorie der Einstellungsübernahme. Dort wird die Dyade konstitutiv um *Neuter* erweitert (Habermas 1981, 59). Ein Präzisionsvorteil dieser Theorie ist, dass in ihr das individuelle Selbstbewusstsein nicht vorausgesetzt wird, sondern das Resultat des Interaktionsprozesses ist (vgl. Mead [1925] 1980, 311). Damit ist diese Perspektive für eine Soziologie interessant, die von einer erweiterten Weltoffenheit ausgehen will.

Für Mead und Habermas ist das zentrale Problem, wie Sinn subjektiv verfügbar wird. Sinn wird zunächst objektiv als Zusammenhang von Geste, Reaktion und Anschlussverhalten definiert. Dieser Sinn wird nicht vom erlebenden Subjekt her gedacht, sondern von einer Beobachterposition aus, die auf diese Weise die objektive Bedeutung des Geschehens rekonstruieren kann. Das zentrale Problem ist nun, wie es auch für die an der Interaktion Beteiligten zur Sinnkonstitution kommt, d. h., dass nicht nur objektiv von außen eine Geste einen Sinn hat, sondern dass auch die Einzelnen mit der Geste einen Sinn verbinden, und zwar den mehr oder weniger gleichen Sinn – und dass sie wiederum wissen, dass es sich um den gleichen Sinn handelt. Erst dann kann man von symbolischer Generalisierung von Sinn sprechen – und dann auch Institutionen

als institutionalisierte Gesamthandlungen verstehen (vgl. Lindemann 2014, 216).

Der zentrale Mechanismus, der das Problem der Sinngeneralisierung lösen soll, ist bei Mead die Perspektivübernahme. Diese wird durch die Lautgeste ermöglicht. Deren Besonderheit besteht nach Mead darin, dass sie vom Sender genauso wahrgenommen wird wie vom Empfänger und damit beim Sender implizit dieselbe Reaktion auslöst wie beim Empfänger: »When, however, one is making use of the vocal gesture, if we assume that one vocal element is a stimulus to a certain reply, then when the animal that makes use of that vocal gesture hears the resulting sound he will have aroused in himself at least a tendency to respond in the same way as the other animal responds.« (Mead [1934] 1972, 63). Dieser Mechanismus ermöglicht es dem ersten Organismus, die Reaktion des anderen Organismus zu antizipieren und bereits Gesten auszuführen, die auf eine bestimmte Reaktion abzielen. »The process of addressing another person is a process of addressing himself as well, and of calling out the response he calls out in another« (Mead [1934] 1972, 108). Wie Tugendhat jedoch zu Recht anmerkt, ist damit noch nicht sichergestellt, dass die Organismen die Lautgeste auch identisch verstehen (vgl. Tugendhat 1979, 255) – dies setzt bereits die Fähigkeit zur Perspektivenübernahme voraus (vgl. Schneider 2002, 186), die mit dem Lautgestenansatz erst erklärt werden soll.

Habermas rekonstruiert in Anlehnung an Mead drei Einstellungsübernahmen (vgl. Habermas 1981, 26 ff.). Die erste beruht weniger darauf, dass die Lautgeste bei Ego und Alter die gleiche Reaktion hervorruft, sondern vielmehr auf dem Lernen, dass Alter auf die Geste von Ego in einer bestimmten Weise reagieren *wird*. Dies ermöglicht es Ego, eine *Verhaltenserwartung* auszubilden und die Geste mit der Erwartung hervorzubringen, dass Alter sich in einer bestimmten Weise verhält. Die zweite Einstellungsübernahme geht mit einer *Verstehenserwartung* einher. Ego erwartet nicht nur, dass Alter reagieren wird, sondern auch, dass Alter weiß, welche Reaktion Ego erwartet, und damit auch, dass Alter die Bedeutung von Egos Geste kennt. Damit wird Alter als jemand adressiert, der die Geste verstehen kann, und es entsteht »eine reziproke Beziehung zwischen *Sprecher und Hörer*« (Habermas 1981, 28, Hervorh. im Orig.).

Mit der dritten Einstellungsübernahme geschieht der soziologisch eigentlich spannende Teil, nämlich die *Verallgemeinerung der Verstehenserwartung*. Die Geste wird nicht nur in der Erwartung produziert, dass Alter sie versteht, sondern dass Alter sie in einer bestimmten Weise verstehen *soll*, d.h. mit der Geste ist ein normativer Anspruch verbunden. Dies ist die Voraussetzung für tatsächlich bedeutungsidentische Symbole (vgl. Habermas 1981, 29). Die Genese von Normen wird bei Mead aus der kindlichen Entwicklung im Spiel rekonstruiert. Im Spiel, *Play*, nimmt das Kind bestimmte Rollen ein, die es erlernt hat; es zeigt, dass

es die mit einer bestimmten Rolle verbundenen Normen kennt und darstellen kann (vgl. Mead [1925] 1980, 319). Mit zunehmender Entwicklung nimmt das Kind jedoch nicht nur die Position bestimmter Anderer ein, sondern verallgemeinert diese zur Position des *generalisierten Anderen*, aus dessen Perspektive bestimmte Normen für alle an einem *Game* Beteiligten gelten (vgl. Mead [1925] 1980, 320). Habermas formuliert es so, dass die Ego-Alter-Beziehung durch den Rekurs auf *Neuter*, einen unbeteiligten Dritten, objektiviert wird und dadurch die ihr zugrundeliegenden Normen nicht als willkürlich, sondern als überpersönlich gültig verstanden werden. »A kann nun die reziproke Verknüpfung der Teilnehmerperspektiven aus der Beobachterperspektive *vergegenständlichen*, d.h. gegenüber der Interaktion von A und B eine objektivierende Einstellung einnehmen, und das System der zwischen ihm und B verschränkten Handlungsperspektiven von den besonderen Situationen, in denen sich die beiden Akteure A und B begegnet sind, abheben. A begreift, daß *jeder*, der Egos und Alters Perspektive einnehmen würde, *dasselbe* Perspektivensystem übernehmen müßte« (Habermas 1981, 59, Hervorh. im Orig.).

Lindemann verweist genau auf diese systematische Funktion des Dritten als Dritten, aus dessen Perspektive sich die soziale Situation einer Dyade objektiviert. Dabei bezieht sie sich wie Habermas (vgl. Habermas 1981, 31) auf Wittgensteins Regelbegriff: »Darum ist ›der Regel folgen‹ eine Praxis. Und der Regel zu folgen glauben ist nicht: der Regel folgen. Und darum kann man nicht der Regel ›privatim‹ folgen, weil sonst der Regel zu folgen glauben dasselbe wäre, wie der Regel folgen« (Wittgenstein 1977, § 202). Eine Regel wird also erst durch die soziale Institution tatsächlich zu einer Regel. Die Funktion des Dritten besteht dann darin, eine willkürliche Veränderung der Normen auszuschließen und damit die historische Existenz der Ordnung zu sichern.

4.4.3 Erwartungsgeneralisierung und Gewalt

Die Verallgemeinerung von Erwartungen ist vor dem Hintergrund einer erweiterten Weltoffenheit zweistufig zu denken:

Ego deutet Alter daraufhin, ob es sich bei Alter überhaupt um eine Entität handelt, von deren Grenzrealisierung Ego derart berührt wird, dass sie als Aufforderung, sie zu verstehen, erfahren wird (1. Stufe); wenn Ego die fragliche Entität als personales Alter Ego anerkennt, deutet Ego die kommunikative Mitteilung als Hinweis darauf, was Alter einem Ego zu verstehen geben möchte, um was es in diesem besonderen Fall geht (2. Stufe). (Lindemann 2014, 121)

Die erste Stufe nennt Lindemann auch fundierende Interpretation, die zweite kommunikative Interpretation. Das bedeutet auch, dass in jedem kommunikativen Akt, in dem eine Institution dargestellt wird, auch dargestellt wird, für wen diese Institution gilt und wer in diesem Sinne als sozialer Akteur zu verstehen ist. Hinzu kommt, dass jeweils mitinterpretiert wird, ob es sich um eine individuelle oder eine dividielle Berührungsbeziehung handelt. Beide Deutungen finden wiederum in Bezug auf Dritte statt, in Bezug auf die es bereits stabile Institutionen gibt, die vermitteln, wer unmittelbar als Person in diesem Sinne erfahren werden kann. Durch den Bezug auf Dritte etablieren Ego und Alter »eine Regel der Sensibilisierung/Desensibilisierung« (Lindemann 2014, 121) darüber, wer in welcher Weise als sozialer Akteur anzuerkennen ist.

Im Gegensatz zu Habermas, aber auch zu Berger/Luckmann betont Lindemann die ipseistische Dimension des Erwartens (vgl. Lindemann und Lüdtke 2009) und erinnert damit an die Leiblichkeit der erwartenden Selbst. Diese haben nicht nur allgemeine Erwartungen an die Zukunft und an andere Selbst, sondern erwarten aus ihrem leiblichen Zentrum heraus hier/jetzt. Bei den Erwartungen, von deren Erfüllung oder Enttäuschung sich leibliche Selbst betroffen fühlen, handelt es sich um ipseistische, d. h. sich selbst betreffende Erwartungen. Ob das leibliche Zentrum der individuelle Körper ist oder die Beziehung zu anderen leiblichen Selbst, die es aufrechtzuerhalten gilt, ist dabei eine empirische Frage. Die ipseistische Dimension des Erwartens ist die Grundlage dafür, dass sich Ordnungen bilden, die für Selbst verbindliche Geltung haben. Ohne eine solche Rückbindung gäbe es keine Notwendigkeit, an Erwartungen auch kontrafaktisch festzuhalten.

Im Anschluss an Johan Galtung lässt sich eine weitere Differenzierung einführen, die insbesondere durch Luhmann in der deutschsprachigen Soziologie populär geworden ist: Die Unterscheidung von kognitiven und normativen Erwartungen. Erwartungsenttäuschungen können auf zwei Arten verarbeitet werden: Entweder wird trotz der Enttäuschung an der Erwartung festgehalten, dann handelt es sich um eine normative Erwartung, oder die Erwartung wird infolge der Enttäuschung modifiziert, dann handelt es sich um eine kognitive Erwartung (vgl. Galtung 1959, 214–16), es wurde »gelernt« (vgl. Luhmann 1987, 53 f.). Dabei ist nicht immer festgelegt, wie zu reagieren ist. Wenn in meinen Keller eingebrochen wird und damit meine Erwartung, dass mein Eigentum auch im Keller geschützt ist, enttäuscht wird, kann ich entweder »lernen«, z. B. dass dies ein Vorkommnis in meiner Nachbarschaft ist, und mein Eigentum fortan nicht mehr im Keller lagern: Ich »lerne«, dass meine Erwartung nicht angemessen war. Oder ich kann trotz der Enttäuschung aufrechterhalten, dass mein Eigentum auch im Keller geschützt sein sollte, und das Festhalten an dieser Erwartung darstellen. Angenommen, ich weiß, wer der Einbrecher ist: Ich kann die Polizei rufen und ihn anzeigen,

ich kann in seinen Keller einbrechen und ihm einen Hahnenfuß als Warnung hinterlassen, ich kann einen Auftragskiller beauftragen, ihn zu töten. Alles Möglichkeiten, die allgemeinverbindlich darstellen, dass die enttäuschte Erwartung weiterhin gelten soll.

In dieser allgemeinverbindlichen Darstellung der Geltung normativer Erwartungen erhält Gewalt ihre soziale Bedeutung (vgl. Lindemann 2014, 245 ff.). Mit Gewalt wird dargestellt, dass es den Gewaltanwender:innen ums Ganze geht, dass an den Erwartungen unbedingt festzuhalten ist. Gleichzeitig wird mit Gewalt dargestellt, dass diejenigen, gegen die Gewalt angewendet wird, soziale Akteure sind: Nur innerhalb des Sozialen kann an normativen Erwartungen sinnvoll festgehalten werden.

Ob das Festhalten an der Erwartung oder die Art der Darstellung der normativen Erwartung legitim war, ist ordnungsrelativ und impliziert einen Bezug auf Dritte (vgl. Luhmann 1987, 58 f.). Während es in manchen Ordnungen angemessen sein mag, einer Einbrecherin einen Hahnenfuß in den Keller zu hängen, würde man in der modernen Gesellschaft erwarten, dass die Staatsgewalt aktiviert wird. Dennoch kommen auch in der modernen Gesellschaft Hahnenfuß-Varianten vor. An welchen Erwartungen kontrafaktisch, d. h. auch im Falle der Enttäuschung, festgehalten werden soll und wie dieses Festhalten darzustellen ist, ist in triadischen Konstellationen institutionalisiert. Die Dritten müssen nicht anwesend sein bzw. nach Luhmann ist es für die Darstellung normativer Erwartungen sogar förderlich, wenn sie abwesend sind. Dennoch impliziert die Darstellung normativer Erwartungen immer, dass es Dritte gibt, die die Legitimität der normativen Erwartung verifizieren würden. Das heißt freilich nicht, dass diese Dritten die normative Erwartung auch faktisch legitimieren – oder auch nur, dass alle anerkennen, dass es sich um legitime Dritte handelt: Würde ich mich hier/jetzt beim Verfassen eines wissenschaftlichen Textes auf die Einflüsterungen eines Daimons als legitimierenden Dritten berufen, könnte dies vor einem wissenschaftlichen Publikum Skepsis hervorrufen. Hätte ich gut 2000 Jahre früher geschrieben, hätte ich meine Glaubwürdigkeit aufs Spiel gesetzt, wenn ich mich *nicht* als Sprachrohr eines Gottes dargestellt hätte.

Welche normativen Erwartungen Geltung beanspruchen können sollen und wie im Enttäuschungsfall gezeigt werden soll, dass an diesen Erwartungen festgehalten wird, ist also ordnungsrelativ. Dabei kann es durchaus zu Konflikten kommen, wenn mit Bezug auf verschiedene Dritte unterschiedliche Geltungsansprüche erhoben werden. In der modernen Gesellschaft werden diese Geltungsansprüche typischerweise in einem Gerichtsverfahren einer Prüfung unterzogen.

4.4.4 *Rekursivität der Gewaltdeutung*

An dieser Stelle könnten einige Leser:innen stutzig werden und vermuten, dass ich hier Gewalttäter:innen die Absicht unterstelle, mit Gewalt bestimmte Geltungsansprüche darstellen zu *wollen*, und damit eine Motivunterstellung vornehme, womöglich noch im Rahmen eines individualistischen Akteursverständnisses. Dies würde jedoch von einem anderen Verständnis von Geltungsansprüchen ausgehen. Hier geht es nicht darum, die *Intentionen* von Gewalttäter:innen zu interpretieren, sondern um die *Wirkung einer Gewalttat*. Gewalt wird rekursiv zu Gewalt, ist in Luhmanns Sinne Kommunikation.

Kommunikation kann in Anlehnung an Luhmann als ein Geschehen verstanden werden, das unter Beteiligung von Ego und Alter stattfindet und aus der Synthese einer dreifachen Selektion besteht (vgl. Luhmann [1984] 2015, 196): Alter selektiert *Information* (1) und *Mitteilungsverhalten* (2). Diese beiden Selektionen werden durch die dritte Selektion von Ego, die Unterscheidung zwischen dem Mitteilungsverhalten von Alter und der Information, die Luhmann *verstehen* nennt (vgl. Luhmann [1984] 2015, 193 ff.) (3), ergänzt und damit die Kommunikation vervollständigt. Die von Ego vorgenommene Unterscheidung zwischen Mitteilungsverhalten und Information muss nicht mit der von Alter intendierten Unterscheidung übereinstimmen – es ist sogar wahrscheinlich, dass sie nicht vollständig übereinstimmen: Die Unterscheidung zwischen Mitteilungsverhalten und Information ist als Lösung des Problems der doppelten Kontingenz zu verstehen, das darauf beruht, dass sich Ego und Alter als *black boxes* gegenüberstehen. Das Interessante an Luhmanns Kommunikationsbegriff ist, dass er nicht bei der Intentionalität von Alter, etwas zu verstehen zu geben, ansetzt, sondern beim Verstehen von Ego. Ausgehend von Egos Verstehen wird Alter etwas zu verstehen gegeben haben. Die Kommunikation selbst ist nicht direkt beobachtbar (vgl. Luhmann [1984] 2015, 226), sondern nur ihre Zurechnung als Handlung zu einzelnen Akteuren. Dabei erscheint der Kommunikationsprozess zeitlich geordnet als Abfolge von Handlungen (vgl. Luhmann [1984] 2015, 225 ff.). Diese Zurechnung als Handlung kann jedoch wiederum als Ergebnis eines rekursiv geordneten Kommunikationsprozesses rekonstruiert werden.

Gewalt konzipiere ich analog. Gewalt findet nicht in der Gegenwart statt, sondern sie wird stattgefunden haben, wenn sie als Gewalt identifiziert wird. Erst die nachträgliche Thematisierung eines Ereignisses als Gewalt macht es zu Gewalt. Zugleich entscheidet diese Identifizierung als Gewalt über deren Legitimität oder Illegitimität. Was legitime und illegitime normative Erwartungen sind, auf welche Dritten Bezug genommen werden kann, wer potenzielle Gewalttäterin oder Gewaltopfer sein kann und welche Art von Gewalt für welche Erwartungsenttäuschung angemessen ist, wird im Rahmen normativer Ordnungen verfahrensmäßig

festgelegt (vgl. Lindemann 2017c). Diese Festlegungen bezeichne ich im Anschluss an Lindemann als *Verfahrensordnungen der Gewalt*. Außerhalb solcher Verfahrensordnungen gibt es keine Gewalt. Es gibt keine Gewalt an sich, keine übergeordnete Verfahrensordnung, sondern Gewalt existiert immer nur in Bezug auf eine Ordnung (vgl. Kap. 3.1.4).

4.4.5 *Reflexive Institutionalisierung*

Institutionen beruhen darauf, dass ihre Geltung mit Bezug auf Dritte voreinander dargestellt wird. Es wird erwartet, welche Erwartungen Dritte an leibliche Selbst richten, welche Erwartungen normative Erwartungen sein sollen, d. h. auch bei Erwartungsenttäuschungen aufrechterhalten werden sollen. Die Triade ist damit die kleinste Einheit jeder dauerhaften Ordnung. Ordnung existiert genau insofern, als sie im Rahmen von Triaden produziert und reproduziert wird. Solche Institutionen stehen nicht unverbunden nebeneinander, sondern werden durch Institutionen in Passungsverhältnisse gebracht (vgl. Lindemann 2019b). Berger und Luckmann bezeichnen solche vermittelnden Institutionen auch als *Legitimationen* bzw. Legitimationstheorien (vgl. Berger und Luckmann 2013, 98 ff.). Vermittelnde Institutionen bilden übergreifende Sinnzusammenhänge, innerhalb derer sinnvolle Beziehungen zwischen Institutionen entstehen. Diese vermittelnden Institutionen sind selbst wieder Institutionen, die integriert werden können. Diesen Prozess der fortlaufenden Integration von Sinnzusammenhängen bezeichnet Lindemann als *reflexive Institutionalisierung* (vgl. Lindemann 2019b). Dabei weisen die übergeordneten Institutionen einen immer höheren Verallgemeinerungsgrad auf, mit dem die untergeordneten Institutionen integriert werden. Die höchste Stufe reflexiver Institutionalisierung kann mit Berger/Luckmann als *symbolische Sinnwelt* bezeichnet werden (vgl. Berger und Luckmann 2013, 103). Eine symbolische Sinnwelt integriert die gesellschaftlich ablaufenden Institutionalisierungsprozesse. Sie bildet im Prinzip selbst die Verfahrensordnung der Gewalt bzw. gesellschaftliche Ordnung. Auch sie beruht aber immer darauf, dass sie in Form von triadischen Geltungsvorstellungen der Institution realisiert und reproduziert wird. Es gibt also keine abstrakte Ordnung, jenseits der kontinuierlichen Aufrechterhaltung im Rahmen von Beiträgen, die die weitere Geltung der Ordnung mit darstellen.

4.4.6 *Reflexiver Gewaltbegriff*

In diesem Kapitel habe ich nach einem Vokabular gesucht, mit dem ich die Spezifika der modernen Gesellschaft (Kap. 3) angemessen beschreiben kann. Das hat bedeutet, sowohl das unmittelbare Erleben als auch

die Vermittlung von Gewalt in den Blick nehmen zu können. Vor dem Hintergrund dieses Kapitels sollen die folgenden drei Punkte Bausteine eines reflexiven Gewaltbegriffs sein (vgl. auch J. Barth et al. 2021, Abs. 9):

- Gewalt findet im Sozialen statt. Sie ist nicht nur physische Krafteinwirkung, sondern kann nur von sozialen Akteuren ausgeübt und erlitten werden.
- Gewalt ist bestimmt durch einen vereinnahmenden Antagonismus zwischen mindestens zwei sozialen Akteuren, die in den Zusammenhang von Tun und Erleiden involviert sind. Diese Interaktion findet im Hier und Jetzt statt und ist für die beteiligten Akteure unmittelbar erfahrbar. In dieser Interaktion zeigt sich die Geltung normativer Erwartungen.
- Diese normativen Erwartungen finden in Bezug auf Dritte statt, deren Legitimierung (a) der normativen Erwartungen und (b) der Mittel, mit denen die Geltung der normativen Erwartungen dargestellt wird, antizipiert wird.

Gewalt akzentuiert die Gegenwart des Hier/Jetzt, insbesondere durch Schmerz und Angst (vgl. Schmitz [1964] 2019, §§ 19, 20). Der Gewaltbetroffene ist ipseistisch im Hier/Jetzt betroffen und kann sich von diesem Hier/Jetzt nicht distanzieren (vgl. auch Sofsky 1996, 65 ff.). Aber auch die Antuenden sind auf diese Weise unmittelbar auf das Gewaltgeschehen bezogen und ebenfalls gleichsam im Hier/Jetzt gefangen (vgl. Collins 2009). Für die leibliche Erfahrung muss eine Unterscheidung zwischen psychischer und physischer Gewalt nicht vorausgesetzt werden: Ausgangspunkt sind der Leib und die unmittelbare Berührung im Hier und Jetzt, nicht die Art und Weise der Berührung.

Zugleich ist auch Gewalt eine durch einen kommunikativen Prozess vermittelte Handlung. Im Anschluss an Luhmanns rekursives Handlungsverständnis wird eine Handlung erst durch die Identifikation als Handlung zur Handlung; diese Identifikation findet bei Luhmann im Anschlussverhalten statt, in dem deutlich wird, inwiefern das vorangegangene Verhalten bestimmten Akteuren als Handlung zugerechnet wurde. Auch Gewalt entsteht nicht rein im unmittelbaren Gewaltgeschehen, sondern muss im Nachhinein als solche identifiziert werden. Dies ist relevant, um Differenzierungen zwischen zufällig oder fahrlässig zugefügtem Leid und Gewalt erfassen zu können. Gewalt wird diskursiv als Handlung, die einem Akteur zuzurechnen ist, ausgeflaggt. Das bedeutet aber auch, dass für die Untersuchung von Gewalt nicht nur das zu untersuchen ist, was als Gewalthandlung in Erscheinung getreten ist, sondern auch die Zurechnung als Gewalthandlung. Gewalt ist demnach ein Prozess, dessen Ende offen ist und der mit unterschiedlichen Fremdbezügen zu unterschiedlichen Ergebnissen führen kann. Gewalt ist zudem

ordnungsstiftend: Sie zeigt, ob beabsichtigt oder nicht, dass bestimmte normative Erwartungen gelten oder gelten sollen. Gewalt tritt dann auf, wenn Erwartungsstrukturen problematisch werden, oder auch, um bestehende Erwartungen präventiv zu bekräftigen.

5. Reflexion des Forschungsprozesses

Die dieser Arbeit zugrunde liegenden Daten sind in erster Linie ethnographische Feldbeobachtungen, ergänzt durch teilnarrative Interviews und verschiedene Feldartefakte sowohl digitaler als auch physischer Natur. Als übergreifendes Forschungsdesign war die Grounded Theory Methodology (Strauss und Corbin 1990) für die Datenerhebung und -analyse leitend.

Diese Studie orientiert sich am *Prinzip der offenen Frage* (vgl. Kap. 2). Gegenüber anderen Designs der interpretativen Sozialforschung hat die Grounded Theory Methodology (GTM) zwei Vorteile: Auf der Ebene der Datenerhebung und -auswertung fungiert sie als integrativer Ansatz (vgl. Kruse 2014). Mit ihr können sowohl unterschiedliche Datentypen berücksichtigt werden als auch unterschiedliche Formen der Datenauswertung einbezogen werden. Der zweite Vorteil ist das explizite Einbeziehen und Verändern sozialtheoretischer Prämissen im Rahmen des Kodierparadigmas (vgl. Lindemann 2008). Damit ermöglicht die GTM eine reflektierte Offenheit: Mit ihr entsteht nicht nur eine naive Offenheit im Sinne eines Verzichts auf Prämissen, sondern vielmehr eine Reflexion und Präzisierung der Prämissen und damit eine Schärfung des Blicks.

Der gesamte Forschungsprozess, in dessen Rahmen dieses Buch entstanden ist, wurde von der GTM geleitet (vgl. Przyborski und Wohlrab-Sahr 2014, 190 ff.; Strauss und Corbin 1990; Strübing [2004] 2021). Die GTM ist nicht nur eine Kodiermethode, sondern die Logik, innerhalb derer der gesamte Forschungsprozess organisiert ist. Von den sozialtheoretischen Annahmen über die Fragestellung, die Datenerhebung, das Sampling und die Interpretation der Daten bis hin zur gegenstandsbezogenen Theoriebildung werden alle Schritte des qualitativen Forschungsdesigns durch die Logik der GTM integriert. Diese Integration erfolgt über das zyklisch-iterative Forschungsvorgehen, bei dem Datenerhebung, Datenanalyse und Theoriebildung als Abfolge von induktiven und deduktiven Schritten ineinander greifen (vgl. Strübing 2018). Ziel dieses Prozesses ist es, eine empirisch gesättigte Theorie über einen bestimmten empirischen Gegenstand zu entwickeln, eben eine *Grounded Theory*.

Wenn das Forschungsdesign mit der GTM festgelegt ist, muss die Frage, warum die Datenerhebung ethnographisch erfolgt, im Rahmen der GTM begründet werden. In dieser Arbeit konzentriere ich mich auf das Erleben von Akteuren, die sich in der neuen rechten Bewegung politisch engagieren. Das heißt, ich brauchte eine Methode, mit der ich dieses Erleben adäquat erfassen kann. Um das Erleben von Akteuren zu rekonstruieren, bieten sich narrative Interviews und teilnehmende Beobachtungen

an. In Interviews können die Relevanzstrukturen der Beforschten theoretisch gut erfasst werden, da die Beforschten ihr eigenes Erleben selbst darstellen. Gleichzeitig ist diese Form der Datenerhebung nicht ohne Tücken: So hängt der Erfolg von Interviews davon ab, wie sehr sich die Akteure auf das Interview einlassen. Gerade im politischen Bereich ist den Akteuren das Format des Interviews oft vertraut – hier gibt es Expert:innen darin, sich selbst und ihre jeweilige Organisation gegenüber Dritten darzustellen, und an diese Expert:innen wird die forschende Soziolog:in gerne verwiesen. In solchen Interviews konnte ich insbesondere lernen, welche Rolle mir als Soziologin in diesem Feld zugeschrieben wird, was erwartet wird, was ich wahrscheinlich hören will, wie ich reagieren werde etc. Diese Forschungsbeziehung führt gerade in der Zwiesituation eines expliziten Interviews zu einer starken Kontrolle der eigenen Äußerungen in Bezug auf die Forscherin. Mein Forschungsinteresse richtet sich jedoch auf das vermittelte unmittelbare Erleben der Akteure und ihrer normativen Ordnungen, die von ihnen als unmittelbar bedeutsam erlebt werden. Mich interessiert, wie diese unmittelbare Bedeutsamkeit entsteht und in Bezug auf welche Dritte die Relevanz vermittelt wird. Mit meiner Fragestellung konnte ich mich nicht auf die eingeübten Äußerungen verlassen, die Politiker:innen in ihren Schulungen zum Umgang mit Medienvertreter:innen gelernt hatten. Vielmehr musste ich einen Zugang zum Feld suchen, der es mir ermöglichte, die Interaktionen zwischen den Teilnehmenden zu beobachten und mich selbst stärker im Hintergrund zu halten. Daher habe ich hauptsächlich ethnographisch geforscht.

Das bedeutet nicht, dass die Person des Forschenden bei teilnehmenden Beobachtungen keine Rolle spielt: Jede Beobachtung findet aus einer bestimmten Perspektive statt und verändert das Feld in einem unbekannten Ausmaß (vgl. Breidenstein et al. 2015, 36). Im Gegensatz zur standardisierten Forschung wird diese Veränderung in der rekonstruktiven Sozialforschung in Kauf genommen: Die Interaktion mit dem Forschungssubjekt selbst ist keine Störung, sondern gibt Aufschluss über das Feld. Eine Grundannahme ist, dass untersuchte Felder relativ stabil sind, einer Eigenlogik folgen, die gerade bei längerer Beobachtung nicht folgenlos dauerhaft außer Kraft gesetzt werden kann (vgl. Breidenstein et al. 2015, 38). Während es über die Dauer eines Interviews in einer dyadischen Situation noch möglich ist, dass sich in dieser künstlichen Situation eine andere Logik herausbildet, ist es unwahrscheinlich, dass größere Gruppen ihre Interaktionsordnungen über einen längeren Zeitraum grundlegend verändern. Zu sehr müssen weiterhin feldinterne Normen erfüllt werden. Die Erfahrung in der Ethnographie zeigt zudem, dass die Forscherin im Laufe des Feldaufenthaltes immer mehr in den Hintergrund tritt und irgendwann aus der Feldperspektive zum Teil des Feldes wird (vgl. Malinowski [1922] 1979, 29 f.; Breidenstein et al. 2015, 18).

Nachdem ich die Wahl des Forschungsdesigns und der Erhebungsmethode kurz begründet habe – man könnte die Begründung wohl kurz mit: ›weil sie dem Untersuchungsgegenstand und dem Forschungsinteresse angemessen sind‹ zusammenfassen –, beschreibe ich nun noch einmal ausführlicher das Vorgehen in dieser Studie. Dabei werde ich zunächst auf die GTM und das im Rahmen der GTM adaptierte Kodierparadigma eingehen, um dann das ethnographische Vorgehen selbst zu beschreiben. Diese Reihenfolge ist sinnvoll, da die GTM den gesamten Forschungsprozess geleitet hat und auch die Ethnographie als Datenerhebungsmethode integriert.

5.1 Grounded Theory Methodology

Das wichtigste, den ganzen Forschungsprozess umfassende Prinzip der GTM ist der ständige Wechsel zwischen Schritten der Datenerhebung, Datenauswertung und Theorie-Genese (vgl. Przyborski und Wohlrab-Sahr 2014, 200). Bereits im Zuge der Datenerhebung wird auch eine Auswertung der Daten vorgenommen und vor diesem Hintergrund die Theoretisierung vorangebracht. Auf dieser Grundlage erfolgen die weiteren Schritte der Datenerhebung und Auswertung. Es werden neue Daten erhoben und ausgewertet, bis es zu einer theoretischen Sättigung kommt und das neue Material nicht mehr zur Veränderung der Kategorien beiträgt (vgl. B. G. Glaser und Strauss 1967, 61 f.; Strübing [2004] 2021, 33). Diese Rekursivität führt zu Offenheit. Die Struktur ermöglicht es, auf das Feld zu reagieren und unmittelbar mit Bezug auf die Relevanzsetzungen des Feldes auch die herangezogenen Theorien anzupassen und zu schärfen. Die theoretischen sensibilisierenden Konzepte (vgl. Strauss 1998, 56) werden so im Forschungsprozess ebenfalls angepasst. Das entstandene Kodierparadigma ist somit ebenso Ergebnis der Forschung, wie es die Auswertung anleitet.

5.1.1 Kodierparadigma

Das Kodierparadigma vermittelt zwischen Daten und Theorie, indem es eine Perspektive auf das Material eröffnet, mit der sich das soziologisch Relevante herausarbeiten lässt. Es schafft die für die Theoriebildung notwendige »Distanzierung von den Daten« (Strauss 1998, 59), durch die der »Strukturzusammenhang« (Strübing 2008, 27) zwischen den Kategorien erschlossen werden kann. Anstelle einer bloßen Paraphrase bleibt die Analyse nicht im Material verhaftet, sondern arbeitet Verbindungen über einzelne Passagen hinaus heraus – und entwickelt zugleich

die theoretischen Aussagen aus dem Material selbst (vgl. Strauss 1998, 44).

Konkret soll das Material nach Strauss in Bezug auf vier Relevanzen kodiert werden: *Bedingungen, Konsequenzen, Strategien und Taktiken* und *Interaktionen* (vgl. Strauss 1998, 57); in der Aufzählung von Strauss/Corbin leicht variiert in *ursächliche Bedingungen, Phänomen, Kontext, intervenierende Bedingungen, Handlungs- und interaktionale Strategien* und *Konsequenzen* (vgl. Strauss und Corbin 1996, 75 ff.). Der Ansatz ist im symbolischen Interaktionismus und in der pragmatischen Handlungstheorie verankert (vgl. Strauss und Corbin 1996; Strauss und Corbin 2016; Charmaz 2006, 261 ff.; Strübing 2008). Damit wird eine spezifisch individualisierende Perspektive vorausgesetzt und gleichzeitig das unmittelbar leibliche Erleben vernachlässigt.

Die sozialtheoretischen Prämissen, von denen ich in dieser Arbeit ausgehe, sind mit den Prämissen des Kodierungsparadigmas nur bedingt vereinbar. So wird in diesem Paradigma von vorausschauenden individuellen – menschlichen – Akteuren ausgegangen, die unter Bezugnahme auf Motive strategisch handeln. In dieser Arbeit wird demgegenüber die vermittelte unmittelbare Erfahrung von leiblichen in/dividuellen Akteuren, die sich in unterschiedlichen Beziehungen zu unterschiedlichen Zeiten befinden können, fokussiert.

Ist die GTM also eine ungeeignete Methode? Weit gefehlt. Vielmehr liegt gerade in der klaren Explikation des Kodierparadigmas eine Chance. So kann das *Kodierverfahren* an sich, also das »Aufbrechen« des Materials mittels sensibilisierender Fragen, auch dann verwendet werden, wenn andere sensibilisierende Fragen verwendet werden. So ist es möglich, das Kodierparadigma vor dem Hintergrund unterschiedlicher theoretischer Prämissen anzupassen und damit ein neues »Theorie-Methoden-Paket« zu bilden (Clarke 2012, 44; vgl. für Anwendungen: Tiefel 2005; Tübel 2019, 101; J. Barth et al. 2021; J. Barth 2023, 185 ff.).

5.1.2 Ein leibphänomenologisches Kodierparadigma¹

Vor dem Hintergrund der in Kapitel 4 skizzierten sozialtheoretischen Prämissen ergibt sich folgendes Kodierparadigma:

- *Leib-antagonistische Beziehungen*: Die Dateninterpretation geht von vermittelt unmittelbaren Leib-Umwelt-Beziehungen aus. Daher ist nach der leiblichen Qualität des sozialen Geschehens zu fragen.

¹ Der folgende Abschnitt entspricht zum Teil dem Auszug eines von mir mitverantworteten Artikels (J. Barth et al. 2021, Abs. 28–33). Das dort skizzierte gewaltsoziologische Kodierparadigma ist hier leicht angepasst worden, da in dieser Arbeit ein stärkerer Fokus auf die Zeitdimension gelegt wird.

Gleichzeitig ist die kommunikative Thematisierung in den Blick zu nehmen. Um den Aspekt der Unmittelbarkeit zu sehen, fokussiere ich auf den unmittelbaren leiblichen Ausdruck bzw. die leibliche Kommunikation. Gegenseitiges Anschauen wäre z. B. ein Hinweis auf leibliche Kommunikation. Äußerungen von Wut, Angst oder Scham verweisen ebenfalls auf affektive Betroffenheit. Es handelt sich hier um bedeutungsvolles Ausdrucksverhalten, aber nicht in jedem Fall um Kommunikation. Für die vermittelnde Seite können wertende Stellungnahmen (Legitimität und Illegitimität von Aussagen, Handlungen etc.) und Intentionalitätssemantiken sprechen.

Materialerschließende Fragen lauten z. B.: Welche Formen leiblicher Involviertheit sind beobachtbar? Was sind mögliche Indikatoren für leibliches Betroffensein? Inwiefern finden Einleibungen statt? Wie wird Gewalt als Gewalt kommuniziert? Mit welchen Folgen?

- *Erwartungsstrukturen und -ordnungen*: Die Kommunikation von Erwartungsenttäuschungen, nicht zuletzt von ipseistischen Erwartungen, sowie die normativen und kognitiven Verarbeitungsformen von Erwartungsenttäuschungen sind im Rahmen der Untersuchung des Sozialen als (potentieller) Gewalt von besonderem Interesse. Erwartungsstrukturen verweisen auf übergeordnete Erwartungsordnungen, in denen sie ihre Legitimität und Geltung erhalten. Relevant ist insbesondere die Unterscheidung zwischen gebotener, erlaubter und verbotener Gewalt.

Materialaufschließende Fragen lauten z. B.: Was ist in diesem interaktiven Akt (nicht) erlaubt? Welche Erwartungsstrukturen werden durchbrochen? Welche Normen werden verletzt? Welche Zonen/Felder der Geltung von Erwartungen und Regeln werden kommuniziert? Welchen Geltungsbereich beansprucht die Erwartungsordnung? Auf welche übergeordneten Erwartungsordnungen verweisen die Erwartungsstrukturen?

- *Drittenbezug*: Dritte können sich (de)legitimierend auf die Angemessenheit der Gewalthandlung sowie auf die darin zum Ausdruck kommende normative Erwartung beziehen. Dies ermöglicht die Verregelung von Gewalt. Dritte können an- oder abwesend sein, sie können direkt evaluativ Stellung nehmen oder die Erwartungen abwesender Dritter werden von den beteiligten Akteuren antizipiert. Materialerschließende Fragen lauten z. B.: Welche Dritten werden wie zur Legitimation von Regeln bzw. regelbrechender Gewalt herangezogen? Handelt es sich um anwesende oder abwesende Dritte? Welchen Akteursstatus haben diese Dritten? Wie beziehen sich Dritte auf die Interaktion zwischen Ego und Alter Ego? Bringen Dritte weitere Erwartungsstrukturen und Ordnungen ein oder beziehen sie sich ausschließlich auf die Ordnung, die von Ego und Alter Ego aufgerufen wurde?

- *Gewalt als sozialer Sachverhalt:* Gewalt findet immer zwischen sozialen Akteuren statt. Sie hat daher auch eine Anzeigefunktion dafür, wer oder was Urheber:in bzw. Ziel von Gewalt sein kann. Daher muss nach dem Akteursstatus gefragt und dieser entsprechend codiert werden. Ein wesentlicher Indikator dafür kann die Zuschreibung von Intentionalität, auch im schwachen Sinne von Leichtfertigkeit, sein.
Materialerschließende Fragen lauten z. B.: Wem wird wann Intentionalität zugeschrieben? Wie wird Intentionalität zugeschrieben? Welche Form der Intentionalität wird zugeschrieben? Gibt es einen Konsens zwischen den Akteuren über die Zuschreibung von Intentionalität oder wird darum gerungen?
- *Soziale Unentschiedenheitsrelation:* Es ist unentschieden, ob in den Beziehungen zwischen den Akteuren die Beziehung oder das individuelle Ich Vorrang hat. Im Falle rein individueller Vergesellschaftung sind die Akteure frei, in Gruppen einzutreten und aus ihnen auszutreten. Sie werden als Individuen adressiert und ihnen wird als Individuen Verantwortung zugeschrieben. Bei rein individueller Vergesellschaftung sind vor allem die Beziehungen zwischen Gruppen relevant. Die Beziehungen zwischen einzelnen Akteuren werden als Beziehungen zwischen Gruppen interpretiert, die es aufrechtzuerhalten gilt. Meistens liegen Mischformen vor.
Materialerschließende Fragen lauten z. B.: Welche Formen der Berührung sind beobachtbar? Werden Individuen oder Kollektive berührt? Wird Verantwortung Einzelnen oder Gruppen zugeschrieben? Sind Gruppen mitgliedschaftlich konstituiert und können wieder verlassen werden, oder sind sie dauernde Gruppen?
- *Zukunftsbezüge:* In der Zeitdimension gibt es verschiedene Möglichkeiten, das eigene Erleben zu strukturieren. Modalzeitlich tritt die Zukunft hervor und wird in der Gegenwart als drängend erlebt. Die Gegenwart wiederum erscheint als Produkt der Vergangenheit. Demgegenüber steht die Dauer, die die modale Differenz von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft überwindet.
Materialerschließende Fragen lauten z. B.: Welche potenziell scheiternden Zukünfte erleben die Akteure? Wie werden Zukünfte beschworen? Welche Vergangenheiten werden erinnert? Was dauert an?

5.1.3 Kodierverfahren

Die Auswertung der Daten erfolgt nach den Prinzipien der GTM bereits mit der Erhebung der ersten Daten, sodass erste Hypothesen die weitere Erhebung steuern können. Ziel des Kodierverfahrens ist es, die Daten

für die Analyse zugänglich zu machen. Daten der qualitativen Sozialforschung liegen nach der Transkription bzw. Reinschrift des Beobachtungsprotokolls fast immer in Textform vor. Die Äußerungen der Beforschten stehen neben den eigenen Beobachtungen der Interaktionen und Kommunikationen. Die Aufgabe der Forscherin ist es nun – darin sind sich eigentlich alle rekonstruktiven Methoden einig, auch wenn sie zum Teil unterschiedliche Begrifflichkeiten verwenden (vgl. Przyborski und Wohlrab-Sahr 2014, 21) – eine von den Deutungen der Feldakteure abstrahierte Perspektive zu bilden, »Konstruktionen zweiten Grades« (Schütz [1953] 2004, 159).² Es mag den Anschein haben, dass die Daten »für sich selbst sprechen«. Tatsächlich »sprechen« auch die Akteure, die in diesen Daten vorkommen. Eine Aufnahme von allem, was »Paul« oder »Peter« sagen, wird freilich kaum helfen, an das institutionalisierte Erleben in der neuen rechten Bewegung heranzukommen. Dazu müssen die Hunderte und Tausende von Seiten konkreter Situationsbeschreibungen abstrahiert und einer wissenschaftlichen Analyse zugänglich gemacht werden. Erst auf dieser Grundlage können Theorien und Thesen über das Phänomen gebildet werden.

Bei der GTM – wie auch bei anderen rekonstruktiven Verfahren – erfolgt der Übergang zur abstrakten Theorie in mehreren Schritten zunehmender Abstraktion vom konkreten Datenmaterial. Die Abstraktion wird speziell in der GTM durch ständiges Vergleichen erreicht. Zuerst der Vergleich zwischen verschiedenen Situationen, dann zwischen verschiedenen Kategorien und Kategorienfamilien. Es werden sowohl minimale als auch maximale Kontraste gesucht.

Wer sich dies als einen linearen Prozess vorstellt, bei dem am Anfang die Rohdaten stehen und am Ende eine gegenstandsbezogene Theorie, liegt einerseits nicht ganz falsch, andererseits missversteht er auch das Verfahren. Die GTM zeichnet sich durch eine fortwährende Rekursivität aus. Man kehrt immer wieder auf »frühere« Ebenen zurück, geht wieder zu den Rohdaten, bindet abstraktere Kategorien an diese Rohdaten zurück und entwickelt wieder neue Ideen. Zwischendurch immer wieder neue Daten zu erheben, ist Teil des Prozesses. So sind Datenerhebung und Datenauswertung in den verschiedenen Abstraktionsebenen sich gegenseitig befruchtende Prozesse. Dennoch: Forschungsprozesse

- 2 Von »Konstruktionen« zu sprechen, entspricht insofern nicht genau den hier zugrunde gelegten sozialtheoretischen Annahmen, als damit die »Vermittelt« in den Vordergrund gerückt und damit das unmittelbare Erleben zu wenig berücksichtigt wird (vgl. Lindemann 2008). Zudem betont der Konstruktionsgedanke die »Kontingenz« des Sozialen, was mit der Perspektive, das Kontingente kontingent zu setzen, nicht vereinbar ist (vgl. Lindemann 2024b). Dennoch verdeutlicht die in der rekonstruktiven Sozialforschung häufig verwendete Formel von den Konstruktionen erster und zweiter Ordnung gut die Aufgabe der Forscherin, weshalb ich sie auch hier verwende.

sind endlich. Irgendwann kommt immer weniger neues dazu, es ist immer weniger notwendig, neue Daten einzubeziehen und zu früheren Phasen der Kodierung zurückzukehren, eine theoretische Sättigung ist eingetreten. Der gesamte Kodierprozess wird durch das ständige Schreiben von Memos begleitet, mit denen die Kategorien reflektiert und weiterentwickelt werden (vgl. Przyborski und Wohlrab-Sahr 2014, 200 ff.).

Die GTM unterscheidet drei Phasen des Kodierens: das offene, das axiale und das selektive Kodieren (vgl. Strauss 1998, 57 ff.).

Beim *offenen Kodieren* werden in einer kleinschrittigen, zeilenweisen Analyse Kategorien aus dem Material gebildet (vgl. Strauss 1998, 44). Es geht darum, eine große Datenmenge überhaupt erst zu erschließen, zu öffnen. Dabei werden viele verschiedene Lesarten entwickelt. Auf dieser Basis entstehen Konzepte, die vorläufige Bezeichnungen erhalten; das können sowohl theoretische Begriffe sein als auch »in vivo Codes« (Strauss und Corbin 1996, 50), also direkte Zitate aus dem Material. Bereits in dieser ersten Phase geht es darum, sich vom Material zu lösen. Es sollen keine Nacherzählungen entstehen, sondern Sinnzusammenhänge, für die die Daten Indikatoren sind, das »Konzept-Indikator-Modell« (Strauss 1998, 54). Beim offenen Kodieren kommt das Kodierparadigma bereits insofern zum Einsatz, als es generative Fragen bereitstellt, mit denen Relevanzen für die eigene Fragestellung identifiziert werden.

Noch zentraler wird das Kodierparadigma in der Phase des *axialen Kodierens* (vgl. Strauss 1998, 63; Strauss und Corbin 1996, 75 ff.). Beim axialen Kodieren werden die Kategorien zu einer Achse, um die herum »intensiv analysiert wird« (Strauss 1998, 63). Hierbei sollen Beziehungen zwischen Konzepten und Kategorien erkannt und benannt werden und es kommt zu Gruppierungen von Kategorien unter jeweils noch abstrakteren Kategorien (vgl. Przyborski und Wohlrab-Sahr 2014, 215). Beim axialen Kodieren wird immer wieder auf die Ebene des offenen Kodierens zurückgekehrt und die herausgearbeiteten Zusammenhänge werden so immer wieder überprüft. Im weiteren Verlauf des axialen Kodierens werden Schlüsselkategorien gebildet, d. h. zentrale Kategorien, auf die sich das Kategoriensystem konzentriert. Damit kann die dritte Phase des Kodierens beginnen.

Die dritte Phase des Kodierens, das *selektive Kodieren*, konzentriert sich auf die so herausgearbeiteten Schlüsselkategorien. Diese Phase ist gleichzeitig die Phase der Theorieentwicklung. Diese letzte Phase ist hochkomplex: Entgegen der Metapher vom »Finden« der Theorie liegen Schlüsselkategorien nicht herum, sondern es ist letztlich eine Entscheidung, welche Kategorien vor dem Hintergrund des Forschungsinteresses zentral gesetzt werden (vgl. Strübing 2018, 46). Hat man sich auf Kategorien festgelegt, werden die anderen Kategorien in Bezug auf diese Kategorie weiter bearbeitet, präzisiert, Lücken geschlossen – bis die Theorie als gesättigt gelten kann.

Neben den hier beschriebenen Kategorisierungen habe ich im Sinne eines integrativen Ansatzes anstelle eines Methodenpurismus (vgl. Kruse 2014) auch Instrumente der Objektiven Hermeneutik, insbesondere das sequenzanalytische Vorgehen des offenen Kodierens (vgl. Oevermann et al. 1979), einbezogen. Dabei bin ich von der für dieses Verfahren zu groben Zeile-für-Zeile-Methode zu einer Wort-für-Wort-Methode übergegangen und habe Passagen sehr detailliert auf ihre Sinnstrukturen hin untersucht. Damit habe ich mich von den Motiven, die die Untersuchten benennen, und von dem zunächst offensichtlich erscheinenden Sinn gelöst und mich auf die Sinnstrukturen des Textes eingelassen (vgl. Wernet 2000, 25). Für diese sehr kleinteilige Analyse wählte ich solche Passagen aus, die besonders ›dicht‹ waren, in denen die Akteure besonders involviert schienen oder sich gleichsam unmittelbar berührt zu erleben schienen. Dabei ging es mir insbesondere darum, die Vermittlung dieses unmittelbaren Erlebens herauszuarbeiten.

5.2 Datenerhebung: Ethnographie

Die Forschungslogik der GTM beinhaltet die Datenerhebung. Es findet ein ständiger Wechsel zwischen Analyse- und Erhebungsschritten statt. Die Ethnographie als Methode der Datenerhebung ist somit im Rahmen der GTM dem Gesamtdesign untergeordnet. Dies ist insofern von Bedeutung, als sich die Ethnographie nicht nur als Erhebungsmethode versteht, sondern mit der ethnographischen Methode ein umfassendes Forschungsdesign einhergeht, das die Generierung der Forschungsfrage und die Auswertung und Darstellung der Daten einschließt (vgl. Breidenstein et al. 2015). Dass der GTM hier eine prominente Stellung eingeräumt wird, liegt daran, dass die Ethnographie vom Design her weiter von einem theoriegeleiteten Forschungsdesign entfernt ist. Die Idee, dass Fragestellungen und Theorien vollständig »aus der Empirie heraus« entwickelt werden (Breidenstein et al. 2015, 49), ist im ethnographischen Forschungsdesign zentral. Die Ethnographie betont aber auch die Vermitteltheit der Daten durch die unmittelbare Beziehung zwischen Forscherin und Forschungssubjekten bzw. Feld und damit die grundsätzliche Unterworfenheit der Daten durch die Perspektive der Forscherperson (vgl. Breidenstein et al. 2015, 43). Dieses Oszillieren zwischen Naturalismus und Konstruktivismus (vgl. Breidenstein et al. 2015, 10) ist typisch für die ethnographische Methode.

In dieser Arbeit erfolgt die ethnographische Datenerhebung im Sinne der Grounded Theory Methodology (GTM). Dabei ist die theoretische Perspektive nicht erst retrospektiv relevant, sondern bereits bei der Auswahl der Beobachtungsorte und -inhalte wirksam. Was als soziologisch

bedeutsam gilt – etwa ob bei einer Parteiversammlung die Interaktion mit den Stühlen beschrieben wird oder bei einer Protestaktion die Tauen im Vordergrund stehen –, ist keine rein empirische Gegebenheit, sondern Ergebnis einer forschungsleitenden Perspektive.

Gleichzeitig wird die Eigenlogik des Feldes ernst genommen. Die Ethnographie betont die leiblich vermittelte Erfahrung der Forscher:in, deren Präsenz im Feld schrittweise feldspezifische Relevanzstrukturen erschließt (vgl. Breidenstein et al. 2015, 38–41). Diese erschließen sich nicht nur über explizite Äußerungen, sondern über das implizite Wissen der Beteiligten, das sich nur über die Analyse von Interaktionen rekonstruieren lässt. Zentrale methodische Herausforderung bleibt das Spannungsverhältnis von Nähe und Distanz. Als Teilnehmerin erfährt die Forscherin leiblich, was für die Feldsubjekte bedeutsam ist – zugleich droht bei zu großer Nähe ein Verlust der analytischen Distanz. Die Folge dieses Verlustes wäre ein *going native*, eine Assimilation an das Feld. Daher müssen Phasen intensiver Teilnahme immer wieder durch distanziertere Beobachtung und schließlich durch Phasen der Analyse, des *coming home*, kompensiert werden (vgl. Breidenstein et al. 2015, 41). Ethnographisches Arbeiten verlangt daher ein Changieren zwischen Teilnahme, Beobachtung und Analyse (vgl. Breidenstein et al. 2015, 44).

Die Auswahl, Fokussierung und Deutung des Materials ist durch das Forschungsinteresse vorgeprägt. Ethnographische Daten sind nie neutral, sondern stets vermittelt durch die Perspektive und Position der Forschenden – die selbst als leibliches Wesen Teil der sozialen Berührungsbeziehungen ist. Während die ›Felder‹ der Ethnologie, aus der die Ethnographie als Methode hervorgegangen ist, eine sozusagen ›natürliche‹ Begrenzung zu haben schienen und als natürlich gegebene Einheit erschienen, ist ein Feld in der soziologischen Ethnographie meist etwas, das erst konstituiert werden muss (vgl. Breidenstein et al. 2015, 47). Dabei können auch die Grenzen von Feldern, die sich über feste Identitäten definieren, fließender sein als zunächst gedacht, zumindest wenn man berücksichtigt, dass Identitäten häufig in Abgrenzung zu relevanten Anderen gebildet werden (vgl. F. Barth 1998). Was genau das Feld ist, wird also eigentlich erst durch die Forschung selbst deutlich – gleichzeitig ist es notwendig, zumindest eine vorläufige Vorstellung davon zu haben, was das Feld sein soll und wie dieses Feld betreten werden kann.

Ziel dieser Studie war es, die neue rechte Bewegung in ihrer Beziehung zur modernen Ordnung zu analysieren – nicht aus der Perspektive ihrer Strateginnen oder Theoretiker, sondern durch die Rekonstruktion der Relevanzsetzungen von Mitgliedern und Personen aus ihrem erweiterten Umfeld. Dabei stand nicht eine formale Organisation im Zentrum, sondern die Bewegung als loses Geflecht aus Gruppen und Einzelpersonen mit teils überlappenden Zugehörigkeiten (vgl. Kap. 6). Gerade diese dezentrale Struktur erschwert den ethnographischen Zugang: Es existieren

keine einheitlichen Hierarchien, und ein Zugang zu einer Gruppe eröffnet nicht automatisch den Zugang zu anderen. Die Bewegung ist damit weniger als kohärente Organisation denn als instabiler institutioneller Kontext zu verstehen, in dem Zugehörigkeit situativ verhandelt wird.

5.2.1 *Zugang zum Feld*

Der Zugang zum Feld der neuen rechten Bewegung gestaltete sich deshalb als langwierig und war von Rückschlägen begleitet – Rückschlägen, die ihrerseits bereits erste Einsichten in die Struktur des Feldes ermöglichten. Von Beginn an entschied ich mich für eine offene Forschungsstrategie. Ethnographie zählt zu den Verfahren der Datenerhebung, bei denen die Verantwortung gegenüber den Forschungssubjekten besonders hoch ist: Die Forschung kommt den Beforschten besonders nah und macht diese verletzlich – auch dann, wenn diese sich selbst politisch als Gegner:innen liberaler oder menschenrechtlicher Normen verstehen. Die Einhaltung strenger ethischer Standards ist daher zentral. Diese ethische Richtlinie ist in der modernen Verfahrensordnung der Gewalt und der Sakralisierung des Individuums verankert. Ich habe mich bewusst nicht davon distanziert, sondern auch rechte Akteure als schützenswerte Subjekte behandelt (vgl. Fangen 2020). Diese Entscheidung, offen zu forschen, war nicht folgenlos. Sie brachte das Risiko mit sich, keinen Zugang zum Feld zu erhalten oder durch strategisches Verhalten der Beforschten ein verzerrtes Bild zu gewinnen. Gleichwohl habe ich auf eine zentrale Erfahrungstatsache ethnographischer Forschung vertraut: dass sich Gruppen mit der Zeit an die Anwesenheit einer Beobachterin gewöhnen und nicht dauerhaft ihre Kommunikation strategisch umstellen.³

Auch offene und eben nicht verdeckte Forschung kann in der Ethnographie allerdings nie die radikale Forderung nach ›informierter Zustimmung‹ erfüllen: Dazu entwickeln sich Perspektiven und Theorien zu sehr im Forschungsprozess selbst – und sollen es auch gerade – und es ist unmöglich, im Vorhinein zu sagen, welche Konsequenzen sich aus einem ethnographischen Forschungsprojekt ergeben (vgl. Breidenstein et al. 2015, 56). In meinem Fall habe ich mich dafür entschieden, den Beforschten zwar nur einen sehr vagen Einblick in mein Vorhaben zu geben

- 3 Dass dies nicht der Fall war, lässt sich natürlich nicht hundertprozentig beweisen, und auch nicht, inwiefern genau meine Anwesenheit das Feld tatsächlich verändert hat. Aber mein Eindruck ist, dass durch meine Anwesenheit die Ordnung des Feldes zumindest nicht allzu sehr gestört wurden. Sicherlich konnte ich nicht alle internen Angelegenheiten beobachten, aber ich konnte verschiedene Kommunikationen über verschiedene Aufenthalte und Gruppen hinweg beobachten.

– das zu Beginn der Feldforschung auch nur sehr vage konzipiert war –, dafür aber absolute Anonymität zu wahren und in dieser Hinsicht dem Vertrauen der Beforschten gerecht zu werden (vgl. Wolff 2000, 346). So habe ich in der Darstellung des Forschungsvorhabens in der Regel mein Interesse an ›Sorge‹ und ›Sorgebeziehungen‹ in den Vordergrund gestellt. Meine eigene Perspektivierung war zu diesem frühen Zeitpunkt der Forschung durch einen Fokus auf Zeitlichkeit und die damit verbundenen sozialtheoretischen Prämissen bestimmt (vgl. Kap. 4). Für mich war daher die vermittelte und unmittelbare Erfahrung von leiblichen Akteuren, die in Berührungsbeziehungen eingebunden sind, leitend. Die Fokussierung auf Gewalt als Ordnungsprinzip ergab sich erst im Forschungsprozess und der damit verbundenen Schärfung der sozialtheoretischen Prämissen.

Ursprünglich war geplant, den Feldzugang über den Besuch eines öffentlichen Stammtisches zu gewinnen. 2016/2017 waren allerdings weder auf den Internetseiten der AfD noch auf denen der IBD, den beiden Organisationen, bei denen ich mit den Beobachtungen beginnen wollte, öffentliche Stammtische zu finden. Da dieser Feldzugang somit unmöglich war, habe ich stattdessen die Leiter:innen verschiedener regionaler Gruppen in der AfD und der IBD angeschrieben und mein Forschungsinteresse grob umrissen. Eine typische E-Mail sah beispielsweise so aus:

E-Mail-Kommunikation von mir

Sehr geehrte Damen und Herren,

Mein Name ist Johanna Fröhlich und ich beginne zur Zeit meine Promotion mit dem Thema, wie Menschen dazu kommen, sich sozial und politisch zu engagieren, das heißt, ich möchte herausfinden, welche Sorgen für den Wunsch nach Veränderung ausschlaggebend sind. Die [Organisationsname] wäre für mich ein willkommener Ausgangspunkt für meine Studie. Ich finde allerdings leider keinerlei Termine oder Veranstaltungen im Kalender und möchte auf diesem Weg persönlich anfragen, wo ich vielleicht mal dazu kommen könnte.

Mit freundlichen Grüßen,

Johanna Fröhlich (E-Mails November und Dezember 2016)

Diese E-Mails habe ich über einen Zeitraum von 6 Wochen an 20 verschiedene Gruppenleiter:innen von auf regionaler Ebene tätigen Gruppen in West- und Ostdeutschland verschickt. Insgesamt habe ich drei Antworten erhalten. In einer Antwort wurde um weitere Informationen zu meinem Projekt gebeten, in der zweiten Antwort wurde darauf verwiesen, dass die Stammtische ›rechtzeitig‹ auf Facebook oder der Website angekündigt werden, und in der dritten Antwort wurde ich auf unbestimmte Zeit vertröstet. In zwei Antworten wurde auf meine Beobachtung, dass keine Termine online angekündigt werden, wie folgt reagiert:

E-Mail-Kommunikation an mich

Aufgrund der zunehmenden Übergriffe auf unsere Veranstaltungen und Veranstaltungsorten ist es leider nicht mehr möglich, unsere Termine öffentlich zu bewerben. (E-Mails November 2016)

E-Mail-Kommunikation an mich

Da sprechen Sie tatsächlich ein Problem an. Gern würden wir unsere Treffen öffentlich ankündigen. Gerade in [Stadt] hat dies aber dazu geführt, dass wir fast ein Jahr lang kein Lokal mehr hatten, welches bereit war, diese öffentlichen Treffen auszurichten (lediglich Treffen mit interner Einladung konnten stattfinden). Jedes Mal, wenn wir ein Treffen öffentlich machten, wurde der Wirt bedroht und hat die bereits gegebene Zusage wieder rückgängig gemacht. (E-Mails Dezember 2016)

Die neu-rechten Gruppen fühlten sich also in einem konflikthaften Verhältnis mit Gruppen politischer Gegner:innen. Es ist wohl nicht zu weit hergeholt anzunehmen, dass viele meiner Anfragen nicht beantwortet wurden, weil die Akteure mich im Rahmen dieses Konfliktverhältnisses als Gegner:in deuteten. Dafür spricht auch der weitere Verlauf der E-Mail-Kommunikation, nachdem wir bereits einen Termin für meine Beobachtung an einem Stammtisch vereinbart hatten:

E-Mail-Kommunikation an mich

Hallo Frau Fröhlich

Ich habe mittlerweile gehört, dass Sie in der [A-Stadter] Antifa aktiv sind. Das ist natürlich keine gute Voraussetzung um miteinander ins Gespräch zu kommen. Die Antifa hat bisher massiv den ehrlichen Diskurs mit Argumenten unterbunden und mit Krawall und Gewaltandrohung aktiv dazu beigetragen (sic!), uns mundtot zu machen. Dass wir nur unter Schwierigkeiten mit den zahlreichen Interessenten in Kontakt kommen, liegt auch in Ihrem Verantwortungsbereich. Zum Glück kommen die Menschen trotzdem (oder gerade deswegen?).

Mit freundlichen Grüßen

Roger Reiner (E-Mails Dezember 2016)

Obwohl ich zu diesem Zeitpunkt noch nie in der genannten Stadt war, wurde mir eine Nähe zur Antifa unterstellt. Interessant ist die Ambivalenz dieser Zuschreibung: Einerseits wird mir eine Zugehörigkeit zu einer aus Sicht des Absenders gewalttätigen Organisation unterstellt, andererseits wird ein Appell an gemeinsame Normen formuliert, indem das Verhalten der Antifa vor mir skandalisiert wird. Dieses Misstrauen setzte sich im persönlichen Kontakt fort. Noch bevor ich mich als Forscherin zu erkennen gegeben hatte, wurde ich skeptisch beäugt.

Auf dem Weg zum Stammtisch

Erst jetzt merke ich, dass ich in einem Eingangsbereich zum Stehen gekommen bin und von einer Gruppe älterer Männer kritisch beäugt werde. Ich kenne keinen von ihnen persönlich. Einer von ihnen fährt mich an, was ich hier wolle und wer ich sei. Ich stelle mich kurz vor und be-rufe mich auf Max, der mich eingeladen hatte. Sie rufen Max dazu, der für mich bürgt. Ja, ich sei nur die Forscherin, keine Antifa, alles korrekt. Sie lassen mich vorbei und er entschuldigt sich sogleich. Einige von den anderen seien ein wenig skeptischer, keine Sorge. (Beobachtungsproto-kolle März 2017)

Erst durch die explizite ›Bürgschaft‹ eines bekannten Gruppenmitglieds wurde mir Zutritt gewährt. Solche Szenen zeigen, wie sehr ›Außenste-hende‹ als potenziell feindlich wahrgenommen werden – eine Grund-haltung, die nicht nur für Journalistinnen oder politische Gegner gilt, sondern auch gegenüber Soziolog:innen auftritt. Innerhalb der neuen rechten Bewegung wird ›Soziologie‹ häufig mit Genderforschung oder Kritischer Theorie assoziiert – also mit Strömungen, die als feindlich ge-genüber der Bewegung gelten (vgl. Baader 2020):

Vorstellung auf einer Schulung

Als ich erzähle, dass das Projekt in Soziologie stattfindet, lachen die beiden. ›Boah Mann, das ist auch so eine Spaßwissenschaft, oder? Also das Verrückteste, was ich in der Soziologie gehört habe, war, dass die Gebärfähigkeit der Frau ein männlicher Unterdrückungsmechanismus ist. Und das nennt sich dann Wissenschaft!‹ (Beobachtungsprotokolle August 2017)

Trotz dieser Widerstände gelang mir schließlich der Zugang zu zwei Gruppen. Ausschlaggebend war dabei nicht die disziplinäre Verortung, sondern die Etablierung persönlicher Vertrauenswürdigkeit. In einem Fall war es ein persönliches Gespräch mit dem Gruppenleiter, der sich für meinen methodischen Ansatz interessierte – vor allem aber für Heidegger.⁴ Insgesamt wurde Vertrauen nicht über formale Seriosität hergestellt, sondern über die geteilte Erfahrung, sich in einem feindlichen System behaupten zu müssen. Der Eindruck, die Wissenschaft sei selbst Opfer politischer Einflussnahme, eröffnete mir einen paradoxen Zugang: Weil ich – ebenso wie das Feld – unter dem Verdacht stand, nicht ›neu-tral‹ forschen zu dürfen, konnte ich mich als jemand positionieren, der diese Struktur durchschaut:

- 4 Martin Heidegger ist in der neuen rechten Bewegung ein überdurchschnittlich populärer Theoretiker. Diese Popularität kommt vermutlich nicht zuletzt daher, dass Heidegger aufgrund seiner Unterstützung des NS-Regimes einen zumindest fragwürdigen Ruf innehat (vgl. z.Bsp. Alfieri 2016).

Feldgespräch am Rande eines Stammtisches

Andreas fragt mich, ob wir kurz sprechen können. Ich nicke und wir gehen einen Moment raus. Er sieht mich mit ernstem Gesichtsausdruck an und beginnt dann mit »Also, Sie wollen jetzt also neutral über uns berichten, was?« Ich zucke mit den Achseln. »Ich würde es jetzt nicht als ›berichten‹ bezeichnen, aber, ja, ich möchte Ihre Perspektive rekonstruieren.« Er schüttelt den Kopf. »Sie müssen da sehr aufpassen! Sie wissen doch, wie das ist, das ist ein ganz heikles Terrain. Es gibt Leute, die schreiben tolle Bücher, aber die werden ausgebremst, weil das im Grunde nicht erwünscht ist, weil die keine neutrale Perspektive wollen.« Ich schaue ihn fragend an, »Okay? Wie meinen Sie das?« Er zieht hörbar die Luft ein und seufzt. »Ich glaube Ihnen, dass Sie wirklich interessiert sind, aber ich meine es ernst, richten Sie Ihre Fragen, Ihre ganze Methodik so aus, dass am Ende herauskommt: Die AfD, die IB, Pegida – das ist alles scheiße. Das ist der einzige Weg! Sie sollten da ganz opportunistisch sein, als junger Mensch, sonst kommen Sie in Teufels Küche!« Ich widerspreche, »aber darum geht es mir gar nicht, ich will nicht bewerten, ich habe eine klare Analyseperspektive.« Er nickt und ich habe das Gefühl, gerade eine Art Test bestanden zu haben.

Er beginnt, mich nach meinen Methoden zu fragen, »Wie wollen Sie denn erheben, so mit Fragebögen?« Ich erkläre »äh nein, eher offene Interviews, wo Sie erzählen, und ich versuche, Ihnen Raum für eigene Relevanzsetzungen zu lassen ...« Er unterbricht mich, »ahja ok. Und was wollen Sie dann damit machen? Wollen Sie in die Forschung?« – Ich antworte ausweichend »Ich kann es mir schon vorstellen, weiß es aber noch nicht.« Er nickt. »OK, dann hören Sie gut zu: wenn Sie das mit der Forschung ernst meinen, dürfen Sie nur herausfinden, dass wir ganz böse Rassisten sind«, er lacht. Ich beeile mich, nochmal zu erklären »Um böse oder nicht geht es mir gar nicht.« Er nickt »ja, das sag ich ja, ich kann Ihnen nur raten, kriegen Sie die richtigen Ergebnisse. Wenn Sie uns irgendwie anders darstellen als als ganz böse Rassisten, die jedes Wochenende Neger verkloppen gehen, dann sind Sie draußen.« er lacht, »Und dann müssen Sie wirklich darauf hoffen, dass wir uns halten und die Stiftungen, die grad aus dem Boden schießen, weiter Gelder haben. Das ist dann der einzige Weg, wenn Sie diese Sachen hier irgendwie neutral darstellen, wir nehmen aufgeschlossene Leute natürlich immer gerne, keine Frage.« Ich nicke nachdenklich, »Danke auf jeden Fall für Ihre Hinweise und für Ihre Sorge. Darf ich Sie dann demnächst mal interviewen?« Er gibt mir sein Wort und wir gehen wieder rein. (Beobachtungsprotokolle Februar 2017)

Wissenschaft wird hier nicht als neutral gedacht, sondern als System, das bestimmte Ergebnisse erzwingt. Objektivität bedeutete aus dieser Sicht, ›aus unserer Seite‹ zu stehen. Nicht nur die Soziologie ist hier eine nicht ernst zu nehmende Disziplin, sondern jede:r Wissenschaftler:in steht unter dem Verdacht, durch die Zwänge des wissenschaftlichen Feldes zur

Unwissenschaftlichkeit gezwungen zu werden. In dieser Logik konnte ich als glaubwürdig gelten, wenn ich selbst als Opfer eines repressiven Systems wahrgenommen wurde. Dabei habe ich mich dafür entschieden, nicht über die Soziologie aufzuklären und sie damit von Verdächtigungen zu befreien, sondern mich als Person als vertrauenswürdig zu etablieren (vgl. Breidenstein et al. 2015, 63). Dabei waren die Verdächtigungen gegenüber der Wissenschaft im Allgemeinen manchmal hilfreich: So konnte ich den Feldsubjekten als jemand erscheinen, der sich in einer ähnlichen Position befindet wie sie selbst. Auch ich wurde so zu jemandem, der zwar Zwängen von außen unterliegt, aber dennoch an der Wissenschaftlichkeit festhält. Damit wurde ich in die Position gedrängt, in der sich die neue rechte Bewegung selbst sieht: als Widerständige, die in eine Opferposition gedrängt werden, aber dennoch widerständig bleiben. Hier wurde ich im Rahmen eines antagonistischen Verhältnisses zwischen einem feindlichen Anderen und einem leidenden, aber widerständigen Wir auf der Seite des Wirs positioniert.

Die weitere Erschließung des Feldes erwies sich, nachdem ich diesen Zusammenhang – damals noch rudimentär – verstanden hatte, als relativ einfach. Ich musste meinen Eindruck auf diesen Antagonismus anpassen und konnte so meine Vertrauenswürdigkeit unter Beweis stellen. Nachdem ich bei einem Schlüsselakteur einen guten Eindruck hinterlassen hatte, konnte ich durch seine Zusicherung meiner Vertrauenswürdigkeit auch in bisher unzugängliche Gruppen vordringen. Mit der Zeit, die ich in den Gruppen verbrachte, lernte ich die Umgangsformen besser kennen, was mir den Zugang zu neuen Gruppen erleichterte. Über den Zeitraum der teilnehmenden Beobachtung konnte ich dann in sechs verschiedenen Gruppen über einen längeren Zeitraum an den regelmäßigen Aktivitäten der Mitglieder teilnehmen: Stammtischen, Protestveranstaltungen, Schulungen, aber auch informellen Treffen wie Geburtstagsfeiern oder Opernbesuchen. Mit vielen dieser Forschungssubjekte habe ich darüber hinaus regelmäßige informelle Gespräche und explizite Interviews geführt.

5.2.2 *Der Material-Korpus*

Auf der Grundlage der Beobachtungen habe ich teils sehr detaillierte, teils weniger detaillierte Beobachtungsprotokolle angefertigt, in denen ich zu Beginn der Feldforschung zunächst versucht habe, sozusagen ›alles‹ festzuhalten, was irgendwie relevant sein könnte, und mich gegen Ende stärker fokussiert habe, sowohl auf bereits ähnliche Erfahrungen als auch auf neue Erfahrungen, im Sinne des ständigen Vergleichens. Um sowohl die gleichsam unmittelbare Erfahrung als Teilnehmerin zu gewinnen, als auch die distanzierte Perspektive der Beobachterin nicht zu

verlieren, habe ich bei den regelmäßig wiederkehrenden Veranstaltungen – Stammtische, Protestereignisse, Schulungen – immer wieder auch auf das Notieren während des Geschehens selbst verzichtet und dann direkt im Anschluss meine Erfahrungen per Diktiergerät geschildert oder direkt aufgeschrieben, je nachdem, ob sich das Notieren im jeweiligen Kontext anbot. In anderen Situationen habe ich so viele Notizen wie möglich während der Situation gemacht und war als Teilnehmerin nicht mehr so präsent. Damit gehen zusätzliche Risiken einher: Das Notieren in der Situation konnte die Aufmerksamkeit auf mich und meine Beobachtung lenken, die sonst im natürlichen Geschehen oft verloren geht:

Stammtisch

Das Gespräch wendet sich wieder dem Islam und der ›Islamisierung‹ Deutschlands zu. Plötzlich meint Till: »Im Angesicht dessen, dass Frau Fröhlich schon wieder den Stift in der Hand hat, möchte ich nochmal betonen, dass hier niemand etwas gegen den Islam hat. Wir sind keine Ausländerfeinde, wir sorgen uns nur um unsere Kinder!« (Beobachtungsprotokolle Januar 2017)

Das Mitschreiben wird von den Akteuren vor Ort oft als evaluierender Akt empfunden. Es erinnert daran, dass jemand anwesend ist, der nicht dazugehört, und vor dem man vielleicht nicht so frei sprechen sollte wie sonst. Die Intervention von Till in dem oben zitierten Protokoll zeigt aber auch, dass es gar nicht so einfach ist, die Beobachtungssituation ständig mitzudenken: Till unterstellt hier den anderen Stammtischteilnehmern, meine Anwesenheit vergessen zu haben und deshalb Bemerkungen gemacht zu haben, die eigentlich nicht vor Dritten gemacht werden sollten. Offenbar ist es Till so wichtig, diesen Umstand in Erinnerung zu rufen, dass er das Risiko eingeht, auch mich darauf aufmerksam zu machen, dass gerade etwas gesagt wurde, was ich nicht hätte hören sollen.

Trotz solcher Vorkommnisse habe ich im Laufe meiner Beobachtung an 17 Stammtischen, 8 Protestveranstaltungen, 3 Tagungen von 1–3 Tagen und 4 kleineren Workshops in Präsenz teilgenommen. Hinzu kamen 22 informelle Treffen und Gespräche mit Mitgliedern des Feldes in unterschiedlichen Zusammensetzungen. Darüber hinaus habe ich 10 explizite, teilnarrative Interviews mit einer Länge zwischen 45 und 150 Minuten geführt. Weniger systematisch wurden auch Online-Kommunikationen auf verschiedenen Kommunikationsplattformen, im Feld geteilte Blogs und Vlogs, feldinterne Zeitschriften, vor allem die ›Junge Freiheit‹ und die ›Sezession‹, sowie Bücher von Alain de Benoist, Renaud Camus, Julius Evola, Ernst Jünger, Armin Mohler, Dominique Venner, Martin Sellner und Thor von Waldstein einbezogen. Diese verschiedenen schriftlichen Zeugnisse haben mir geholfen, die feldinternen Auseinandersetzungen zu verstehen. Ich habe in allen vier großen Organisationen der neuen rechten Bewegung beobachtet, also in der *Alternative*

für Deutschland (AfD) und ihrer (damaligen) Jugendorganisation *Junge Alternative* (JA), der *Identitären Bewegung Deutschland* (IBD), *Pegida* und dem *Institut für Staatspolitik* (IfS). Bei Pegida und dem IfS war ich nur wenige Male anwesend und konzentrierte mich mehr auf die regelmäßigeren Treffen der Regionalgruppen von AfD, JA und IBD.

Im Folgenden beschreibe ich kurz die verschiedenen Formate, die ich beobachtet habe.

Stammtische

Die Teilnahme an Stammtischen ist relativ niedrigschwellig. Sie bilden eine Schnittstelle zwischen einer Vielzahl potenzieller Interessenten und der internen Gruppe. Sie sind so konzipiert, dass nur wenige interne Informationen preisgegeben werden, die nicht nach außen dringen sollen. Andererseits bedeutet diese relative Niedrigschwelligkeit nicht, dass die Anmeldung zu einem Stammtisch immer erfolgversprechend ist. Auch diese offenste Veranstaltungsform ist relativ klandestin; es wird versucht, darauf zu achten, dass keine Nicht-Rechten anwesend sind.

Die Stammtische werden in der Regel nicht offen unter Angabe von Ort und Zeit angekündigt, sondern nur auf Anfrage an Personen weitergeleitet, die sich für eine Mitgliedschaft oder Unterstützung interessieren. Die Kontaktaufnahme erfolgt über soziale Medien. Häufig gehen diesen Stammtischen Einzelgespräche unter Anwesenheitsbedingungen oder ebenfalls über soziale Medien voraus, in denen die Anwesenden auf ihre Eignung geprüft werden; meist gibt es auch Empfehlungen Dritter, die sich bereits in (neu)rechten Organisationen engagieren. Üblich ist auch eine genaue Ausforschung der Hintergründe potenzieller Stammtischbesucher und damit Beitrittskandidaten; hier werden vor allem die Internetauftritte und die sich dort manifestierenden ›Likes‹, aber auch andere Aktivitäten studiert.

Dieses klandestine Vorgehen, das sogar bisweilen von der Partei AfD bei Neumitgliedern angewandt wird, führt dazu, dass, obwohl es sich bei den Stammtischbesuchern zum Teil um Fremde handelt, ein halböffentlicher Raum entsteht, in dem sich die neu-rechten Akteure ›unter sich‹ erleben. Die Wartezeit bis zur Verabredung und die Vertraulichkeit, die mit der Verabredung einhergeht, führen dazu, dass sich die jeweils Anwesenden als vertrauenswürdige Auserwählte erleben können. Es entsteht bei diesen Stammtischen ein eigenes soziales Gebilde von Personen, die sich zum Teil bereits als Anhänger:innen neu-rechten Gedankenguts erleben, zum Teil aber auch für die Teilnahme gewonnen werden sollen. Bei Stammtischen mit jüngeren Teilnehmer:innen wie der JA oder der IB werden oft Flyer und Aufkleber verteilt und potentielle Aktivist:innen dazu aufgerufen, diese im Freundeskreis oder an frequentierten Orten zu verteilen.

Die Stammtische selbst finden in der Regel abends in Kneipen oder Restaurants statt, manche informellere Gruppen treffen sich aber auch bei einzelnen Mitgliedern zu Hause. Die Stammtische können in unterschiedlichen Lokalen stattfinden; meist werden eher rustikalere Lokale mit ›deutscher Küche‹ gewählt, es gibt aber auch Ausnahmen, in denen explizit arabische oder fernöstlich-asiatische Küche für den Stammtisch gewählt wird – mit lachend kommentierten Bemerkungen wie »damit ihr Rassisten mal Respekt vor fremden Kulturen lernt« (Beobachtungsprotokolle Juli 2017) – oder der Stammtisch draußen beim gemeinsamen Grillen stattfindet. Je nach Größe der Gruppe wird für den Stammtisch entweder ein regulärer, größerer Tisch oder ein ganzer Raum im Gasthaus reserviert. Es gibt Stammtische mit nur sechs Personen, aber auch Stammtische mit über 50 Personen.

Die Suche nach geeigneten Räumlichkeiten scheint sich teilweise schwierig zu gestalten, da sich einige Wirte weigern, neu-rechten Organisationen einen Raum zur Verfügung zu stellen; teilweise werden explizit neu-rechts-freundliche Lokale gewählt, teilweise wird versucht, den Charakter des Stammtisches zu verschleiern und den Wirt im Unklaren darüber zu lassen, dass es sich um einen neu-rechten Stammtisch handelt. Bei den Stammtischen selbst sind die Schwierigkeiten bezüglich des Treffpunkts ein immer wiederkehrendes Thema und es wird einer diffusen Gruppe von ›linken Antifanten‹ zugeschrieben, die Wirte so unter Druck zu setzen, dass diese trotz gegenteiliger Meinung den Neu-Rechten den Raum verweigern. Dieses Vorgehen wird innerhalb der neuen rechten Bewegung als gegen sich gerichtete Gewalt thematisiert und als kollektive Gewalterfahrung verarbeitet. Die gemeinsame Delegitimierung dieser Gewalt schafft auch für die Neuankömmlinge bereits eine erste gemeinsame Wir-Erfahrung und das unmittelbare Erleben der zu verteidigenden Werte.

Solche Stammtische sind in allen organisierten Gruppen der neuen rechten Bewegung üblich, sowohl in der AfD als auch in ihrer Nachwuchsorganisation Junge Alternative und auch in der Identitären Bewegung Deutschland. Inhaltlich geht es bei diesen Stammtischen darum, die Vorgehensweise der eigenen Organisation zu erläutern und über Aktivitäten zu informieren, zu denen die Anwesenden zum Teil auch eingeladen werden. Die Zielsetzung dieser Stammtische scheint eine doppelte zu sein. Zum einen wird die Möglichkeit eines informellen internen Austausches unter Gleichgesinnten gegeben, zum anderen geht es um die Werbung für die eigene Organisation, evtl. um die Akquise von Geldern. Stammtische mit Interessierten haben neben dem informellen Teil oft auch einen geschlossenen Teil, bei dem Nichtmitglieder ausgeschlossen sind und konkretere strategische Fragen diskutiert werden.

Das Diskussionsformat der Stammtische ist gemischt. Bei allen Stammtischen wird in der Regel ein Vortrag gehalten, dem die

Anwesenden zuhören und zwischendurch oder im Anschluss Fragen stellen. Bei diesen Stammtischen wird über die Aktivitäten der jeweiligen Organisation informiert, sowohl über vergangene als auch über zukünftige. Darüber hinaus werden häufig aktuelle politische Entwicklungen kommentiert und die Position der eigenen Organisation dazu erläutert. Daneben gibt es einen offenen Teil, in dem sich die Anwesenden untereinander austauschen und über die angestoßenen Themen diskutieren können. Dabei entwickeln sich sowohl Gesprächsgruppen als auch Zweiergespräche.

Diese Stammtische sind trotz oder gerade wegen ihres werbenden Charakters aus der Perspektive der Forschung sehr aufschlussreich: Hier wird gemeinsam an einer Wirklichkeit gearbeitet, die als vermittelbar angesehen wird. Soziale Bewegungen zeichnen sich dadurch aus, dass es keine festen Mitgliedschaften gibt, sondern viele Abstufungen von formalen Führungspositionen bis hin zum gelegentlichen Besuch einer Demonstration oder auch nur dem Teilen eines Twitter-Hashtags. Die Interessierten an den Stammtischen sind weniger Mitglieder als vielmehr Teil des sozialen Raums der neuen rechten Bewegung. Gegenüber den Interessent:innen werden eigene Aktionen legitimiert, Aktionen der Gegner:innen delegitimiert und die Relevanz des eigenen Handelns hier gespiegelt. Die Interessierten sind scheinbar externe Kritiker:innen, die aber in der Regel immer wieder neu-rechte Aktionen legitimieren und insofern das neu-rechte Erleben einer unbekannten, aber großen Masse von Unterstützer:innen bestärken.

Schulungen

Schulungen, das heißt Workshops und Konferenzen, sind in der Regel wesentlich stärker gegenüber Außenstehenden abgeschlossen. Je nach Veranstaltungsformat sind eine Teilnahme und ein Zugang ohne Gruppenzugehörigkeit kaum möglich. Es gibt Formate, die mehr wissenschaftlichen Tagungen ähneln und zu denen die Teilnehmer:innen teilweise aus ganz Deutschland anreisen. Und es gibt kleinere Workshop-Formate, an denen nur eine oder zwei lokale Gruppen beteiligt sind. Hier gibt es sowohl praktische Workshops als auch Vorträge zur Wissensvermittlung.

Kleinere Workshops werden von einzelnen Gruppen organisiert, manchmal auch in Kooperation zwischen Gruppen. Die Beteiligung ist ähnlich wie bei den Stammtischen. Der Unterschied besteht darin, dass hier in der Regel keine Außenstehenden teilnehmen, sondern sich die Teilnehmer:innen bereits kennen. Die Workshops beinhalten in der Regel Vorträge von eingeladenen Personen, die meist aus der neuen rechten

Bewegung bekannt sind. Manchmal werden aber auch nur Youtube-Videos von Vorträgen gezeigt. Immer werden die Vorträge untereinander diskutiert und Konsequenzen für die jeweilige Gruppierung gezogen. Neben diesen Vorträgen gibt es oft auch praktische Elemente, in denen bestimmte Fertigkeiten geübt werden, zum Beispiel das ›Argumentieren gegen Links‹ oder wie man Protestveranstaltungen organisiert. Die Atmosphäre bei diesen Workshops ist in der Regel eher gesellig und familiär, ähnlich den Stammtischen, an denen auch prinzipiell Unbekannte teilnehmen können.

Größere überregionale Konferenzen werden zentral von bestimmten Organisationen organisiert. Sowohl die Unterbringung der Teilnehmer:innen als auch die Versorgung mit Essen wird organisiert, so dass die Neu-Rechten über den Zeitraum der Konferenz auf relativ engem Raum Zeit miteinander verbringen.

Im Zentrum der Konferenzen stehen Vorträge zentraler Akteure aus dem Feld, die sich mit allgemeinen oder aktuellen politischen Fragen befassen und im Anschluss mit dem Publikum diskutiert werden. Die Themen reichen von detaillierten Berichten über spezifische Projekte oder Parteien aus dem Spektrum der neuen rechten Bewegung bis hin zu grundsätzlichen Reflexionen über den metapolitischen Anspruch der Bewegung. Inhaltlich wie formal orientieren sich viele Beiträge an dem Stil akademischer Tagungen: Es wird auf theoretische Konzepte, empirisches Material und statistische Daten rekurriert, um die eigene Argumentation zu stützen; ein wissenschaftlicher Duktus wird gezielt angestrebt. Gleichzeitig ist eine Skepsis gegenüber modernen Formen der Wissenspräsentation erkennbar: Technische Hilfsmittel wie Beamer oder PowerPoint werden häufig abgelehnt, zugunsten eines direkten Vortragsstils. Die Vorträge können kontrovers sein, so kann der eine Referent die Notwendigkeit einer rechten Partei wie der AfD verneinen, während der nächste sie befürwortet. Die Konferenzen dienen damit nicht nur der Verbreitung von Inhalten, sondern auch der internen Aushandlung strategischer Positionen.

Die Konferenzen werden in der Regel von einem umfangreichen Rahmenprogramm begleitet, das von gemeinsamen Sportaktivitäten, Kunstausstellungen oder Bibliotheksführungen bis hin zu gemeinsamen Abendveranstaltungen mit gemeinsamem Singen reicht. Vor allem gibt es viel Zeit zum gegenseitigen Kennenlernen. Bei diesen größeren überregionalen Tagungen kommen Menschen aus dem gesamten rechten Spektrum und aus ganz Deutschland zusammen und können sich in den Pausen untereinander vernetzen. Dieses gegenseitige Kennenlernen und die Vergewisserung der eigenen Wertebasis sind explizit ein wichtiger Anreiz für Neu-Rechte, an solchen Schulungen teilzunehmen:

Raucherpause auf einer überregionalen Schulung, gemischte Gruppe

Ich gehe mit Manfred und Anton raus, die schon wieder rauchen wollen. Wir stellen uns wieder zu einer größeren Gruppe. Außer Manfred und Anton kenne ich die anderen nur vom Sehen. Es wird sich zuge nickt. Ein Langer fragt Manfred, »sagtmal ihr seid doch aus [A-Stadt], oder?« – »ja genau, wir sind bei [A]« . Der Lange nickt und lacht. »Ah mega cool, ich bin Klaus, ich war vor Ewigkeiten mal in [A-Stadt], damals war diese Sonnenwendfeier von der [B], die hat Dings organisiert, wie heißt er noch« . Anton wirft ein, »du meinst bestimmt Lutz, der hat immer richtig schöne Feiern veranstaltet« – »ja genau, Lutz! Leider grad weniger Kontakt, bin ja nach [Großstadt im Osten] gezogen und leb mich noch immer ein.« – Manfred fragt, »und, wie ist es da so, man hört ja immer ...?« Klaus wirkt nun weniger freudig, »naja, man hört was man hören will, ne, es ist eine schöne Stadt, man muss halt seine Ecken kennen. Antifa ist da am Start wie eh und je, aber wenn man sich ein wenig auskennt, geht es schon.« Manfred und Anton nicken. Anton steuert bei, »wir waren da schonmal bei der Burschenschaft [Name], das war ganz nett«, Klaus grinst, »naa die ist schon ein wenig bürgerlich oder?«, Anton widerspricht, »die waren schon korrekt, da war damals so ein großer Dünner, der war mega korrekt, klar hat man unterschiedliche Ansichten bei ein paar Dingen, aber der war mega engagiert, war echt angenehm.« Klaus nickt ernst, »bestimmt der Mattes, den ham sie rausgekickt, angeblich zu völkisch – den hab ich schon ewig nicht mehr in der Szene gesehen, der ist wohl resigniert.« Manfred und Anton zeigen sich betrübt.

Autofahrt mit Manfred und Anton (nach der Schulung)

Ich sitze hinten im Auto, Manfred und Anton vorne, Anton fährt. Ich frage die beiden »Und wie wars jetzt so insgesamt für Euch? Wollt Ihr wieder hin?«

Manfred und Anton nicken, »ja mega, auf jeden Fall!« – »Ja, man hat voll viel gelernt, manche Vorträge waren ja echt gut – aber vor allem war da natürlich Atmosphäre.« – »genau, Vorträge kann man im Zweifelsfall auch bei Youtube gucken oder sich anderweitig bilden, was lesen und so, aber die Gemeinschaft, alle mal wieder sehen«, »oder auch neu kennenlernen!«, »ja genau, das ist wirklich das beste, mal zusammenzukommen, zu merken, da sind noch andere dabei, überall in Deutschland«. (Beobachtungsprotokolle 2017)

Auf solchen überregionalen Konferenzen entstehen Netzwerke durch an- und abwesende Dritte. Die Teilnehmenden lernen, sich in einem über die eigene Gruppe hinausgehenden Raum zu positionieren und sich als Teil einer Bewegung von Abwesenden zu erleben. Überregionalen Konferenzen kommt damit die Funktion zu, das Erleben einer Gemeinschaft zu bestätigen, die über die eigenen Vertrauten hinausreicht. Die Gemeinschaft bleibt dabei nicht nur imaginiert (vgl. Anderson 2016), sondern

gewinnt hier eine Eigenständigkeit und Plausibilität. Konferenzen werden so zu einem wichtigen Teil des Selbstverständnisses Teil einer übergreifenden neuen rechten Bewegung zu sein.

Die Beobachtung bei Schulungen war herausfordernder als die Beobachtung bei einfachen Stammtischen. Dies liegt zum einen daran, dass die Zugangshürden wesentlich höher sind und man in der Regel bereits Zugang zum Feld haben muss, um gemeinsam mit anderen Akteuren aus dem Feld an einer Schulung teilnehmen zu können. Auf der anderen Seite sind die konferenzartigen Schulungen so konzipiert, dass ein *coming home* schwierig ist. Daher ist es notwendig, den Aufenthalt gut vorzubereiten und Zeitfenster einzuplanen, in denen Feldprotokolle erstellt werden können. Gleichzeitig ermöglicht diese intensive beobachtende Teilnahme einen Zugang zum Alltagsgeschehen und einen *Rapport* mit den Forschungssubjekten.

Gerade große überregionale Schulungen vermitteln einen Eindruck davon, wie es gelingt, die unterschiedlichen Teile der neuen rechten Bewegung de facto zu integrieren, welche Positionen außerhalb der jeweiligen regionalen Gruppe diskutiert werden können und welche auch nicht. Es wird hier möglich, über die jeweiligen persönlichen Verbindungen zwischen den Rechten untereinander zu beobachten, wie gemeinsame Werte, aber auch Differenzen gefunden werden. Daneben ist auch spannend, wie miteinander Theorien gebildet werden, welche Theorien legitim sind und mit welchen Argumenten sie diskutiert werden.

Protestereignisse

Unter Protestereignissen verstehe ich sowohl angemeldete Demonstrationsveranstaltungen unterschiedlicher Größe als auch kleinere klandestine Aktionen einzelner Gruppen, wie z. B. Besetzungen und Transparentaktionen. Auch Plakataktionen zähle ich zu dieser Veranstaltungsform.

Einige Gruppierungen der neuen rechten Bewegung basieren im Wesentlichen auf regelmäßigen Protestveranstaltungen, wie z. B. Pegida. Bei anderen Gruppierungen sind Großdemonstrationen seltener, dafür gibt es häufiger kleinere, klandestine Protestveranstaltungen, die medial geschickt verarbeitet werden, wie z. B. bei der Identitären Bewegung. Auch im Umfeld der AfD finden Demonstrationen statt, allerdings meistens weder regelmäßig wie bei Pegida noch klandestin wie bei der Identitären Bewegung. Meist handelt es sich um anlassbezogene Massendemonstrationen.

Bei Großdemonstrationen tritt oft ein ähnlicher Effekt ein wie bei den Schulungen. Die Anwesenden vernetzen sich und stellen sich gegenseitig vor:

Vor einer Demonstration

Es ist eine Stunde zu früh, aber Gustav wollte auf gar keinen Fall zu spät sein. Der Platz, von dem aus später die Demonstration stattfinden soll, ist noch ziemlich leer. Gustav schlägt vor, noch einen Kaffee zu trinken, und ich begleite ihn zu einer Bäckerei am Rande des Platzes. Gustavs Gesicht hellt sich auf, »ist ja nicht wahr!« und er geht auf einen Tisch zu, an dem 4 Personen sich in der schon am Vormittag warmen Sonne unterhalten. Ich erkenne Torben unter den Sitzenden. Gustav wird überschwänglich begrüßt. Das sei ja schön, das habe man nicht erwartet, dass Gustav heute auch extra anreisen würde. Gustav und ich werden eingeladen, uns dazu zu setzen, und ich werde von Torben den anderen gegenüber mit Augenzwinkern als »unsere persönliche Soziologin, die forscht uns komplett aus!« vorgestellt. Die Hände werden geschüttelt und es wird sich über das Wetter und die Anreise ausgetauscht. Die anderen erzählen, dass sie auf dem Weg »auf Antifanten« getroffen seien, aber sich nicht zu erkennen gegeben hätten. Alle scheinen aufgeregt in Bezug auf die anstehende Demo zu sein. (...).

Inzwischen sind mehr Personen auf dem Platz. Einer der anderen schlägt vor, dass wir mal ein wenig unter die Leute gehen, »nicht, dass die gleich ohne uns losgehen!« Danach sieht es aber noch nicht aus. Wir machen uns auf und direkt sieht Torben jemanden, den er begrüßen muss. Gustav blickt sich um und scheint auch jemanden zu entdecken, den er kennt. Sie wechseln ein paar Worte und Gustav scheint zurückkommen zu wollen, begegnet aber wieder einer ihm bekannten Person, mit der er ebenfalls kurz redet. Als er zurückkommt, scheint er voller Freude zu sein. Er erklärt mir kurz, mit wem er grad gesprochen hat und welche Funktion er genau innehat. Jemand anderes kommt an uns vorbei und nickt mir zu. Überrascht stelle ich fest, dass ich den Mann schon mal bei einem der größeren Stammtische gesehen habe, aber nicht mit ihm gesprochen habe. Gustav winkt einer Person weiter weg und erklärt mir, wer das ist. So geht es weiter. Gustav – und die anderen Versammelten – grüßen und begrüßen sich, manchmal nur mit einem Kopfnicken, manchmal wird sich ausführlicher unterhalten, nach dem Befinden der Familie gefragt. Auch ich werde noch mehrfach von Menschen, die ich ein oder zweimal bei Stammtischen oder anderen Demonstrationen gesehen habe, zum Teil freudig begrüßt. Ich habe mehr das Gefühl, auf einem Klassentreffen zu sein, als auf einem Protest.

(Beobachtungsprotokolle Demo 2017)

Rechte Demonstrationen sind mehr als ritualisierte Protestereignisse – sie fungieren zugleich als soziale Ereignisse mit starkem gemeinschaftsstiftendem Charakter. Aus der jeweiligen Region reisen Akteure mit ähnlichen politischen Überzeugungen an, um nicht nur zu protestieren, sondern auch Kontakte zu pflegen, Netzwerke zu bestätigen und Zugehörigkeit zu erfahren. Ein zentrales Moment dieser Veranstaltungen ist

die performative Praxis gegenseitiger Beobachtung und Anerkennung: Mit sichtbarer Gestik und teils erheblichem Aufwand werden Kontakte demonstrativ hergestellt oder erinnert. Schon flüchtige Bekanntschaften reichen aus, um eine symbolische Verbindung herzustellen – das »Wir kennen uns doch!« fungiert als Marker gemeinsamer Geschichte und legitimer Zugehörigkeit. Diese öffentlich inszenierte Vernetzung erzeugt Reputation und soziale Glaubwürdigkeit im Feld. Demonstrationen bieten damit nicht nur die Gelegenheit zur politischen Artikulation, sondern auch zur kollektiven Selbstvergewisserung als Teil einer vernetzten Bewegung. Die Erfahrung solcher Zugehörigkeit wird von den Teilnehmerinnen affektiv als positiv erlebt. Begrüßungen, Wiedersehen und kurze Gespräche dienen der gegenseitigen Vergewisserung gemeinsamer Vergangenheit, die durch die aktuelle Teilnahme aktualisiert und emotional aufgeladen wird. In dieser rekursiven Bezugnahme auf gemeinsame Erlebnisse wird die Teilnahme selbst als richtig und sinnvoll erfahren. Diese affirmativen Resonanzräume gewinnen insbesondere im Kontrast zur feindlichen Reaktion politischer Gegnerinnen an Bedeutung: Die demonstrative Gegnerschaft steigert paradoxerweise den inneren Zusammenhalt. Aus der Empörung der Anderen wird die eigene Legitimität abgeleitet.

Rechte Demonstrationen sind selten exklusiv: Neben den Demonstrierenden selbst sind regelmäßig Polizistinnen, Journalisten und Gegen-demonstrierende anwesend – entweder von Beginn an (bei angemeldeten Veranstaltungen) oder im Verlauf (bei klandestinen Aktionen). Diese Gruppen stehen in einem antagonistischen Verhältnis zueinander. Der öffentliche Raum wird dabei zur Bühne wechselseitiger Sichtbarkeit und Abgrenzung. Die Interaktionen folgen einem ritualisierten Muster: Rufe und Sprechchöre referenzieren einander, verbale Angriffe wechseln mit provokativen Gesten. Dabei findet eine gegenseitige Beobachtung auf visueller Ebene statt, etwa durch das gezielte Fotografieren von Einzelpersonen – eine Praxis, die sowohl dokumentiert als auch diszipliniert. Die Polizei nimmt je nach Veranstaltungsform unterschiedliche Rollen ein: Während sie bei genehmigten Demonstrationen in der Regel die Rechte der Rechten schützt, interveniert sie bei unangemeldeten Aktionen, indem sie deeskaliert oder auflöst.

Die Beobachtung von Großdemonstrationen ist einerseits nicht schwierig, da es sich um öffentliche, angemeldete Veranstaltungen handelt. Der Zugang ist also nicht eingeschränkt und die Teilnahme problemlos möglich. Andererseits stellt sich bei der teilnehmenden Beobachtung von Protestveranstaltungen eine ethische Frage: Bei der Beobachtung solcher Veranstaltungen war ich als Forscherin von außen nicht erkennbar. Damit habe ich de facto dazu beigetragen, die Zahl der Teilnehmer:innen bei diesen Veranstaltungen zu erhöhen und damit eine bestimmte politische Position zu vertreten. Ich habe mich hier so entschieden, dass meine

Teilnahme an den Protestveranstaltungen, insgesamt 8 an der Zahl, zu einer vernachlässigbaren Veränderung der Zahl der Protestierenden führen würde.

Für die Erforschung sozialer Bewegungen im Allgemeinen und rechter Bewegungen im Besonderen ist die Beobachtung von Protestveranstaltungen eine wichtige Datenquelle. Auf Protestveranstaltungen richtet sich die soziale Bewegung explizit nach außen. Sie präsentiert sich als Bewegung mit bestimmten Zielen. In der Protestveranstaltung tritt die soziale Bewegung dem Staat gegenüber und adressiert ihn mit ihren Forderungen. Daneben sind Protestveranstaltungen ein Ort des Konfliktes. Gerade rechte Bewegungen kommen bei Protestveranstaltungen fast immer in Konflikt mit politischen Gegner:innen. Das macht die Protestveranstaltung zu einem Ort, an dem am ehesten mit der Aushandlung normativer Erwartungen zu rechnen ist, und damit wird die Frage, wie welche normative Erwartungen darzustellen sind, gerade hier beantwortbar. Dazu gehört auch das Verhältnis zur Staatsgewalt, das hier ebenfalls sichtbar wird. Die Teilnahme an solchen Protestveranstaltungen bedeutet vor allen Dingen aber auch, sich mit den Neu-Rechten gemeinsam in eine Situation zu begeben, die von Gruppendynamiken und Gefühlsatmosphären bestimmt ist. Bei Protestveranstaltungen wird es gleichsam unmittelbar erlebbar, was es heißt, Teil einer neu-rechten Gruppierung zu sein, insofern man auch als Forscherin als Teil einer solchen Gruppierung adressiert wird. Daneben sind Teilnahmen an Protestveranstaltungen auch für die Stabilisierung und Generierung von Feldzugängen sehr hilfreich.

Informelle Treffen

Neben den verschiedenen expliziten Veranstaltungen der neuen rechten Bewegung habe ich auch an einer Reihe informeller Treffen teilgenommen. Bei diesen informellen Treffen konnte es sich sowohl um Einladungen zu Abendessen als auch um die Teilnahme an Sportfesten, Geburtstagsfeiern oder sogar Opernbesuchen handeln. Bei diesen verschiedenen informellen Treffen habe ich viele Gespräche geführt, sowohl mit einzelnen Feldakteuren als auch mit kleinen Gruppen von Feldakteuren. Diese Gespräche haben mir geholfen, die Feldakteure auch auf einer persönlichen Ebene kennenzulernen und mehr über ihre Relevanzsetzungen auch außerhalb der spezifischen politischen Ereignisse zu erfahren. Damit habe ich mich der Praxis der Feldsubjekte selbst angeschlossen, die oftmals nicht nur bei den jeweiligen politischen Veranstaltungen den Kontakt zueinander pflegen, sondern sich auch darüber hinaus treffen und austauschen.

Für mich war es im Rahmen dieser teilnehmenden Beobachtung zentral, die einzelnen Personen nicht nur als Rechte zu sehen, sondern als

Menschen mit jeweils eigenen Hintergründen, Vorlieben und Abneigungen. Dabei kamen immer wieder politische Themen zur Sprache, die die Feldsubjekte in ihrem Alltag begleiteten. Diese informellen Treffen haben auch dazu geführt, dass ich mehr und differenziertere Zugänge zum Feld bekommen habe.

Interviews

Im Rahmen der Feldforschung habe ich schließlich insgesamt 10 teilnarrative Interviews geführt. Die meisten dieser Interviews habe ich erst in der Endphase der Kernphase meines Feldaufenthaltes oder sogar erst in den folgenden Monaten oder Jahren geführt. Die Hälfte der Interviewpartner:innen kannte ich zum Zeitpunkt des Interviews bereits relativ gut, die andere Hälfte war mir noch relativ unbekannt und es handelte sich um Personen, die regelmäßig Interviews geben und insofern mit der Form selbst vertraut sind. In allen Interviews habe ich einen Schwerpunkt auf die Motivation der Interviewpartner:innen gelegt, sich in dieser Bewegung politisch zu engagieren. Ich habe während des Gesprächs sporadisch nachgefragt, mich nach Begriffen wie ›rechts‹ oder ›Volk‹ erkundigt, und aber vor allem den Interviewten die Möglichkeit gegeben, ihre eigenen Relevanzen in ihren Erzählungen zu setzen. Diese Interviews haben es mir erlaubt, gemeinsame Narrative der Selbstdarstellung herauszuarbeiten. So haben fast alle Interviewten ihre Wende zur politischen Rechten in Form einer Saulus-Paulus-Erzählung mit einem ›Vorher‹, in dem sie sich manchmal als ›Linke‹ beschrieben, und einem ›Nachher‹, in dem sie Einsichten gewonnen hatten, die ihr aktuelles politisches Engagement als richtig erscheinen ließen. Nicht alle Interviews waren für meine spezifische Fragestellung sehr ergiebig, auch weil vor allem interview-erfahrene Akteure die Interviews zur Selbstdarstellung nutzten. Dennoch haben die Interviews die Feldforschung gut ergänzt. Von den Interviews habe ich zunächst nur grobe Wort-für-Wort-Transkripte erstellt. Stellenweise habe ich Passagen mit hoher Dichte feiner transkribiert, um die Bedeutungsnuancen herausarbeiten zu können.

5.3 Forschungsethik: Erforschen von Rechten?

Forschungen, die auf direkter Interaktion mit den Forschungssubjekten beruhen – insbesondere die Ethnographie –, waren in den letzten Jahren Gegenstand heftiger ethischer Debatten. Wie kaum eine andere Methode tritt die Ethnographie in das Leben der Forschungssubjekte ein. Diese Forschungssubjekte lassen die Forscherin an ihrer sozialen Wirklichkeit

teilhaben – ohne etwas dafür zurückzubekommen. Die Forschungssubjekte sind bis zu einem gewissen Punkt den Forscher:innen ausgeliefert: Die Forscher:innen haben die Deutungsmacht über die erhobenen Daten und die Darstellung der Ergebnisse, die Forschung basiert auf »Interaktion unter Ungleichen« (J. Eckert und Cichecki 2020, 77). In forschungsethischen Debatten wird daher versucht, Wege zu finden, dieses Machtgefälle auszugleichen. Es soll sichergestellt werden, dass den Beforschten durch die Forschung kein Schaden entsteht (vgl. von Unger 2014, 24). Daher wurden Konzepte partizipativer Forschung entwickelt, um eine Symmetrisierung zwischen Forscherin und Feld zu erreichen und die Feldsubjekte in die Forschung einzubeziehen (vgl. Christensen und Prout 2002; Eßer und Sitter 2018).

Auch in der Rechtsextremismusforschung wird eine ethische Debatte über Forschung in direkter Interaktion mit den Forschungssubjekten geführt (vgl. Blee 2007; Toscano 2019; Ashe et al. 2020b). Diese ethische Debatte orientiert sich jedoch an anderen ethischen Fragestellungen als der Debatte in der Ethnographie. Hier geht es weniger darum, wie die Beforschten vor der Macht der Forschenden geschützt werden können, sondern vielmehr darum, ob der Schutz der potentiellen Opfer von Rechten nicht wichtiger ist als der Schutz der Rechten selbst (vgl. Blee und Latif 2020, 51). Rechtsextremismusforschung, egal wie vorsichtig sie betrieben wird, wird den Rechtsextremisten Aufmerksamkeit verschaffen, ihnen eine »Bühne« geben und somit Einfluss auf die politische Landschaft haben.

In dieser Arbeit habe ich mich für eine Perspektive entschieden, die den Antagonismus sichtbar macht, in den die Rechte eingebunden ist. Meines Erachtens ist es gesellschaftlich wichtiger, die Logik des Feldes der neuen rechten Bewegung zu verstehen und daher mit den Akteuren zu sprechen und die feldspezifischen Erfahrungen zu machen, als sich von diesem Feld zu distanzieren. Wie weit das Einlassen auf ein Feld gehen kann und soll, muss jede Forscherin für sich entscheiden. Dazu gehört, ob man auch bei öffentlichen Veranstaltungen teilnehmend beobachtet, wie sehr man sich bei solchen Veranstaltungen vom Feld distanziert oder von außen nicht von den nicht-forschenden Teilnehmer:innen unterscheidbar ist. Auch die Frage, wie mit potenziellen Gesetzesverstößen und/oder Gewalt umzugehen ist, muss für sich selbst beantwortet werden.

5.3.1 Anonymisierung und Sicherheit

Im Sinne der Richtlinie des Ethik-Kodex der Deutschen Gesellschaft für Soziologie habe ich für diese Arbeit meinen Forschungssubjekten größtmögliche Anonymität gewährt. Dazu habe ich verschiedene Methoden für die Sicherheit der Forschungssubjekte angewandt:

- Verzicht auf Ortsangaben, Zeitangaben und andere Markierungen, aus denen auf das jeweilige Ereignis geschlossen werden könnte. Insbesondere bei Protestereignissen wird noch nicht einmal der Monat der Beobachtung angegeben.
- Verzicht auf organisatorische Angaben. Alle Beobachtungen fanden im Kontext der neuen rechten Bewegung statt; ich differenziere in dieser Arbeit nicht nach organisatorischen Grenzen.
- Pseudonymisierung von Personennamen. Da ich bei öffentlichen Veranstaltungen teilnehmend beobachtet habe, habe ich besonders darauf geachtet, unterschiedliche Namen zu verwenden. Dabei habe ich zum Teil auch markante Personen in der Darstellung aufgesplittet, und so aus einer markanten Person mehrere gemacht.
- Arbeit an Rohdaten ausschließlich mit einem nicht internetfähigen Computer und Speicherung der Daten auf vollverschlüsselten Festplatten.

Diese weitgehende Anonymisierung erfolgte in Absprache mit den Forschungssubjekten. Diese fürchteten zum Teil nicht nur um ihren eigenen Schutz, sondern auch um den Schutz ihrer spezifischen Organisation. Einige Forschungssubjekte wiederum hätten ihren Organisationsnamen gerne häufiger in dieser Arbeit wiedergefunden, auch um die Arbeit als Plattform zur Darstellung ihrer Organisation zu nutzen. Da das Erkenntnisinteresse dieser Arbeit jedoch nicht auf den spezifischen Zusammensetzungen der Organisationen, sondern vielmehr auf dem spezifisch neu-rechten Erleben liegt, konnte ich diese Art der Anonymisierung ohne größeren Erkenntnisverlust umsetzen. Ähnlich verhält es sich mit der willkürlichen Benennung der Personen. Ich bilde in dieser Arbeit keine Typen, die sich auf einzelne Personen oder auch nur einzelne Organisationen beziehen. Vielmehr geht es darum, übergreifende Ordnungsbezüge zu identifizieren.

6. Die neue rechte Bewegung: a very short story

Mit dem Begriff ›neue rechte Bewegung‹ bezeichne ich jene soziale Bewegung, die 2015/2016 im Zuge der sogenannten Flüchtlingskrise in Deutschland für einen breiten Diskurs bedeutsam geworden ist. Keine der zugehörigen Organisationen oder ideologischen Positionen ist zeitlich ›neu‹ in dem Sinne, dass sie 2015/2016 entstanden wäre. Neu ist jedoch die Position im öffentlichen Diskurs, die diese Bewegung seit 2015 einnehmen kann, und die Fähigkeit, sich tatsächlich für eine große Mehrheit der Menschen als ›rechts, aber normal‹ darzustellen. Alle wichtigen Organisationen, die ich der neuen rechten Bewegung zuordne – die Partei AfD mit ihrer Jugendorganisation JA, die konspirative straßenaktivistische Identitäre Bewegung, das Massenprotestphänomen Pegida und die Denkfabrik um Götz Kubitschek ›Institut für Staatspolitik‹ – sind entweder älter als 2015 oder haben direkte Vorläuferorganisationen. Allerdings waren die meisten dieser Organisationen zuvor vor allem publizistisch oder als ›Internetphänomen‹ (vgl. Hentges, Kökgiran und Nottbohm 2014) aktiv. Die ideologischen Grundlagen wiederum lassen sich über die Neue Rechte, die Nouvelle Droite und das Konstrukt der Konservativen Revolution bis in die Weimarer Republik zurückverfolgen. Die neue rechte Bewegung ist nicht die Neue Rechte. Während es sich bei der Neuen Rechten um die Selbst- und Fremdbezeichnung einer kleinen, um Intellektualität bemühten Gruppe der extremen Rechten mit einer Hochphase um 1968 handelt, ist die neue rechte Bewegung eine lose soziale Bewegung, die ideologisch sehr unterschiedliche Positionen einnehmen kann, die aber zwei Dinge eint: 1. die grundsätzliche Kritik an der modernen individualisierenden Vergesellschaftung mit der Tendenz zur Rückbesinnung auf ein ›Volk‹ 2. der Versuch, sich von Extremismus und Rassismus abzugrenzen. Obwohl das Scheitern im zweiten Punkt immer wieder deutlich wird, gelingt es dieser Bewegung, die eigene Position als zwar radikal, aber im Grunde ›normal‹ zu beschreiben. Strukturell wird die Bewegung dadurch zusammengehalten, sich gemeinsam als Opfer eines illegitimen Systems zu erleben – so zumindest die These dieses Buches.

Die neue rechte Bewegung ist aus der Tradition der Neuen Rechten hervorgegangen und hat vier organisatorische Zentren ausgebildet: AfD, IfS, IB und Pegida. Im Umfeld dieser Zentren gibt es eine Reihe weiterer Organisationen, von etablierten Medien wie der *Jungen Freiheit* über diverse politische Blogs und Vlogs wie *Tychis Einblick* oder auch den *Volkslehrer* bis hin zu Troll-Netzwerken wie *Reconquista Germanica*. Wähler:innen und Unterstützer:innen, Abonnent:innen und Subscriber:innen bilden dabei ein Umfeld dieser Bewegung, das gegebenenfalls

mobilisiert werden kann. Soziale Bewegungen sind keine Organisationen, die sich durch eine klare Unterscheidung zwischen Mitgliedern und Nichtmitgliedern auszeichnen, sondern vielmehr lose Gebilde, an denen verschiedene Organisationen und Einzelpersonen beteiligt sind (vgl. Kühl 2014; Luhmann 2016). Im Folgenden geht es nicht um die Organisationsstruktur der neuen rechten Bewegung oder der verschiedenen Einzelorganisationen, die ihr zuzurechnen sind, sondern darum, zu skizzieren, wie die neue rechte Bewegung aus der Neuen Rechten hervorgegangen ist. Anschließend werde ich kurz auf die wichtigsten Organisationen der neuen rechten Bewegung eingehen. Ziel ist es dabei, eine kurze Einführung in das Feld zu geben, über das ich in den Empiriekapiteln schließlich nur in Organisationen anonymisierender Form schreiben werde.

6.1 Neue Rechte, Nouvelle Droite, neue rechte Bewegung

Wie kam es zur neuen rechten Bewegung? Als direkter Vorläufer der neuen rechten Bewegung wird in der Forschung immer wieder die breite öffentliche Debatte um Thilo Sarrazins Buch *Deutschland schafft sich ab* aus dem Jahr 2010 (Sarrazin 2010) genannt (vgl. V. Weiß 2017, 24; Amann 2017, 25 ff.). In diesem Buch suggeriert Sarrazin einen engen Zusammenhang zwischen Intelligenz und Herkunft. Die Folgen von Migration werden als dystopisch beschrieben. Als SPD-Politiker galt Sarrazin als Teil der Mitte, die dann auch große Schwierigkeiten hatte, ihn aufgrund seiner angedeuteten oder expliziten Äußerungen aus der SPD auszuschließen. Gleichzeitig gelang es Sarrazin, sich im Diskurs als Opfer dieses Diskurses zu inszenieren und Meinungsfreiheit im Kontrast zu einer ›Political Correctness‹ als Thema zu etablieren (vgl. Häusler 2017b, 159). Das Narrativ des ungehörten und unterdrückten Propheten war geboren.

Ein anderes Narrativ behauptet die Gründung der Neuen Rechten in der 1968er Bewegung (vgl. Funke 2009, 24; dazu: Dyk und Graefe 2019, 405). Die Neue Rechte sei nach diesem Narrativ eine Reaktion auf die Erfolge der Neuen Sozialen Bewegungen, die identitätspolitische Themen im Diskurs etablieren konnten (vgl. V. Weiß 2017, 28). Die AfD wäre demnach ein spätes Pendant zu den Grünen, das auf die zunehmenden Ansprüche einer fremd gewordenen Welt reagiere. Dieses Narrativ lehnt sich eng an die Selbstdarstellung neu-rechter Akteure an, die ihren Protest mit Bezug auf die 68er beschreiben, als deren Feinde sie sich darstellen (vgl. z. B. Génération Identitaire 2013¹).

Tatsächlich ist die Bezugnahme auf die 68er zwar einerseits Teil der eigenen Mythenbildung, andererseits sind die Umbrüche der 60er Jahre

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

auch an der extremen Rechten nicht spurlos vorübergegangen. ›Junge Rechte‹ bzw. später ›Neue Rechte‹ war eine Selbstbezeichnung einer neuen Generation innerhalb der extremen Rechten. Generation ist hier wörtlich zu nehmen: Im Gegensatz zu den ›Alten Rechten‹, hat die Generation der ›Neuen Rechten‹ den Nationalsozialismus in der Regel nicht mehr selbst als Erwachsene erlebt (vgl. Langebach und Raabe 2017, 565 f.).

Die ›Neue Rechte‹ im Zeitraum 1965–1985 zeichnete sich vor allem durch eine performative Abgrenzung von einer Alten Rechten aus, die trotz weiterhin bestehender ideologischer Ähnlichkeiten einen eigenständigen Stil entwickelt hatte (vgl. Schönekäs 1990, 237). Stilistisch versuchte sie, sich am Stil der ›Neuen Linken‹ zu orientieren (vgl. Virchow 2010, 241). Während sich die ›Alte Rechte‹ am Nationalsozialismus orientierte und eine revisionistische Linie verfolgte (vgl. Schönekäs 1990, 239), setzte die ›Neue Rechte‹ auf Zeitschriftenprojekte und *Thinktanks* (vgl. Schönekäs 1990, 237). In der Folge wurden verschiedene Diskussionsforen und Zeitschriften gegründet, die dem Austausch innerhalb der Szene dienten (vgl. Langebach und Raabe 2017, 563). Ihren Höhepunkt erreichte die Neue Rechte 1974, als 1100 Personen in verschiedenen Formen der ›Neuen Rechten‹ organisiert waren (vgl. Bartsch 1975, 179). Diese ›Neue Rechte‹ war trotz der Abgrenzung in der Selbstdarstellung ein »integraler Bestandteil der extremen Rechten« (Langebach und Raabe 2017, 563) und wurde in übergreifenden Kampagnen mit einbezogen.

In der französischen Rechten vollzog sich eine ähnliche Spaltung wie in der deutschen. So bildete sich eine ›Neue Rechte‹ in Abgrenzung zu einer alten, am Vichy-Regime orientierten Rechten, die *Nouvelle Droite* (vgl. Jaschke 1990, 37). Auch hier wurde verstärkt auf Intellektualisierung gesetzt: Im Januar 1969 wurde das *Groupement de Recherche et d'Études pour la Civilisation Européenne* (GRECE) gegründet. Im Rahmen von GRECE, dessen Akronym sich nicht zufällig auf Griechenland und damit auf die ›Wiege der europäischen Zivilisation‹ bezieht, sollten Veranstaltungen zum Austausch stattfinden und Publikationsmöglichkeiten geschaffen werden. Es bildeten sich verschiedene Reflexionszirkel und es wurden zum Teil recht erfolgreiche Zeitschriften herausgegeben. Alain de Benoist ist die prominenteste Figur der GRECE. Über ihn konnte die *Nouvelle Droite* Einfluss bis weit in den etablierten Konservatismus hinein entwickeln (vgl. Christadler 1983, 166). Dominique Venner, wie Benoist Gründungsmitglied, wurde 2013 einer breiteren Öffentlichkeit bekannt, als er sich aus Protest gegen die Einführung der gleichgeschlechtlichen Ehe in Frankreich in der Pariser Kathedrale Notre Dame das Leben nahm.

Sowohl die Neue Rechte als auch die *Nouvelle Droite* rezipierten eifrig die Schriften der sogenannten ›Konservativen Revolution‹ der 1920er und 1930er Jahre der Weimarer Republik. Die ›Konservative

Revolution« als intellektuelle Denktradition wurde, wie Volker Weiß treffend bemerkt, als Erinnerungsort der Neuen Rechten von Armin Mohler »erfunden« (vgl. V. Weiß 2017, 39; V. Weiß 2015; S. Breuer 1990, 586; Stapper 2022). Gelegentlich wurde dieses Narrativ von der »Konservativen Revolution« auch in die politikwissenschaftliche Beschreibung übernommen, wenn etwa die Neue Rechte als »am Vorbild der »Konservativen Revolution« der Weimarer Republik orientiert« (Backes und Jesse 1989, 136) beschrieben wird. Nun ist aus den Altertumswissenschaften bekannt, dass die Unterscheidung zwischen Mythos und Geschichte relativ irrelevant ist, insofern die Relevanzsetzung von aktuellen Bedürfnissen her erfahren wird (vgl. J. Assmann 2013, 57; vgl. auch A. Assmann und Assmann 1998). Armin Mohler hat mit seinem Buch »Die Konservative Revolution« der »Neuen Rechten« eine Denktradition imaginiert, die nach seiner Darstellung vom Nationalsozialismus weitgehend unberührt und insofern nicht in gleicher Weise »verbrannt« war (vgl. Mohler [1950] 1989). Ziel war eine Art »Entnazifizierung« der in diesem Buch besprochenen Autoren, um die Anschlussfähigkeit an eine konservative Mitte zu ermöglichen (vgl. V. Weiß 2017, 47).

Neben der »Konservativen Revolution« rezipierte die Nouvelle Droite auch Theorien aus dem Umfeld des italienischen Faschismus, etwa von Julius Evola oder George Sorel (vgl. H.-W. Eckert 2000). Eine der interessantesten Entwicklungen ist meines Erachtens die selektive Rezeption der Theorie Antonio Gramscis (vgl. Leggewie 1987b). Aus dieser Theorie wurde eine Strategie abgeleitet, die weniger auf Wahlsiege von Parteien als auf einen langfristigen Wertewandel setzt, in der neuen rechten Bewegung *Metapolitik* genannt (vgl. Waldstein 2015). Damit wurde die sozialwissenschaftliche Erkenntnis aufgegriffen, dass Werte zum einen wandelbar und zum anderen kulturell verankert, also Teil einer gesamten Normen- und Werteordnung sind. Die Hinwendung zur Metapolitik ist gewissermaßen eine Ausweitung des Feldes der Politik auf die Populärkultur (vgl. Langebach und Raabe 2017, 570).

Diese Entwicklung in der Nouvelle Droite wurde Ende der 1970er Jahre auch in Deutschland rezipiert und es erschienen teilweise wechselseitig Artikel in deutschen und französischen Medien (vgl. Langebach und Raabe 2017, 569). Dabei wurde die »Konservative Revolution« durch die Nouvelle Droite vermittelt neu gelesen (vgl. Assheuer und Sarkowicz 1992, 170). Das wohl wichtigste von der »Neuen Rechten« aus der »Nouvelle Droite« rezipierte Werk ist der Band »Révolution culturelle de droite« von Alain de Benoist (Benoist, Böhm und Mohler [1985] 2017; vgl. Jorek 2022). Mit dem Ziel der Vernetzung und inspiriert von GRECE wurde 1980 in Deutschland das »Thule-Seminar – Arbeitskreis für die Erforschung der europäischen Kultur e. V.« gegründet (vgl. Feit 1987, 77 ff.). Dieses konnte jedoch nie eine vergleichbare Reichweite wie GRECE entwickeln (vgl. Pfahl-Traughber 1998, 147).

Das wohl wichtigste publizistische Organ der deutschen Neuen Rechten war die vierteljährlich erscheinende Zeitschrift *Criticón*. Die 1970 zunächst als Buchrezensionszeitschrift gegründete Zeitschrift war über drei Jahrzehnte eine wichtige Plattform für den Austausch innerhalb der Neuen Rechten (vgl. Dittrich 2008). Damit gelang es der Neuen Rechten, bis in die Organisationsstrukturen der CDU hinein Einfluss zu nehmen (vgl. Leggewie 1987a, 21). 1986 kam mit der *Jungen Freiheit* eine Wochenzeitung hinzu, die sich ebenfalls deutlich auf die »Konservative Revolution« bezog, schon mit dem Werbeslogan »Jedes Abo eine Konservative Revolution« (zitiert nach V. Weiß 2017, 66). Sie entwickelte sich schnell zum wichtigsten Organ der Neuen Rechten (vgl. V. Weiß 2017, 65; vgl. für einen Überblick: S. Braun und Vogt 2007).

6.2 Neue rechte Bewegung

Der Übergang von der Neuen Rechten zur neuen rechten Bewegung ist fließend und vollzieht sich insbesondere über das Institut für Staatspolitik. Dieses ist einerseits ein integraler Bestandteil der Neuen Rechten, andererseits aber auch ein zentraler Ideengeber der neuen rechten Bewegung.

6.2.1 Institut für Staatspolitik (IfS)

Mit der Wiedervereinigung veränderte sich die Neue Rechte erneut. Die früheren Forderungen nach Rückgewinnung der verlorenen Ostgebiete wurden zu revisionistisch, um noch salonfähig zu sein, und die Hoffnungen auf einen neuen partikularen Nationalismus erfüllten sich nicht (vgl. V. Weiß 2017, 71). In dieser Situation wurde im Jahr 2000 von Karlheinz Weißmann und Götz Kubitschek das *Institut für Staatspolitik* gegründet. Nach eigenen Angaben orientierte sich das Institut am Erfolg des Hamburger Instituts für Sozialforschung um Jan Philipp Reemtsma (vgl. A. Speit 2016, 117; Kellershohn 2009, 263); als Akronym wurde aber wohl nicht zufällig IfS verwendet, und damit dasselbe Akronym wie das Frankfurter Institut für Sozialforschung, dessen Gründer Adorno als »Antichrist« der Neuen Rechten gilt (vgl. Beobachtungsprotokolle März 2017). Zeitgleich mit der Institutsgründung wurden der Verlag *Antaios* und wenig später die ebenfalls von Kubitschek verantwortete Monatszeitschrift *Sezession* ins Leben gerufen. Damit bestand das Quartett aus der Wochenzeitung *Junge Freiheit* (JF), dem Think Tank *Institut für Staatspolitik* (IfS), dem Verlag *Antaios* und der Monatszeitschrift *Sezession* bereit als »jungkonservatives Kartell« (V. Weiß 2017, 74) der Schüler Armin Mohlers. Dazu gehörte später auch die Jugendzeitschrift *Blaue Narzisse*.

Während die JF als Wochenzeitung auftrat und verschiedene parteipolitische Projekte der Rechten unterstützte (vgl. Kellershohn 2016, 439), ging es dem IfS weniger um Parteipolitik als um den Aufbau eines *Think-tanks*. Das IfS veranstaltete Tagungen und Akademien, gab Schriften heraus und versuchte, Einfluss auf die akademischen Eliten zu nehmen. Im Laufe der Zeit kam es immer häufiger zu Konflikten zwischen IfS und JF – darüber, ob man sich als ›konservativ‹ oder ›neu-rechts‹ bezeichnen solle, ob man ›realpolitisch‹ oder ›radikal‹ sein solle, ob die Partei AfD eine Lösung oder selbst Teil des Problems sei (vgl. V. Weiß 2017, 87).

Dass es sich bei der *Neuen Rechten* nicht um eine eigenständige soziale Bewegung handelt, ist offensichtlich: Zwar werden hier Denkansätze und Theorietraditionen entwickelt, aber es handelt sich nicht um eine Bewegung, die »sozialen Wandel herbeiführen, verhindern oder rückgängig machen will« (Raschke 1988, 25). Damit aus der *Neuen Rechten* die *neue rechte Bewegung* werden konnte, musste die neu-rechte Kritik aus den Salons und Think Tanks heraustreten und nicht nur im Sinne einer weiteren Subkultur ihr Nischendasein fristen, sondern Anschluss an die politische Realität finden. Dies geschah ab 2012 mit der Gründung von drei weiteren Organisationen: der *Identitären Bewegung* 2012, der *Alternative für Deutschland* 2013 und *Pegida* 2014.

Die neue rechte Bewegung hat sich als soziale Bewegung, die als gesellschaftlich relevant wahrgenommen werden konnte, im Zuge der sogenannten Flüchtlingskrise 2015/2016 entwickelt. Die drei großen Organisationen, die in erster Linie von dieser Krise profitiert haben, existierten jedoch alle schon vorher. Allerdings wurden diese Organisationen nicht als ›gesichert rechtsextrem‹ eingeschätzt und waren noch nicht Teil eines breiten öffentlichen Diskurses. Alle drei haben teils starke, teils schwache Verbindungen zur Neuen Rechten und dem sie heute repräsentierenden Institut für Staatspolitik bzw. dessen Nachfolgeorganisationen.² In den Akademien des IfS können sich Akteure aus allen drei Organisationen sowie sympathisierende Dritte treffen und vernetzen. Teilweise gibt es trotz ›Unvereinbarkeitsbeschlüssen‹ auch personelle Überschneidungen zwischen den drei Hauptorganisationen.

Die drei Organisationen sind unterschiedlich stark an theoretischen Diskursen orientiert. Während es für die Identitäre Bewegung zum Selbstverständnis gehört, zumindest einige Klassiker der Neuen Rechten zu kennen und darüber sprechen zu können, ist dies bei der AfD

- 2 Das Institut für Staatspolitik wurde 2024 geschlossen und stattdessen wurden Nachfolgeorganisationen unter den Namen *Menschenpark Veranstaltungs UG* und *Metapolitik Verlags UG* gegründet. Ob dies eher eine Reaktion auf die Schließung des Hamburger Instituts für Sozialforschung oder eine Reaktion auf die Aberkennung der Gemeinnützigkeit war, ist derzeit unklar.

oder bei Pegida bei weitem nicht der Fall. Hier sind die Bezüge eher implizit und bauen auf dem Erbe der Neuen Rechten auf. Das liegt vor allem an den unterschiedlichen Organisationsformen. Auch in der Dauer ihres politischen Einflusses unterscheiden sich die drei: Während die AfD trotz vieler Krisen und Spaltungen inzwischen eine der stärksten politischen Parteien in Deutschland ist, hat sich die IB seit 2020 zunehmend von den großen Aktionen auf kleinere zurückgezogen (vgl. Sellner 2022) und auch Pegida ist seit einigen Jahren nicht mehr jeden Montag in Dresden präsent und hat sich 2024 auch aufgelöst. Was der neuen rechten Bewegung jedoch gelungen ist, ist, den spezifisch neu-rechten Antagonismus zwischen Tätern und Opfern tief im politischen Diskurs zu verankern. Dies zeigte sich auch bei der Querdenken-Bewegung, die ebenfalls stark aus dem Umfeld der neuen rechten Bewegung mobilisiert werden konnte (vgl. A. Speit 2021).

6.2.2 Identitäre Bewegung (IB)

Trotz ihres Namens ist die *Identitäre Bewegung* (IB) nicht selbst eine soziale Bewegung (vgl. Hentges, Kökgiran und Nottbohm 2014). Dennoch hat diese Gruppierung in verschiedenen Ländern Europas eine überraschend starke Wirkung erzielt und ist Symptom einer Modernisierung rechtsextremer Gruppierungen (vgl. Wielens, Klieme und Inowlocki 2019; Goetz und Winkler 2017). Mit kleinen, gezielten Aktionen, die sich medial gut aufbereiten lassen und somit einerseits für eigene Medienformate genutzt werden können und andererseits auch für unabhängige Medien attraktiv sind, zielt diese Gruppe darauf ab, im öffentlichen Diskurs rezipiert zu werden (vgl. Goetz, Sedlacek und Winkler 2018). Die Selbstdarstellung ist die einer gewaltfreien, theoretisch versierten und zu kreativen Protestaktionen fähigen jungen Jugendorganisation.

Die IB hat ihren Ursprung in der 2003 in Frankreich als Nachfolgeorganisation der *Unité radicale Bloc Identitaire* (BI), die ihrerseits 2002 wegen eines Attentats auf Jacques Chirac verboten wurde. Deren Jugendorganisation *Génération Identitaire* (GI) wurde zum Vorbild für Ableger der *Identitären Bewegung* in ganz Europa (vgl. Bruns, Glösel und Strobl 2017, 75). Erstmals für eine breite Öffentlichkeit wahrnehmbar trat die GI in Erscheinung, als sie am 20. Oktober 2012 das Dach einer Moschee in der französischen Stadt Poitiers mit einem Banner mit der Zahl 732 und einem großen Lambda-Symbol besetzte. Die Zahl 732 sollte an eine Schlacht erinnern, in der einst in der gleichen Stadt ein Sieg über die maurischen Muslime errungen wurde. Das Lambda wiederum sollte an die Schlacht bei den Thermophylen erinnern, in der die Spartaner bzw. Lakedaimonier – daher Lambda – einst versuchten, die Perser aufzuhalten. Obwohl hier an ein breiteres kollektives Gedächtnis (vgl.

Halbwachs [1939] 1985) angeknüpft wird, ist die Ästhetik der amerikanischen Comicverfilmung von »300« entlehnt. Wenig später veröffentlichte dieselbe Gruppe die *Déclaration de Guerre* in Form eines Videos, in dem die Jugend zum Kampf gegen die Alt-68er aufgerufen wurde (vgl. *Génération Identitaire* 2013³). 1968 blieb zumindest in der Selbstbeschreibung Teil der eigenen Erinnerungskultur. In Frankreich wurden in der Folge verschiedene Aktionen im Rahmen von Kampagnen gegen die »Ehe für alle« durchgeführt und gleichzeitig Präsenz in Form einer privaten Miliz gegen »migrantische Männergewalt« gezeigt (vgl. Bruns, Glösel und Strobl 2017, 77 ff.). Auch außerhalb Frankreichs sind die jährlich stattfindenden Camps bzw. Sommeruniversitäten relevant, bei denen neben dem gemeinsamen Kampfsporttraining auch Vorträge und Networking auf der Agenda stehen. Die GI wurde schließlich im März 2021 in Frankreich verboten.

Im deutschsprachigen Raum blieben die *Identitären* zunächst vergleichsweise unbedeutend. Die *Identitäre Bewegung Deutschland* (IBD) wurde nach der »Kriegserklärung der GI als Facebook-Gruppe gegründet (vgl. Hentges, Kökgiran und Nottbohm 2014, 4). Es folgten kleinere Störaktionen, bei denen sich gegen »Multikulti« positioniert wurde (vgl. Bruns, Glösel und Strobl 2017, 82). Diese Aktionen fanden jedoch fast ausschließlich in den sozialen Medien Resonanz und es schien unwahrscheinlich, dass sich hier tatsächlich eine mobilisierungsfähige Gruppe bilden würde (vgl. Hentges, Kökgiran und Nottbohm 2014, 1). Im Jahr 2014 änderte sich dies zumindest graduell mit einem Vernetzungstreffen in Fulda (vgl. Hentges, Kökgiran und Nottbohm 2014, 4). Die Teilnehmer kamen aus ganz Deutschland, aber auch aus Frankreich und vor allem aus Österreich. Insbesondere Martin Sellner, Kopf der österreichischen *Identitären*, trieb den Aufbau einer längerfristig wirksamen IBD voran. Größte Aktion war die Besteigung und Besetzung des Brandenburger Tors am 27. August 2016 mit einem Transparent, auf dem »Sichere Grenzen – Sichere Zukunft« zu lesen war. Diese Aktion wurde medial stark rezipiert – was auch eine Debatte darüber auslöste, wie mit dieser Ästhetik medial umzugehen sei, ohne sie wiederum zu reproduzieren (vgl. Batzer 2019; Boehnke 2019). Die *Identitären* zeigten großes Geschick darin, mit wenig Personal zum Teil große Medienereignisse zu produzieren (vgl. Heider 2022). Dazu gehört wohl auch die Aktion *Defend Europe*, bei der 2017 ein Schiff angemietet wurde, um die Rettung von Flüchtlingen aus Seenot zu behindern, mit dem erklärten Ziel, NGOs zu behindern, die Flüchtlinge aus Seenot retten wollten. Immer wieder geht es der Identitären Bewegung darum, sich als sichtbarer Akteur im öffentlichen Raum zu präsentieren (vgl. Altmeyer 2022).

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

In Deutschland existiert seit 2014 die *Identitäre Bewegung Deutschland e.V.* als eingetragener Verein, dessen Hauptzweck die Generierung von Spendengeldern für eigene Zwecke ist und daher wenig mit politischem Engagement zu tun hat (vgl. Blum 2021, 70; Bückner 2020, 337). Die Identitäre Bewegung hat eine hierarchische Struktur. Unter der Bundesleitung stehen die Regionalgruppenleiter:innen, die weitestgehend nach Bundesländern organisiert sind und deren Aufgabe darin besteht, die verschiedenen Ortsgruppen in den Städten zu koordinieren und zu vernetzen (vgl. Blum 2021, 73). In den meisten Fällen haben die Ortsgruppen- oder Regionalgruppenleiter auch die Aufgabe, als Ansprechpartner für Erstkontakte zu fungieren. Der genaue Aufnahmeprozess unterscheidet sich je nach Anzahl der Anfragen, die über Kontakte oder Online-Kanäle vermittelt werden. Neben dem von Blum beschriebenen Weg, bei dem zunächst in einem Zweiergespräch Motivation und Ideologie abgefragt werden (vgl. Blum 2021, 78), habe ich auch erlebt, dass eine ganze Reihe von Erstinteressierten auf einmal zu Stammtischen eingeladen wurde. Bevor neue Interessenten zu größeren Aktionen eingeladen werden, müssen sie sich oft erst anderweitig beweisen, z. B. durch das Verteilen von Flugblättern.

Neben dem Aktivismus gibt es bei den *Identitären* eine Vielzahl von internen Aktivitäten, die von den jeweiligen Orts- und Regionalgruppen organisiert werden. Dabei kann es sich um Wanderungen handeln, aber auch um Vortragsabende, bei denen man sich gegenseitig Vorträge zu ausgelosten Themen hält und anschließend diskutiert. Auch regelmäßiges Kampfsporttraining ist in den meisten Gruppen wichtig. Ein ähnliches Programm findet auch bei den jährlich stattfindenden Sommerakademien in Frankreich statt. Hier wird auch der Umgang mit Polizei und politischen Gegnern geübt sowie Grundlagen der Demonstrationsplanung vermittelt.

Mit großem Aufwand versucht sich die IB von Gewalt und neonazistischen Organisationen zu distanzieren. Personen, die dieser Szene erkennbar nahestehen, sollen nicht aufgenommen werden. So kann z. B. der Besuch eines Konzertes aus dem neonazistischen Spektrum ein Ausschlussgrund sein (vgl. Beobachtungsprotokolle August 2017). Gleichzeitig stammen fast alle Führungspersonen aus diesem Spektrum. Martin Sellner, Chef der österreichischen IB und eine der prominentesten Stimmen der neuen rechten Bewegung im deutschsprachigen Raum, hat selbst eine Vergangenheit in der Neonazi-Szene (vgl. Schaller 2019).

Ein wichtiger Teil der IB ist insbesondere die geschickte digitale Vermarktung auch kleinerer Aktionen. Dadurch war die Sperrung diverser offizieller Accounts dieser Bewegung durch die Plattformbetreiber eine effektive Bekämpfungsmaßnahme (vgl. Fielitz 2023). Gleichzeitig sind aber gerade im Zuge der Sperrung der offiziellen Kanäle eine Reihe kleinerer, personenbezogener Kanäle noch prominenter geworden. Mit dem neuen

politischen ›Influencing‹ gelingt eine moderne Selbstdarstellung und Einflussnahme auch ohne expliziten Bezug auf bestimmte Organisationen (vgl. T.-S. Fischer, Kolo und Mothes 2022; Maly 2020; Leidig 2023). Im Kontext der IB gibt und gab es auch andere Projekte, z. B. Troll-Netzwerke wie *Reconquista Germanica* (vgl. Rieger, Dippold und Appel 2020) oder Kampagnen wie *120 Dezibel* (vgl. Sorce und Renz 2022).

6.2.3 AfD

Die Partei ›Alternative für Deutschland‹ (AfD) wurde im Frühjahr 2013 gegründet. Damals war die AfD vor allem für ihre wirtschaftsliberalen Positionen und insbesondere für die Forderung nach einer Rückkehr zur D-Mark bekannt, die auch die Kernforderung ihrer Gründer Bernd Lucke und Hans-Olaf Henkel war. Die extrem schnelle Entwicklung dieser Partei von einer gemäßigt rechtsliberalen zu einer rechtsradikalen Partei wurde in der wissenschaftlichen Beobachtung schon früh festgestellt (vgl. Funke 2016, 73). Die Entwicklung lässt sich anhand von zwei großen Spaltungen nach zwei Ereignissen nachzeichnen: der Verabschiedung der »Erfurter Resolution« im März 2015 und der Ablehnung des »Zukunftsantrags« im April 2017. Auch nach 2017 kam es immer wieder zu internen Auseinandersetzungen, Richtungskämpfen und in der Folge zu Parteiaustritten – insbesondere im Zuge der Covid-19-Pandemie –, die grundsätzliche Entwicklung der Partei war jedoch bereits vortstrukturiert.

Die Gründung der AfD im Frühjahr 2013 war eine direkte Reaktion auf die Eurokrise und die damit verbundenen Rettungspakete für angeschlagene europäische Staaten. Die Gründungsmitglieder Bernd Lucke, Konrad Adam und Alexander Gauland waren ehemalige CDU-Mitglieder und konzentrierten sich bei der Parteigründung auf die Euro-Rettungspolitik der Bundesregierung und forderten eine Rückkehr zur D-Mark. Diese wirtschaftsliberalen und europaskeptischen Positionen bildeten das Fundament der AfD. Aus dem Stand erzielte sie bei der Bundestagswahl 2013 mit 4,7 Prozent das beste Ergebnis einer neuen Partei (vgl. Nestler und Rohgalf 2014). Dabei zog die Partei zunächst vor allem ehemalige Politiker:innen der FDP und CDU an.

Im Zuge der sogenannten Flüchtlingskrise 2014/2015 kam es zunehmend zu einer Neuausrichtung der Partei. Eine wichtige Rolle spielte dabei die Gruppierung ›Patriotische Plattform‹ innerhalb der AfD. Diese von Hans-Thomas Tillschneider gegründete und 2014–2018 aktive Vereinigung zielte darauf ab, die Partei weiter nach rechts und näher an Pegida zu rücken und die AfD quasi zum parlamentarischen Arm von Pegida zu machen (vgl. Funke 2016, 76). Die damaligen Parteivorsitzenden Bernd Lucke und Hans-Olaf Henkel nahmen hingegen eine

distanziertere Haltung ein und versuchten, den wirtschaftsliberalen Flügel der Partei zu stärken. Die Verabschiedung der von Kubitschek verfassten ›Erfurter Resolution‹ (vgl. Amann 2017, 148) im März 2015 markierte einen Wendepunkt im Machtkampf innerhalb der AfD. Die Resolution richtete sich gegen die von Bernd Lucke forcierte wirtschaftsliberale Ausrichtung der Partei und forderte stattdessen eine Fokussierung auf den Nationalismus. Dieser Beschluss war zugleich das Gründungsdokument der Gruppierung ›der Flügel‹⁴ innerhalb der AfD. Im Juli 2015 erreichte der Machtkampf innerhalb der AfD seinen vorläufigen Höhepunkt, als Bernd Lucke auf dem Essener Parteitag als Parteisprecher abgewählt und stattdessen Frauke Petry und Jörg Meuthen gewählt wurden. Daraufhin verließen Lucke und andere Wirtschaftsliberale die Partei.

Nach dieser Spaltung gewann eine nationalkonservativere Strömung zunehmend an Einfluss. Die AfD positionierte sich gegen die Migrationspolitik der Bundesregierung und es kam immer wieder zu Auftritten von AfD-Politiker:innen bei Pegida. Eine weitere Spaltung der Partei ereignete sich im Kernzeitraum meiner teilnehmenden Beobachtung im Jahr 2017. Bedeutsam war der Skandal um die geschichtsrevisionistischen Äußerungen von Björn Höcke in einer Rede im Januar 2017 vor der Jungen Alternative, der damaligen Jugendorganisation der AfD. Gleichzeitig wurde Höcke nachgewiesen, unter dem Pseudonym ›Landolf Ladig‹ in NPD-Schriften publiziert zu haben (vgl. Kemper 2016). In der Folge entbrannte eine Debatte über die zukünftige Ausrichtung der AfD, insbesondere über ihre Außendarstellung. Frauke Petry versuchte auf dem Kölner Parteitag einen realpolitischen Kurs durchzusetzen und brachte den ›Zukunftsantrag‹ ein, mit dem sich die Delegierten jedoch nicht befassen wollten. Petry trat schließlich unmittelbar nach der Bundestagswahl 2017 aus der Partei aus.

In der Folge gewann ›der Flügel‹ um Höcke weiter an Bedeutung. Nachdem das Bundesamt für Verfassungsschutz den Verein im März 2020 als eindeutig rechtsextremistisch eingestuft hatte (vgl. Der Spiegel 2020), wurde er offiziell aufgelöst. Diese Auflösung bedeutete jedoch nicht, dass die völkische Formierung irrelevant geworden wäre, sondern vielmehr, dass sie nicht mehr nur in Vereinsform organisiert war, sondern Einfluss auf die gesamte Partei nehmen konnte. Während der Covid-19-Pandemie suchte die Partei immer wieder die Nähe zur Corona-Maßnahmen-kritischen Querdenkerbewegung.

- 4 Der ›Flügel‹ war eine informelle, aber einflussreiche Gruppierung innerhalb der AfD, die sich um Björn Höcke formierte. Die Gruppierung setzte sich für einen radikaleren politischen Kurs ein und beeinflusste die innerparteiliche Debatte maßgeblich.

6.2.4 PEGIDA

Im Herbst 2014 begann eine aus einer Facebook-Gruppe hervorgegangene Gruppe von Menschen, unter dem Motto »Wir sind das Volk« in Dresden regelmäßig montags gegen die »Islamisierung des Abendlandes« zu demonstrieren. Die Bewegung ging aus einer am 11. Oktober 2014 gegründeten, nicht-öffentlichen *Facebook*-Gruppe hervor (vgl. Pleul und Scharf 2016; Institut für Demokratieforschung und Georg-August-Universität Göttingen 2016, 38–79) und startete damit als Internetphänomen, das den Weg auf die Straße fand und im Winter 2014/2015 mit über 20 000 Teilnehmenden seinen Höhepunkt erreichte. Die Affinität zu sozialen Netzwerken, die bereits in der Gründung angelegt war (vgl. ausführlich zur Vorgeschichte: Vorländer, Herold und Schaller 2016), setzte sich in der weiteren digital vermittelten Mobilisierung sowie der Erweiterung des eigenen Wirkungsspektrums durch die Veröffentlichung von Videoaufnahmen auf der Plattform *Youtube* fort. Pegida blieb im Wesentlichen auf ihre Ursprungsstadt Dresden beschränkt, wenngleich es von Anfang an Versuche gab, ähnliche Veranstaltungen auch in anderen Städten in Deutschland und auch international zu entwickeln (vgl. Berntzen und Weisskircher 2016; Caiani und Weisskircher 2022; Nissen 2022). Allerdings hatten diese Ableger kaum eine Ausstrahlung über das rechtsextreme Spektrum hinaus.

Pegida wurde gerade in wissenschaftlichen Beschreibungen frühzeitig die Möglichkeit dauerhafter Mobilisierungen abgesprochen (vgl. z. B. Dostal 2015; Reuband 2017), umso erstaunlicher war es, dass die Demonstrationen auch mit vergleichsweise geringen Teilnehmerzahlen über einen längeren Zeitraum (2014–2024) kontinuierlich durchgeführt wurden (vgl. Volk 2022). Pegida wurde als eine Empörungsbewegung neuen Typs eingeordnet, die »keinen spezifischen Protest artikuliert, sondern einen diffus bleibenden Aufschrei gegen alles inszeniert, was mit ›offizieller‹ Politik und Medien in Verbindung gebracht werden kann«, jedoch nicht eindeutig als rechtsextrem zu fassen sei (Vorländer, Herold und Schaller 2016, 2; vgl. insg. Kocyba 2020).

Die Reminiszenz an die Bürgerrechtsbewegung war bewusst gewählt. Die gesamte Performanz war darauf ausgelegt, sich als bürgerliche, ›normale‹ Deutsche darzustellen, die als solche in ihrer Selbstdarstellung nicht etwa fremdenfeindlich ausgerichtet seien, sondern vielmehr die Stimmen besorgter Bürger vertreten würden. Es wurde schon oft darauf aufmerksam gemacht, dass sich das ›Volk‹ der Bürgerrechtsbewegung der DDR mit *demos*, das ›Volk‹ von Pegida jedoch mit *ethnos* übersetzen ließe, wodurch vor allem eine bestimmte Form der Selbsteinordnung vorgenommen wird (vgl. Glück 2018). Unabhängig davon, ob es sich um dasselbe Volk handelt, wird dieser Anspruch von Pegida vertreten. Mit den rituelle Züge annehmenden Ritualen der Montagsspaziergänge wird

dieser Anspruch, Nachfolger:innen der Bürgerrechtsbewegung zu sein, auch insgesamt in der neuen rechten Bewegung zementiert.

Dass Pegida sich in erster Linie aus der Ritualisierung der eigenen Protestpraktik speist, ist insbesondere während der COVID-19-Pandemie deutlich geworden. Diese hat mit ihren Lockdowns Pegidia zu einer erheblichen Veränderung der bisherigen Protestform hin zu virtuellen Veranstaltungen gezwungen (vgl. Volk 2021). Diese virtuellen Veranstaltungen lassen sich als Selbstkommentierungen lesen, insofern die Organisator:innen bis in die Verlesung der Demonstrationsregeln hinein die Struktur der ›normalen‹, in Präsenz verlaufenden Veranstaltung wiederholten. Der Protest beschreibt sich damit selbst in seinem Ritualcharakter, der die korrekte Form und die Wiederholung dieser Form in den Vordergrund rückt. Die Videos sollen nicht als Videos neben anderen mit regierungskritischen Inhalten erscheinen, sondern als Wiederholungen des Protestrituals, das den Alltag von dem feierlichen Protest unterscheidet. Es geht nicht nur um den Inhalt, sondern in den Ritualen wird die Verbindung zum Gedenken an die Bürgerproteste fortgeschrieben. 2024 löste sich Pegida schließlich auf.

Nachdem ich eine kurze Einführung in das Forschungsfeld gegeben habe, werde ich im Folgenden die Ergebnisse der empirischen Forschung in der neuen rechten Bewegung vorstellen. Die These, um die sich die folgende Ergebnisdarstellung bewegt, ist, dass es der neuen rechten Bewegung über ihr Selbsterleben, Opfer illegitimer Gewalt zu sein, gelingt, sowohl an die moderne Ordnung anzuschließen als auch an eine Ordnung gruppenbezogener Gewalt. Im Folgenden werde ich zunächst dieses Muster in der Zeitdimension zeigen und dann in der Sozialdimension, mit Bezug auf das ›Volk‹ und die neue rechte Bewegung selbst.

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‹, ›Volkswaustausch‹ 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 Gegenteilthese 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. Drüke 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 Flucht szenarios wird die Apokalypse akzentuiert. Die Idee der autarken Siedlung ist nicht zukunftsgerichtet im Sinne einer progressiven Erwartung, sondern rückwärtsgewandt. 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, evokiert 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 Gleichgesinn-ten 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. Ruff 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 Kokolores, 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 vorauseilender 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 Ossis 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 Aufgehens 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 verklärte 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.

8. ›Wir sind das Volk‹ – wer ist das Volk?

Streitgespräch auf einem Stammtisch am späteren Abend

Inzwischen sind die meisten schon gegangen. Ein paar Mitglieder sind noch da. Und ich bin auch noch da. Ich habe das Gefühl, dass die Atmosphäre, seitdem wir nur noch zu sechst sind, entspannter ist. Vielleicht liegt es auch daran, dass die Rechten schon eine Menge Bier intus haben. Neben mir streiten sich Felix und Gabriel mal wieder darüber, ob ein Sozialstaat oder ein entfesselter Kapitalismus anzustreben ist. Der Alkoholpegel sorgt nicht dafür, dass ihre Argumentation tiefschürfender wird. Felix vertritt die Einstellung, dass Wirtschaftsliberalismus die einzige Möglichkeit für eine sinnvolle Entwicklung ist. Gabriel lacht. »Wer glaubt denn noch so einen Unsinn? Liberalismus hat noch nie funktioniert!« Felix erwidert »nur weil der Liberalismus immer durch soziale Sachen gestört wird!« Gabriel ruft »nein andersrum, wir brauchen endlich konsequenten Sozialismus! Der hat nur noch nicht funktioniert, weil der Sozialismus durch den ständigen Wirtschaftsliberalismus gestört wird. Entweder Diktatur und wirtschaftliche Freiheit oder Demokratie und Sozialismus, ganz einfach.« Die beiden diskutieren weiter, sie werden nicht ausfallend, bleiben aber beharrlich bei ihren Positionen. Das Gespräch ist so laut, dass die anderen es nicht ignorieren können, aber niemand mischt sich ein. Sie schauen und hören zu, als ob es ein Schauspiel wäre, das nicht langweilig wird. Die beiden streiten noch ein paar Minuten weiter, dann meint irgendwann Felix »an sich geht es in erster Linie um Deutschland. Wenn es für Deutschland, vor allem für ein homogenes deutsches Volk ist, dann leb ich auch in einer Diktatur – oder im Sozialismus, das ist dann egal.« Gabriel pflichtet bei »ja, Deutschland muss homogen bleiben, das ist das Wichtigste, sonst wird das hier sehr unlustig werden in 50 Jahren«. Nun mischt sich auch Peter ein »Ich sag ja, in 50 Jahren ist hier jeder gefickt. Das muss verhindert werden, zur Not auch mit Waffengewalt« Gabriel »Dazu muss man aber erstmal die ganzen linken Zecken hier rausjagen.« (Beobachtungsprotokolle August 2017)

Die Bezugnahme auf das ›Volk‹ durchzieht die neue rechte Bewegung als zentraler normativer Bezugspunkt. ›Deutsch‹ zu sein, zu ›den Deutschen‹, ›dem deutschen Volk‹ oder schlicht ›dem Volk‹ zu gehören, fungiert als affektives wie identitätsstiftendes Ordnungsprinzip. In der Selbstdarstellung der Bewegung sind ihre Akteure diejenigen, die das Thema ›Volk‹ wieder in den politischen Raum einführen – gegen einen als kosmopolitisch, dekadent oder vaterlandslos imaginierten gesellschaftlichen Mainstream. Das ›Volk‹ erscheint in dieser Konzeption als unhintergehbare Größe, auf die sich alle Strömungen – von Pegida über die AfD und die Junge Alternative bis zur Identitären Bewegung – trotz jeweils

unterschiedlicher Arten der Bezugnahme berufen können. Ob ethnopluralistisch, völkisch oder staatsbürgerschaftlich gerahmt: Entscheidend ist die Vorstellung einer kulturell homogenen Gemeinschaft, deren Dauer oberste Priorität haben soll. Die Rede vom Volk ersetzt dabei nicht nur individuelle Positionierungen, sondern suspendiert die Logik pluralistischer Aushandlung. Während Fragen nach Wirtschaftsordnung oder Regierungsform als kontingente Präferenzen verhandelbar bleiben, markiert das Volk den nicht diskutablen Konsenspunkt, mit dem andere Streitfragen beigelegt werden können. Es fungiert zugleich als Marker symbolischer Innen-Außen-Grenzen: Migration wird nicht wegen konkreter Probleme abgelehnt, sondern als Gefahr für die kulturelle Einheit des Volkes im Allgemeinen imaginiert. Forderungen nach *Remigration* – auch von Bürger:innen deutscher Staatsangehörigkeit mit Migrationshintergrund – werden mit Verweis auf einen einheitlichen Volkswillen und die Norm der Homogenität des Volkes legitimiert.

In dieser Struktur wird die ›soziale Unentschiedenheitsrelation‹ (vgl. Kapitel 4.3.3, Lindemann 2018, 17) asymmetrisch aufgelöst: Der Einzelne erscheint nicht als autonomes Individuum, sondern als Teil eines Kollektivleibes, dessen Erhalt handlungsleitend wird. Die politische Programmatik orientiert sich nicht am Individuum gleich an Freiheit und Würde, wie es in den Menschenrechten kodifiziert ist, sondern an einem geschichts- und schicksalsgemeinschaftlichen Volkskörper. Das ›Volk‹ wird damit zur obersten normativen Instanz.

Vor diesem Hintergrund unterscheide ich im Folgenden drei Formen neu-rechter Volksbezüge. Diese sind nicht als strategische Varianten einer verborgenen Grundposition zu lesen, sondern als distinkte Bezugnahmen mit je spezifischen Kommunikationskonstellationen, Subjektentwürfen und Ordnungsfiguren. Ziel ist es, die Differenz dieser Bezugnahmen zu analysieren und ihr Verhältnis zu modernen Konzepten politischer Zugehörigkeit zu bestimmen.

8.1 Die drei Volksbezüge der neuen rechten Bewegung

Dass das ›Volk‹ ein zentraler Bezugspunkt der neuen rechten Bewegung ist, gilt in der Rechtsextremismusforschung als gut belegt. Früh wurde die Bewegung als ›populistische‹ klassifiziert (vgl. Jörke und Nachtwey 2017; Bax 2018; Möller 2020; Volk 2020). Im Zentrum dieser Analysen steht die These, dass die neue rechte Bewegung mit ihrem expliziten Anspruch, das ›eigentliche‹ Volk zu repräsentieren, an kollektive Erinnerungskulturen in Ostdeutschland anschließt (vgl. Richardson-Little und Merrill 2020; Hauke 2022). Damit wird u. a. die relative Stärke entsprechender Bewegungen in den neuen Bundesländern erklärt. Weitere

Beiträge betonen den Versuch, mittels des Volksbezugs eine hegemoniale Diskurshoheit zu erlangen. Das Volk wird hier als Legitimationsinstanz politischer Kritik eingesetzt, nicht zuletzt gegen liberale Institutionen, universelle Rechte und pluralistische Ordnungsvorstellungen (vgl. Groß et al. 2022). In diesen Arbeiten wird der Volksbezug primär als strategische Figur interpretiert. Parallel dazu existiert ein zweiter Forschungsschwerpunkt, der das Konzept des ›Ethnopluralismus‹ als Versuch der neuen rechten Bewegung deutet, rassistische Ordnungen in kulturalistischer Rhetorik zu rekonstruieren. Der Ethnopluralismus wird als reformulierte Variante des Nationalismus bzw. als kultureller Rassismus verstanden, der durch die behauptete Gleichwertigkeit, aber Unvereinbarkeit verschiedener ›Völker‹ eine essentialistische Abgrenzung legitimiert (vgl. Kellershohn 2007; Pfeiffer 2018; Schellhöhn 2018; Terkessidis 1995). Die Erfahrung einer übergreifenden, affektiv aufgeladenen Gemeinschaft innerhalb der neuen rechten Bewegung spielt hingegen in der bestehenden Forschung nur eine marginale Rolle (vgl. Harms 2014; Wildt 2017). Im dominanten Forschungsdiskurs tritt der Bezug auf das Volk als taktisches, diskursstrategisches Element hervor, nicht jedoch als gelebte, situativ aktualisierte Zugehörigkeitserfahrung.

Gerade hierin liegt eine Leerstelle: Die bestehenden Forschungsansätze betrachten zumeist nur einen spezifischen Typus des Volksbezugs und schreiben anderen Formen bloße Funktionalität oder Ablenkungscharakter zu. Im Ergebnis wird der Volksbegriff entweder auf strategische Darstellung oder auf rassistische Ideologie reduziert. Beides greift zu kurz, wenn man das vermittelt unmittelbare Erleben in der Sozialdimension erfassen will, die der Bezugnahme auf das Volk in konkreten Interaktionen eingeschrieben ist. Die folgende Systematik setzt daher nicht beim ›Volk‹ als Substanz, sondern bei den Modi der Bezugnahme auf das Volk an. Im Zentrum steht die Frage: *Wie* wird auf das Volk Bezug genommen?

Allen Formen des Volksbezugs gemeinsam ist ein strukturelles Motiv: Das Volk erscheint jeweils in einer Opferposition innerhalb eines antagonistischen Verhältnisses mit einem feindlichen Gegenüber. In dieser Konstellation wird das ›eigene Volk‹ als bedroht, verraten oder unterdrückt imaginiert – durch jeweils unterschiedliche Andere. Diese Anderen strukturieren nicht nur die politische Konfliktsemantik, sondern bestimmen rückwirkend auch, was ›das Volk‹ in der jeweiligen Bezugnahme überhaupt ist.

Ich unterscheide im Folgenden drei idealtypische Formen neu-rechter Volksbezüge. Diese Typen sind das Ergebnis einer empirisch induktiven Analyse im Sinne der Grounded-Theory-Methodologie (vgl. Kap. 5). Die vorangestellte Systematisierung dient der analytischen Orientierung, spiegelt jedoch nicht die chronologische Abfolge des Analyseprozesses.

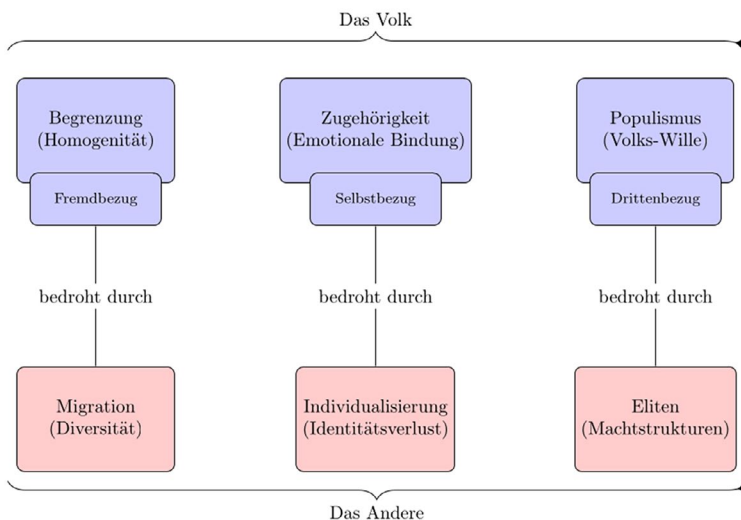


Abbildung 4: Die drei Volksbezüge der neuen rechten Bewegung

1. Homogenität versus Migration
2. Zugehörigkeit versus Individualisierung
3. Volks-Wille versus Eliten

Ad 1: In diesem Modus wird das Volk als klar umrissene, ethnisch-kulturell homogene Einheit imaginiert. Migration bedroht diese Homogenität. Der zentrale antagonistische Bezug ist hier die Verletzung kollektiver Begrenzung. Die politische Forderung nach *Remigration* erscheint innerhalb dieses Modells als logische Konsequenz eines Schutzimperativs. Forderungen wie »Deutschland den Deutschen« zielen auf die Wiederherstellung ethnischer Exklusivität und markieren symbolisch die Außengrenze des Volkes.

Ad 2: Dieser Modus stellt nicht die ethnische Grenze, sondern die affektive Einheit des Volkes in den Mittelpunkt. Die Einzelnen sollen sich als Teil eines sinnhaften Ganzen erleben. Individualisierung, Pluralismus und liberale Selbstentwürfe gelten als Ursachen eines kollektiven Identitätsverlusts. Die Bedrohung liegt nicht in der physischen Präsenz des Anderen, sondern im inneren Auseinanderfallen der Gemeinschaft. Das Volk wird hier als *affektive Gemeinschaft* imaginiert, die durch Entfremdung zu zerfallen droht. Die Kritik richtet sich gegen soziale Verinselung und den Verlust von Bindungen und dem Erleben von Zugehörigkeit.

Ad 3: In diesem Modus wird das Volk als demokratisch souveränes Subjekt gedacht, dessen Wille durch korrupt agierende Eliten unterdrückt oder verzerrt wird. Das Volk nimmt hier die Position einer

legitimierenden Drittenposition ein. Die Bewegung nimmt für sich in Anspruch, den ›wahren Volkswillen‹ zu kennen und zu vertreten. Wenn das Volk diesen wahren Willen nicht äußert, dann nur, weil es von den Eliten geblendet wird und seine Willensbildung behindert wird. Die *populistische* Argumentation moralisiert dabei den politischen Konflikt: Nicht nur Interessen, sondern Wahrheit und Täuschung stehen sich gegenüber. Dies legitimiert in der Logik des Diskurses auch autoritäre, »außerparlamentarische« Maßnahmen.

Alle drei Modi der Volksbezugnahme in der neuen rechten Bewegung folgen einer gemeinsamen strukturellen Logik. Sie konstruieren das Volk als *bedrohte Einheit*, die sich in einem antagonistischen Verhältnis zum *Anderen* befindet. Dieses Andere tritt in jeweils unterschiedlicher Form auf: als Migrant:innen, als individualisierte Subjekte oder als entkoppelte politische Eliten. Allen Varianten ist gemein, dass sie das Volk in eine leidende, zu schützende Position rücken und daraus eine politische Dringlichkeit ableiten. Nicht das Individuum ist hier das Subjekt politischer Ordnung, sondern ein überindividueller Volkskörper, dessen Erhalt über allem steht. Die affektive Mobilisierung erfolgt nicht trotz, sondern gerade wegen der Unschärfe des Volksbegriffs: Er erlaubt es, verschiedene Kritikfiguren – Angst vor Überfremdung, Verlust von Identität, Empörung über demokratische Entwertung – zu bündeln und gegeneinander auszuspielen. Damit wird der Volksbegriff zur obersten normativen Instanz: Er ersetzt plurale Aushandlung durch kollektive Setzung, politische Repräsentation durch gefühlte Wahrheiten und individuelle Positionierungen durch kollektive Zugehörigkeitszuschreibungen. Die drei Modi sind nicht einfach nebeneinanderstehende Alternativen, sondern strukturell aufeinander bezogen: Die Kritik an den Eliten kann mit dem Verlust an Zugehörigkeitserleben ebenso verknüpft werden wie mit der Forderung nach ethnischer Homogenität. Diese Verschränkung ermöglicht eine flexible Semantik, die das antagonistische Weltbild der neuen rechten Bewegung stabilisiert. Der Begriff des Volkes wird so zum zentralen Element einer Weltdeutung, die auf affektive Abgrenzung, kollektive Polarisierung und die Mobilisierung eines homogenen *Wir* gegen ein vielfältiges Außen zielt.

Keiner der drei Volksbezüge ist der ›eigentliche‹ Volksbezug. Sie fungieren vielmehr als ein flexibles Bedeutungsbündel, das je nach Adressat:innenschaft unterschiedlich aktiviert wird. Im öffentlichen Raum dominiert der populistische Ruf nach dem ›wahren Volkswillen‹, weil er an demokratische Legitimationsnormen andockt und damit anschlussfähig erscheint; auf der Hinterbühne der neuen rechten Bewegung zirkulieren hingegen vor allem der Homogenitäts- und der Zugehörigkeitsbezug. Gleichwohl bleibt in allen Varianten die Opferposition des Volkes identisch: Das Kollektiv wird als bedrohte Entität gesehen, deren Bewahrung individuelle Präferenzen übertagt. Homogenität, affektive Bindung

und Volkswille sind dabei unterschiedliche, teils inkompatible Aspekte desselben Referenzobjekts. Erst ihre analytische Unterscheidung legt die wechselseitigen Voraussetzungen und Spannungen frei: Wer von der Zugehörigkeit her denkt, muss zugleich bestimmen, wer sich eigentlich zugehörig fühlen soll; wer den wahren Volkswillen reklamiert, setzt voraus, dass es ein affektives oder ethnisches Wir gibt, das diesen Willen äußern kann. Die Paradoxien – Einheit und Differenz, Gleichheit der Mitglieder und Ungleichheit der Anderen – werden durch die gemeinsame Position des Volkes überbrückt. So können die Neu-Rechten zwischen den Bezügen wechseln, sie kombinieren oder gegeneinander ausspielen, ohne den Grundkonflikt des antagonistischen Weltbilds aufzulösen. Auf diese Weise bleibt das Volk zugleich ein einziges und doch verschiedenes Objekt: identisch in seiner Opferrolle, divergent in den Kriterien, die es definieren. Wer diese Relationen nicht systematisch trennt, läuft Gefahr, der neu-rechten Diskursstrategie der Unbestimmtheit zu folgen – und damit genau jene Vieldeutigkeit zu reproduzieren, die ihre Mobilisierungskraft ausmacht.

Im Folgenden erläutere ich nacheinander diese drei Arten der Bezugnahme auf das Volk in der neuen rechten Bewegung und arbeite anhand des empirischen Materials ihre jeweiligen Spezifika heraus.

8.2 Homogenität versus Migration

Der erste hier zu analysierende Volksbezug der neuen rechten Bewegung beruht auf der Vorstellung einer ethnisch-kulturell homogenen Gemeinschaft, deren Einheit durch Migration und Vermischung bedroht ist. Dieser Bezug lässt sich unter dem Begriff ›Ethnopluralismus‹ fassen – einem Konzept, das als kulturalistische Transformation älterer rassistischer Vorstellungen fungiert und im Kontext der Neuen Rechten der 1960er und 1970er Jahre entwickelt wurde (vgl. V. Weiß 2017; Priester 2016, 450). In seiner theoretischen Grundlegung geht der Ethnopluralismus auf Henning Eichberg zurück, wurde jedoch insbesondere durch Alain de Benoist popularisiert und stark durch den »Schmittismus« beeinflusst (vgl. Gessenharter 2007, 77; Heni 2007, 64; Pfeiffer 2018, 39). Anders als Konzepte des Multikulturalismus, die von produktiven Formen des Zusammenlebens kulturell unterschiedlicher Gruppen ausgehen, behauptet der Ethnopluralismus, dass kulturelle Differenz unüberwindbar sei und nur durch Separation bewahrt werden könne. Diese ideologische Setzung wird sowohl von teils offen nationalsozialistisch orientierten Parteien wie der NPD als auch von der neuen rechten Bewegung geteilt (vgl. Virchow 2008, 70). Dass der Begriff ›-pluralismus‹ Assoziationen von Vielfalt weckt und begrifflich an multikulturalistische

Konzepte erinnert, ist dabei Teil der diskursiven Strategie: Er suggeriert Vielfalt, fordert aber faktisch deren Abschaffung.

Zentral ist nicht, ob die Grenze zum ›Anderen‹ biologisch oder kulturell gezogen wird – in der Praxis oszillieren die Zuschreibungen zwischen diesen beiden Polen. Die kritische Forschung hat vielfach auf die Funktion dieser Kulturalisierung als strategische Camouflage hingewiesen (vgl. u.a. Kellershohn 2007; Pfeiffer 2018; Schellhöf 2018). Auch mein Material deutet an verschiedenen Stellen auf implizite und explizite Biologismen hin. Gleichwohl plädiere ich dafür, die Differenz von Biologismus und Kulturalismus nicht als analytische Kategorie zu behandeln, sondern als Feldunterscheidung zu begreifen. Die Frage, ob die Homogenität des Volkes kulturell oder biologisch begründet wird, lenkt davon ab, dass es in beiden Fällen um die Grenzziehung zwischen ›Eigenem‹ und ›Fremdem‹ geht – und um die normativ aufgeladene Vorstellung einer inneren Einheit gegenüber einer äußeren Bedrohung.

Im nächsten Schritt diskutiere ich zunächst die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Konzept des Ethnopluralismus, die bislang vor allem auf das Verhältnis von Biologisierung und Kulturalisierung fokussiert. Anschließend zeige ich, wie sich die neue rechte Bewegung diskursiv die positive Aufladung kulturalistischer Begriffe aneignet. Im Zentrum stehen dabei die Differenzierungsmodi, über die Zugehörigkeit und Ausschluss reguliert werden – insbesondere mit Blick auf Gewaltdiskurse und Körpersemantiken. In beiden Fällen fungiert die Vorstellung eines homogenen Volkes als Legitimation von Abgrenzung.

8.2.1 *Rassismus ohne Rassen?*

In der sozialwissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Konzept des ›Ethnopluralismus‹ wird vielfach konstatiert, dass es sich dabei um eine Kulturalisierung des Rassismus handelt. Statt – wie im klassischen Rassismus – auf biologische Differenzen zu rekurrieren, wird ›Volk‹ nun über kulturelle Differenz konstruiert (vgl. Häusler et al. 2018, 69). In diesem Sinne wird ein ›Rassismus ohne Rassen‹ (vgl. Bojadžijev 2015; Taguieff 1992; Pfeiffer 2018, 49) betrieben, der auf den ersten Blick ›weicher‹ erscheint (vgl. Zorn 2018, 28), aber keineswegs als weniger problematisch zu gelten habe. Vielmehr wird die Kategorie ›Kultur‹ funktionalisiert, um Differenz zu naturalisieren und soziale Grenzziehungen zu legitimieren. Kultur wird »gleichsam naturalisiert und homogenisiert« (Dörre 2016, 265). Zentral für die Einschätzung des Konzepts Ethnopluralismus ist die Frage, ob die Differenz als überwindbar oder als dauerhaft, quasi-naturgegeben gilt. Während etwa Wolf (2017, 15) argumentiert, dass im Ethnopluralismus Zugehörigkeit prinzipiell durch Integration möglich sei, zeigen andere Autor:innen, dass eben jene

Möglichkeit faktisch negiert wird: Integration wird als Bedrohung verstanden, nicht als Ziel (vgl. Pfahl-Traughber 2019c, 175). Die postulierte Offenheit gegenüber Anpassung bleibt symbolisch – tatsächlich geht es um die Abwehr kultureller Durchmischung. Völker werden als in sich abgeschlossene, durch je eigenen ›Volkgeist‹ bestimmte Entitäten begriffen (vgl. Priester 2003, 247–269; Rydgren 2005), deren Eigenständigkeit durch Kontakt mit dem Fremden bedroht sei. Der Ethnopluralismus verfolgt daher das Ziel der Separation, nicht der Koexistenz. In diesem Denken wird Kultur nicht als kontingente, dynamische Größe verstanden, sondern substantzialisiert (vgl. Funke 2009, 24). Die Unterscheidung in ›eigene‹ und ›fremde‹ Kulturen ist so genauso trennscharf wie biologische Kategorien. Taguieff argumentiert, dass die Kulturalisierung der Differenz im ethnopluralistischen Denken eine stärkere Verabsolutierung produziere als der klassische Rassismus (vgl. Taguieff und Geese 2000). Auch im Ethnopluralismus steht die kollektive Gruppe im Zentrum – nicht das Individuum (vgl. Pfahl-Traughber 1998, 139 f.). Die Rechte des Einzelnen treten hinter die Schutzbedürftigkeit des ›Volksganzen‹ zurück. Daraus ergibt sich eine Spannung zur liberalen Moderne, deren zentraler normativer Bezugspunkt das Individuum gleich an Freiheit und Würde ist (vgl. Kapitel 3). Funke (2016, 126) betont, dass der Ethnopluralismus von einer grundlegenden Ungleichheit zwischen Gruppen ausgeht. Gessenharter (2004) zufolge sollen ›Kulturen‹ als distinkte Einheiten erhalten, nicht verändert werden. Wiederer (2007b, 114) verweist darauf, dass diese Argumentation eine ›humanitäre‹ Fassade für Forderungen wie »Deutschland den Deutschen« bildet – der Ethnopluralismus fungiere hier als diskursive Umschreibung rassistischer Exklusion (vgl. auch Pfahl-Traughber 2019c, 176; Salzborn 2015, 77). Der Unterschied zur ›alten Rechten‹ liege vor allem im Ton, nicht im Inhalt (vgl. Langebach und Raabe 2017, 564): Rassismus werde kulturalisiert – und dadurch diskursfähig gemacht (vgl. Terkessidis 1995). Ob die Wendung zur Kultur in der neuen rechten Bewegung strategischer Natur ist oder einem ideologischen Wandel entspricht, wird unterschiedlich beurteilt. Während Bruns und Strobl (2015, 205) argumentieren, dass die Bezugnahme auf die Kultur genuin und nicht nur strategisch sei, sondern sich durch die gesamte neu-rechte Ideologie ziehe, betonen andere wie Deltau (2022), dass Ethnopluralismus lediglich als Tarnbegriff fungiert.

Dieser analytische Zugriff ist problematisch: Er hält an der moralisch aufgeladenen Dichotomie von ›gutem‹ Kulturalismus und ›bösem‹ Biologismus fest. Diese Unterscheidung reproduziert genau jene normativen Grenzziehungen, die auch das ethnopluralistische Denken strukturieren. Der sozialwissenschaftliche Diskurs läuft so Gefahr, durch seine moralisierende Entlarvungsperspektive selbst in die Logik der Unterscheidung einzutreten, die er zu kritisieren sucht. In dieser Arbeit wird daher nicht vorausgesetzt, dass die Wendung zur Kultur eine Mäßigung

darstellt oder eine Strategie der Verschleierung ist. Vielmehr wird diese Differenz selbst als Teil der Semantik der neuen rechten Bewegung analysiert. Die Dichotomie von Natur und Kultur wird hier nicht normativ bewertet, sondern in ihrer Funktion sichtbar gemacht: als oszillierendes Strukturprinzip, das zwischen Anschlussfähigkeit und Bestätigung der eigenen Ausgrenzung vermittelt.

Im Folgenden wird zunächst auf die Selbstbeschreibung als ›ethnopluralistisch‹ innerhalb der neuen rechten Bewegung eingegangen. Anschließend wird rekonstruiert, wie sich die symbolische Grenzziehung gegenüber Migrant:innen vollzieht, bevor schließlich die körperliche Dimension dieser Abgrenzung analysiert wird.

8.2.2 *Ethnopluralismus vs. Pluralismus*

Nicht alle Akteure der neuen rechten Bewegung bezeichnen sich explizit als Ethnopluralist:innen, doch der ethnopluralistisch begründete Volksbegriff ist in der Bewegung weit verbreitet. Er dient einerseits zur Problematisierung der Anwesenheit von Nichtdeutschen, andererseits zur Abgrenzung von der Rassismuszuschreibung. Dabei fungiert die Figur des Ethnopluralismus als Legitimationsinstrument, das zwischen anschlussfähiger Selbstdarstellung und exklusiver Ordnungsvorstellung vermittelt.

Die Identitäre Bewegung – eine der gegenwärtig offensivsten Vertreterinnen ethnopluralistischer Argumentationen – bot in ihrer (inzwischen archivierten) FAQ auf ihrer Website folgende Selbstbeschreibung an:

Unter Ethnopluralismus verstehen wir die Vielfalt der Völker, wie sie sich über Jahrtausende entwickelt hat. Wir setzen diesen Begriff bewusst als positiven Gegenentwurf zur One-World-Doktrin ein, um zu verdeutlichen, dass eine rücksichtslose globalistische Entgrenzung diese Vielfalt bedroht. Es gibt ein Recht auf Verschiedenheit. Jedes Volk hat das Recht, ihre Kultur, ihre Bräuche und Traditionen, also ihre ethnokulturelle Identität, zu erhalten. Wir treten für diesen Erhalt ein, hierzulande und in der Welt. Ethnopluralismus bedeutet lediglich: bewahren, nicht zerstören; Unterschiede wertschätzen, nicht nivellieren. (Identitäre Bewegung 2023).¹

1 Homepage Identitäre Bewegung, FAQ <https://web.archive.org/web/20230126221706/https://www.identitaere-bewegung.de/faq/was-ist-unter-dem-begriff-ethnopluralismus-zu-verstehen/> [Stand: 15. Juli 2025]. In der Zwischenzeit wurde die Homepage stark überarbeitet und die *Identitäre Bewegung* hat insgesamt ein neues *Branding* erhalten. Diese Entwicklung konnte ich in diesem Buch nicht mehr berücksichtigen, aber es zeichnet sich bereits ab, dass der dem Ethnopluralismus zugrunde liegende Volksbegriff noch nicht obsolet geworden ist.

Diese Definition ist Teil einer Selbstdarstellung nach außen, deren Funktion nicht in ihrer inhaltlichen Konsistenz, sondern in ihrer diskursiven Wirksamkeit liegt. Sie richtet sich an ein potenziell liberales Publikum, das für Begriffe wie »Vielfalt«, »Recht«, »Bewahrung« und »Wertschätzung« sensibilisiert ist. Insbesondere die Bezugnahme auf »Vielfalt der Völker« greift semantische Strukturen des Kulturpluralismus auf, verlagert diese jedoch von Individuen auf Kollektive: Was in pluralistischen Diskursen als Wertschätzung individueller Differenz gedacht ist, erscheint hier in Gestalt homogener »ethnokultureller Identitäten«, deren Differenz gegenüber anderen als schützenswertes Gut beansprucht wird. Die Sakralisierung wird dabei auf das Kollektiv übertragen – nicht die einzelne Person, sondern das Volk tritt als Individuum, gleich an Freiheit und Würde auf.

Das Konzept »Volk« wird hier relational konstruiert: als gefährdete Einheit, deren Abgrenzung zu einem entgrenzenden, universalistischen Außen – der »One-World-Doktrin« – nicht nur notwendig, sondern ethisch geboten erscheint. Diese Konstruktion wird durch eine historisierende Rhetorik gestützt: Die Rede von der »über Jahrtausende gewachsenen Vielfalt« suggeriert eine natürliche Entwicklung kollektiver Differenz, deren Dauer selbst normativ aufgeladen wird. Aus der langen Gewordenheit ergibt sich ein Erhaltungsauftrag durch Isolation. Migration wird in dieser Logik nicht als Normalfall gesellschaftlicher Entwicklung, sondern als Störung einer dauernden Ordnung begriffen. Die Unterscheidung von Eigenem und Fremdem wird nicht als politische Setzung markiert, sondern als natürliche Differenz behauptet, die es gegen die Prozesse der Globalisierung zu verteidigen gilt. Diese Differenz erscheint nicht verhandelbar oder überwindbar, sondern als vorausgesetzte Unvereinbarkeit. Kulturelle Merkmale übernehmen hier die Funktion biologischer Essenzen. Die »Vielfalt der Völker« ist damit nicht Ausdruck pluralistischer Koexistenz, sondern der Pluralisierung von Trennung: Jedes Volk soll dort bleiben, wo es hingehört. Auch hier wirkt der Begriff »Kultur« als Legitimationsformel: Er erlaubt es, eine exklusive, homogenitätsorientierte Ordnung sprachlich vom Rassismus abzugrenzen, ohne die Struktur der Grenzziehung aufzugeben. Die Formulierung »bewahren, nicht zerstören« entfaltet in ihrer impliziten Bezugnahme auf ein homogenes Kollektiv, das durch äußere Einflüsse gefährdet sei, eine exkludierende Logik: Die Erhaltung des Eigenen bedingt die Exklusion des Fremden. Die Anderen erscheinen dabei nicht als legitime Träger eigener Rechte, sondern als Kräfte der Auflösung und Destruktion. Dieses binäre Denken in Ordnung und Chaos, Bewahrung und Zerstörung, erinnert in seiner affektiven Aufladung an moralische Ordnungen des Fantastischen: Die eigene Position wird mit der von bedrohten, aber heroischen Verteidiger:innen identifiziert – die Gegenseite mit entgrenzter, gewaltförmiger Fremdheit.

In dieser doppelten Funktion – als Anschlussform an liberale Diskurse einerseits und als Träger exkludierender Ordnungsvorstellungen andererseits – wird der Ethnopluralismus zu einem zentralen Vehikel für die Konstruktion kollektiver Homogenität. Diese entsteht nicht durch eine positiv ausgeführte Bestimmung dessen, was das ›eigene Volk‹ sei, sondern durch die Setzung einer Differenz zum als bedrohlich erlebten Außen. Die Figur des Fremden erfüllt dabei eine strukturierende Funktion: Sie erlaubt es, eine fragile Selbstbeschreibung zu stabilisieren, ohne sie inhaltlich konturieren zu müssen. Zugleich fungiert sie als Projektionsfläche für zerstörerische, gewaltbezogene Zuschreibungen, durch die die eigene Position als schützend, ordnend und bewahrend moralisch aufgeladen wird. So entsteht eine Ordnung, in der die eigene Abgrenzung als defensive Notwendigkeit erscheint – nicht als politische Setzung, sondern als natürliche Reaktion auf eine externalisierte Gefahr. So entfaltet der Ethnopluralismus seine doppelte Wirksamkeit: als anschlussfähige Erzählung und affektive Mobilisierungsfigur.

Neu-rechter Kulturrelativismus

Mit dem Ethnopluralismus wird eine explizite Orientierung an der Kultur zur Bestimmung und Abgrenzung von Völkern vorgenommen. Diese Orientierung an der Kultur kann eine kulturrelativistische Ausprägung entwickeln.

Interessierten-Stammtisch

»Ich könnte mich jetzt noch so großartig von ganz rechts abgrenzen, aber das ist, glaube ich, im Internet schon oft genug passiert. Es gibt auch keine Zusammenarbeit mit der NPD oder so. Ich mag eigentlich nicht erzählen, was wir alles nicht sind, sondern ich erzähle lieber, was wir sind: Wir sind Ethnopluralisten, das heißt, wir bekennen uns zur Vielfalt der Völker. Wir wollen den Leuten auch nicht erzählen, was wir besser wissen, wo manche Leute sagen, ja, wir müssen einen Euro-Islam oder so machen, dass das alles so ausgehöhlt wird wie das Christentum, oder jeder Esoteriker irgendwie einen Buddha oder so hat, dass das alles nur noch Firlefanz und Kitsch wird, um das Leben zu verschönern. Wir wollen den Leuten nicht sagen, wie sie den Islam zu leben haben, wir wollen nicht, dass sie ihn hier leben. Wir sind keine Islamkritiker. Ich kann den Leuten nicht sagen, wie sie ihre Religion leben sollen, aber ich kann ihnen sagen, nicht hier. Und das ist der Punkt, der uns sehr wichtig ist. Wir haben keinen Überlegenheitsanspruch, sondern das ist unsere Heimat und hier haben Wir das Sagen, und das soll auch so bleiben. Und wir wollen jetzt auch nicht sagen: Nur weil wir in der Lage sind, zum Mond zu fliegen, sind wir jetzt besser als irgendwelche Naturvölker, die, glaube ich, wenn man sich

anschaut, wie viele Leute heute Burnout haben und wie viele kaputte Leute es bei uns gibt, denen geht es vielleicht noch ein bisschen besser als uns. Ja. Wir bekennen uns zur freiheitlich-liberalen Grundordnung, in dem Sinne, nicht im Sinne einer liberalen Demokratie, dass jeder, der über die Grenze kommt, volles Bürgerrecht und Wahlrecht hat, sondern wir haben eher einen traditionellen Demokratiebegriff aus dem Griechischen von *demos*, dem Staatsvolk, das also durch gemeinsame Herkunft, Geschichte und durch bewusste Verbundenheit miteinander auch gemeinsam seine Entscheidungen trifft.« (Beobachtungsprotokolle April 2017)

Kulturen erscheinen in der neuen rechten Bewegung als formal gleichrangige, aber strikt voneinander abzuschottende Sphären. Ihnen werden je eigene Bräuche, Religionen und sogar je spezifische psychische Gesundheit zugeschrieben, die weder vereinbar noch hierarchisierbar sein sollen. Gerade dieser Verweis auf Gleich- statt Überlegenheit stellt eine Abgrenzung vom klassischen Rassismus zur Schau. Wenn »Naturvölker« trotz technischer Rückständigkeit weniger Burn-out entwickeln, wird eine De-Hierarchisierung behauptet, die die Forderung nach räumlicher Trennung moralisch absichert: »Wir« sind nicht besser, aber »hier haben wir das Sagen«. Die auffällig freundlich-staunende Geste gegenüber »Naturvölkern«, aber auch dem Islam, der nicht zu einem »Euro-Islam« werden soll, ist kein Bruch mit der homogenitätsorientierten Logik. Sie verschiebt den Blick weg von sozialen Hierarchien hin zu Authentizität. Indem der Sprecher die technische Mondlandung gegen die heile Psyche des Anderen ausspielt, relativiert er westliche Überlegenheit, ohne deren materielle Vorteile preiszugeben. Das Fremde wird romantisiert – als noch unverdorbene Einheit von Mensch, Glaube und Natur, das genau das verkörpert, was die eigene Gesellschaft in der neu-rechten Logik verloren hat. Daneben dient die positive Fremdbewertung als moralische Legitimation für exklusive Raumordnungen. Wenn anderen Völkern eine intakte Kultur, klare Riten und seelische Gesundheit zugeschrieben werden, erscheint räumliche Trennung plötzlich als Fürsorge, nicht als Diskriminierung: Wer das Eigene schützt, schützt eigentlich das Fremde vor Entfremdung. Die Forderung »nicht hier« wird so in eine vermeintlich altruistische Geste umkodiert. Dem Anderen wird zugestanden, authentisch zu bleiben, solange es nicht mit dem Eigenen in Berührung gerät. Das Fremde wird nicht nur romantisch aufgewertet, sondern auch fixiert: als Projektionsfläche eines Mangels im Eigenen und als Beleg dafür, dass echte Kultur stets an Boden, Abstammung und gemeinschaftliche Praktiken gebunden sei.

Die Aufwertung des Fremden legitimiert die Grenzlogik, die das Eigene schützen soll. Territorium, Geschichte und Abstammung bilden unüberschreitbare Barrieren; Migration erscheint als Eingriff in ein natürliches Ordnungsprinzip. Integration oder Assimilation verlieren ihren

moralischen Status, denn jede Berührung wird zur Bedrohung wechselseitig unvereinbarer Kollektive erklärt. Ethnopluralismus fungiert damit als kulturellrelativistische Variante eines Ausschlussdenkens. Auch hier wird wieder explizit die normative Ordnung der Moderne bemüht. Schutz und Respekt vor anderen Kulturen werden als das eigene Gegenmodell zu einer Ordnung präsentiert, die diesen Schutz und Respekt selbst normativ einfordert. Die moderne Ordnung ist damit zugleich die Ordnung, gegen die sich gewandt wird, und die Ordnung, innerhalb der die neue rechte Bewegung ihre Kritik formuliert.

Das Konzept des Ethnopluralismus besagt in seiner Allgemeinheit schlicht, dass sich verschiedene Kulturen nicht vermischen sollen – und plädiert damit für die räumliche Trennung dieser Kulturen. Damit ist inhaltlich noch nichts darüber gesagt, inwiefern andere Kulturen aus neuer rechter Perspektive ›anders‹ sind bzw. welche Andersartigkeiten in der neuen rechten Bewegung fokussiert werden. Dieser Frage werde ich im Folgenden nachgehen.

8.2.3 *Anwesenheit von Ausländer:innen*

Weltweit profitierten neue rechte Bewegungen von der sogenannten »Flüchtlingskrise« 2015/16 (vgl. Vieten & Poynting 2016; Postelnicescu 2016; Häusler 2017a; Hentges 2018). Auch nach dem Rückgang einzelner Gruppierungen erweist sich das Thema Migration als dauerhaftes Mobilisationsthema. In Deutschland ist es das Kernmotiv der AfD – und damit des größten organisatorischen Arms der neuen rechten Bewegung. Auf den ersten Blick scheint die Analyse trivial: Die Bewegung inszeniert sich als Anti-Migrations-Kraft. Für das Verständnis der ethnopluralistischen Logik genügt es aber nicht, die abstrakte Ablehnung von Migrant:innen festzustellen; entscheidend ist, *wie* das Gegenüber als nicht-zugehörig markiert wird. Während der formale Staatsbürgerschaftsbegriff ein bürokratisches Deutschsein kennt, das neben Abstammung auch die Einbürgerung vorsieht, verschiebt die neue rechte Bewegung Zugehörigkeit auf andere Kriterien: Abstammung, Mentalität, affektive Verbundenheit. Andersheit ist keine feststehende Eigenschaft, sondern das Ergebnis von Zuschreibungsarbeit (vgl. Brubaker 2004). Diese Zuschreibungen entstehen nicht im luftleeren Raum. Sie greifen auf Annahmen und Wissensbestände zurück, die in Verwaltungspraxen, Medienberichten oder Nachbargesprächen ohnehin zirkulieren. Schon in den 1980er-Jahren dominierten Kriminalitäts- und Ausnahmeereignisse die massenmediale Darstellung von Migration (Delgado 1972; Thiele 2015) – ein Resonanzboden, den die neue rechte Bewegung verstärkt emotionalisiert (Kunz 2021).

Der Forschungsstand zu diesen Diskursen ist umfangreich (z. B. Farokhzad et al. 2021). Weniger beleuchtet ist jedoch die *alltagspraktische* Relevanz: Wie werden die großen Narrative – Überfremdung, kulturelle Inkompatibilität, Gewaltimport – in den Interaktionen aktualisiert? Wie wird darüber die Grenze zwischen dem eigenen Volk und den Anderen gezogen? Als zentral für die Grenzziehung erweist sich dabei der Gewaltbezug.

Migrant:innen als Andere des Volkes

Informelles Feldgespräch

Kim fragt Christoph ›Hast du schon gesehen? Gestern wieder Messerstecherei in einem Asylantenheim, diesmal in [deutsche Großstadt]‹, Christoph schüttelt den Kopf ›nee, hab ich noch nicht gesehen‹ und fügt hinzu ›naja, so lang sie sich gegenseitig abstechen...‹ Kim nickt, ›ja schon, aber wir werden dann da reingezogen, unsere Bullen müssen die schützen und verwahren – und dann wieder freilassen, weil man sie nicht abschieben kann‹. Christoph kickt nach einer Dose. ›Ich glaub ja mittlerweile, Felix hat recht, einfach alle Straftäter erschießen. Eine Kugel pro Asylant ist nicht teuer, und dann ist das Problem weg.‹ Kim nickt zustimmend. ›aber das machen sie dann auch nicht, erst holen sie uns die Goldstücke ins Land, dann müssen wir uns mit ihnen rumärgern.‹ (Beobachtungsprotokolle Juli 2017)

Die Eingangspassage des Gesprächs verweist auf eine »Messerstecherei« in einem »Asylantenheim« – eine Formulierung, die Gewalt nicht nur als ein räumlich isoliertes, sondern auch als ethnisch codiertes Phänomen rahmt. Gewalt erscheint hier nicht als soziale Dynamik, die potenziell jede Gemeinschaft betrifft, sondern als habituelles Verhalten »der Anderen«. Die Bemerkung Christophs, »so lang sie sich gegenseitig abstechen«, bringt diese Externalisierung besonders deutlich zur Geltung: Gewalt wird zur innergruppenspezifischen Angelegenheit, deren Legitimität oder Tragik nicht hinterfragt wird – solange sie »uns« nicht betrifft. Die Formulierung impliziert eine spezifische Art von Ordnung: Gewalt unter Fremden ist akzeptabel, ja fast funktional, solange sie innerhalb der Grenzen ihrer Gruppe verbleibt. Damit wird nicht nur der moralische Status der Opfer negiert, sondern zugleich ein Wunsch nach räumlicher und symbolischer Trennung artikuliert. Solche Äußerungen reihen sich in ein größeres Repertoire neu-rechter Kommunikationspraktiken ein – etwa das zirkulierende Teilen von Polizeimeldungen, Videos oder Artikeln über migrantisch codierte Gewalt. Die Gewalt des Anderen wird so als Normalität dargestellt. Christophs Reaktion signalisiert weniger Empörung als routinierte Bestätigung einer erwartbaren Ordnung. Gewalt ist nicht überraschend, sondern normalisiert, fast

banalisiert. Diese Haltung drückt nicht nur Abgeklärtheit aus, sondern fungiert auch als Ausdruck eines sozialen Wissens: Man weiß längst Bescheid, man hat es ja kommen sehen. Die Wiederholung der Gewaltvorfälle bestätigt interaktiv ein Wissen über die Anderen. Damit wird der Ausnahmecharakter solcher Ereignisse negiert und durch ein Gefühl der chronifizierten Bedrohung ersetzt, das zur Grundlage kollektiver Überzeugung wird.

Zentral für das Gewaltverständnis in diesem Gespräch ist nicht die Tat selbst, sondern ihre vermutete Auswirkung auf das »eigene« Kollektiv. Die Bemerkung »so lang sie sich gegenseitig abstechen« unterstreicht, dass die Gewalt nicht als in sich problematisch verurteilt wird. Vielmehr wird ihre moralische Relevanz an der Frage bemessen, ob sie das »eigene« Leben, den »eigenen« Raum oder die »eigene« Polizei betrifft. Die Gewalt unter »denen« bleibt in dieser Logik bedeutungslos, solange sie innerhalb der Grenzen des Fremden bleibt. Dass die Polizei aktiv werden muss, wird nicht als Schutzfunktion für potenzielle Opfer verstanden, sondern als Belastung für das eigene Kollektiv: »unsere Bullen müssen die schützen und verwahren«. Die exkludierende Perspektive, in der staatliches Handeln als Dienstleistung am Fremden gelesen wird, konstituiert ein ressentimentgeladenes Verhältnis zum Rechtsstaat. Gewalt ist demnach nicht prinzipiell zu verhindern – sie darf nur nicht »uns« treffen oder Ressourcen des »eigenen« Systems beanspruchen. Diese Konstruktion verweist auf ein asymmetrisches Gewaltverständnis, in dem nur die Gefährdung der »Eigenen« als legitimierungsrelevantes Moment zählt, während das Leben der Anderen entwertet wird.

Das Gespräch artikuliert eine fundamentale Skepsis gegenüber der staatlichen Ordnungsmacht. Die Klage, »wir werden da reingezogen«, verweist auf ein Gefühl der Fremdbestimmung durch ein politisch-moralisches System, das die Interessen des »Volks« nicht mehr vertritt. Die staatliche Gewalt wird nicht als Instrument zum Schutz der Allgemeinheit wahrgenommen, sondern als durch Migration korrumpierte, gegen das »eigene« Kollektiv gerichtete Instanz. Dass Täter »wieder freigelassen« würden, weil man sie »nicht abschieben kann«, konkretisiert dieses Gefühl einer dysfunktionalen, nicht-souveränen Rechtsordnung. Der Staat erscheint als schwach und fremdbestimmt, das »Volk« als entmachtet. Eine tatsächliche moralische Verurteilung der Gewalt bleibt in dieser Perspektive aus; vielmehr fungiert das Scheitern staatlicher Reaktion als zentrales Argument für den Affekt der Empörung. Die diskursive Figur der Ohnmacht ersetzt dabei die normative Auseinandersetzung mit Gewalt durch eine affektive Selbstvergewisserung: Wir – das »Volk« – haben keine Kontrolle mehr über das, was in »unserem« Land geschieht.

Die Äußerung, man solle »einfach alle Straftäter erschießen«, operationalisiert Gewalt als technische Maßnahme – reduziert auf eine »Kugel

pro Asylant«, mit der das »Problem« »weg« sei. Gewalt wird hier nicht als moralisch aufgeladene, sondern als administrativ lösbare Größe entworfen. Der Wunsch nach autoritärer Selbstjustiz wird rationalisiert, entmoralisiert und in eine kalkulierbare Logik überführt. Das Subjekt – der Mensch – wird in dieser Denkfigur vollständig negiert; es verbleibt lediglich eine Kosten-Nutzen-Rechnung, die an die Sprache von Effizienz und Ressourcenschonung erinnert. Die Vorstellung, dass »wir das Sagen« haben sollen, stellt dabei das »Volk« als sakrosankte Instanz über jede Form rechtsstaatlicher Vermittlung. Wo Zugehörigkeit durch Herkunft, Geschichte und »bewusste Verbundenheit« definiert wird, erscheint Gewalt gegen die Nicht-Dazugehörigen nicht nur denkbar, sondern als legitime Form der kollektiven Selbstbehauptung. Die Vernichtungsphantasie tritt dabei nicht als rohe Emotion auf, sondern als Ausdruck eines kalten, technokratisch unterfütterten Denkens: Wer nicht dazugehört, kann vernichtet werden – effizient, endgültig, moralisch entlastet.

Raucherpause Schulung

Der gerade herausgekommene Mann zündet sich eine Zigarette an und meint dann unspezifisch in die Runde, »Tag, ich bin der Roger aus [westdeutsche Großstadt]«. Die anderen begrüßen ihn, einer meint »[westdeutsche Großstadt], war da nicht neulich auch so ein Einzelfall?«. Roger nickt bedächtig »Ja, schreckliche Sache das, ein Facharbeiter, eigentlich ganz friedlich und alles, hat ein 13-jähriges deutsches Mädel vergewaltigt, aber wundert mich, dass du was davon mitgekriegt hast, hat mal wieder kaum jemand darüber berichtet!«, der erste meint »ja, es wird mega selten überhaupt über irgendwas davon berichtet.« (Beobachtungsprotokolle Juni 2017)

Der Austausch über Gewalterfahrungen ist nicht nur in bereits etablierten Gruppen üblich, sondern kann auch als »Eisbrecher« im Small Talk fungieren. So auch in Raucherpausen oder informellen Gesprächen während Veranstaltungen. Durch die Thematisierung von migrantischer Gewalt kann vor- und füreinander performativ dargestellt werden, dass die Beteiligten gemeinsame Werte und Affekte teilen. Die Gewalt und die kollektive Empörung über diese Gewalt erzeugen ein Gemeinschaftserlebnis – noch bevor es zu einem argumentativen Austausch kommt. In dieser Form der affektiven Öffentlichkeit (vgl. Kunz 2021) wird Gewalt zum Medium kollektiver Selbstvergewisserung. Die zumeist geteilte Bewertung dieser Gewalthandlungen als »nicht Einzelfälle« stabilisiert zugleich ein Weltbild, in dem Migrant:innen als inhärent gewaltbereit gelten – unabhängig von empirischer Überprüfbarkeit.

Diese Bewertung ist jedoch nicht neutral, sondern folgt einer strukturellen Logik von Zugehörigkeit und Abgrenzung. Werden die Täter als

Nicht-Deutsche und das Opfer als »deutsch«, insbesondere als »deutsches Mädchen«, markiert, entsteht eine besondere Betroffenheit. Die Figur der »deutschen Frau« wird in neu-rechten Diskursen als besonders verletzbar, zugleich aber auch als besonders schützenswert konstruiert. Ihre Verletzung – vor allem durch sexuelle Gewalt – gilt als Verletzung des gesamten »Wir«. Diese besondere Betroffenheit und Schutzbedürftigkeit von Frauen artikuliert sich sowohl in gesamtgesellschaftlichen Diskursereignissen wie der »Kölner Silvesternacht 2015/16« (vgl. Fastabend und Wildfeuer 2018; Glaeser 2019; Goetz 2022) als auch in alltäglichen Gesprächsroutinen – etwa wenn eine regionale Vergewaltigungstat als pars pro toto einer migrantischen Bedrohung dargestellt wird. Gerade bei sexualisierter Gewalt verdichtet sich das neu-rechte Gewaltbild zur Chiffre des bedrohten Volkes: Frauenkörper erscheinen als Projektionsflächen kollektiver Verletzbarkeit.

Ist das Opfer hingegen ebenfalls nicht-deutsch, wie im ersten Beispiel, verlagert sich die Perspektive: Die Beteiligten zeigen sich nun nicht mehr betroffen über die Tat selbst, sondern empört über ihre Austragung im eigenen Territorium. Das Problem ist nicht die Gewalt an sich, sondern ihre Verortung im »Hier« – das heißt im als ursprünglich friedlich imaginierten »deutschen Raum«. Die Beteiligung »unserer Bullen« an der Verwaltung dieser Gewalt – etwa durch Schutzmaßnahmen, Ingewahrsamnahmen oder die Unmöglichkeit von Abschiebungen – wird dabei als Ausdruck staatlicher Ohnmacht gedeutet. Die staatliche Ordnung erscheint als dysfunktional, weil sie das »eigene Volk« weder schützt noch »fremde« Gewalt wirksam begrenzt. In diesem Sinne ist Gewalt zwischen Migrant:innen nicht etwa beunruhigend, sondern erwartbar – und wird gerade deshalb als Zumutung verstanden, weil sie im »eigenen« Raum stattfindet und administrative Ressourcen bindet.

Diese Form der Externalisierung von Gewalt ist zentral: Gewalt wird ethnisiert, nicht als soziales oder strukturelles Phänomen gefasst, sondern als Wesensmerkmal des Anderen. Besonders deutlich wird dies an der rhetorischen Konstruktion »so lang sie sich gegenseitig abstechen«. Hier artikuliert sich ein Gleichgültigkeitsnarrativ: Gewalt unter Migrant:innen erscheint als irrelevant, solange sie nicht auf das »Wir« übergreift. Die Differenzlinie verläuft nicht entlang moralischer Kategorien – Gewalt als solche wird nicht grundsätzlich verurteilt –, sondern entlang der Frage, wen sie betrifft. Damit wird das moralische Koordinatensystem suspendiert und durch ein territorial gestütztes Freund-Feind-Denken ersetzt.

Es zeigt sich hier auch ein institutionalisiertes Misstrauen gegenüber staatlichen und medialen Institutionen. Die ironische Rede vom »Einzel-fall« verweist auf ein zentrales Motiv rechter Wissensproduktion: die Annahme eines systematischen Verschweigens migrantischer Gewalt durch

Medien und Politik (vgl. Groß et al. 2022; Scharloth 2021). Der Skandal besteht dabei nicht nur in der Tat selbst, sondern in ihrer vermeintlichen Unsichtbarmachung. Diese Narration erzeugt eine doppelte Aufladung: Sie verfestigt das Bild eines gewaltbereiten Anderen – und das eines veräterischen Systems, das die eigenen Bürger:innen nicht schützt. Damit entsteht eine epistemische Figur des Widerstands: Wer diese »Einzelfälle« benennt, gilt als mutig und wissend; wer sie verschweigt, als Komplize der Zerstörung des Eigenen. Die Szene operiert mit einer affektiven Aufladung, die zwischen Empörung, Frustration und vermeintlicher Klarheit schwankt. Die mediale Unsichtbarkeit des Geschehens wird als Kränkung der Wahrnehmungsgerechtigkeit inszeniert. Diese Kränkung verschiebt die Position von vermeintlich Beobachtenden zu Betroffenen: Nicht nur das Mädchen, sondern das »Volk« wird verletzt – durch Medien, Politik, Migration. Die Szene fungiert so als affektiver Verdichtungsraum für Vorstellungen kollektiver Demütigung, in denen jede neue Erzählung (»wieder so ein Einzelfall«) den Ausnahmezustand als Normalzustand stabilisiert. Die implizite Stoßrichtung ist klar: Das Eigene steht unter Belagerung – und die Information darüber wird systematisch unterdrückt. Daraus ergibt sich nicht nur ein Anspruch auf Wissen, sondern ein Recht auf Handeln. Die diskursive Grundlage für autoritäre Mobilisierungen ist damit gelegt.

Stammtisch

Arthur meint, ›In den Zeitungen steht ja immer nix bei Vergewaltigung und so. Wenn da dann steht, Name geändert, dann weiß man ganz genau, das war jetzt kein Hans.‹ Boris meint dazu: ›Ja, ich habe auch erst heute wieder so einen Artikel gelesen, von wegen Studentin vergewaltigt in [Westdeutsche Großstadt], lese den Artikel durch und frage mich, na, trauen sie zu sagen, was das für einer war? Dann im allerletzten Satz steht, ja es gab Tumulte, weil das ja zeitgleich mit diesem Mord in Freiburg war und das beides Asylbewerber waren.‹ (Beobachtungsprotokolle Juni 2017)

In der Szene zeigt sich exemplarisch, wie Wissen über migrantische Gewalt in neu-rechten Kontexten interaktiv hergestellt wird. Die Zuschreibung erfolgt nicht durch direkte Benennung, sondern über das implizite Lesen von Auslassungen: »Name geändert« fungiert als Code, der kollektive Schlussfolgerungen erlaubt. Fremdheit wird dabei nicht durch das Gesagte konstruiert, sondern durch das, was fehlt – die Differenz zeigt sich im Verschweigen, das wiederum als strategische Vertuschung interpretiert wird. »Kein Hans« – diese Formulierung markiert die Grenze zwischen ›uns‹ und ›den anderen‹ auf eine Weise, die vermeintlich nicht rassistisch, aber dennoch eindeutig ist. Die Zuschreibung ›fremd‹ wird zu einer gemeinsam geteilten Lesepraxis, die gerade im Nicht-Gesagten eine Form von Gewissheit findet. Diese kollektive Codierungsarbeit steht

in engem Zusammenhang mit einer grundlegenden Medienskepsis, die in der neuen rechten Bewegung weit verbreitet ist. Die Redeweise »traut sich keiner zu sagen« verweist auf ein Wissen, das nicht offen zirkuliert, sondern exklusiv unter ›Aufgeklärten‹ kursiert. Diese Form des geteilten Unbehagens gegenüber Medienberichterstattung trägt zur Selbstvergewisserung der Szene bei: Wer die Codes erkennt, gehört dazu. Die Medien gelten als Teil eines Systems, das »die Wahrheit« verschleiert. Die vermeintliche Auslassung – also das Nicht-Benennen der Herkunft – wird zur Bestätigung dessen, was ohnehin schon als bekannt gilt: dass migrantische Gewalt stattfindet und dass sie systematisch verharmlost werde. Die gemeinsame Empörung über das Verschweigen ersetzt dabei jede tatsächliche Auseinandersetzung mit der jeweiligen Tat. Stattdessen wird ein hermetischer Deutungsrahmen bedient, der Herkunft und Gewalt kausal verknüpft.

In neu-rechten Medien wird sowohl offline als auch online Fremdheit über die Assoziation von Gewalt hergestellt (vgl. Bubenhofer, Calleri und Dreesen 2019; Fielitz, Hitziger und Schwarz 2021; Schilk und Gegenfurtner 2022). Sowohl in den spezifisch rechten Zeitungen als auch in den sozialen Medien ist migrantische Gewalt ein wichtiges Thema. Oft wird diese mit einer Kritik an etablierten Medien und Politiker:innen verbunden, die das Thema nicht oder zu wenig aufgreifen würden. Gerade bei Ereignissen, die auch in überregionalen Medien behandelt werden, tendiert die neue rechte Bewegung dazu, einen eigenen Diskurs mit eigenem Wissen in Abgrenzung zu den etablierten Medien zu bilden (vgl. T. Weiß et al. 2021). Die Medien gelten als unzuverlässig und nicht vertrauenswürdig. Ihnen wird vorgeworfen, migrantische Gewalt in unlauterer Weise zu verschweigen. Dadurch werde die für Neu-Rechte offensichtliche besondere Gewaltbereitschaft von Migranten unsichtbar gemacht. Die Forderung, bei Straftaten die Nationalität oder Herkunft der Gewalttäter zu nennen, stellt einen Kausalzusammenhang zwischen Herkunft und Tat her. Migrantische Gewalt wird so zu etwas, über das sich alle Neu-Rechten austauschen und auch ein selbstverständliches gemeinsames Wissen darüber haben, gleichzeitig aber in diesem Wissen eine exklusive Position einnehmen und sich von anderen unterscheiden. Das Wissen ist zugleich esoterisch und allgemein.

Interview

Till: »Nicht weit ist von der Wohnung, in der ich wohne, ähm, da wurde eingebrochen, Luftlinie, 100 Meter von meinem Zuhause, und da ist jetzt, naja weiß ich nicht, ja gut, kann auch ein Deutscher gewesen sein, aber, also ich hab nachgefragt, die dürfen halt nichts sagen, ok, aber das sind halt Dinge, die nimmt man schon wahr, das ist schon mehr geworden, ne, also, ich sag jetzt nicht, das war auf jeden Fall ein

Nafri oder so, ne, aber wirklich halt 100 Meter, das hätte auch meine Wohnung sein können, das betrifft mich ja schon, weißt du.« (Interview August 2017)

Im Interview mit Till verdichtet sich exemplarisch, wie Gewaltwahrnehmung in der neuen rechten Bewegung von konkreten Täter:innen unabhängig wird. Die Aussage »kann auch ein Deutscher gewesen sein«, gefolgt von der Bemerkung, dass die Behörden »nichts sagen dürfen«, konstruiert eine epistemische Lücke, die nicht zu Ungewissheit, sondern zu Bestätigung führt. Das Schweigen der Behörden wird zum Teil eines Verschleierungszusammenhangs. Gewalt und Migration werden so über implizite Lesepraxen miteinander verknüpft – nicht weil eine Tat tatsächlich von einem Migranten begangen wurde, sondern weil sie überhaupt stattgefunden hat. Die bloße Nähe des Geschehens – »100 Meter von meinem Zuhause« – reicht aus, um die Vorstellung eines Bedrohungsszenarios durch ›Fremde‹ plausibel erscheinen zu lassen. Diese Plausibilität ist nicht an Evidenz, sondern an das Erleben selbst gebunden. Gewalt verweist auf Migration, und Migration verweist auf Gewalt – unabhängig von konkreten Täter:innen.

Diese Denkfigur zeigt eine sich verselbstständigende Logik innerhalb des neu-rechten Gewalt-Diskurses. Wenn Gewalt stattfindet, wird sie als migrantische Gewalt gedeutet – auch (und gerade) dann, wenn keine Informationen über die Täter:innen vorliegen. In dieser Perspektive ist Migration nicht nur mit Gewalt assoziiert, sie *ist* Gewalt. Die ethnisierte Zuschreibung erfolgt präventiv: Die konkrete Tat wird zum Beleg eines kollektiven Gewaltpotenzials, das als wesensmäßig unterstellt wird. Gewalt ist in diesem Narrativ kein individuelles Fehlverhalten, sondern Ausdruck ›fremder‹ Kultur. Das ›Fremde‹ erhält seine eigene Kontur nicht durch Sprache, Kleidung oder Religion, sondern durch eine angenommene Nähe zur Gewalt. Gewalt wird zur Kultur, nicht zum moralischen oder rechtlichen Delikt.

Damit schlägt die neu-rechte Deutung kultureller Differenz in eine radikale partikulare Ethik um. Die Gewalt des Anderen erscheint nicht mehr als normativ verurteilbare Handlung, sondern als Ausdruck eines anderen kulturellen Normsystems. Migrant:innen erscheinen nicht als Subjekte, an die sich moralische Erwartungen richten ließen, sondern als Träger einer anderen Ordnung – einer Ordnung, in der Gewalt legitimes Mittel sei. In diesem Rahmen wird die normative Geltung des eigenen Rechts- und Wertesystems relativiert – jedoch nicht pluralistisch, sondern selektiv. Die moralische Norm des Gewaltverbots gilt nur innerhalb der eigenen Gemeinschaft. Nach außen wird sie nicht universell, sondern partikular verteidigt. Dadurch wird die Zuschreibung illegitimer Gewalt zur zentralen Operation der Herstellung von ›Fremdheit‹: Nicht weil Migrant:innen kulturell anders sind, erscheinen sie als fremd,

sondern weil ihnen zugeschrieben wird, anders zur Gewalt zu stehen – gewaltbereit zu sein, Gewalt zu verkörpern.

Gleichzeitig entsteht so eine affektive Gemeinschaft, in der sich die Beteiligten wechselseitig ihrer Angst und Ohnmacht versichern. Geteilte Berichte über »Einzelfälle« oder über »das hätte auch mich treffen können« stiften ein kollektives Erleben von Gefährdung, das nicht auf individuelle Erfahrung zurückgeführt werden muss. Der subjektiv erlebte Ausnahmezustand wird durch die Erzählungen anderer bestätigt. Das stabilisiert nicht nur ein homogenes ›Wir‹, sondern positioniert es zugleich als Opfer kollektiver Bedrohung. Der Diskurs über migrantisches Gewalt wird so zur Grundlage gemeinschaftlicher Selbstvergewisserung.

Migrant:innen erscheinen weniger über religiöse, kulturelle oder ethnische Marker als über die ihnen zugeschriebene Gewaltbereitschaft als »Andere des Volkes«. Diese Form der Differenzierung erfolgt dabei nicht nur über direkte Zuschreibungen, sondern auch über implizite Lesepraxen, interaktive Codierungen und das geteilte Unbehagen gegenüber staatlicher und medialer Darstellung. Die Thematisierung von Gewalt stiftet Zugehörigkeit, stabilisiert kollektive Bedrohungsszenarien und dient als Grundlage für autoritäre Fantasien der Selbstverteidigung. Gewalt wird so nicht als Ausnahme, sondern als erwartbare und zugleich fremde Normalität beschrieben. Diese Form der Externalisierung verweist auf eine tiefgreifende Unterscheidung zwischen ›uns‹ und ›ihnen‹, in der das ›eigene‹ moralisch aufgewertet und das ›fremde‹ als prinzipiell bedrohlich gefasst wird. An diese Form der Gewaltzuschreibung knüpft auch die Rhetorik der ›Islamisierung‹ an.

Islamisierung

Interview Andreas

Polygamie Kinderehe Vergewaltigung (2) das gehört halt zu deren Kultur. Die stechen sich ab wenn die sich streiten (–) sollen sie machen, ist ok. Aber (–) <<betont langsam> das gehört einfach nicht zu Deutschland>. (3) Das ist kein Überlegenheitsanspruch ich bin kein Rassist (–) ich find nicht dass wir besser sind oder sowas. Die sind halt hier, weil sie denken dass sie's hier besser haben (–) würde ja jeder so machen. Das Problem sind nicht die Migranten! (2) Die leben so wie sie's kennen (–) und wie's für sie natürlich ist. Das Problem (.) das Problem sind die die uns (.) UNS! Rassisten nennen, nur weil wir das nicht wollen. Die Eliten (.) die uns'rem Volk <<jede Silbe betont> aberziehen> (.) wer wer wir eigentlich sind! Jede Vergewaltigung! Jede Messerstecherei! ist deren Schuld! weil weil die die diese (–) Flüchtlinge (–) herholen. Aber wir sind noch da (.) wir wehren uns! (Interview Oktober 2018)

Mit dem Stichwort ›Islamisierung‹ wandelt sich die in der neuen rechten Bewegung verbreitete Figur kultureller Bedrohung zu einer umfassenden Vorstellung kultureller Unterwanderung. Die Aufzählung »Polygamie, Kinderehe, Vergewaltigung« steht exemplarisch für die rhetorische Gleichsetzung ›des Islams‹ mit einer Sammlung moralisch fragwürdiger Praktiken, bis hin zu direkter Gewalt. Diese Narrative bleiben jedoch nicht auf extreme Gewalthandlungen beschränkt, sondern schlagen sich auch im Alltag nieder. Mit dem Begriff ›Islamisierung‹ wird jede sichtbare Präsenz muslimischen Lebens – unabhängig von konkreten Handlungen oder Gefahren – als Indiz kultureller Inkompatibilität gelesen. Der Islam erscheint in diesem Diskurs nicht nur als Religion, sondern als umfassendes politisches und gesellschaftliches Gegensystem zum ›christlich-abendländischen Erbe‹, das es zu verteidigen gelte.

So reicht das, was in neu-rechten Kontexten unter ›Islamisierung‹ gefasst wird, weit über religiöse Praxis oder institutionelle Teilhabe hinaus: Bereits wenn in Kindergärten kein Schweinefleisch angeboten wird, wenn Schwimmzeiten für Frauen eingerichtet werden oder Politiker:innen Moscheen besuchen, wird dies als bedrohliche Geste kultureller Unterordnung gewertet. Auch öffentlich-rechtliche Berichterstattung über den Islam, interreligiöse Dialoge oder muslimische Feiertage geraten unter Verdacht. Diese Form der Deutung zielt nicht auf Kritik bestimmter Inhalte oder Praktiken, sondern auf eine pauschale Ablehnung der kulturellen Sichtbarkeit muslimischen Lebens. Es gilt in der neuen rechten Bewegung als selbstverständlich, dass ›Islamisierung‹ etwas Verwerfliches ist, das nicht toleriert werden könne. Die Konstruktion des Islam als kulturinvasives Prinzip ermöglicht es, das Fremde nicht nur durch Gewaltzuschreibung, sondern durch seine bloße Existenz als Bedrohung zu markieren – eine Verschiebung, die den Diskurs über Migration und Zugehörigkeit weiter zuspitzt.

Stammtisch

Otto meint »Ja und jetzt haben sie eines der beliebtesten Mittagessen in der Kantine gestrichen: Schnitzel mit Pommes und Salat. Ich weiß, es ist jetzt nicht so das Gesundeste, aber das konnte man halt immer nehmen, wenn man mal keinen Bock auf Eintopf oder so hatte.« – Fred fragt »Hä, wieso das denn? Das ist ja wohl der Kantinenklassiker überhaupt«. Otto gestikuliert ausladend und meint in zitierendem Tonfall »Wir können unsere muslimischen Mitbürger und Mitbürgerinnen doch nicht mit unserer unreinen Esskultur beleidigen, das soll schon alles *halal* sein.« Mehrere äußern sich entrüstet, Gustav meint »Ja, das hab ich jetzt schon mehrfach gehört und es ist wirklich krass. Jetzt wollen die uns noch verbieten, was wir fressen sollen – aber Islamisierung gibt es ja nicht.« (Beobachtungsprotokolle Mai 2017)

Die Szene illustriert exemplarisch, wie in neu-rechten Kontexten alltägliche Beobachtungen oder geringfügige Veränderungen als Symptome eines weitreichenden kulturellen Wandels gedeutet werden. Die Streichung eines bestimmten Gerichts in der Kantine wird nicht als banale Organisationsentscheidung verstanden, sondern als Ausdruck politischer Rücksichtnahme auf ›die Anderen‹ – und somit als Ausdruck einer schleichenden »Islamisierung«. Dabei ist nicht das konkrete Ereignis selbst bedeutsam, sondern seine diskursive Rahmung: Was als ›unser‹ kulinarisches Erbe (»Schnitzel mit Pommes«) markiert wird, erscheint durch die gedeutete Anpassung an islamische Speisevorschriften als bedroht. Die Entrüstung über diese Anpassung wirkt als Mobilisierungsimpuls, der eine affektive Gemeinschaft herstellt: Es geht um ›uns‹, um ›unser‹ Essen, um ›unsere‹ Kultur – und um deren schrittweise Verdrängung durch ›fremde Sitten‹. Der ironisch gesetzte Verweis auf »unreine Esskultur« und »halal« dient dabei als Marker kultureller Fremdheit, der zugleich religiös aufgeladen ist. Das vermeintlich Triviale wird so zu einem Ort politischer Deutung, in dem sich individuelle Unzufriedenheit mit kollektiver Betroffenheit verschränkt. Die Szene markiert damit den Übergang von ethniserten Gewaltzuschreibungen zur Thematisierung kultureller Inkompatibilität – ein Übergang, der im Konzept der ›Islamisierung‹ systematisch zusammengeführt wird. Im Zentrum steht dabei weniger der reale Einfluss muslimischer Menschen oder Praxis auf institutionelle Entscheidungen als vielmehr die Erfahrung eines symbolischen Machtverlusts: Nicht ›die Anderen‹ handeln, sondern ›wir‹ passen uns an – und verlieren dadurch ›uns selbst‹. Diese Figur des Verlusts in Kombination mit der Zuschreibung von Gewalt ist zentral für die Problematisierung von Migration in der neuen rechten Bewegung.

Persönliches Gespräch

Hans meint »Ich mein, natürlich ist nicht alles schlecht, was die da haben, ich will da gar nicht verurteilen oder so. Aber guck dir mal die Länder an, die islamisch geprägt sind, diese Länder, in denen dieser ach so Islam-ist-Friede-Glaube praktiziert wird. Da ist nur Chaos. Das sind katastrophale Zustände da. Hier regen sie sich über das eine oder andere brennende Flüchtlingswohnheim auf, aber da brennt es fast jeden Tag. Da kannst du als Frau nicht auf die Straße gehen, ohne vergewaltigt zu werden: Du wirst an hellichtem Tag ermordet. Afrika ist halt ein failed state, da kannst du nichts machen. Aber wo wir was machen können, ist, dass wir Afrika nicht hier haben.« (Beobachtungsprotokolle März 2017)

Die Aussage von Hans ist paradigmatisch für die diskursive Logik der neuen rechten Bewegung, in der ›der Islam‹ zur Chiffre für Gewalt, Chaos und kulturelle Inkompatibilität wird. Die Bezugnahme auf ›islamisch

geprägte Länder« dient der externalisierenden Vergewisserung, dass Gewalt kein Problem der eigenen Gesellschaft, sondern strukturelles Merkmal des Anderen sei. Diese Fremdzuschreibung wird nicht über konkrete Erfahrungen, sondern über einen globalisierten Kulturvergleich legitimiert: »Dort« herrsche Anomie, »hier« müsse sich die Gesellschaft vor deren Übergriff schützen. In dieser Denkfigur wird Religion – insbesondere der Islam – mit einem unveränderlichen Gewaltpotenzial gleichgesetzt. Die benannten Zustände (Vergewaltigung, Mord, Bürgerkrieg) fungieren nicht als kontextgebundene Phänomene, sondern als Ausdruck eines kulturellen Wesens. Die kulturelle Differenz erscheint damit nicht als sozial konstruiert, sondern als ontologisch. Gewalt wird so nicht mehr als Handlung, sondern als Attribut gelesen. Die Figur »Islam« steht für eine Ordnung der Gewalt, die das Eigene bedroht und mit der kein Zusammenleben denkbar scheint.

Mit der Rede von »Afrika als failed state« wird ein ganzer Kontinent homogenisiert und auf ein staatliches und moralisches Defizit reduziert. Dieses Defizit wird nicht als geopolitisches oder sozioökonomisches Problem beschrieben, sondern als Ausdruck kulturellen Versagens – als gescheiterte Zivilisation. Der entscheidende Schluss folgt am Ende: »Aber wo wir was machen können, ist, dass wir Afrika nicht hier haben.« Die Abwehr der »anderen Kultur« erscheint nicht als Ressentiment, sondern als rationaler Selbstschutz. Das eigene Territorium wird zur Grenze der Legitimität: Was »draußen« stattfindet, mag bedauerlich sein – »drinnen« aber ist es untragbar. Diese Argumentationsweise zeigt exemplarisch, wie in der neuen rechten Bewegung die Rhetorik der »Islamisierung« funktioniert: Sie verschiebt den Diskurs von konkreten Handlungen hin zu kulturellen Zuschreibungen, die essentialistisch aufgeladen sind. Der »Islam« steht nicht nur für »fremde Sitten«, sondern für eine kulturelle Ordnung, die als unvereinbar mit der eigenen imaginiert wird. Das »Eigene« – oftmals als »abendländisches Erbe« codiert – wird in der Abwehr des Fremden konstruiert und stabilisiert. Islam, Migration und Gewalt werden in dieser Logik zu einem unauflöslichen Komplex verbunden, der die Grundlage für die Forderung nach räumlicher, politischer und symbolischer Trennung bildet.

Diese Figur des kulturell gewalttätigen Anderen operiert mit einem kulturalisierten Essentialismus. Der Bezug auf Gewalt dient als Schlüssel zur Delegitimierung kultureller Präsenz. Diese Kulturalisierung wird oft mit einer biologisierenden Beschreibung verbunden.

8.2.4 Körper und Abstammung passé?

Interview Nils

Nils: »Und dann dachte ich okay, dann habe ich einen Kollegen, ah, genau, den Hans kennst du ja auch, angerufen und habe gesagt, Mensch das ist doch eine gute Idee, die Ägypter lieben Deutschland, nehmen wir doch mal Ägypten als Partnerland und bringen die dazu, dass sie ihr Land irgendwie in den Griff kriegen und dass sie eben nicht mehr alle nach Europa auswandern müssen. Na gut, er ist jetzt eben totaler Wissenschaftler und sagt, völlig aussichtslos: Die Ägypter haben einen IQ von 85 oder 80 oder so, ich habs vergessen, die KÖNNen das nicht. Die ganzen afrikanischen Länder und nordafrikanischen Völker, die kriegen das nicht gebacken, und das ist der Grund dafür, dass ihre Staaten so scheitern, Intelligenzmäßig. Äh, ja, ich meine trotzdem: Wenn man so etwas als Politiker sagen würde, wir wollen, dass die nicht nach Europa kommen, und dafür helfen wir denen, und zwar auf eine neuartige Art und Weise, indem wir da jetzt wirklich eine Partnerschaft aufziehen, dann hat man ein attraktiveres Bild, als wenn man einfach nur sagt, wir bauen ne Mauer und keiner kommt mehr rein, dann ist man sofort der Böse in Zeitungen und so wird man sofort als böse Rechte verschrien, aber wenn man einen komplementären Ansatz hat, dann macht es den Vorschlag auf jeden Fall besser.« (Interview August 2017)

Die Konstruktion des Anderen erfolgt in neu-rechten Diskursen vorrangig über kulturelle Differenzen. Dabei wird auf unvereinbare Traditionen, Normen und Wertvorstellungen verwiesen, wobei insbesondere Gewalt und Geschlechterverhältnisse als zentrale Marker der Andersartigkeit herausgestellt werden. Diese kulturelle Rahmung erlaubt es, Differenz zu naturalisieren, ohne sich offen biologistischer Rhetorik zu bedienen. Dennoch ist die Grenze zwischen kultureller und biologischer Argumentation durchlässig: Immer wieder erscheinen am Rand der Diskussionen auch biologistische Erklärungen, die kulturelle Differenz als Ausdruck vermeintlich naturgegebener Unterschiede deuten. Prominent wurde diese Argumentationsfigur durch das Buch von Thilo Sarrazin und die darauf folgende ›Sarrazin-Debatte‹, in der kulturelle Rückständigkeit als Folge genetischer Dispositionen dargestellt wurde (vgl. Sarrazin 2010; S. Friedrich 2011; V. Weiß 2011; Zuber 2015; Bade 2018).

Innerhalb der neuen rechten Bewegung wird offen biologistische Rhetorik vor allem im öffentlichen Raum weitgehend vermieden. Das Konzept des Ethnopluralismus betont die Gleichwertigkeit aller Kulturen, fordert jedoch zugleich deren strikte Trennung. In dieser Form vermeidet der Ethnopluralismus offen rassistische Zuschreibungen, ohne jedoch die dichotome Unterscheidung zwischen einem ›Wir‹ und den ›Anderen‹ aufzugeben. Dort, wo dennoch auf biologistische Erklärungen zurückgegriffen wird, dient dies der Stabilisierung kultureller Unterscheidung.

Biologisierende Zuschreibungen behaupten eine Unveränderbarkeit kultureller Praktiken, indem sie diese auf vermeintlich genetische Grundlagen zurückführen. Wer kulturell anders ist, ist es dann nicht aufgrund historischer, sozialer oder politischer Konstellationen, sondern weil es ›in seiner Natur‹ liegt. So wird selbst die Möglichkeit kultureller Veränderung oder Integration suspendiert. Die biologische Differenz legitimiert die kulturelle, nicht umgekehrt. Hautfarbe, Abstammung oder IQ werden so zu Indikatoren einer unüberwindbaren Andersartigkeit, die auf einer basalen Ebene interaktiv – häufig implizit – hergestellt wird.

Gerade in Momenten, in denen Akteure darüber klagen, dass bereits moderat formulierte Positionen keine gesellschaftliche Akzeptanz fänden und man »als böser Rechter verschrien« werde, wird deutlich, dass die biologisierende Perspektive im Hintergrund bleibt. Sie bietet die ultimative Begründung dafür, warum Differenz nicht überbrückbar ist – und warum Trennung notwendig erscheint. Die ethnopluralistisch-rassistische Unterscheidung basiert somit auf der Annahme, dass es nicht nur Unterschiede zwischen Kollektiven gibt, sondern dass diese Unterschiede tiefgreifend, dauerhaft und unveränderlich seien. Ob sie nun kulturell oder biologisch begründet werden, ist für die soziale Funktion der Grenzziehung letztlich zweitrangig: Entscheidend ist, dass sie die Konstruktion eines homogenen ›Wir‹ gegenüber einem grundlegend anderen ›Sie‹ ermöglicht.

Der Körper und insbesondere die Hautfarbe sind in der neuen rechten Bewegung ein selbstverständlicher Indikator für Gruppenidentität und ethnische Zugehörigkeit, ähnlich wie das Kopftuch ein Indikator für ›den Islam‹ ist. Die Identifikation der Anderen als Andere wirkt gerade im Alltag vergemeinschaftend:

Vor einem Stammtisch:

Manfred, Kim und ich stehen an der Brücke, die der Treffpunkt für den Stammtisch sein soll, und warten.

Kim meint: ›das sind alles Mütter von Vergewaltigern, die bei uns dann rumlaufen‹. Ich folge Manfreds und Kims Blicken zu einer Gruppe von Frauen, die mit Kopftüchern und Gewändern bekleidet die Straße heruntergehen. Man sieht von hier aus nur ihre Rücken. Manfred nickt zustimmend. ›und deren Männer sind Messerstecher, die sich leider nicht nur gegenseitig abstechen.‹ er stößt Kim an, ›Guck nicht zu lang hin, ich hab gehört, die stechen jeden ab, der zu lang ihre Frauen anguckt.‹ Er fügt in einem anderen Tonfall, als ob er jemanden zitieren würde, hinzu: ›Willkommen liebe Mörder, willkommen, auf euch hat Deutschland gewartet.‹ Kim lacht. Wenig später deutet Kim verhalten auf einen vorübergehenden dunkelhäutigen Menschen im Anzug. Mit gesenkter Stimme meint er zu Manfred ›Affen in Anzug werden Deutschland voranbringen‹. Die beiden kichern. (Beobachtungsprotokolle Mai 2017)

Die Szene markiert eindrücklich, wie der Körper – insbesondere Hautfarbe und Kleidung – in neu-rechten Interaktionen als unmittelbarer Differenzmarker fungiert. Die Wahrnehmung von Fremdheit erfolgt hier nicht über inhaltliche Auseinandersetzungen oder komplexe Deutungsprozesse, sondern über die visuelle Evidenz: Eine Gruppe von Frauen, »mit Kopftüchern und Gewändern bekleidet«, wird beim bloßen Vorübergehen zur Projektionsfläche kollektiver Bedrohungswahrnehmung. Die Blicke der Beteiligten fixieren ihre Rücken – es genügt, sie zu sehen, um sie zu verorten: als »Mütter von Vergewaltigern«. Die Kleidung steht hier nicht für religiöse Zugehörigkeit oder individuelle Identität, sondern wird zum Symbol einer fremden, gefährlichen Kultur. Die Hautfarbe und das Kopftuch sind in dieser Logik Beweise für Andersheit.

Diese Andersheit ist dabei ungleich verteilt. Es sind nicht die Frauen selbst, denen unmittelbare Gefährlichkeit unterstellt wird – ihre Rolle ist eine sekundäre, abgeleitete: als Mütter *von*, als unter Schutz stehende, die man nicht ansehen darf. Die Bedrohung geht von männlich konnotierten Figuren aus: »Messerstecher«, »Vergewaltiger«, »Mörder«. Auch der dunkelhäutige Mann im Anzug, der keinerlei auffälliges Verhalten zeigt, wird unter der Hand zum »Affen im Anzug« degradiert. Der Anzug, ein Symbol bürgerlicher Zugehörigkeit, wird in dieser rassifizierenden Zuschreibung selbst zum Zeichen der Unangemessenheit – ein Fremdkörper, der sich vergeblich in das Eigene einzupassen versucht. In dieser Struktur der Zuschreibung wird nicht einfach eine kollektive Fremdheit imaginiert, sondern eine geschlechtlich strukturierte Bedrohungslage: die gewalttätigen Männer, die passiven Mütter, die zu beschützenden ›eigenen‹ Frauen.

Auffällig ist, dass diese Zuschreibungen nicht im Modus politischer Programmatik geäußert werden, sondern in spielerischer, oft ironischer Form – als Scherz, als Parodie, als überzeichnete Darstellung. Die rassistischen Bemerkungen und abwertenden Bezeichnungen erfolgen häufig in zitierendem Tonfall, wie um sich ihrer Autorschaft zu entziehen, und werden mit Kichern und Gesten begleitet, die auf eine geteilte Freude an der Tabuverletzung hindeuten. Gerade dieses Kichern erinnert an Bubenstreiche: Es ist das gezielte Brechen normativer Erwartungen zur eigenen Belustigung. Der Reiz liegt weniger im Inhalt der Aussage als in der Erwartung, dass sie als ›nicht sagbar‹ gilt – und damit im gemeinsamen Verstoß gegen die vermeintliche Sprechmoral einer imaginierten liberalen Öffentlichkeit. Die normative Verurteilung dieser Dritten wird hier antizipiert, ohne dass sie erfolgen muss.

Diese ironisch-sarkastische Distanzierung fungiert als affektive Bindungstechnik: Wer lacht, gehört dazu. Das gemeinsame Lachen über »Affen im Anzug« oder über »Willkommensgrüße an Mörder« dient nicht bloß der Unterhaltung, sondern der sozialen Vergewisserung. In dieser geteilten Ambiguität – dem gleichzeitigen Meinen und Nichtmeinen

– entsteht eine Atmosphäre, in der rassistische Zuschreibungen zirkulieren können, ohne offen verteidigt werden zu müssen. Diese kommunikative Praxis verschiebt die Grenze des Sagbaren, ohne sie explizit zu markieren. Ironie wird zum Schutzschild gegen Kritik und zum Medium der Abgrenzung: Wer nicht mitlacht, zeigt sich als Außenstehende:r. Die performative Herstellung von Zugehörigkeit vollzieht sich damit auf der Ebene des geteilten Blicks, der geteilten Empörung und der gemeinsamen Normüberschreitung. Der moralische Kern dieser Kommunikation liegt nicht in einem artikulierten politischen Programm, sondern in einem affektiven Weltverhältnis, das sich durch den Ausschluss Anderer konstituiert – und durch die Freude am eigenen Tabubruch.

Die markierten Anderen – etwa Frauen mit Kopftuch oder ein schwarzer Mann im Anzug – werden nicht einfach nur als fremd, sondern als moralisch gefährlich identifiziert. Die Aussagen »Mütter von Vergewaltigern«, »Messerstecher«, »Mörder«, »Affen im Anzug« verknüpfen das Anderssein mit der Zuschreibung einer grundsätzlichen Bedrohlichkeit. Damit wird Zugehörigkeit nicht nur kulturell oder rassistisch differenziert, sondern unmittelbar mit moralischer Wertung aufgeladen: Die Anderen sind nicht bloß fremd, sondern böse, gefährlich, destruktiv. Diese moralische Aufladung funktioniert selektiv und situativ: Sie ist nicht Ergebnis einer empirischen Überprüfung, sondern eines interaktiven Deutungsrahmens, der in der Szene vorausgesetzt und wechselseitig bestätigt wird. Was zählt, ist nicht, ob eine konkrete Person tatsächlich eine Gefahr darstellt, sondern ob sie körperlich oder symbolisch in ein bestimmtes Raster fällt. Die Wahrnehmung der Anderen ist dabei nicht kontingent, sondern vorstrukturiert: Sichtbare Marker wie Hautfarbe oder Kleidung fungieren als Indikatoren für eine unterstellte innere Disposition zur Gewalt. Die Grenze zwischen Innen und Außen, zwischen »uns« und »denen«, wird dabei als moralische gezogen – nicht durch explizite politische Programmatik, sondern durch spontane alltagsnahe Deutungen, die in ihrer Wiederholung festigen, was als selbstverständlich gelten soll.

Diese Verknüpfung von Körper, Differenz und Moralität trägt wesentlich zur Stabilisierung neu-rechter Vergemeinschaftung bei. Wer »die Anderen« sieht und sofort weiß, dass »sie uns bedrohen«, verfügt über eine affektiv codierte Weltsicht, die nicht argumentativ, sondern visuell und emotional funktioniert. In der Szene wird damit deutlich: Die Abgrenzung von Fremdheit ist nicht nur eine kognitive Operation, sondern eine affektive Ordnung – sie strukturiert nicht nur Wissen, sondern auch Emotionen, Beziehungen und Handlungen.

Menschen auf diese Weise als Fremde zu identifizieren und ihnen Straftaten zuzuschreiben, ist in der neuen rechten Bewegung weit verbreitet. Insbesondere für die sozialen Medien ist gut erforscht, dass sich soziale Räume entwickeln, in denen konstant Berichte über Morde und

Vergewaltigungen geteilt und den mutmaßlichen Tätern eine nicht-deutsche Zugehörigkeit zugeschrieben wird (vgl. z. B. Haller 2019; Groß et al. 2022; Feng 2023). Mit Zugehörigkeit gehen starke moralische Bewertungen einher: Vergewaltiger oder nicht Vergewaltiger, Mörder oder nicht Mörder. Diese moralischen Aufladungen von Zugehörigkeiten werden wiederum miteinander diskutiert und damit der Wahrheitswert dieser Aussagen gegenseitig bestätigt. Ob es sich um Zugehörigkeiten handelt, wird gleichsam spontan anhand äußerer Merkmale entschieden und bestätigt. Der Körper und seine Accessoires machen Zugehörigkeit unmittelbar erfahrbar.

Fremder eigener Körper

Neben der über den fremden Körper vermittelten Abgrenzung vom Anderen konnte ich auch beobachten, wie die Körper der Neu-Rechten selbst – ebenfalls oft halb scherzhaft – für die Differenzierung nach Ethnizität thematisch relevant werden können:

Fahrt zu einer Gruppenaktivität

Peter, Felix und ich stehen am Auto und packen ein.

Nachdem Peter erst kürzlich wieder Felix mit »ey Ausländer, komm mal her« gerufen hat und Felix ohne Klage Folge geleistet hat, frage ich Felix, ob er eigentlich einen Migrationshintergrund habe. Peter bricht in lautes Lachen aus. Felix kommt mir verärgert oder beschämt vor. Er verzieht sein Gesicht, weicht zurück, räuspert sich. Ich habe das Gefühl, ihm zu nahe getreten zu sein. Als er spricht, wehrt er sich: »was, nein, wer sagt sowas? Ich glaube, ich bin der arischste von allen hier!« Peter sagt noch immer lachend »Ja, ja, ich verbreite hier Gerüchte«. Felix fährt fort »Ich könnt ja sogar einen großen Ariernachweis erbringen! Ich kann meine Familie bis ins 16. Jahrhundert nachverfolgen.« Peter wirft ein: »eine richtige deutsche Eiche also« Felix fährt fort »da ist kein ausländischer Einfluss im Stammbaum!« Peter »nur die dunklen Haare«, Felix erwidert »das sind rein volksdeutsche Gene! Die hat auch meine Oma. Wir haben eben einen Teil der Familie aus der heutigen Slowakei. Da kommen auch die Haare her, wirklich, alle anderen haben auch blonde Haare.« Peter: »ich sag ja, Ausländer!« und grinst. Felix »Nein, Volksdeutsch!« Es entsteht eine Pause, in der niemand spricht.

Ich fühle mich unwohl damit, ihn so zur Rede gestellt zu haben, und sage ihm, dass es mir leid tut und dass ich ihn nicht hatte beleidigen wollen. Er zuckt mit den Schultern. Zehn Minuten später beginnt Felix das Gespräch von Neuem. Wir sind inzwischen losgefahren und Peter und Felix sitzen vorn.

Felix sagt zu Peter »Das ist auch total blöd, denn meine Schwestern haben alle blonde Haare. Ich bin der Einzige mit dunklen Haaren. Ich muss auch immer aufpassen, wenn ich in die Sonne gehe, ich werde sonst total schnell braun.« Peter erwidert »Tja, bist du halt das schwarze Schaf, im wahrsten Sinne« er lacht. Felix überlegt, »aber wenn ich eine blonde Frau heiraten würde, würde ich, glaube ich, auch blonde Kinder bekommen.« Peter meint »nicht unbedingt. Das ist nicht so einfach mit der Genetik.« Danach wird wieder geschwiegen, bis wir aussteigen müssen. (Beobachtungsprotokolle August 2017)

Nicht nur die Körper der Anderen dienen in neu-rechten Kontexten als Projektionsflächen für rassifizierende Differenzierungen – auch an den eigenen Körpern werden Marker ethnischer Zugehörigkeit oder nicht-Zugehörigkeit gesucht. Durch meine Nachfrage kippt ein zuvor ironisch gerahmter Umgang mit Zugehörigkeit in eine ernste Auseinandersetzung. Was bis dahin als eingespielter Scherz zwischen Peter und Felix funktionierte – die Anrede »ey Ausländer« – wird durch meine Frage nach einem Migrationshintergrund plötzlich real. Die affektive Reaktion von Felix, sein Rückzug, seine Verteidigung und schließlich sein ausführliches genealogisches Bekenntnis offenbaren, wie stark der Körper auch innerhalb der neuen rechten Bewegung als Medium der ethnischen Selbstvergewisserung wirkt. Die Frage nach Zugehörigkeit wird nicht argumentativ, sondern über Sichtbarkeit und Abstammung beantwortet – und diese Logik wird von allen Beteiligten geteilt. Peter greift auf den dunklen Haarfarbton als Indikator vermeintlich ›ausländischer‹ Herkunft zurück, während Felix mit dem Verweis auf »rein volksdeutsche Gene« und die blonde Haarfarbe seiner Schwestern seine Zugehörigkeit zur imaginierten ›Volksgemeinschaft‹ zu belegen sucht.

Auffällig ist dabei, wie sehr körperliche Marker in Relation zur Familiengeschichte und zukünftigen Generationen gesetzt werden. Felix nimmt nicht nur auf seine Vorfahren Bezug (»bis ins 16. Jahrhundert«), sondern bemüht schließlich auch hypothetische blonde Kinder, um seine Abweichung von der Norm zu kompensieren. Der Körper wird hier nicht nur retrospektiv an eine Linie der Herkunft gebunden, sondern prospektiv an eine Linie der Wiederherstellung: Die »richtige« Erscheinung soll im Nachkommen wiederhergestellt werden. Diese Verschiebung ins Zukünftige greift eine zentrale Figur neu-rechter Selbstbeschreibung auf: die Vorstellung einer dauernden, überindividuellen Volksexistenz. Der Körper wird damit zur Schnittstelle zwischen individueller Abweichung und kollektiver Norm, zwischen temporärer Verunsicherung und dauernder Ordnung.

Zugleich zeigt die Szene, wie prekär ethnische Zugehörigkeit in neu-rechten Gruppen sein kann. Die Grenze zwischen ›wir‹ und ›die Anderen‹ wird nicht nur gegenüber externen Gruppen gezogen, sondern auch intern immer wieder reproduziert. Das Spiel mit der Grenzverletzung

– der Scherz, das Kichern, das neckende »Ausländer!« – markiert, dass auch innerhalb der Gruppe jede:r unter dem Blick der Anderen steht. Die ironische Rahmung ermöglicht es, Differenz anzudeuten, ohne sie offen auszusprechen. Felix' Reaktion zeigt jedoch, dass die affektive Wirkung real ist. Er erlebt sich durch seinen Körper als potenziell abweichend. Die Szene verweist auf ein zentrales Paradox neu-rechter Zugehörigkeitskonzepte: Auch wer sich ideologisch als Teil des ›Volks‹ versteht, muss sich körperlich als solcher lesbar machen – oder sich zumindest dafür rechtfertigen, wenn er den erwarteten Phänotyp nicht erfüllt. Der Körper wird zur Signatur der Zugehörigkeit, zur Evidenz für das, was genealogisch behauptet wird. Haarfarbe, Hautfarbe, Sonnenbräune – all das wird zu Symbolen der Authentizität oder des Zweifels. Auch wenn Peter sich amüsiert zeigt und Felix' »Nicht-Blondheit« augenzwinkernd kommentiert, bleibt die Grenzziehung wirksam. Der Scherz ist eine Praxis der symbolischen Distanzierung, die das ›Ander‹ im Eigenen markiert.

Der Fall von Felix ist insofern exemplarisch, als er eine ansonsten meist implizite Logik explizit macht: Dass körperliche Merkmale als Index ethnischer Zugehörigkeit gelten, ist in der neuen rechten Bewegung keine Ausnahme, sondern Regel. Der Körper wird dabei nicht nur als Marker des Anderen gelesen, sondern auch als potenzielles Problem im Eigenen. Wer nicht ›passt‹, muss erklären, warum. Und selbst wenn die Erklärung gelingt, bleibt die Differenz als latente Irritation bestehen. Zugehörigkeit wird nicht behauptet – sie muss im wahrsten Sinne des Wortes verkörpert werden.

Die Hautfarbe kann auch Personen diskreditieren, die (zum Zeitpunkt der Beobachtung) eindeutig der rechten Szene zuzuordnen sind, wie das Beispiel des US-amerikanischen Alt-Right-Autors Jack Donovan zeigt:

Privatgespräch Fabian und ich

Fabian fragt mich ob ich mir die Videos vom Institut für Staatspolitik angesehen habe, die er mir empfohlen hatte. Ich bestätige nickend. Er fragt »und? Was denkst du?« Ich zucke mit den Schultern und antworte ausweichend: »ja, da waren schon ein paar Sachen dabei, die ich so jetzt noch nicht kannte. Was denkst denn du?« Fabian meint: »ja, da sind einige pffiffige Köpfe bei – hast du auch das Video von Donovan gesehen?« Ich nicke wieder, »ja, der hat eine interessante Präsenz« Er nickt »ja, ne? Teilweise echt skurril, hat aber auch was. Der ist ja auch schwarz, glaube ich.« Ich meine, »ja? was findest du denn skurril« Fabian »ja doch, ich glaube schon, der ist schwarz. Das ist auch alles echt skurril, was der so sagt, das ist es.«

Zwei Wochen später begleite ich Fabian zu einem öffentlichen Vortrag über die Neue Rechte. Nach dem Vortrag sucht er Kontakt zum Vortragenden und es entspannt sich ein kurzes Gespräch zwischen den beiden

Der Redner fragt Fabian »Also Sie wirken ja eigentlich wie ein vernünftiger Mensch. So jetzt sagen Sie mal, Sie finden wirklich die Sezession gut?« – Fabian nickt eifrig, »ja, da sind viele interessante Artikel drin, die treffen genau!« Der Redner fragt nach: »und dieses Männlichkeitsgehalte zum Beispiel von Donovan – damit sind Sie so einverstanden?« – »Naja, ich muss ja jetzt nicht mit allem einverstanden sein, oder, und gerade der Donovan, ich weiß nicht, der ist ja auch eh schwarz ...« Der Redner lacht, »nee, schwarz ist der sicher nicht, der ist sehr braun gebrannt.«

Später am Abend wieder Zweiergespräch

Fabian: »Ach, der Donovan ist wirklich nicht schwarz, das ist ja was. Den muss ich mir nochmal ansehen.« (Beobachtungsprotokolle Mai 2017)

Bei Jack Donovan handelt es sich um einen Autor der US-amerikanischen Alt-Right-Bewegung, der mit Tribalismus und Antifeminismus auf sich aufmerksam gemacht hat – mittlerweile hat er sich von der Alt-Right-Bewegung distanziert (vgl. Donovan 2023). Zum Zeitpunkt der Gespräche hatte dieser Jack Donovan kurz zuvor einen Vortrag auf einer ›Winterakademie‹ 2017 zum Thema ›Gewalt‹ des Instituts für Staatspolitik in Schnellroda gehalten (vgl. Kanal Schnellroda 2017)². Donovan wendet sich vor allem gegen die ›Feminisierung‹ der Männer, der er die Besinnung auf männliche Tugenden, den ›Weg der Männer‹ (vgl. Donovan 2016), entgegensetzt und selbst zu verkörpern versucht (vgl. V. Weiß 2017, 227–34). Der Antifeminismus und die Betonung ›männlicher Tugenden‹ passen gut zur deutschen neuen rechten Bewegung, gerade in der ›natürlichen Ordnung‹, die Donovan betont (vgl. del Campo 2023). Seine Besonderheit liegt weniger in seinen inhaltlichen Aussagen als vielmehr in der Verkörperung seiner Aussagen durch seine physische Präsenz. Vor diesem Hintergrund ist die Auseinandersetzung des neu-rechten Akteurs Fabian mit Donovan zu sehen.

Dass ein etablierter Autor, der in Schnellroda auftritt und dessen Positionen inhaltlich kaum von anderen neu-rechten Stimmen zu unterscheiden sind, dennoch zum Gegenstand einer Verunsicherung werden kann, sobald seine Hautfarbe als nicht normkonform wahrgenommen wird, unterstreicht die Körperzentriertheit neu-rechter Grenzziehung. Der Körper fungiert hier nicht lediglich als Repräsentationsfläche kultureller Identität. Die Glaubwürdigkeit, ja die Sprechfähigkeit eines Subjekts scheint abhängig von seiner phänotypischen Einordnung zu sein. Fabians Reflexionen über Donovan drehen sich auffällig wenig um dessen Inhalte, sondern fast ausschließlich um dessen visuelle Erscheinung. Dass diese Einschätzung im Dialog mit einem Dritten (dem Redner) nochmals

2 Das Originalvideo ist seit dem 30. August 2023 nicht mehr online verfügbar (vgl. Kubitschek 2023).

revidiert und anschließend erneut aufgegriffen wird, verdeutlicht die Persistenz dieser Wahrnehmungskategorie: Die Irritation bleibt bestehen, solange keine eindeutige visuelle Entwarnung gegeben werden kann.

Die Szene verweist auf eine zentrale Spannung in der neuen rechten Bewegung: Während sie sich diskursiv um eine kulturelle oder zivilisatorische Bestimmung von ›Volk‹ und ›Zugehörigkeit‹ bemüht – etwa im Konzept des Ethnopluralismus –, wird in der alltäglichen Interaktion deutlich, dass visuelle Marker wie Hautfarbe, Haarfarbe oder äußere Erscheinung in der Praxis handlungsleitend sind. Die kulturelle Differenz, die theoretisch die Biologie ablösen soll, wird in der sozialen Praxis durch körperbasierte Unterscheidung reproduziert – oftmals ohne expliziten Rekurs auf biologistische Argumente, aber mit impliziten Vorstellungen von ›Normalität‹ und ›Passung‹, die sich am Erscheinungsbild festmachen. Donovan wird damit nicht aufgrund seiner Thesen als ambivalente Figur gelesen, sondern weil sein Körper potenziell als abweichend wahrgenommen wird. Dass sich seine Inhalte mit zentralen Motiven der neuen rechten Bewegung decken, reicht offenbar nicht aus, um seine Zugehörigkeit eindeutig festzuschreiben. Der Körper wird zum Ort des Politischen: Er bestätigt oder irritiert die Vorstellung von ethnischer Identität, ungeachtet der affirmierten Ideologie.

Die Grenze zwischen ›wir‹ und ›die‹ wird körperlich gezogen – nicht nur nach außen, sondern auch innerhalb des eigenen Lagers. Selbst geteilte ideologische Positionen können durch das Aussehen in Zweifel gezogen werden. Die Szene mit Donovan bildet insofern einen wichtigen Kontrapunkt zu der häufig behaupteten Offenheit der neuen rechten Bewegung für kulturell definierte Zugehörigkeit: Sichtbare Marker bleiben entscheidend, selbst wenn dies in der Selbstbeschreibung der Bewegung nicht explizit thematisiert wird. Die Analyse macht deutlich, dass die Idee einer ›natürlichen‹ Zugehörigkeit zum Volk in neu-rechter Perspektive nicht allein durch kulturelle Übereinstimmung eingelöst wird, sondern durch ein Zusammenspiel aus visueller Identifikation, genealogischer Erzählung und körperlicher Passung. Wo eine dieser Dimensionen fraglich erscheint – wie im Fall von Donovan –, wird auch die ideologische Anschlussfähigkeit brüchig. Die Grenzziehung erfolgt somit nicht nur zwischen dem Eigenen und dem Anderen, sondern im Innern des Eigenen selbst – entlang einer Ordnung des Sichtbaren, die stets aufs Neue überprüft und abgesichert werden muss.

Beim auf Unterscheidung abhebenden Volksbezug geht es um die Aufrechterhaltung einer moralischen Ordnung, die in Bezug auf die potentiellen Mitglieder essentialisiert wird. Die zugrundeliegenden Annahmen basieren auf einem Abstammungsdenken, wie es gerade in der Sorge um die Aberkennung dieser Abstammung zum Ausdruck kommt. Es geht um eine kulturell-biologisch begründete Unterscheidung verschiedener Völker im Plural.

8.3 Zugehörigkeitserleben

Interview Gustav

Gustav: Dass wir im Endeffekt wirklich erfolgreich sind, glaube ich nicht. Deshalb halte ich es natürlich wirklich für sinnvoll, aber das tut keiner, weil es natürlich psychologisch einfach niemand übers Herz bringt, aber ich halte es für sinnvoll, den Westen aufzugeben und nach Mitteldeutschland umzuziehen. Würde ich im großen Maßstab machen. Alle Patrioten nach Mitteldeutschland und alle Gutmenschen in den Westen, sollen die doch leben mit ihren Afrikanern, wenn sie das wollen. Das wäre sinnvoll und auch aussichtsreich.

I: ok ja, aber hast du nicht, also, ähm, eben sagtest du doch, Volk als gewachsene Einheit und so, also,

Gustav: Wie meinst du? Weil das nur ein Teil der Deutschen wäre?

I: mhm

Gustav: Nö, nö, find ich nicht. Also, wenn man dem Volk als solchem eine eigenständige Legitimität zubilligt, wie ich das tue, dann dann bleibt das Volk ja als solches bestehen, auch wenn Leute sagen ich gehör nicht mehr dazu, ich will nicht mehr dazu gehören. Und die Gutmenschen sagen doch im Kern, ich bin kein Deutscher, ich habe kein Interesse daran. Und wenn dann nur ein Teil übrig bleibt und wir sagen, wir wollen zusammenbleiben, dann ist das eigentlich die Fortsetzung der Tradition. Natürlich ist das ein Schnitt, und das ist klar und bedauerlich, das ist völlig klar. Aber ich meine nicht, dass es sinnlos wäre, ich meine schon, dass das eine sinnvolle Handlung wäre. Wenn man vor der Alternative steht, entweder insgesamt in absehbarer Zeit völlig unterzugehen, und das wird in maximal 100 Jahren der Fall sein, ach, eher 50, äh, oder ein Teil zu retten. (Interview August 2017)

Was bedeutet es für die neue rechte Bewegung, Teil des Volkes zu sein? Im letzten Kapitel habe ich einen Volksbezug beschrieben, der ethnische Homogenität in den Mittelpunkt stellt. Die Unterscheidung zwischen Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit erfolgt über den Körper, der auf kulturelle und moralische Differenzen verweist. Es ging hier darum, eine Trennung von den Anderen zu legitimieren. Die Passage aus dem Interview mit Gustav eröffnet eine Perspektive auf eine zweite Dimension des neu-rechten Volksbezugs, die sich nicht primär über die Abgrenzung gegenüber dem ›Fremden‹, sondern über die Konstitution des wahren ›Wir‹, das sich auch als ›Wir‹ erlebt, vollzieht. Die hier vorgebrachte Forderung ist nicht die der *Remigration* von Nicht-Zugehörigen, sondern geht weiter: Es geht um den affirmativen Willen zur Zugehörigkeit – der jedoch nicht jedem zugeschrieben wird. Zugehörigkeit wird in dieser Perspektive nicht mehr allein über Abstammung oder kulturelle

Praktiken definiert, sondern über eine normative Haltung zum Kollektiv. Wer sich nicht zum Volk bekennt – in diesem Fall: wer als ›Gutmensch‹ klassifiziert wird –, gilt als bereits exkludiert. Der Volksbegriff wird damit zu einem exklusiven Identitätsmarker, der nicht nur auf rassifizierende Differenz verweist, sondern zugleich innere Unterscheidungen innerhalb der Bevölkerung vornimmt. Gustav zufolge bleibt das Volk »als solches« bestehen, auch wenn ein Teil sich von ihm abwendet: Die Homogenität soll notfalls durch Abspaltung hergestellt werden. In dieser Figur wird das ›Volk‹ als überhistorische Einheit begriffen, deren Dauer nicht von Mehrheiten, sondern von ihrer inneren Wahrheit abhängt. Das Ideal ist ein ethnisch, kulturell und moralisch homogener Lebensraum – ein »Nur-unter-sich«, das als Rückgewinnung einer verlorenen Ordnung imaginiert wird. Die Dringlichkeit dieses Projekts speist sich aus apokalyptischen Zukunftsvisionen: Der Untergang des ›eentlichen‹ Volkes erscheint unausweichlich, wenn nicht rasch gehandelt wird – »in maximal 100 Jahren«, »eher 50«. Diese zeitliche Zuspitzung verleiht dem Volksbezug seine apokalyptische Dringlichkeit.

Zugehörigkeit vs. Mitgliedschaft

Die Beziehung zwischen Völkern und Einzelnen in der neuen rechten Bewegung ist komplex. Naiv könnte man davon ausgehen, dass Völker aus einzelnen Menschen bestehen. Diese Einzelnen wären Mitglieder eines übergreifenden Kollektivs. In dieses Kollektiv werden die Einzelnen – dem ethnischen Volksbegriff folgend – hineingeboren, zu Staatsbürger:innen mit bestimmten Rechten individualisiert und staatlicher Gewalt unterworfen. Damit würden sich Völker zwar von anderen Gruppen und Subgruppen moderner Gesellschaften unterscheiden, aber dennoch der gleichen Mitgliedschaftsstruktur folgen, die auch anderen modernen Sinnwelten eigen ist (vgl. Lindemann 2018, 155). Selbst wenn man von der abstrahierenden Perspektive Lindemanns zu ihrem Stichwortgeber in dieser Frage, Durkheim, zurückkehrt und damit die Emphase dieses Erlebens von Zugehörigkeit aufgreift (vgl. Durkheim [1950] 1999), bleibt eine Perspektive, nach der Volk und Individuum in einem untrennbaren Verhältnis zueinander stehen. Das Bild der Gruppenzugehörigkeit evoziert das Bild einer Menge mit individuellen Elementen. Selbst wenn es sich um eine unendliche Menge handelt, könnte man von jedem einzelnen Element sagen, ob es zu dieser Menge gehört oder nicht. Man könnte über jeden einzelnen Menschen sagen, ob er als Individuum Teil der Menge ist oder nicht, und insofern eine eindeutige Zuordnung vornehmen. Der moderne Staat tut im Prinzip genau das, indem er Menschen bei der Geburt die Staatsbürgerschaft verleiht und grundsätzlich jederzeit sagen kann, ob jemand sie besitzt oder nicht. Der

Staat hat damit die Nachfolge der Kirchen angetreten (vgl. Lindemann 2018, 87 ff.). Auch der nationalsozialistische Staat ging nach einem ähnlichen Prinzip vor. Zwar modifizierte er das Prinzip und erkannte einigen seiner ehemaligen Untertanen die Staatsbürgerschaft und den damit verbundenen Status als Mensch gleich an Freiheit und Würde nicht zu, aber auch er unterschied klar zwischen Angehörigen und Nichtangehörigen. Das Mitgliedschaftskriterium wurde nach Abstammungs- und Gesinnungskriterien festgelegt und es wurde versucht, die Mitgliedschaft nach biologisch-wissenschaftlichen Kriterien zu bestimmen (vgl. Mehrtens 1979; Bäumer 1989). Unabhängig davon, wie das Kriterium festgelegt wurde, ging es darum, individuelle Menschen nach ihrer Mitgliedschaft zu unterscheiden.

Ich argumentiere in diesem Teilkapitel, dass im zweiten Volksbezug das Volk nicht von der Zugehörigkeit/Nichtzugehörigkeit her gedacht wird, sondern von dem *Erleben* der Zugehörigkeit. Bei diesem Volksbezug geht es weniger um die Unterscheidung zwischen einem homogenen Volk und heterogenen Anderen und auch nicht um den Willen des einfachen Volkes gegen den übermächtigen Willen der Eliten. Es geht um die Erfahrung von Zugehörigkeit in Abgrenzung zu denen, die sich nicht zugehörig fühlen. Die Anderen sind dann diejenigen, die sich nicht zugehörig fühlen oder fühlen wollen. Gegen sie richtet sich die Behauptung des Volkserlebens und gegen sie wird es verteidigt. Dieses Volkserleben ist im Selbstverständnis ein unmittelbar leibliches Erleben. Das neu-rechte Selbst erlebt sich unmittelbar zugehörig; es erkennt ebenso unmittelbar, wer noch zugehörig ist oder sich zugehörig erleben soll. Es ›weiß‹ einen Deutschen von einem Nicht-Deutschen zu unterscheiden, unabhängig von der aktuellen einfachen oder mehrfachen Staatsbürgerschaft. Es ist ein unmittelbares Wissen, das Wirklichkeit vermittelt. Für die neue rechte Bewegung gibt es eine natürliche Ordnung, die nur durch willentliches Wegsehen und Verkennen nicht erkannt werden kann. Das gemeinsame, unmittelbare und selbstverständliche Erleben des eigenen Deutschseins und die Abgrenzung von denen, die dieses Erleben nicht haben, ist wirklichkeitsstiftend. Diese Wirklichkeit ist aus neu-rechter Perspektive so real, dass man sich ihr nicht entziehen kann. Schon die Frage nach dieser Wirklichkeit des Volkes wird so zur Frage des Nichtsehenden und damit zu einer Art Sakrileg. Wenn die Unmittelbarkeit im Vordergrund steht, wird auf jede Anerkennung von Vermittlung verzichtet. Das Volk kann nicht mehr definiert werden und es können keine Eigenschaften mehr aufgezählt werden, die jemand haben muss, um zum Volk zu gehören. Das Volk wird zu einem Prinzip, das keiner Definition bedarf und dessen Erfahrung zumindest im Alltag nicht weiter hinterfragt wird und auch nicht hinterfragt werden muss. Das Wir erlebt sich als Wir und grenzt sich von den Anderen ab, die als Andere außerhalb stehen.

Nun könnte man einwenden, dass es doch schon vor diesem Erleben feststeht, wer sich überhaupt in dieser Weise als zugehörig erleben soll, dass also die Zentralisierung eines wie auch immer gearteten transzendenten Erlebens eigentlich nur eine Verschleierung klarer Grenzziehungen wäre. Und wenn ich behaupten würde, es gäbe *nur* diesen einen Volksbezug, dann wäre dieser Einwand berechtigt. Tatsächlich sind die drei Volksbezüge miteinander verwoben und verweisen aufeinander. Dass Menschen über Körper und Sprachen als potentiell nicht-zugehörig identifiziert werden, habe ich oben bereits betont, und diese Identifikation gilt auch hier. Nur geht es hier um die Zugehörigkeitserfahrung selbst. Diese soll sich nicht auf eine vermittelte Zugehörigkeit beschränken, sondern vielmehr das ganze Selbst umfassen.

Im folgenden Kapitel geht es darum, das affektiv-leibliche Erleben von Zugehörigkeit zum deutschen Volk als zentrale Dimension neu-rechter Weltdeutung zu analysieren. Ich gliedere die Analyse in drei thematisch aufeinander aufbauende Abschnitte: Erstens diskutiere ich die implizite wie explizite Ablehnung einer definitorischen Bestimmung des Volksbegriffs. Die in neu-rechten Kontexten häufig zu beobachten- de Abwehr gegenüber der Frage »Was ist das Volk?« verweist auf ein strukturelles Definitionsverbot. Dieses Verbot ist nicht Ausdruck theoretischer Bescheidenheit, sondern verweist auf eine epistemische Haltung, die das unmittelbare Erleben über begriffliche Reflexion stellt. Zweitens analysiere ich die emotional-moralische Aufladung des Volkserlebens. Das ›Volk‹ fungiert nicht bloß als soziale Ordnungskategorie, sondern als Objekt von Identifikation, Stolz und ethischer Bindung. Der Bezug auf das Volk ist für viele Akteure nicht nur identitätsstiftend, sondern auch sinnstiftend – er vermittelt Werte, erzeugt Selbstachtung und verspricht Stabilität in einer als krisenhaft wahrgenommenen Gegenwart. Das Erleben des eigenen Deutschseins wird hier nicht nur als Selbstvergewisserung erfahren, sondern zugleich als moralisches Gut verteidigt. Drittens wende ich mich der Frage zu, wie mit dem Umstand umgegangen wird, dass nicht alle Menschen dieses Volkserleben teilen. Gerade weil viele Akteure der neuen rechten Bewegung in Alltagskontexten mit konträren Wirklichkeitsverständnissen konfrontiert sind, stellt sich die Frage, wie diese Dissonanz verarbeitet wird. Die Annahme einer gemeinsamen affektiven Evidenz wird hier brüchig. Ich zeige, dass fehlendes Erleben entweder als Ausdruck individueller Schwäche oder als moralische Verfehlung gedeutet wird. Diese Deutungsmuster stabilisieren das eigene Wirklichkeitsverständnis und immunisieren es zugleich gegen Kritik.

8.3.1 *Das Tabu auf Volks-Definitionen*

In einer Raucherpause zwischen den Vorträgen einer Schulung:

Anton meint, dass er beim Vortrag eben nicht so viel mitbekommen habe – er sei einfach so müde gewesen, dass er kaum die Augen offen halten konnte. Die Umstehenden nicken und Manfred gähnt. Einer sagt, ja, das sei ihm auch so gegangen. Aber er fände es insgesamt total spannend. Es wird schweigsam weiter geraucht. Dann fügt er hinzu: »Was mich ja eigentlich vor allem schon länger aus theoretischer Perspektive beschäftigt, ist, was das eigentlich heißt, Ethnie, Volk – wer gehört dazu, wer nicht?« Die Atmosphäre verändert sich mit dieser Frage sofort. Während vorher alle mehr oder weniger entspannt beieinander standen, scheinen sich nun manche anzuspinnen. Die Umstehenden wechseln Blicke miteinander. Dann antwortet einer »Das ist schwierig zu beantworten, man sagt ja immer: Ethnie ist nicht starr, sondern dynamisch. Das kann man nicht so genau festlegen oder definieren, das hat auch Gauland mal in diesem Interview gesagt. Wichtig ist, dass die Gesellschaft stabil bleibt, dass wir als ganze deutsch sind und dass es eine gemeinsame Identität gibt.« Der Fragende erwidert »Ja, Identität verstehe ich, aber irgendwie muss es doch definiert sein, oder? Wo ist die Grenze?« Anton mischt sich ein, »nein Mann, du merkst doch, ob jemand Deutsch ist oder nicht. Das kannst du nicht irgendwie von außen definieren.« Ein anderer fügt hinzu: »wenn wir jetzt sagen, wir haben jetzt gerade die Parallelgesellschaften in Deutschland, da ist eindeutig zu wenig an Identität da, aber man kann das jetzt nicht starr definieren.«

Der Fragende wirkt noch unüberzeugt und will scheinbar weiter fragen. Einer der anderen Umstehenden unterbricht ihn: »Ich finde das ganz gut bei Benoist, der hat eines der Hauptwerke der Neuen Rechten geschrieben. Da erklärt er nochmal wirklich gut, was Identität eigentlich ist: einerseits, wer Du selbst bist, andererseits, wer die anderen sind.« Der Fragende holt sein Smartphone raus, vermutlich um sich das zu notieren, und geht dann zusammen mit dem Empfehlenden rein.

Anton, Manfred und ich bleiben noch einen Moment draußen. Anton meint zu Manfred: »Was war das denn für ein Vogel?« – »Muss ein Linker sein« – »Das ist schon krass, dass der sich traut herzukommen.« – »Ach, ich finde es cool. Wenn die sich auch mal bilden, ist das doch nett.«

(...)

Am nächsten Tag:

Anton zu Manfred: »Du hast übrigens recht gehabt: Der Vogel von gestern arbeitet in so einer NGO für Menschenrechte oder sowas mit. Ein paar der anderen wollten ihn sich jetzt mal richtig vorknüpfen, aber der ist abgehauen.« (Beobachtungsprotokolle September 2017)

Es ist durchaus möglich, auf einer theoretischen Ebene über das Volk in der neuen rechten Bewegung zu sprechen. Gerade auf der Schulung, auf der die Raucherpause stattfand, gab es mehrere Vorträge, in denen diese Frage explizit thematisiert und auch die Notwendigkeit einer solchen Thematisierung zum Ausdruck gebracht wurde. Es gibt auch mehrere neu-rechte Abhandlungen über das Volk und Bände, in denen die Frage, was das Volk bedeuten soll, verhandelt wird (vgl. Verein für Staatspolitik e. V. 2019; Kießling 2022). Auch in der oben beschriebenen Situation wird auf Theoretisierungen verwiesen, Benoist zur Lektüre empfohlen und aus einem Interview mit Gauland zitiert. Dennoch wird an der Nicht-Definierbarkeit des Volkes festgehalten und weitergehend der nach Definitionen Fragende aufgrund dieser Fragen als ›Linker‹ identifiziert, eine Einschätzung, die sich im Nachhinein als richtig erweist.

Die Weigerung, eine konkrete Definition des ›Volkes‹ zu geben, ist hier nicht nur auf den Unwillen oder die Unfähigkeit einzelner Anwesender zurückzuführen. Sie können hier auf den Konsens aller möglichen, sowohl der unbekannten anwesenden – der anderen Schulungsteilnehmer:innen – als auch der gegenwärtig nicht anwesenden Dritten – andere Feldakteure – bauen. Hier geht es um eine Norm, die der Fragende enttäuscht und sich damit als Anderer, als Nicht-Rechter, zu erkennen gibt. Die Normverletzung ist nicht so stark, dass sie ihm unmittelbar unmißverständlich gegenüber dargestellt würde, aber doch so stark, dass sie im Nachhinein zur Sprache kommt und mehrere Anwesende den Verdacht hegen, es handle sich nicht einfach um einen ungebildeten Rechten, sondern eben um einen Linken.

Der Fragende äußert sich nicht geringschätzig, es gibt keine Missbilligung der anderen Anwesenden, er ist vielmehr interessiert und drückt Anerkennung und Verständnis aus. Seine Frage zielt nicht auf eine allgemeine Definition, sondern immer wieder auf die ›Grenze‹, auf die Frage, wie zwischen Zugehörigen und Nicht-Zugehörigen zu unterscheiden ist. Er begründet sein Interesse ›theoretisch‹ und scheint damit versuchen zu wollen, auf einer abstrakten Ebene über das Volk zu sprechen, vielleicht ähnlich wie in den vorangegangenen Vorträgen. Sein Interesse kann jedoch nicht über eines hinwegtäuschen: dass er eine Grenze, eine Definition braucht, um zu verstehen, was das Volk ist. Im Gegensatz zu anderen Debatten ist sein Ausgangspunkt nicht die unmittelbare Erfahrung von Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit. Er geht nicht von einer gemeinsamen Wirklichkeit aus, in der bereits unmittelbar klar ist, inwiefern sich Zugehörigkeit manifestiert – und versucht dann im Nachhinein, diese bereits geteilte gemeinsame Wirklichkeit durch Theoretisieren zu verfestigen und zu legitimieren. Seine Art zu fragen verrät aber vor allem eines: dass er sich nicht unmittelbar zugehörig fühlt, dass er nicht ›merkt‹ ›ob jemand Deutscher ist oder nicht‹. Ihm fehlt offensichtlich der Zugang zu einer gemeinsam geteilten Wirklichkeit. Dieser fehlende Zugang

ist für die Anwesenden befremdlich, irritierend, vielleicht sogar ärgerlich. Sie fühlen sich potentiell in ihrer Gewissheit gestört und erleben ihn als Fremdkörper. Die Frage, wie mit seiner Anwesenheit umzugehen ist, beschäftigt sie; auf der einen Seite steht eine gewisse kongeniale Hilfsbereitschaft, auf der anderen Seite die Erfahrung, dass jemand Fremdes eingedrungen ist und als Fremder zumindest zur Rede gestellt werden muss.

Insgesamt lässt sich in der neuen rechten Bewegung eine Skepsis gegenüber klaren Definitionen feststellen, die bis hin zu einer Tabuisierung des ›Volksbegriffs‹ reicht (vgl. Kellershohn 2007, 133). Unterschiedliche Volksbegriffe werden in der neuen rechten Bewegung untereinander nicht diskutiert. Im Gegensatz zu Begriffen wie ›Ethnopluralismus‹ oder ›Patriotismus‹ wird auch auf den Stammtischen keine Definition vorgelegt. Was das Volk ist, wird vorausgesetzt, und es geht in diesen Zusammenhängen eher um das eigene Bemühen, das Volk wieder als etwas zu sehen, dem man sich unmittelbar zugehörig fühlt und auf das man stolz ist.

Für den Verzicht auf klare und eindeutige Definitionen dieses so zentralen Bezugspunktes lassen sich nun verschiedene Erklärungen finden.

Eine Erklärungsstrategie würde die neu-rechte Vermeidung klarer Definitionen als strategischen Versuch deuten, dem Rassismusverdacht zu entgehen. In diesem Fall würde versucht, die oben herausgearbeiteten Bezüge auf Körper und Religionszugehörigkeiten zu verschleiern. Keine klaren Grenzen des Volkes zu benennen, keine Kriterien für Zugehörigkeit oder Nicht-Zugehörigkeit anzugeben, wäre dann Teil einer übergreifenden Strategie. Das wäre freilich überzeugender, wenn es einen Ort gäbe, an dem die neue rechte Bewegung dann doch über ihren Volksbezug sprechen würde, abgeschildert von der Öffentlichkeit – oder wenn es neben solchen Vermeidungen von Definitionen nicht das offene Kokettieren mit rassistischen Unterscheidungen gäbe. Es erscheint unplausibel, warum die Definition eines zentralen Begriffs aus rein strategischen Gründen offen gelassen werden sollte, wenn gerade die ausgrenzende Richtung des Volksbezugs auch ohne genaue Definition aufrechterhalten wird. Ein ›Ausländer raus‹ bleibt eine Forderung nach Ausgrenzung, unabhängig davon, wer genau als Ausländer definiert wird.

Ich plädiere dafür, eine andere Erklärung in Betracht zu ziehen, mit der ich noch einmal die Betonung der unmittelbaren Leiblichkeit hervorheben möchte. Mit dem Bezug auf das Volk wird eine affektiv-leibliche Erfahrung angesprochen. Es geht um eine unmittelbare Zugehörigkeit, die die Zugehörigen als Zugehörige verbindet und zusammenführt. ›Volk‹ in seiner Allgemeinheit bietet Raum als Projektionsfläche für unterschiedliche affektive Bezüge. Sowohl Ängste, Wünsche und Ideale als auch verschiedene Ausschlüsse und Abgrenzungen können mit dem Bezug auf das Volk verbunden werden. Ich vermute sogar, dass die Frage, *wer*

eigentlich ausgeschlossen wird, innerhalb der neuen rechten Bewegung zweitrangig ist. Es geht nicht um die Aufrechterhaltung einer konkreten Grenzziehung, sondern um die *affektiv aufgeladene Grenzziehung* und das Festhalten an einer ebenso affektiv aufgeladenen Gemeinschaft an sich. Sowohl Abgrenzung als auch Gemeinschaft funktionieren gut, ohne dass die Grenze genau definiert ist. Vielleicht funktionieren sie sogar besser. Solange es in erster Linie darum geht, eine Gemeinschaft von Gleichgesinnten zu schaffen, die sich durch die gemeinsame Erfahrung unmittelbarer Zugehörigkeit auszeichnet, ist eine Definition dieser Gemeinschaft sogar abträglich. Die Zugehörigkeit würde dann potenziell nicht mehr auf einer geteilten Erfahrung von Unmittelbarkeit beruhen, sondern könnte auf eine künstliche Denkleistung zurückgeführt werden. Die Offenheit ermöglicht es, dass die unterschiedlichen Erfahrungen der Menschen Geltung beanspruchen können, ohne dass es zu Deungskämpfen kommt.

8.3.2 *Leiblich-affektives Erleben von Volkszugehörigkeit*

Interview Torben

I: Gut, ja, äh, könnten Sie vielleicht jetzt nochmal ausführen, was Sie unter rechts-sein verstehen?

Torben: Ja im positiven Sinne haben wir ja heute, was ja im Grunde ja nicht so ist, heißt das zum eigenen Volk zu stehen, zu dem was eben ja das Volk ist. Das ist ja das Merkwürdige, dass in allen Verfassungen der Welt das Volk im Mittelpunkt steht, auch im Grundgesetz, aber dann so Reden gehalten werden von den fünf größeren Parteien, ohne Ausnahme das Volk abgelehnt wird. Da fragt man sich schon so, grundgesetzliche Ordnung existiert nicht mehr. Die sagen die deutsche Kultur gibts nicht, auch die FDP sagt das, alle sagen das, ohne Ausnahme! Und die glauben tatsächlich, dass ihre eigenen Wähler das gutieren, die eigenen Wähler wissens bloß nicht, was da gefaselt wird, aber natürlich glauben FDP-Wähler an die deutsche Kultur (hm), also das ist ja so, einmal aber, so, die Politikaste, das das so, so die Leute kriegen's nicht mit (hm), das ist ganz klar, das äh also wie soll man das jetzt äh, dadurch, dass die Altparteienmitglieder ja ohnehin keine Reden gucken. (Interview Oktober 2018)

In Bezug auf ›das Volk‹ befinden sich die Neu-Rechten in einer eigentümlichen Doppelposition. Einerseits reklamieren sie für sich ein besonderes, unmittelbares Verhältnis zum Volk – ein Verhältnis, das nicht vermittelt, sondern existenziell erfahren wird. Im Gegensatz zu anderen politischen Strömungen, insbesondere den Linken, sehen sie sich als diejenigen, die um die Wirklichkeit und Bedeutung des Volkes ›wissen‹. Dieses Wissen ist jedoch kein esoterisches, sondern ein affektiv-leiblich fundiertes:

Die Zugehörigkeit zum Volk wird als natürliches Selbstverhältnis behauptet, das keiner weiteren Begründung bedarf. Daher wird angenommen, dass auch viele andere Menschen – insbesondere die ›schweigende Mehrheit‹ – dieses Verhältnis teilen, wenngleich sie es nicht artikulieren. Es wird unterstellt, dass die meisten Deutschen sich ›eigentlich‹ ebenso selbstverständlich als Teil des Volkes erleben, auch wenn sie öffentlich nicht (mehr) darüber sprechen. Diese Behauptung stützt sich auf einen zirkulären Analogieschluss: Weil das eigene Erleben als unmittelbar und evident gilt, muss es – so die Schlussfolgerung – auch bei anderen vorhanden sein. Gerade die Tatsache, dass dieses Erleben bei anderen nicht ausdrücklich thematisiert wird, wird als Beleg seiner Authentizität gewertet. Je weniger sich jemand öffentlich zum Volk bekennt, desto größer erscheint die Wahrscheinlichkeit, dass er ›in Wahrheit‹ dazugehört. Die Abwesenheit expliziter Bekenntnisse wird damit nicht als Indifferenz oder Ablehnung gedeutet, sondern als stillschweigende Zustimmung. Diese Denkfigur erfüllt eine doppelte Funktion: Sie immunisiert das eigene Erleben gegen Widerspruch und schafft zugleich ein imaginäres Kollektiv, das die eigene Position trägt, ohne es je explizit tun zu müssen. Die neu-rechte Selbstvergewisserung speist sich so aus einem paradoxen Wirklichkeitsbezug: Die ›Wahrheit‹ des Volkes zeigt sich gerade in seiner Unsichtbarkeit, seine Präsenz gerade in der Abwesenheit. Auf diese Weise bleibt unbestimmt, wer konkret legitimiert und was genau legitimiert wird – es genügt, dass es eine vermutete Gemeinsamkeit des Erlebens gibt, die als natürlich und unhintergebar vorausgesetzt wird.

In dem oben zitierten Ausschnitt vermischen sich unterschiedliche Volksbezüge, die auf den ersten Blick widersprüchlich erscheinen mögen. Im Vordergrund steht zunächst der Bezug auf das ›einfache Volk‹, das sich in einer legitimierenden Dritten-Position befindet: Es wird von einer korrupten politischen Elite entmündigt, weiß selbst nicht um sein eigentliches Wesen und bedarf daher der Aufklärung durch die neue rechte Bewegung. Dieser *populistische Volksbezug* – das Volk als Opfer der Eliten – fungiert als Legitimationsquelle für das eigene politische Handeln. Gleichzeitig ist damit jedoch ein zweiter, subtilerer Volksbegriff verwoben: jener der unmittelbaren, leiblich fundierten Zugehörigkeit. Dieser Bezug erhebt das Selbstverständliche zum höchsten Wert – die stille Evidenz, deutsch zu sein, gilt als unhintergebbare Grundlage kollektiver Ordnung.

Gerade in dieser postulierten Selbstverständlichkeit liegt die Ambivalenz: Das unmittelbare Erleben wird zum Maßstab der Zugehörigkeit erhoben, ist aber offenbar nicht selbstverständlich genug, um sich unhinterfragt durchzusetzen. Die neue rechte Bewegung reklamiert für sich, dass es eigentlich gar nicht möglich sei, sich nicht als Teil dieses Volkes zu erleben. Doch gerade die vehemente Reproduktion dieses Narrativs verweist auf dessen Fragilität: Das, was als selbstverständlich erscheinen

soll, ist in der Wahrnehmung der Akteure offenbar gefährdet, bedroht oder nicht mehr intuitiv verfügbar.

Der Wert Deutschland

Interview Zach:

Zach: Das hab ich schon mit 12, 13 beobachtet. Da war so ein Deutscher in so ner Türkengruppe und der redet dann auch türkisch, komplett assimiliert. Deutsche, die sich an Türken assimilieren. Einfach Ausländerkultur, Parallelkultur, die identifizieren sich auch mit schwarzen Rappern und sowas. Das liegt daran, dass wir als Deutsche keine Identität mehr haben. Deshalb gehen Leute in die Parallelgesellschaften, Metal und Gangster oder Fußball und sowas. Die haben auch noch ne geile Gemeinschaft, und das ist dann auch identitätsstiftend. Es gibt ja auch nicht nur linke Subkulturen, es gibt auch eine rechte Ultraszene, das kenn ich ja auch von damals noch. Das ist alles nur, weil es keine gemeinsame, richtige Identität mehr gibt. In Polen ist das anders, da gehen hunderttausende Menschen auf die Straße, um zu feiern und sich zu erinnern – und das, obwohl Polen den Krieg verloren hat! Fußball und Musik, das macht zwar Spaß, ist aber letzten Endes sinnlos. Es ist nichts Richtiges. Ein Deutscher sein, das wirklich zu fühlen, das ist etwas Reales, da kannst du nicht reingehen und wieder rausgehen, wenn du grad Bock auf Gemeinschaft hast oder nicht. Aber wie bringt man das zurück in die Köpfe? (Interview September 2017)

Was bedeutet es, deutsch zu sein? In der neuen rechten Bewegung gibt es darauf wenig konkret ausformulierte Antworten, zumindest nicht von Seiten der Aktivist:innen. Dennoch wird das Deutschsein und die Erfahrung des Deutschseins emphatisch eingefordert. Deutsch-Sein soll ›etwas‹ bedeuten und Menschen sollen sich als Deutsche erleben. Eine der Hauptkrisen aus Sicht vieler Neu-Rechter besteht darin, dass Menschen sich nicht mehr als Deutsche erleben bzw. so erleben dürfen. Es unterscheidet sich dann in Nuancen, ob nur den Eliten der Zugang zu diesem Erleben abgesprochen wird oder ein generelles Fehlen von Identitätserleben konstatiert wird. Einig sind sich die Neu-Rechten darin, dass für den Einzelnen seine Identität als Deutscher wichtig wäre, dass er auf der Suche danach ist und sich eigentlich als etwas übergreifend Ganzem zugehörig erleben möchte, aber aus unterschiedlichen Gründen daran gehindert wird, diese Identität zu finden. Stattdessen würden die Einzelnen sich Subkulturen zuwenden, in denen es zumindest irgendeine Form von Identitätszuschreibung und Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft gebe. Nicht beliebige Zugehörigkeiten, sondern einzig die völkisch verstandene Identität als ›Deutscher‹ sei in der Lage, eine dauerhafte und existenziell bedeutsame Gemeinschaftserfahrung zu ermöglichen. In dieser

Hinsicht unterscheidet sich die neu-rechte Argumentation von klassischen soziologischen Diagnosen der Individualisierung (vgl. Beck 1986; Bauman 2000): Während diese die Zersplitterung gesellschaftlicher Zugehörigkeiten beschreiben, folgert Zach aus der Erfahrung der Fragmentierung ein Appell nach ›Rückführung‹ in eine übergreifende nationale Identität.

Im Zentrum steht dabei eine Kritik an modernen Subjektivierungs- und Vergesellschaftungsformen, die als unzureichend und oberflächlich empfunden werden. Zugehörigkeit zu Subkulturen (Metal, Fußball, Rap) kann – aus Sicht der neuen rechten Bewegung – allenfalls temporär Gemeinschaft stiften, nicht jedoch »Sinn« im emphatischen, dauerhaften Sinne. ›Deutschsein‹ wird dagegen als existenzielle Kategorie begriffen, die weder gewählt noch verlassen werden kann. Es ist keine Option unter vielen, sondern ein unhintergehbare Ausgangspunkt, der jedoch kulturell verloren gegangen sei und nun – so das neu-rechte Narrativ – wiederbelebt werden müsse. Dabei wird Identität als etwas *Gefühltes* beschrieben, nicht als diskursiv oder historisch vermitteltes Konstrukt. Diese Emotionalisierung von ›Deutschsein‹ macht es zugleich immun gegen Kritik: Wer dieses Gefühl nicht hat, hat es eben nicht – gehört nicht dazu. Wer es hat, braucht keine weiteren Kriterien.

Der Blick nach Osteuropa fungiert als Projektionsfläche eines erfolgreichen, weil als homogen imaginierten Nationsverständnisses. Die dortigen Gesellschaften erscheinen aus neu-rechter Sicht als Beispiele gelungener Vergemeinschaftung durch gemeinsame Geschichte, Kultur und nationale Identität – unabhängig von politisch-ökonomischer Lage oder historischen Traumata. Als negatives Gegenbild dient hingegen der amerikanische Patriotismus, der – obwohl national aufgeladen – aus Sicht der neuen rechten Bewegung als inhaltsleer und konsumistisch diffamiert wird. Hier zeigt sich ein antiwestlicher Affekt, der auf die USA als Ursprungsort liberaler Entgrenzung und identitärer Auflösung projiziert wird. Das Feindbild USA steht nicht nur für politische Fremdbestimmung, sondern auch für kulturelle Entwurzelung und Identitätsverlust.

Abend einer Schulung:

Manfred, Anton und ich unterhalten uns an der Bar. Es geht wieder um den Verlust deutscher Identität, und wieder meint Manfred, dass das an den Amerikanern liege »Deutschland wird eben von den Amis unten gehalten! Die wollen uns einfach amerikanisieren, dass wir auch so werden wie die. Die sind neidisch auf uns und wollen uns deshalb kaputt machen.« Ich frage nun mal nach »Aber sind die USA nicht eigentlich mega patriotisch? Also ich hab schon den Eindruck ...«. Anton unterbricht mich »Ja da gibt's es eben sehr viele Minderheiten und die weiten das ganze Volkskonzept. Das ist nicht wirklich patriotisch, was die da machen. Das ist ein reines Lippenbekenntnis bei denen. Bei denen ist man halt patriotisch, die müssen alle so tun – das ist bei denen so wie

bei uns mit den Menschenrechten. Ein hohler, ein korumpierter Wert. Da ist fast niemand wirklich für Amerika«. Manfred stimmt ihm zu. (Beobachtungsprotokolle September 2017)

Das Verhältnis der neuen rechten Bewegung zu den USA ist traditionell gespannt. In vielen Gruppierungen werden die USA mit Zionismus und Judentum assoziiert, und zwischen Antiamerikanismus und Antisemitismus gibt es nicht nur starke strukturelle Ähnlichkeiten (vgl. Beyer und Liebe 2010), sondern auch große Überschneidungen (vgl. Salzborn 2019). Antiamerikanismus gilt dabei häufig als akzeptierterer Ausdruck antisemitischer Ressentiments. Darüber hinaus wird, teils in Kombination mit Antisemitismus, teils unabhängig davon, die amerikanische Kultur als individualistische und hedonistische Kultur kritisiert (vgl. F. Fischer 2018), die im Gegensatz zu dem von den Rechten angestrebten Gemeinschaftsideal stehe. Die Ablehnung des US-amerikanischen Patriotismus, beruht nicht in erster Linie auf einer politischen Gegnerschaft, sondern auf der Vorstellung, dass der amerikanische Volksbegriff ein Scheinwert sei – ein »Lippenbekenntnis«, das sich auf abstrakte, universalistische Prinzipien (z. B. Menschenrechte, Gleichheit, Freiheit) stützt, statt auf eine Homogenität. Die Kritik ist dabei doppelt gerichtet: Einerseits gegen die Form der amerikanischen politischen Kultur (Pluralismus, Multikulturalismus, Individualismus), andererseits gegen deren moralischen Geltungsanspruch. Dass Minderheiten im US-Patriotismus eingeschlossen werden, disqualifiziert ihn aus neu-rechter Sicht als *eigentlichen* Volksbezug. Patriotismus gilt hier nur dann als »wirklich gemeint«, wenn er sich auf ein homogenes, *nicht-diverses* Kollektiv richtet.

Bemerkenswert ist, dass dieser moralisch-essenzialistische Volksbegriff eine ähnliche Geltung beansprucht wie der Begriff der Menschenrechte in liberalen Demokratien. Nicht der Mensch als abstraktes Subjekt ist hier jedoch Träger universeller Rechte, sondern das Volk als konkrete, historisch gewachsene Schicksalsgemeinschaft. Der moralische Vorrang liegt damit nicht beim Individuum, sondern beim Kollektiv. ›Deutsch‹ ist man nicht aufgrund rechtlicher Mitgliedschaft, sondern aufgrund eines uneinholbaren, leiblich-kulturell erfahrenen Zugehörigkeitsempfindens.

Sich auf Deutschland zu beziehen, heißt aus neu-rechter Perspektive nicht, sich auf die deutsche Verfassung im Sinne eines Verfassungspatriotismus zu beziehen. Vielmehr geht es um einen inkludierenden und exkludierenden Volksbezug, der sich grundlegend von demjenigen unterscheidet, der durch die Staatsbürgerschaft gegeben ist. Es gibt keine Deutschen mit Migrationshintergrund, sondern es gibt Deutsche und Nicht-Deutsche. Ein Äquivalent für den gesuchten Bezug auf Deutschland wäre vermutlich weniger der US-amerikanische Patriotismus als vielmehr die ›white supremacy‹-Bewegung. Es geht um eine gemeinsame Identität, die zugleich nur einen bestimmten Teil der Menschen meint

und diesen von anderen abgrenzt. Diese wiederum soll einen tieferen Wert beinhalten, der über Lippenbekenntnisse und Wertbehauptungen hinausgeht.

Feld-Gespräch

Tom meint »Ich sag auch nicht, wir sind immer für Deutschland. Wir sind nur patriotisch. Die Grundlage ist eben unser Volk, nicht weil ich hier geboren bin. Es kann ja sein, dass Leute sich auch für Menschenrechte und Geflüchtete einsetzen – ok, aber bitte woanders. Deutschland ist einfach dieser Wert. Nicht alles, was du machst, muss patriotisch sein. Dieser von oben herab verordnete Patriotismus, das finde ich zum Kotzen. Zum Beispiel bei der WM – ich bin definitiv kein Linker oder sowas – aber das ist schlimmer als kein Patriotismus, das ist halt dieser oberflächliche Patriotismus. Und ich denk mal, viele Linke, die denken, das wäre schon das. Das wäre schon Patriotismus. Das kann ich gar nicht ab. Das ist so egal mit der WM, das ist echt ätzend, ohne Scheiß, wie dann plötzlich alle sagen, sie sind für Deutschland und so.« (Beobachtungsprotokolle Juli 2017)

Was im Feld immer wieder zur Sprache kommt, ist die Forderung, der Bezug auf Deutschland müsse eine tiefere, nachhaltigere Bedeutung haben. Es genügt aus neu-rechter Sicht nicht, Deutschland nur punktuell oder symbolisch zu affirmieren – etwa im Rahmen internationaler Sportereignisse wie der Fußballweltmeisterschaft. Tatsächlich wird genau dieser situative, medial verstärkte Event-Patriotismus im Feld abgewertet. In den Worten Toms erscheint er gar als das Gegenteil eines »wahren« Patriotismus: »schlimmer als kein Patriotismus«, ein bloßes Lippenbekenntnis ohne existenzielle Tiefe. Die Ablehnung solcher symbolischer Performanzen verweist auf eine tiefer liegende Struktur: Der Bezug auf das eigene Volk – und damit auf »Deutschland« – soll internalisiert und affektiv verankert sein. Die Bezugnahme auf »Deutschland« wird nicht als pragmatisch-politische Option verstanden, sondern als Ausdruck eines dauerhaften, leiblich fundierten Zugehörigkeitserlebens. Insofern erscheint der »WM-Patriotismus« nicht einfach als unzureichend, sondern als Verunreinigung eines als sakral imaginierten Bezuges – ähnlich wie der »amerikanische Patriotismus«, der zuvor als »korrumpierter Wert« kritisiert wurde.

Empirisch ist bekannt, dass sich während internationaler Sportereignisse regelmäßig ein signifikanter Anstieg patriotischer und nationalistischer Bekundungen beobachten lässt (vgl. Strulik 2007; Mutz 2012). Diese werden jedoch aus neu-rechter Perspektive nicht als Verstärkung, sondern als Verharmlosung des eigenen Anspruchs gelesen. Gerade weil das »Deutschland« der Fanmeilen so leicht verfügbar, bunt, integrativ und vergänglich erscheint, eignet es sich aus Sicht der neuen rechten Bewegung nicht zur Konstitution kollektiver Identität. Die Abgrenzung

von diesem mainstreamkompatiblen, medial gestützten Patriotismus hat dabei eine doppelte Funktion: Zum einen dient sie der Selbstdistinktion innerhalb eines nationalistisch aufgeladenen Mainstreams, in dem die eigene Position sonst drohen würde, unterzugehen. Zum anderen erlaubt sie es, dem linken Spektrum eine Verantwortung für die angebliche »Entwertung« des Volksbegriffs zuzuschreiben. So erscheint der »oberflächliche Patriotismus« nicht nur als Ausdruck liberaler Aushöhlung, sondern auch als Ursache linker Entfremdung vom ›Volk‹. Die vermeintlich falsche, weil situative Affirmation nationaler Identität wird zur Begründung dafür, dass sich linke Kreise dauerhaft vom »eigentlichen« Deutschland-bezug distanzieren. Zentral ist in dieser Perspektive das Motiv der Wertbeständigkeit. Während temporäre Emotionen und symbolische Rituale als inflationär und folgenlos gelten, soll die Zugehörigkeit zum »Volk« auf eine existenziell bindende Weise erfahren und gelebt werden. Damit korrespondiert die neu-rechte Abwertung bestimmter Formen des Patriotismus mit ihrem allgemeinen Anspruch auf authentische, leiblich verankerte Vergemeinschaftung: Deutschland ist nicht ein Wert unter anderen, sondern ein überindividuelles Ganzes, das als Schicksalsgemeinschaft empfunden und nicht einfach situativ »gewählt« werden kann.

Stolz und Schuld

Vortrag auf einem Stammtisch

Paul erklärt: »Und wir wollen, dass Deutschland eine normale Nation wird, mit allem, was dazugehört. Ja zum Patriotismus, nein zu Schuld-komplexen. Aus Schuld-komplexen kann nichts Gutes entstehen. Man stelle sich einmal vor, die USA würden ihr Geschichtsbild darauf aufbauen, dass es anfang mit der Ausrottung der Indianer, mit der Sklaverei, mit Hiroshima.« (Beobachtungsprotokolle April 2017)

Rede auf einer Wahlkampf-Veranstaltung

»Wer für alles offen ist, kann bekanntlich nicht ganz dicht sein, das wissen Sie vielleicht (Der ganze Saal wiehert vor Lachen), aber maximale Toleranz ist das Ende jeder Kultur! (Es wird 10 Sekunden lang geklatscht und einige rufen zustimmend in den Saal) und das ist das Problem: Wir Deutschen sind teilweise nicht mehr stolz auf Deutschland, weil es uns aberzogen wurde. Wir wissen mit unseren deutschen Werten gar nichts mehr anzufangen, liebe Freunde. Und wer, wie wir Deutschen, sein Land nicht mehr liebt, der darf sich nicht wundern, dass er von seinen Besuchern in den Arsch getreten wird, weil die es nämlich köstlich ausnutzen, dass wir so bekloppt sind und unser Land so verschenken! (Buh-Rufe und Klatschen) (Beobachtungsprotokolle Februar 2017)

Feldgespräch

Andreas fragt mich, ob ich noch weiß, was ich über deutsche Geschichte an der Schule gelernt habe. Ich krame in meinem Gedächtnis und meine, ›In der Oberstufe haben wir vor allem das lange 19. Jahrhundert und das kurze 20. Jahrhundert besprochen‹. Er nickt energisch, ›genau! Und ich wette, Sie haben da ganz viel über die bösen bösen Nazis gelernt und vielleicht auch über den bösen Kaiser Wilhelm und dass Bismarck einer der schlimmsten Spitzbuben war, und dass die Deutschen an allem schuld waren, oder?‹ Ich zucke mit den Achseln, ›wenn Sie jetzt die beiden Weltkriege meinen ...‹. Er nickt, ›ja, also haben Sie nur gelernt, Deutschland ist schuld und schuld und nochmal schuld. Und kein bisschen positiver Vergangenheitsbezug, kein Stolz, kein Patriotismus. Und da wundert man sich, dass niemand mehr etwas mit Deutschland zu tun haben will.‹ (Beobachtungsprotokolle Januar 2017)

Untersucht man den leiblich-affektiven Bezug auf das Volk in der neuen rechten Bewegung, kommt man nicht umhin, zwei Bezüge besonders zu erwähnen: Stolz und Schuld. Es sind zwei Arten affektiver Betroffenheit. Sie ergreifen das Selbst, sie weiten und engen. Zugleich sind beide Weisen des Betroffenseins zutiefst wertgebunden. Je nachdem, welche Werte gelten, werden Stolz und Schuldgefühle in unterschiedlicher Weise und in Bezug auf unterschiedliche Situationen erlebt. Auch wenn die Betroffenheit leiblich individuell erlebt werden kann, handelt es sich um wertevermittelte und insofern institutionalisierte Emotionen. Worüber Stolz oder Schuldgefühle erlebt werden oder erlebt werden sollen, kann Einblicke in das gesamte Wertesystem der jeweiligen Gruppe geben. Um diese affektive Betroffenheit zu verstehen, greife ich noch einmal auf die Leibphänomenologie von Schmitz zurück (vgl. Kap. 4). Wie bereits erwähnt, hat Schmitz Gefühle als Atmosphären definiert, die sich räumlich ausbreiten. Gefühle stehen dabei immer in einem Spannungsverhältnis zwischen ›Enge‹ und ›Weite‹; selbst in der größten weiten Freude wird diese Freude immer in der Enge des Leibes erlebt (vgl. Schmitz [1965] 2019, § 48).

Diese Theorie der Gefühle verbindet Schmitz nun mit einer Grundlegung des Rechts. Recht, so Schmitz, ist ohne affektive Betroffenheit nicht denkbar. Weder die moralische Ableitung von Normen noch die möglichen Sanktionen bei Normverletzungen können die Geltung von Normen wirklich begründen (vgl. Schmitz [1973] 2019, § 171). Die moralische Rechtfertigung setzt offenbar die Geltung der Norm bereits voraus, während die rein sanktionsbezogene Rechtfertigung außer Acht lässt, dass ein Großteil der Normverletzungen keine messbaren Sanktionen nach sich zieht und die Normen dennoch gelten. Vielmehr ist nach Schmitz die affektive Betroffenheit bei der Geltung von Normen zu berücksichtigen. »*Evidenzen des Gefühlslebens sind*

sowohl notwendige als auch zureichende Bedingungen für Evidenzen über Recht und Unrecht« (Schmitz [1973] 2019, § 172, S. 22, Hervorh. im Orig.). Recht und Unrecht werden nach Schmitz nicht durch rationale oder moralische Einsicht plausibel, sondern durch die Erfahrung von Gefühlen. Der gerechte Zorn und die Erfahrung, vor Scham im Boden versinken zu wollen, machen die Geltung bestimmter Normen viel plausibler als das Nachdenken über die mögliche Verletzung der Freiheit anderer.

Nach Schmitz stehen die Gefühle ›Stolz‹ und ›Scham‹ in einem polaren Verhältnis zueinander (Schmitz [1973] 2019, § 172, S. 43). ›Stolz‹ versteht Schmitz als »leibliche Schwellung und deren intensive und rhythmische Konkurrenz mit Spannung« (Schmitz [1969] 2019, § 149, S. 118), die zu einem ›leiblich motivierten Überlegenheitsbewußtsein‹ führt (Schmitz [1969] 2019, § 149, S. 118). Ein stolzer Mensch ist aufgerichtet, erlebt seine freien Gestaltungsmöglichkeiten, die er insbesondere auch im Verhältnis zu seiner Umwelt hat. ›Stolz‹ ist damit ein gutes Beispiel für das Gefühl der ›Weitung‹ des Leibes. Wenn ›Stolz‹ als Gefühl einen Anker hat (vgl. Schmitz [1969] 2019, § 156), kann es in Bezug auf die moralische Ordnung interpretiert werden. Die Erfahrung von ›Stolz‹ bestätigt dann die Richtigkeit der Ordnung auch und gerade bei Erwartungsenttäuschungen. Der Ankerpunkt ist dann derjenige, der die ›Ausdehnung‹ des Leibes gewährleistet, und damit derjenige, auf den bezogen die Ordnung aufrechterhalten werden soll.

Während der ›Stolz‹ auf die Weite gerichtet ist, ist die ›Scham‹ von der Enge bestimmt. ›Scham‹ wird als Engung des Leibes erlebt, die durch die Erfahrung einer Umkehrung des Richtungsraumes bestimmt ist. Die Anderen richten sich auf den Beschämten, und der Beschämte erlebt sich ihnen ausgeliefert. Die eigene Ausrichtung wird erstickt und das Individuum auf sich selbst zurückgeworfen (vgl. Schmitz [1973] 2019, § 172). ›Scham‹ gehört zu den intentionalen Gefühlen; der Ankerpunkt von ›Scham‹ ist eine Rechtsstörung. Dabei muss es sich nicht um eine eigene Rechtsstörung handeln, man kann sich durchaus auch fremdschämen. In der ›Scham‹ wird das Erleben der Rechtsstörung unmittelbar erfahren.

Im empirischen Material wird meist von ›Schuld‹, ›Schuld kult‹ und ›Schuld komplexen‹ gesprochen. Wichtig ist dabei, dass die neue rechte Bewegung nicht von ›Schuld‹ im Sinne juristischer Fragen nach Schuld und Schuldfähigkeit spricht. Es geht nicht um die Feststellung von Schuld, sondern um das Erleben von Schuld, sich schuldig fühlen. ›Schuld‹ ist in der neuen rechten Bewegung nicht die Anerkennung von Verantwortung. ›Schuld‹ wird hier ausschließlich als Enge beschrieben, als ein Nicht-aus-kommen-Können, als etwas Zerstörerisches. Die Erfahrung, schuldig zu sein, wird hier ausschließlich zu etwas Negativem, etwas Beschämendem, das einem positiven Selbstbild, einer leiblichen

Weitung entgegenstünde. Die Erfahrung, die hier aufgerufen und zurückgewiesen wird, ist nicht die der Schuld, sondern in der Terminologie von Schmitz die der Scham.

Wenn in der neuen rechten Bewegung der ›Schuldkult‹ bzw. der ›Schuldkomplex‹ Deutschlands dem ›Stolz‹ auf Deutschland gegenübergestellt wird, bewegen sich die aufgerufenen Gefühle zwischen ›Scham‹ und ›Stolz‹, zwischen Engung und Weitung. Sie betreffen jeweils die herrschende Ordnung bzw. eine herrschende Ordnung. Der Verdichtungsbe- reich beider Gefühle ist ›Deutschland‹, bzw. ›wir Deutschen‹. Die ›Schuld‹ wird hier als eine immer wiederkehrende Scham empfunden, als eine immer wiederkehrende leibliche Erfahrung von ›Enge‹. Sie wird als eine zu tragende Last erlebt, die kein produktives Gegenbild haben kann. Diese ›Enge‹ konzentriert sich aus der Perspektive der neuen rechten Bewe- gung auf negative historische Ereignisse und schafft so eine von ›Enge‹ geprägte Identität. Dieser wird ›Weitung‹ im Sinne einer positiven Zu- kunftsorientierung, eines ›Stolzes‹ bzw. ›Patriotismus‹ gegenübergestellt. Das Erleben von ›Weite‹ muss nicht erfüllt werden. Es gibt nicht unbe- dingt etwas Konkretes, worauf man mit Bezug auf ›Deutschland‹ bzw. ›wir Deutschen‹ stolz ist. Stolz ist vielmehr eine allgemeine Haltung der Offenheit und Weite.

Die neue rechte Bewegung versteht unter dem Konzept der ›Schuld‹ dasjenige, das sonst als ›Scham‹ bezeichnet wird. Die Übernahme von Verantwortung für die Vergangenheit und die Anerkennung von ›Schuld‹ wird mit der einengenden ›Scham‹ verwechselt. Anstatt auf diese Weise einen produktiven Umgang mit Geschichte zu entwickeln, der nicht im Gegensatz zu ›Stolz‹ im Allgemeinen stehen muss, wird davon ausgegan- gen, dass eine positive Erfahrung von Zugehörigkeit nur durch das Aus- blenden von ›Schuld‹ und ›Scham‹ funktionieren kann.

Das neu-rechte Erleben in Bezug auf ›Deutschland‹ ist zutiefst affek- tiv grundiert. Entscheidend ist dabei nicht eine bloße Zugehörigkeitsbe- kundung, sondern das Erleben einer unmittelbaren, leiblich verankerten Verbindung zum Kollektiv. Das eigene Gefühl bildet den Ausgangspunkt dieser Verbundenheit – es soll nicht vermittelt, sondern erfahren, nicht begründet, sondern gespürt werden. Ein bloß kognitiver oder gar kriti- scher Bezug zur ›deutschen Geschichte‹ erscheint aus dieser Perspektive unzureichend, ja hinderlich. Insbesondere ein schuldbewusster Zugang gilt als destruktiv: Er stiftet keine Bindung, sondern erzeugt ›Enge‹ – eine Enge, die mit ›Schuld‹ und ›Scham‹ verknüpft wird und somit als anti- thetisch zur gewünschten ›Weitung‹ des Leiberlebens erscheint. In die- ser Logik wird das ›Volk‹ nicht durch ein historisches Bewusstsein oder institutionelle Rahmung konstituiert, sondern durch die Fähigkeit, aus dem Bezug auf ›Deutschland‹ heraus Weite, Stolz und Selbstgewissheit zu schöpfen. Dass sich viele Menschen diesem Gefühl verweigerten – so die neu-rechte Diagnose – bedrohe die Dauer des Volkes. Umgekehrt wird

suggeriert: Nur dort, wo sich ›Deutschland‹ affektiv positiv verkörpert, kann es als kollektive Wirklichkeit fortbestehen.

8.3.3 *Wahrheit und die Außenstehenden*

Protest bei einer Tagung

Auch drinnen sind die Rufe der Protestierenden mehr als präsent. Sie rufen ›Nazis raus‹ und ›No Border, No Nation, Stop Deportation‹ und ›Grenzen von der Karte streichen – Staaten müssen Menschen weichen!‹ und ›Kein Fußbreit den Faschisten!‹. Drinnen stehen überall kleine Gruppen. Einzelne lugen aus den Fenstern. Einige haben sich vor dem Haus versammelt und beobachten die Gegendemonstrant:innen unverhohlen. Ich setze mich zu den Großstädtern* an einen Tisch. Sie wirken deprimiert und niedergeschlagen. Ihre Rücken sind gebeugt und sie starren auf ihr Bier vor ihnen. Sie tun mir leid, wie sie da sitzen. Einer beginnt zu reden, ›Ich versteh es nicht, ne, das sind wirklich Leute, die stehen da draußen, UM das Volk zu zerstören. Wie kann man so verblendet sein.‹ Die anderen nicken zustimmend, einer meint ›Ich weiß nicht, ich versteh es nicht. Ich habe auch das Gefühl, es werden immer mehr.‹ Ich frage, ob sie eigentlich linke Menschen kennen. Sie nicken. Einer lacht, ›die Dicke da draußen, die ist bei fast jeder unserer Aktionen, ich glaube, die ist heimlich verliebt.‹ Alle lachen. Einer erzählt ›Ich hatte bis vor kurzem eine mega gute Freundin, die war so cool, immer interessante Sachen beigetragen, gute Perspektiven. Jetzt, seit ein paar Monaten, ist sie irgendwie total abgedreht, hat hirnrissige Texte verfasst, von wegen Migration ist doch gut und so, hat mich blockiert, sagt, ich bin ein Nazi. So Schade.‹ Es wird genickt. Auch zwei andere beginnen zu erzählen. Der eine von seiner Familie, die ihn ausgrenzen würde, der andere von anderen Freunden. Sie sprechen sich gegenseitig Mut zu, ›es ist jetzt zwar Kacke, aber irgendwann kommen die zurück. Die glauben halt jetzt der Propaganda. Aber bald wird's denen leid tun und die werden um Verzeihung winseln. Dann gucken wir mal.‹ Im Verlaufe des Gesprächs sind alle lebhafter geworden. Noch immer wird von draußen gerufen, aber zumindest an unserem Tisch sehen sie gestärkt aus. Sie haben sich eigentlich nur über ihre gemeinsame Erfahrung nicht-rechte und nichts mit Rechten zu tun haben wollende Bekannte zu haben, ausgetauscht, aber sie wirken dennoch weniger niedergeschlagen, aufrechter und ... froher. (Beobachtungsprotokolle September 2017)

In der Wissenschaft wird immer wieder die These vertreten, dass sogenannte ›Echokammern‹ (Terren und Borge-Bravo 2021) einen wesentlichen Einfluss auf die Radikalisierung und Ideologisierung von Akteuren haben (vgl. K. Müller und Schwarz 2021; Forberg 2022). Die Idee dahinter ist, dass Menschen gerade durch soziale Medien nicht mehr mit Gegenstimmen und Gegenmeinungen in Kontakt kommen und so statt

einer pluralen Welt eine einseitige Welt entsteht, in der es nur eine Perspektive gibt. Damit wird versucht, zu erklären, wie es zur Verabsolutierung bestimmter Weltanschauungen kommt (vgl. Barberá 2020). Dass es zu einer solchen Verabsolutierung und Polarisierung kommt, findet sich auch in meinen Daten. Diese lässt sich jedoch nicht mit einer bloßen Abwesenheit von Gegenmeinungen erklären. Im Gegenteil: In fast allen Situationen, in denen Zugehörigkeit, Wahrheit oder Identität thematisiert werden, spielen Erfahrungen mit ablehnenden Anderen eine zentrale Rolle. Die Konfrontation mit abweichenden Perspektiven ist nicht nur präsent, sondern wird systematisch erinnert, thematisiert und verarbeitet. Sie bildet den Hintergrund für affektive Selbstvergewisserung und dient der narrativen Stabilisierung des eigenen Standpunkts. Ich argumentiere daher, dass nicht trotz, sondern gerade *wegen* des Kontakts zu Gegenpositionen eine Stabilisierung erfolgt. Entscheidend ist nicht die faktische Isolation, sondern der Modus der Auseinandersetzung: Die Welt der Anderen wird nicht ignoriert, sondern als feindlich, uneinsichtig oder dekadent markiert. Das eigene Weltbild wird in diesem Prozess nicht relativiert, sondern überhöht – als einzig verbliebene Insel der Klarheit, Vernunft oder »Normalität« innerhalb einer als unverständlich imaginierten Mehrheitsgesellschaft. Die Abgrenzung wird zur Bedingung gemeinsamer Weltkonstruktion.

Auf der einen Seite gibt es Protestierende, die die eigenen Aktionen, Demonstrationen und manchmal auch Stammtische begleiten, teilweise stören und auf jeden Fall zum Ausdruck bringen, dass sie die Überzeugungen der Neu-Rechten nicht teilen. Dabei handelt es sich je nach Region um zum Teil bereits vom Sehen bekannte Gesichter, die auch kleinste neu-rechte Zusammenkünfte besuchen und fotografisch dokumentieren. In der Regel handelt es sich jedoch um mehr oder weniger Unbekannte, zu denen keine persönlichen Kontakte bestehen. Von diesen fühlen sich Neu-Rechte häufig insofern betroffen, als sie »Outings« in ihrem privaten Umfeld, insbesondere potenziell auch am Arbeitsplatz, befürchten. Gleichzeitig sind Kontakte zu Gegendemonstranten aber oft auch Anlass, sich der gemeinsamen Wertebindung bewusst zu bleiben. Mit Bezug auf Protestierende können sich Neu-Rechte kollektiv vergewissern, dass ihr Engagement gegen Gewalt und Repression gerichtet ist. Kurz: Sie können sich als *Underdog* in einem repressiven System erleben.

Auf der anderen Seite haben viele Neu-Rechte auch ein Umfeld (gehabt), in dem andere Sichtweisen vertreten werden. Viele haben dadurch auch persönliche Kontakte zu Nicht-Rechten, die sie persönlich mit ihrem Erschrecken über rechtes Gedankengut konfrontieren. Bei einigen scheint es zu persönlichen Distanzierungen und Kontaktabbrüchen gekommen zu sein, die den Einzelnen berühren. Diese Berührung ist an sich eine subjektive Erfahrung des Einzelnen. Gleichzeitig kann diese individuelle Erfahrung aber auch eine überpersönliche Dimension erhalten,

insbesondere dann, wenn diese Erfahrung kommunikativ zu einer typisch neu-rechten Leidenserfahrung wird. Neu-rechte Veranstaltungen werden dann de facto nicht nur zu Veranstaltungen, in denen man sich über die eigene Weltanschauung austauscht und diese festigt, sondern auch zu einer Art Selbsthilfegruppe, in der man sich über die private, aber gemeinsame Leidenserfahrung austauscht. Das persönliche Leid erhält durch den gemeinsamen Austausch einen Sinn, der über die individuelle Leidenserfahrung und die individuelle zerstörte Freundschaft hinausgeht. Die Einzelnen werden durch den Austausch miteinander wieder aufgerichtet. Ihre Niedergeschlagenheit und Betroffenheit kann durch die Kollektivierung der Erfahrung zu einer Weitungserfahrung führen, die Gemeinschaft tritt an die Stelle der individuellen Beziehungen und stabilisiert sich als Leidensgemeinschaft.

Sowohl die Protestierenden als auch die persönlichen Bekannten sind aus der Perspektive der neuen rechten Bewegung Andersdenkende. Ihre Perspektiven auf Volk und Zugehörigkeit unterscheiden sich von denen der neuen rechten Bewegung. Die Auseinandersetzung mit Andersdenkenden stellt für die neue rechte Bewegung eine besondere Herausforderung dar. Die Unmittelbarkeit der Zugehörigkeit zum Volk bedeutet aus neu-rechter Perspektive auch, sich vom möglichen Ende des Volkes betroffen zu fühlen, davon betroffen zu sein, dass Menschen sich nicht zum Volk zugehörig fühlen könnten, und dass Menschen anwesend sind, die nicht als ›deutsch‹ erlebt werden. Wenn nun Protestierende, statt gegen ›Überfremdung‹ zu kämpfen, die Präsenz der Neu-Rechten problematisieren und gegen Abschiebungen protestieren, könnten Neu-Rechte dies als Herausforderung ihrer eigenen Perspektive erleben: Wenn jeder sich unmittelbar als zum Volk zugehörig erlebt und daraus ein Problembewusstsein erwächst, und dieses Erleben eben unmittelbar und natürlich, nicht verstellt oder erst durch Reflexion zugänglich ist – wie können sich Neu-Rechte dann erklären, dass andere Menschen anders erleben? Wie erklären sie sich die Tatsache, dass zumindest in den Städten ihre Aktionen in der Regel von Gegenprotesten begleitet werden? Wie erklären sie die Existenz von Menschen, die offensichtlich nicht zu einer wie auch immer gearteten schweigenden Mehrheit gehören, sondern – in vielen Fällen zumindest situativ – eine lautstark protestierende Mehrheit bilden? Auf der einen Seite könnte die Gegenperspektive dazu führen, dass die Neu-Rechten zumindest anerkennen, dass die von ihnen als so unmittelbar erlebte Zugehörigkeit nicht von allen unmittelbar erlebt wird, und insofern zu einer Reflexion der eigenen Perspektive kommen. Dies konnte ich jedoch nicht beobachten. Vielmehr wird vor dem Hintergrund der tatsächlich vorhandenen Unmittelbarkeit erklärt, wie Nicht-Rechte zu ihren Perspektiven kommen.

Im Folgenden soll es darum gehen, wie die Anderen des eigenen Zugehörigkeitserlebens, die sich selbst nicht als neu-rechts erleben, erklärt

werden. Dabei lassen sich drei Erklärungsmuster unterscheiden: 1. die Umerziehung durch Medien und schulische Erziehung, vor allem durch US-amerikanische, aber auch deutsche Eliten, 2. die Verselbständigung der 68er-Bewegung und der dort entwickelten Moral, 3. eine Massentäuschung der Öffentlichkeit. Alle drei Erklärungsansätze verweisen direkt auf den dritten Volksbezug, d. h. auf ein Konfliktverhältnis zwischen einem reinen Volk und manipulierenden Eliten. Sie bleiben aber nicht ganz in diesem Muster: Während es in der Gegenüberstellung von Volk und Eliten um ein Volk geht, das die Manipulationen der Eliten zurückweist, wird hier ein Verblendungszusammenhang beschrieben. Das sich nicht zugehörig führende Volk wird auf vielfältige Weise getäuscht und damit um seine eigentlich natürliche Erfahrung gebracht.

Wahrheit

In der neuen rechten Bewegung ist es in besonderer Weise erklärungsbedürftig, warum andere Menschen nicht die Realitätswahrnehmungen der neuen rechten Bewegung teilen, warum sie nicht das Volk an die erste Stelle setzen, warum sie nicht verstehen, warum Menschen aus anderen Kulturkreisen nicht in Deutschland aufgenommen werden sollen, warum sie nicht die Selbstverständlichkeit der Geschlechterzugehörigkeit teilen. Da die Neu-Rechten davon ausgehen, dass ihr Welterleben natürlicher und unmittelbarer Ausgangspunkt allen Welterlebens ist, müssen sie sich vor- und füreinander erklären, dass Menschen nicht so erleben wie sie. Die Unmittelbarkeit des Erlebens, die für die neue rechte Bewegung so zentral ist, dass die Wahrheit eben gefühlt und erlebt werden kann, macht das Abweichen von dieser unmittelbar erlebbaren Wahrheit zu einer potentiellen Gefahr für die eigenen Vorstellungen von Unmittelbarkeit. Es zwingt dazu, zumindest in Betracht zu ziehen, dass es unterschiedliche Weisen gibt, die Wirklichkeit zu erfassen.

Es gibt mehrere Möglichkeiten, abweichende Weltbilder zu erklären. So wird Rechtsextremismus häufig mit ökonomischer Deprivation bzw. dem subjektiven Erleben von Deprivation, dem Gefühl, abgehängt zu sein, und den daraus resultierenden Kränkungen erklärt. Damit wird eine Erklärung gefunden, die die Persistenz rechtsextremer Weltbilder auf die Realität zurückführt, die Weltbilder selbst aber zugleich als Irrtum identifiziert. Es wird eine Plausibilität hergestellt, die es ermöglicht, sowohl die Existenz anderer Weltbilder anzuerkennen als auch in dieser Anerkennung eine andere Perspektive aufrechtzuerhalten. Die Rechtsextremismusforschung ihrerseits bleibt hier nicht stehen, sondern untersucht auf der Basis wissenschaftlicher Erhebungen, inwieweit solche Erklärungen im Einzelfall zutreffen oder auch nicht.

Die neu-rechte Erklärung für abweichende Weltbilder ähnelt diesem Erklärungsschema, weicht aber auch von ihr ab. Auch hier geht es darum, die Existenz anderer Weltansichten zu erklären – und gleichzeitig die Unmittelbarkeit der Erfahrung aufrechtzuerhalten.

Interview

Paul: das ist alles sehr neu, weil's vorher von rechts nicht möglich, nicht nötig, aber auch nicht möglich war, weil rechts leben ja das Leben an sich, weil sehr so das Wesen des Menschen ist Familien zu gründen und sich im Stamm oder so zusammenzufinden, so ganz primitiv gesprochen, aber, dass man sich so mit seinesgleichen umgibt, dass man äh, Familien gründet, viele Kinder hat das ist ja eigentlich, das ist ja eigentlich rechtes Leben, das einfach so natürlich ist. (Interview August 2017)

Das Selbstverständnis der neuen rechten Bewegung ist ganz von der Erfahrung der eigenen Selbstverständlichkeit geprägt. Rechts zu sein wird nicht nur zu einer politischen, sondern zur einzig möglichen Position. Das ›Leben an sich‹ ist in dieser Perspektive grundsätzlich schon ›rechts‹. In der näheren Vergangenheit wird hier ein Veränderungsprozess vermutet, der dieses selbstverständliche und natürliche Leben exotisiert. Zwischen einem ›Früher‹, in dem es noch keine dezidiert rechte Perspektive gab, weil rechts sein ›natürlich‹ war, und einem ›Heute‹ wird ein Prozess der Distanzierung des Einzelnen von seinem natürlichen Erleben impliziert. Das Natürliche als Ankerpunkt ist verloren gegangen.

Dieser Prozess des Verlorengehens wird in der neuen rechten Bewegung häufig als Umerziehung oder Re-Education bezeichnet. Der Begriff ›Re-Education‹ stammt ursprünglich aus der politischen Psychologie und bezieht sich auf die Möglichkeit einer grundlegenden Transformation des gesellschaftlichen Denkens, weg von der auf Charisma beruhenden nationalsozialistischen Diktatur hin zu einer Kultur der parlamentarischen Demokratie (vgl. Gerhardt 1999, 356). Dem lag die Auffassung zugrunde, dass die Deutschen kollektiv bestimmte psychische Krankheitsmuster aufwiesen, die an Paranoia erinnerten (vgl. Gerhardt 1999, 365). Bei dieser ›Re-Education‹ sollten einerseits das Bildungssystem (vgl. Gagel 1995), andererseits die Massenmedien (vgl. Huber 2005) zur Veränderung des deutschen Denkens genutzt werden. Das Vorhaben, die Werte einer ganzen Nation zu verändern, war ungewöhnlich und ohne direkte Vorläufer (vgl. Huber 2005, 76 ff.). In der neuen rechten Bewegung wird den Achtundsechzigern oft pauschal vorgeworfen, die Deutschen umerzogen zu haben, und eine Linie von der Umerziehung und Entnazifizierung nach dem Zweiten Weltkrieg über die Frankfurter Schule bis zur ›Gender-Erziehung‹ gezogen (z. B. Bueb 2007, Röhl 2024, J. Kraus 2018). Es geht um die – illegitime – Beeinflussung ›der Deutschen‹, um eine Form der ›Gehirnwäsche‹. Umerziehung wird in der neuen rechten Bewegung »negativ als staatlicher Eingriff in die Freiheiten

des Einzelnen« (Baader 2020, 138) verstanden. Mit diesem Begriff können verschiedene Punkte gleichzeitig kritisiert werden und eine Brücke zwischen ›Genderideologie‹, ›Umvolkung‹ und ›Islamisierung‹ geschlagen werden (vgl. Baader 2020, 138).

Der Ausstieg aus der durch ›Umerziehung‹ vermittelten ›falschen‹ Weltwahrnehmung nimmt in den Erzählungen der neuen rechten Bewegung einen hohen Stellenwert ein. Man schildert sich gegenseitig, wie man (wieder) zu einer ›wahren‹ Welterperspektive gelangt ist und den Zugang zum eigenen unmittelbaren Erleben gefunden hat. Ein wesentlicher Schritt ist dabei die Distanzierung von den mehrheitsgesellschaftlich relevanten Medien.

Stammtisch-Gespräch

Andreas erzählt, dass er seit drei Monaten kein öffentlich-rechtliches Fernsehen mehr gucken würde, auch keine Tagesschau. Die anderen nicken anerkennend. Er fügt hinzu: ›das würde ich jedem mal empfehlen, das ist wirklich eine Kur. Man wird nicht mehr die ganze Zeit abgerichtet und erzogen, man merkt wieder, dass man auch selber denken kann.‹ Hans setzt noch eins drauf: ›Ich hab ja früher total gerne den Tatort gesehen, jeden Sonntag saß ich mit der Familie vor dem Fernseher, aber inzwischen ... Das ist nur noch eine reine Erziehungssendung für Erwachsene.‹ Wieder stimmen die anderen zu und mehrere melden sich, dass und wann auch sie aufgehört haben Nachrichten und oder den Tatort zu sehen. Einer meint: ›das ist ja nicht erst seit vorgestern, das ist schon seit Jahren so, dass das immer bergab geht. Jetzt die Folge neu-lich war natürlich besonders krass, aber schon seit Jahren wird versucht, den Deutschen hier Gewissensbisse und Schuldgefühle zu geben. Es wird beigebracht, wer ohne Beweis Schuld ist: Die Rechten. Und wer immer unschuldiges Opfer von Gewalt ist: Die Ausländer. Das kann man schon als Umerziehung bezeichnen, oder?‹ Die anderen stimmen zu, eine Frau sagt: ›sowas will ich mir wirklich nicht mehr bieten lassen.‹ Ein anderer ›und dafür müssen wir auch noch Rundfunkgebühren zahlen und unsere eigene Umerziehung bezahlen.‹ (Beobachtungsprotokolle Februar 2017)

Dass ›die Medien‹ in der neuen rechten Bewegung als problematische Akteure wahrgenommen werden können, ist spätestens seit den ›Lügenpresse‹-Rufen bei Pegida, die sich wiederholt einer NS-Sprache bedienten, bekannt (vgl. Krüger und Seiffert-Brockmann 2018; Gadinger 2019). Tatsächlich gibt es in der neuen rechten Bewegung übergreifend ein großes Misstrauen gegenüber den etablierten Medien, das in den Interaktionen gepflegt wird. Mit der gemeinsamen Medienkritik können sich die Neu-Rechten vor- und füreinander als distanziert von der offiziellen Darstellung, als ›hinter‹ die scheinbare Wirklichkeit blickend, als aufgeklärt darstellen. Die gemeinsame Medienkritik verfestigt die gemeinsame Realität, in der die Medien nur eine verzerrte Wirklichkeit darstellen und stattdessen Umerziehung betreiben. Diese Vorstellung

führt bei den Neu-Rechten selbst zu Empörung. Sie sehen sich als Opfer der Medien, die ihnen bestimmte Sympathien und Antipathien vermitteln würden. Dabei mischt sich die Empörung darüber, ›als Deutsche‹ ›Schuldgefühle‹ vermittelt zu bekommen, mit der Empörung darüber, ›als Rechte‹ Ausgrenzung zu erfahren. Der Einzelne sieht sich – zu Unrecht – in eine doppelte Täterposition gebracht, während ›die Ausländer‹, die im neu-rechten Diskurs grundsätzlich als gewalttätig gelten, in eine Opferposition geraten.

Die ›Befreiung‹ von der medial vermittelten Realität erfolgt über den Verzicht auf Medienkonsum und eben die gemeinsame Medienkritik. Impliziert wird hier, dass andere Menschen der ›Umerziehung‹ mehr oder weniger schutzlos ausgeliefert sind und es ihnen nicht gelingt, sich zu ›befreien‹. Die Außenperspektive wird erst durch die Distanz möglich, die einen Bezug zum eigenen unmittelbaren Erleben herstellt. Der Medienverzicht wird dann zu einer ›Kur‹, in der die äußeren Einflüsse wegfallen und das eigene Erleben des Abgehärteten und Erzogenen in den Vordergrund tritt.

Interview

Gustav: Ich habe neulich mit einem Bekannten geschrieben, habe ihm von der Umerziehung geschrieben, aber vielleicht kommt er aus der DDR, ich weiß es nicht, auf jeden Fall mit Umerziehung konnte er gar nichts anfangen. Da hab ich ihm nochmal geschrieben, also ich fühle mich auf jeden Fall als typisches Produkt der Umerziehung, weil ich eben am Anfang so ein CDU-Futzi war und Israelfreund und so weiter und so fort. Ich bin dann durch die Schule der Jungen Freiheit gegangen das geht heute nicht mehr, heute ist die Junge Freiheit wieder auf Linie, (ok?), also die Junge Freiheit, die kann man noch immer lesen. Ich hab sie heute aus dem Briefkasten geholt, aber Überschrift, Höcke spaltet die AfD, oder so keine Ahnung, auf jeden Fall Höcke muss weg, sagt der Dieter Stein, und ich bin also durch die Schule der JF gegangen. Früher habe ich noch Frankfurter gelesen, aber das ist dann irgendwann so ein Schmarrn, den die da verzapft. Da hat mir die JF damals wirklich die Augen geöffnet. (Interview Oktober 2017)

›Umerziehung‹ kann auch ein wesentliches Konzept für die Sinnstiftung der eigenen Biographie sein. Gerade die neuen Rechten, die sich erst im Zuge der Formierung der neuen rechten Bewegung um 2015 politisch neu engagiert haben, müssen ihren bisherigen Lebensweg und ihre bisherige Biographie sinnvoll ordnen. Politisches Engagement ist für diese Rechten insgesamt neu und sie haben sich in der Vergangenheit möglicherweise kaum oder gar nicht politisch engagiert und wenn, dann in Parteien der ›Mitte‹. Im Gegensatz zu anderen Akteuren, die aus der kameradschaftlich organisierten ›Alten Rechten‹ kommen, und denjenigen, die bereits seit Jahrzehnten in intellektuellen Zirkeln über die

Neu- und Umgestaltung rechter Theorie nachdenken, machen die neuen Neu-Rechten 2015/2016 die für sie unbekannte Erfahrung, an einem Ende der Polarisierung zu stehen, zumindest im medialen Diskurs als ›extrem‹ und ›rassistisch‹ problematisiert und damit an den Rand der Gesellschaft gedrängt zu werden. Um diese Transformation plausibel zu machen (vgl. Berger und Luckmann 2013, 157 ff.), werden Hilfskonstruktionen entworfen, in deren Rahmen sowohl das alte als auch das neue Leben plausibel gemacht werden.

Viele Neu-Rechte beschreiben die eigene Biografie als logische Abfolge von Einsichten. Sie machen die Erfahrung, eine neue Wahrheit für sich entdeckt zu haben. Worin diese Wahrheit genau besteht, ist individuell verschieden. Gemeinsam ist in der Regel, dass in der neu entdeckten Wahrheit ein Wahrheitsanspruch liegt, der über den Moment der Erkenntnis hinausgeht. Anders formuliert: Die für den Einzelnen neue Erkenntnis war schon immer wahr, sie wurde nur nicht erkannt. Die neue Erkenntnis wirft ein neues Licht sowohl auf die Zukunft als auch auf die individuelle Vergangenheit, also die Biographie. Es wird notwendig, zu begründen, warum das Wissen zu früheren Zeitpunkten noch nicht da war. Zumal es sich um ein unmittelbar erfahrbares Wissen handelt, das jeder leiblich erleben kann.

Hier setzt der Nutzen von Erklärungen an, die ›Umerziehung‹ in den Mittelpunkt stellen. In solchen Erklärungen wird einer Person oder einer Gruppe von Personen die Aufgabe zugeschrieben, Wissen geheim zu halten, zu verbergen, dafür zu sorgen, dass das eigentlich unmittelbare Erleben unverfügbar wird. Die Umerzieher sorgen dafür, dass die Wahrheit geheim gehalten wird und die Umerzogenen nicht mit der Wahrheit in Berührung kommen. Ihnen stehen die Aufklärer gegenüber, die Individuen in das Wissen einweihen, das von anderen als Geheimnis behandelt wird. In der neuen rechten Bewegung wird das Wissen in der Regel nicht einer einzelnen Person zugeschrieben. Vielmehr werden das neu-rechte Umfeld im Allgemeinen, soziale Medien und Printmedien, YouTube-Kanäle und der Austausch mit Gleichgesinnten für das Wissen verantwortlich gemacht, das schon immer da war.

Blue Pill und Red Pill: rechte ›Aufklärung‹

Schulung

Einer meint über die Gegendemonstranten, ›ja die sind halt einfach voll blue-pilled‹. Eine andere nicht, ›totale Verblendung!‹ (Beobachtungsprotokolle September 2017)

Interview

Paul: Auf'm Dorf war noch alles normal, da gab's einen Dönerladen und der Typ war voll nett und alles. Ja und dann bin ich nach [westdeutsche Großstadt] gezogen. Und das war wirklich, Kulturschock. Dass man ebend so irgendwie auf der Straße wirklich fremd ist, dass man teilweise blöde angemacht, blöde angeguckt wurde, ähm, dass, wenn man irgendwo unterwegs war, man wirklich so scheiß Deutscher und so gehört hat, oder so Sprechchöre, von wegen, alle Deutschen sind, alle Deutschen sind. Und das war so das erste mal, dass man so dachte, so naja irgendwie kann das alles doch nicht sein. (Interview August 2017)

Feldgespräch

Carsten meint ›Ich bin wirklich eigentlich erst seit ganz kurzem red-pilled. Wirklich. Bis vor kurzem war ich noch so, ja was habt ihr denn gegen die Ausländer, ist doch cool.‹ Er lacht und blickt verlegen zur Seite. ›Und dann habe ich mich mal ein wenig mehr damit beschäftigt, ne, und habe gemerkt, dass ich einfach voll naiv war. Ich hab den Systemmedien aus der Hand gefressen. Alles! Und ich hab eigentlich erst so vor ganz kurzem gemerkt, wie dumm das alles ist. Anton hat da angefangen, mir ein wenig was zu schicken, so von wegen Vergewaltigung hier, Messerstecherei da und so. Und ich hab es wirklich nicht glauben wollen. Das ist ja das Perverse: man sieht die Fakten, aber man will's nicht glauben.‹ Er macht eine Pause. Ich warte ab, ob er von selbst noch etwas sagt, frage dann aber nach ›ja und wie kam es dann dazu?‹ Er zögert, ›naja schon so ganz blöd, als mich Anton mal mit hergenommen hat. Und ich gesehen hab, das ist wirklich nicht irgendwie so eine Sekte, das sind keine Spinner, sondern die haben wirklich einen Punkt. Es sind zu viele Ausländer und die zerstören unser Land. Weißt du, ich hab selbst wirklich kein bisschen Stolz darauf gehabt, Deutsch zu sein. Aber ich fand das halt voll normal, dachte, das muss halt so sein. Und erst jetzt merke ich, das ist überhaupt nicht normal, die haben uns das weggenommen.‹ (Beobachtungsprotokolle September 2017)

Um den eigenen Prozess hin zu einem neu-rechten Weltbild zu beschreiben, wird in der neuen rechten Bewegung oft auf den aus dem Film *Matrix* (Wachowski und Wachowski 1999) stammenden Topos von *blue pill* vs. *red pill* verwiesen (vgl. Aikin 2019). Im Film wird die Hauptfigur Neo vor die Wahl gestellt, entweder durch die Einnahme der blauen Pille die neuen Erkenntnisse zu vergessen und tiefer in die Illusion der *Matrix* hineingezogen zu werden, oder durch die Einnahme der roten Pille Einblick in die hässlichen, aber wahren Mechanismen hinter der *Matrix* zu erhalten. Die Entscheidung im *Matrix*-Film ähnelt anderen bekannten Metaphern der Aufklärung, am bekanntesten wohl Platons Höhlengleichnis. Relevant ist, dass es sich um die Entscheidung handelt, sich

der unangenehmen Wahrheit zu stellen und sie als wahr anzuerkennen – auch wenn dies mit der Ablehnung der alten Wahrheit einhergeht und diejenigen, die im Besitz der Wahrheit sind, mit der Ausgrenzung durch diejenigen rechnen müssen, die an die Illusion glauben.

Die neue rechte Bewegung übernimmt die populäre Version der Aufklärungsmetapher aus der Matrix. In der neuen rechten Bewegung wird die Selbstbeschreibung *red-pilled* oder die Aufforderung ›*Take the red pill*‹ zu einer eigenständigen Figur (vgl. Bowles 2020). Damit wird das eigene Erleben als wahres und ursprüngliches Erleben gekennzeichnet, das die Illusionen der Linken, die *blue-pill*, auflöst. Diese rhetorische Figur wird in Feldgesprächen häufig in Verbindung mit biografischen Anekdoten eingesetzt. In der Rechenschaft über den eigenen Weg zur Wahrheit werden frühere Einstellungen (etwa positive Haltungen zur Einwanderung, Vertrauen in Medien oder Institutionen) als Naivität oder Täuschung rekonstruiert. Die Abkehr von diesen Positionen wird nicht als Reflexion, sondern als Ent-Täuschung inszeniert – die Wahrheit war immer schon da, wurde aber erfolgreich verschleiert. Der Prozess der *Red-pillung* wird dabei als schmerzhafter beschrieben. Das Unbehagen in einer multikulturellen Großstadt, die irritierende Erfahrung, als »scheiß Deutscher« beschimpft zu werden, oder das neue Erleben eines ›normalen‹ Nationalstolzes sind dabei typische Narrationsmotive. Dabei wird die gegenwärtige neu-rechte Haltung durch biografische Reflexion legitimiert: Die Wahrheit ist nicht nur entdeckt, sie wurde durchlebt. Damit einher geht das Erleben moralischer Überlegenheit gegenüber den *blue-pilled* Anderen, die noch in der Illusion gefangen seien. Wer nicht zur gleichen Erkenntnis gelangt ist, gilt nicht als gleichwertige:r Gesprächspartner:in, sondern als Objekt zukünftiger Aufklärung. Die eigene Vergangenheit wird damit ebenso reinterpretiert wie die politische Gegenwart.

Die Erfahrung, eine eigene Wahrheit gefunden zu haben, durchzieht zentrale Selbstbeschreibungen in der neuen rechten Bewegung. Diese ›Wahrheit‹ wird nicht nur als alternative Sichtweise präsentiert, sondern als Korrektiv zu einer vermeintlich hegemonialen ›Lüge‹. Die als ›Umerziehung‹ bezeichnete Fremdbestimmung vergangener Welterfahrungen wird dabei zentral: Sie erklärt rückblickend, warum das frühere Selbst – wie auch gegenwärtige ›Nicht-Erwachte‹ – eine andere, vermeintlich falsche Wirklichkeitsauffassung vertreten konnte. Die Vergangenheit wird damit interaktiv als korrumpiert umgeschrieben.

Interview

Sebastian: oder andere Sachen also, (–) ähm (–), dass die Medien einfach ganz bewusst lügen, ganz bewusst immer wieder (–) also ich hab ja eben mit Herrn Schneider telefoniert, da gings um irgendwelche Sachen mit diesem (–) ähm (–) mit diesem Portal was die AfD eingerichtet

hat zur Meldung von von von Lehrern. (–) Äh er hat mit den Reportern ausführlich drüber gesprochen, er hat ihnen dargelegt was genau los ist und wie das funktioniert und so, und (–) naja die schreiben trotzdem das Gegenteil von dem, was die wissen, die lügen bewusst als ähm (–) und die Regierung ja auch. Chemnitz war eine einzige Lüge. Überall wird gelogen, überall. und ähm, deswegen (–) fragich mich also (–) wenn (–) warum soll nicht noch viel mehr gelogen sein, also (2) warum warum ist nicht die ganze Geschichte erlogen (–) naja gut, soweit geh ich jetzt noch nicht, das ich jetzt alles, natürlich nicht, das würde ja nicht zu mir passen, dass ich jetzt alles in Frage stelle. Oder alles für Lüge erkläre, aber (–) ähm (–) ich bin halt unsicher geworden. (–) Also ähm (–) deswegen hab ich jetzt auch Sympathien mit dem Volkslehrer³ der der der vermutlich da wirklich (–) ich hab da auch mit Michael Schulz drüber diskutiert ähm (–) ich hab ihm gesagt (–) also was habt ihr gegen den Volkslehrer das ist ein anständiger Mann (–) und dann hat er mir geantwortet äh (–) ähm nein das stimmt nicht äh (–) das ist wirklich ein ganz krasser Antisemit, (–) ein militanter, oder irgendwie ein anderes Wort, ein ganz krasser Antisemit (–) und ähm (–) der hat auch schon vor der (–) der stellt sich auch vor Ortsschilder hin sodass man da nur noch Ausschwitz liest, da steht vorher ganz was anderes, der deckt das erste ab mit seinem Körper und fotografiert sich dann (–) und und nein der kommt nicht in Frage (–) sagt Michael Schulz. Ok ja WENN es so ist, würd ich ihm vielleicht recht geben aber ich (–) aber ich bin da immer noch zweifelnd und ich (3) also was ich persönlich vom Volkslehrer gesehen habe (.) würde ich sagen findich richtig finde ich gut. (Interview August 2018)

Ein zentrales Motiv dieser Transformation ist die mediale Distanzierung. Das Vertrauen in etablierte Medien wird aufgekündigt und durch ein umfassendes Misstrauen gegenüber der institutionalisierten Wirklichkeitsproduktion ersetzt. Dieses Misstrauen ist nicht punktuell, sondern totalisierend: Einzelne als ›Lügen‹ markierte Berichte (z. B. Chemnitz, Schulportale, Asylpolitik) fungieren als Chiffren eines umfassenden Bruchs. Die bisherige Realität wird zur »verlogenen Wirklichkeit«, in der nichts mehr als gegeben gelten darf. Der Zweifel richtet sich nicht nur gegen einzelne Narrative, sondern gegen die Grundlagen gesellschaftlicher Wirklichkeitsvergewisserung – gegen Journalismus, Wissenschaft, Politik, Bildung. Damit wird ein Zustand erzeugt, den man als institutionalisiertes Unbehagen bezeichnen könnte: Ein permanent affektiver Alarmzustand gegenüber der sogenannten ›Systemrealität‹. Diese Form der Wirklichkeitsskepsis ist nicht destruktiv im Sinne völliger Desorientierung, sondern produktiv im Aufbau einer Gegenwirklichkeit. Sie ersetzt nicht einfach ein Weltbild durch ein anderes, sondern installiert eine

3 ›Der Volkslehrer‹ ist die Selbstbezeichnung des wegen Volksverhetzung 2022 verurteilten Video-Bloggers Nikolai Nerling (vgl. Ramm 2022).

alternative epistemische Ordnung, in der sich die Wahrheit nur noch im Bruch mit der ›offiziellen‹ Realität zeigt. Diese Ordnung folgt einer paradoxen Logik: Gerade weil ein Sachverhalt von ›den Medien‹ verschwiegen, verzerrt oder diffamiert wird, muss er wahr sein. Wahrheit entsteht nicht mehr durch Evidenz, sondern durch Exklusion.

In Interviewpassagen wie der mit Sebastian wird deutlich, wie aus punktueller Skepsis ein umfassender Wirklichkeitszweifel erwächst. Der Bruch mit den offiziellen Diskursen führt nicht zu einer konsistenten neu-rechten Weltsicht, sondern in eine Zone moralischer und epistemischer Entgrenzung. Die Kategorien ›richtig‹ und ›falsch‹, ›gut‹ und ›böse‹, verlieren ihren moralischen Rückhalt. Nicht nur der Mainstream wird verdächtig, sondern zunehmend auch rechte Autoritäten, Institutionen und Diskurse. In diesem Zustand gerät das gesamte diskursive Koordinatensystem ins Wanken. Was bleibt, ist ein Rückgriff auf eine radikale Kontingenz – eine Haltung, in der nichts mehr als stabil gilt außer der eigenen Erfahrung von Täuschung. Diese Subjektivierung der Wahrheit transformiert das Erleben: Die Welt wird nicht *so erlebt*, sondern *als falsch erlebt*. Die ›Verblendeten‹ sind nicht nur ideologisch anders, sondern scheinen aus neu-rechter Perspektive aktiv den Blick auf das Wahre zu verweigern. Die Zuschreibung individueller und kollektiver Pathologien – Naivität, Schwäche, kognitive Dissonanz – wird zur zentralen Figur der Abgrenzung. Die so entstehende Weltauffassung folgt einem binären Muster: hier die ›Erwachten‹, dort die ›Verblendeten‹. Dieses Muster entlastet von Ambivalenz, indem es epistemische Komplexität in affektive Polarisierung überführt. Die eigene Verunsicherung angesichts widersprüchlicher Erfahrungen wird externalisiert – auf Medien, politische Eliten, pluralistische Gesellschaften. Indem man die Frage, was richtig und was falsch ist, nicht länger diskursiv, sondern affektiv beantwortet, entsteht eine Welt, die weniger argumentativ plausibel, dafür umso mehr leiblich erlebbar ist.

Mit dem Einzug von Konzepten wie ›Fake News‹ und ›Postfaktizität‹ wird die Wirklichkeit selbst zum umkämpften Terrain. Die Erfahrung, dass die Welt nicht so ist, wie man sie sich vorher vorgestellt hat, verfestigt sich in der neuen rechten Bewegung als kollektive Grunderfahrung. Diese Wirklichkeitsskepsis ist nicht Ausdruck epistemischer Naivität, sondern Resultat eines interaktiven Prozesses, in dem jede Irritation des eigenen Weltbildes rückgebunden wird an die Vorstellung einer umfassenden Täuschung. Daraus entsteht eine distinkte Weltwahrnehmung, die sich nicht nur von der sogenannten ›Mainstream-Gesellschaft‹ absetzt, sondern diese gezielt zum Objekt der Kritik macht.

loses Gespräch am Abend, nach einem Zusammenstoß mit Protestierenden

Anton schlägt mit der flachen Hand auf den Tisch. »Ich versteh es nicht, ich versteh es einfach nicht!« er trinkt etwas von seinem Bier. »Diese

Leute, die müssen doch merken, dass hier was nicht stimmt! Und die haben nichts Besseres zu tun, als UNS dabei zu hindern, was zu verbessern!« Manfred nickt zustimmend. Auch er trinkt etwas. Dann meint er »Das liegt an den Antidepressiva«. Ich denke erst, dass ich mich verhöhrt habe, und frage nach, »was? An den Antidepressiva?« Er nickt. »Ja, es gibt so viele Leute, die müssen jetzt Antidepressiva nehmen, die von dieser Vereinsamung richtig krank geworden sind. Die kennen das ja gar nicht anders, die wissen ja gar nicht, was ein Volk ist.« Manfred trinkt was, fügt dann hinzu »und jetzt nehmen sie die Antidepressiva und sind damit glücklich, so angstlos. Die merken dann gar nicht mehr, was abgeht, die sehen keine Gefahr mehr«. Anton nickt, »ja, das ist schon so, gerade bei den Linken. Die können einem schon leid tun – wenn sie nicht so verdammt bedeppt wären und sich trotzdem auffraffen, um uns zu nerven!« Er schlägt wieder auf den Tisch. (Beobachtungsprotokolle August 2017)

In dieser Szene wird der Protest der politischen Gegner:innen nicht als Ausdruck eines normativen Dissenses verstanden, sondern als Symptom einer psychischen Störung. Die Zuschreibung individueller Pathologien – Antidepressiva-Konsum, Angstlosigkeit, Weltblindheit – dient der epistemischen Immunisierung: Die Frage, ob die eigene Perspektive möglicherweise irritierbar oder revidierbar wäre, wird durch eine Reattribution an die *Verblendung* der Anderen abgewehrt. Bedeutsam ist dabei, dass die affektive Reaktion auf den Protest ambivalent ist: Sie reicht von Unverständnis über Mitleid bis hin zu Ärger. Zentral aber ist, dass der Protest *nicht* als legitimer Ausdruck politischer Gegnerschaft, sondern als Manifestation einer tiefer liegenden gesellschaftlichen Pathologie – ›Vereinzelung‹, ›Verlust des Gemeinschaftsgefühls‹, ›Entfremdung vom Volk‹ interpretiert wird. Damit wird den Protestierenden eine doppelte Schwäche attestiert: Sie erkennen die Realität nicht, weil sie psychisch-medikamentös gedämpft sind; und sie wählen paradoxerweise dennoch die falsche Seite – also die Verteidigung einer Wirklichkeit, die sie krank gemacht hat. Diese Inversion hat eine immunisierende Funktion: Der Protest selbst wird zum Beweis für die eigene Problemdefinition. Die Neu-Rechten müssen ihre Sicht nicht rechtfertigen – der Protest bekräftigt sie. Was als Gegenmeinung auftritt, wird zur symptomatischen Bestätigung des eigenen Weltbildes umgedeutet.

›Vereinzelung‹ wird in der neuen rechten Bewegung oft als ein Hauptproblem moderner Vergesellschaftung beschrieben. Sie wird als Indiz für fehlende Vergemeinschaftung im Volk und als allgemeine gesellschaftliche Pathologie gesehen. Sie ist ein Symptom dafür, ›dass hier etwas nicht stimmt‹ – eines der Symptome, das auch die Protestierenden wahrnehmen sollten. Gleichzeitig wird eine falsche Lösung gewählt, nämlich die Einnahme von Medikamenten, die dazu führt, dass sie nicht mehr merken, dass etwas nicht stimmt, sondern ohne Anlass glücklich sind. Die

Pathologisierung der Protestierenden impliziert hier nicht nur, dass die Kranken nicht ernst zu nehmen sind, sondern ihr Protest wird zum Indiz für das Problem der Vereinsamung. Sie leiden ja genau unter dem, was Manfred und Anton bekämpfen wollen. Der Protest der Anderen ist insofern nicht ernst zu nehmen, als er selbst nur die Richtigkeit des eigenen Protestes zeigt. Anton und Manfred können Mitleid mit den Protestierenden haben, »sie können einem schon leid tun«. Dennoch wird ihr Verhalten als ärgerlich charakterisiert.

In der neuen rechten Bewegung wird das Erleben von Volkszugehörigkeit nicht als kontingente biografische Erfahrung verstanden, sondern als unhintergehbare Selbstverständlichkeit – als leiblich fundiertes, unmittelbar gegebenes Wissen darum, was ein Volk ist. Dieses Zugehörigkeitserleben soll als Evidenz wirken: Wer sich zugehörig fühlt, spürt, dass er dazugehört. Und wer dazugehört, muss – so die neu-rechte Logik – auch die Bedrohung dieser Zugehörigkeit durch Migration, kulturelle Vermischung oder Globalismus als existentielle Gefahr wahrnehmen. Die affektive Betroffenheit vom möglichen Ende des Volkes fungiert innerhalb dieser Logik als notwendige Konsequenz des wahren Erlebens. Wer also nicht betroffen ist, wer die Gefährdung des Volkes nicht empfindet, kann aus neu-rechter Perspektive nicht »unverblendet« sein. Das Nicht-Erleben von Zugehörigkeit wird nicht als alternative Position anerkannt, sondern als pathologisches Defizit gedeutet: Entweder psychische Störungen, ideologische Verblendung oder das Eingreifen manipulativer Eliten (vor allem durch Medien und Bildungssysteme) müssen verantwortlich sein. Besonders auffällig ist dabei die Gleichsetzung von »Nicht-Zugehörigkeit« mit »Nicht-Rechts-Sein«: Die affektive Nicht-Teilnahme an der Volksgemeinschaft verweist aus neu-rechter Sicht immer schon auf eine existenzielle Entfremdung – und ist damit selbst zum Problem zu erklären.

Das Erleben von Zugehörigkeit wird als sinnstiftend begriffen – wer es nicht teilt, dem fehlt nicht nur nationale Identität, sondern ein fundamentaler Zugang zur moralischen Ordnung. Die Anderen dieses Volksbezugs sind jene, die sich nicht als Teil des Volkes begreifen – etwa Protestierende oder politisch Andersdenkende. Sie erscheinen aus neu-rechter Sicht nicht primär als Feind:innen, sondern als Getäuschte, die durch »Umerziehung« ihrer natürlichen Intuition beraubt wurden. Es ist eine zentrale Figur der neu-rechten Selbstvergewisserung, dass diese Menschen »noch nicht« zur Wahrheit gefunden haben – eine Wahrheit, die nicht durch Argumente, sondern durch Erleben zugänglich ist. Dabei steht weniger die direkte Auseinandersetzung mit Andersdenkenden im Fokus als vielmehr die performative Selbstvergewisserung im Inneren der Gruppe. Die Anderen werden als defizitäre Spiegel verwendet, um das eigene Erleben zu stabilisieren: Gerade weil sie nicht fühlen, was »wir« fühlen, zeigt sich die Echtheit des Gefühls. Auch wenn die Nicht-Zugehörigen nicht als voll

verantwortlich gelten – sie gelten doch als gefährlich für die Dauer des Volkes. Denn wenn sich das unmittelbare Zugehörigkeitserleben nicht mehr kollektiv aktualisiert, wenn es verschwindet oder ausbleibt, dann steht aus Sicht der neuen rechten Bewegung nicht weniger als die Existenz des Volkes selbst auf dem Spiel. Die Volkszugehörigkeit wird somit nicht nur zum normativen Bezugspunkt, sondern zum affektiven Legitimationskern der gesamten Weltdeutung.

8.4 Populismus

Den dritten Volksbezug der neuen rechten Bewegung bezeichne ich als ›populistischen‹. Im Zentrum steht hier nicht das konkrete Erleben von Zugehörigkeit oder die biologische bzw. kulturelle Bestimmtheit eines ethnischen Kollektivs, sondern das Verhältnis zwischen Volk und Elite in einem politischen Sinne. Die *Anderen* dieses Volksbezugs sind ›die Eliten‹, wobei diese nicht notwendig als homogene Gruppe gefasst werden, sondern als eine symbolische Formation erscheinen, die dem ›wahren‹ Volkswillen zuwiderhandelt. Charakteristisch ist die Figur eines ursprünglichen, moralisch reinen Volkes, das durch korrupte, manipulative Eliten betrogen wird – eines der zentralen Merkmale der Definitionen von Populismus (vgl. J.-W. Müller 2016a, 42; Mudde 2007, 11–59; F. Decker 2000, 23–28). Anders als der ethnopluralistische und der auf affektive Zugehörigkeit abzielende Volksbezug, ist der populistische Bezug auf das Volk politisch: Das Volk erscheint hier nicht als kulturell homogenes Kollektiv oder als leiblich erfahrbare Gemeinschaft, sondern als Souverän mit politischer Gestaltungskraft. Seine Funktion besteht darin, die neu-rechte Position durch eine übergeordnete, ›demokratisch legitimierte‹ Instanz zu autorisieren, es befindet sich in einer legitimierenden Drittenposition. Dieser Volksbezug ist der einzige, in dem die Rechten sich selbst nicht nur als Ausdruck eines kollektiven Gefühls oder einer kulturellen Ordnung verstehen, sondern als legitime Vertreter:innen eines politischen Willens.

Zwar kommen auch im ethnopluralistischen und im affektiven Volksbezug Eliten als Gegner vor – etwa als Urheber einer ›Umerziehung‹ oder als Auslöser für Migration – doch dienen sie dort primär der Erklärung: Sie machen verständlich, warum das eigentlich Selbstverständliche – etwa das Erleben von Zugehörigkeit oder die klare Differenz zwischen Eigenem und Fremdem – gesellschaftlich nicht mehr geteilt wird. In diesen beiden Volksbezügen ist das Fehlen von Zugehörigkeit oder ethnischer Homogenität das Problem, nicht primär das Herrschaftsverhältnis zwischen Volk und Elite. Im populistischen Volksbezug hingegen wird die Differenz zwischen Volk und Elite selbst zum Problem. Nicht

der Verlust kultureller Ordnung oder gefühlter Zugehörigkeit steht im Zentrum, sondern die Suspendierung von Volkssouveränität. Das Volk fungiert hier als normative Instanz, deren vermeintlicher Wille durch die Eliten unterdrückt wird. Damit wird das Volk als Quelle legitimer Herrschaft konstituiert.

Bemerkenswert ist, dass das populistische Volk in der Regel abwesend ist. Es existiert nicht als konkrete soziale Formation, sondern als imaginierte Einheit, deren Wille interpretiert werden muss. Die Repräsentation dieses Willens erfolgt in der Regel durch neu-rechte Akteure selbst. Demonstrationen, Massenzusammenkünfte oder Internetkampagnen werden dabei symbolisch aufgeladen. Sie gelten als Manifestationen des zum Schweigen gebrachten Volkes. In dieser Struktur zeigt sich die eigentümliche Spannung des populistischen Volksbezugs. Einerseits wird das Volk als souveräner politischer Akteur beschworen, andererseits erscheint es als durch die Eliten entmachtetes Kollektiv, das erst durch die neue rechte Bewegung zur Geltung gebracht werden muss. Der Wille des Volkes ist damit nicht empirisch rekonstruierbar, sondern moralisch fundiert. Wenn es nicht den richtigen Willen zum Ausdruck bringt, dann wurde es wohl unterdrückt. Der Wille des Volkes wird als homogener Einheitswille gedacht. Trotz dieses inhärenten Antipluralismus ist der populistische Volksbezug damit der einzige Volksbezug, der sich auf das Volk als Staatsvolk mit politischen Rechten bezieht. Der normative Bezugspunkt des populistischen Volksbezugs ist, dass der Wille des Volkes gehört werden soll. Damit teilt er die legitimatorischen Grundlagen mit den normativen Ansprüchen der Demokratie.

8.4.1 (*Rechts*)populismus und Demokratie

Auch in der sozialwissenschaftlichen Forschung wird der neu-rechte Antagonismus zu den ›Eliten‹ unter dem Stichwort ›Rechtspopulismus‹ und als Unterart des allgemeinen Phänomens ›Populismus‹ diskutiert. Doch was genau ist unter ›Populismus‹ bzw. ›Rechtspopulismus‹ zu verstehen? Diese Frage wurde und wird in der wissenschaftlichen Literatur sehr kontrovers diskutiert und die Diskussionen sind noch nicht abgeschlossen.

Der Populismus-Diskurs ist keineswegs ein neuer Diskurs und der Begriff selbst hat eine lange Geschichte, die bis in die Anfänge der parlamentarischen Demokratie zurückreicht (vgl. Allcock 1971; Taggart 2000; Moffitt 2016). ›Populismus‹ ist sowohl ein alltagssprachlicher Begriff, dessen Bedeutung einem alltagssprachlichen Wandel unterliegt, als auch ein wissenschaftlich-analytischer Begriff. Die meisten wissenschaftlichen Definitionen versuchen, das, was im Alltagsgebrauch tatsächlich als populistisch bezeichnet wird, unter den Begriff zu fassen bzw. das,

was nicht populistisch ist bzw. sein soll, auszuschließen – also mit der wissenschaftlichen Definition den Alltagsgebrauch abzubilden. Dass der Begriff im Alltagsgebrauch keineswegs neutral ist, sondern eine polemische Verurteilung des als populistisch bezeichneten Phänomens beinhaltet (vgl. Häusler 2008, 37), macht die Definition nicht einfacher. Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, dass ›populistische‹ Phänomene nie nur populistisch sind, sondern mit einer jeweils anderen Ideologie verbunden werden. ›Populismus‹ soll die Gemeinsamkeiten von ›Rechtspopulismus‹ und ›Linkspopulismus‹ gleichermaßen bezeichnen – in einem Unterfangen, das an die Hufeisentheorie des Extremismus erinnert (vgl. kritisch Minkenberg 2018). Meist wird Populismus entweder ideologisch oder formal definiert (vgl. Moffitt 2016, 26 ff.; siehe auch: Priester 2012, 40–48).

Die mittlerweile klassische Definition von Mudde beschreibt Populismus als »thin-centered ideology that considers society to be ultimately separated into two homogeneous und antagonistic groups, ›the pure people‹ versus ›the corrupt elite‹, und which argues that politics should be an expression of the *volonté générale* (general will) of the people« (Mudde und Rovira Kaltwasser 2017, 6; vgl. auch Mudde 2007). Nach Priester ist unter ›Populismus‹ keine bestimmte Ideologie oder politische Richtung zu verstehen, sondern eine Form der Rhetorik, die über politische Strömungen hinausgeht (vgl. Priester 2012, 32 ff.). Die meisten neueren Definitionen stimmen darin überein, dass eine populistische Kommunikationsstrategie einen Antagonismus zwischen *Eliten* und *Volk* konstruiert, wobei die Spezifika so vage bleiben, dass Widersprüche durch den populistischen Antagonismus überwunden werden können (vgl. Laclau 2018). Es handelt sich dabei um die Vorstellung, »laut der einem moralisch reinen, homogenen Volk stets unmoralische, korrupte und parasitäre Eliten gegenüberstehen – wobei diese Art von Eliten eigentlich gar nicht wirklich zum Volk gehören« (J.-W. Müller 2016b, 42). Dabei sei es wichtig, Populismus nicht auf eine ›Mobilisierungsstrategie‹ zu reduzieren, sondern den Antagonismus und den moralischen Bezug auf das Volk als Strukturlogik des Populismus zu beachten (vgl. J.-W. Müller 2016a, 199).

Sowohl die stärker auf ideologische Fragen als auch die stärker auf Stil und Form abhebenden Ansätze sind sich also darin einig, dass sich im Populismus ein einheitliches *Volk* und ebenso einheitliche *Eliten* (vgl. Mudde und Rovira Kaltwasser 2017, 11 f.) in einem Konfliktverhältnis gegenüberstehen. Die *Eliten* handeln dabei unmoralisch, korrupt und nicht im Interesse *des Volkes* – dessen Interessen einzig die Populisten vertreten. Die inhaltliche Ausrichtung dieser Zweiteilung ist dabei irrelevant. Die Vagheit populistischer Positionen ist kein Irrationalismus, sondern eine Vagheit, die es erlaubt, die behauptete Einheit herzustellen. Dass die Ideologie ›dünn‹ ist, ist so gesehen eine Stärke des Populismus.

Die Verwendung des Begriffs ›Rechtspopulismus‹ für neue rechte Bewegungen hat sich inzwischen so weit etabliert, dass eine kurze Fußnote, dass die Begriffsverwendung einfach üblich sei (z. B. Otteni und Weisskircher 2022, 319), zur Legitimation der Begriffsverwendung ausreichen kann. Das Epitheton ›Rechts‹ fügt dem Antagonismus zwischen den homogenen Gruppen *Eliten* und *Volk* einen weiteren Antagonismus hinzu: »die Unterscheidung zwischen dem guten Eigenen (Volk, Nation, Gemeinschaft) und dem bedrohlichen Fremden (Ausländer, Migranten, Muslime)« (Selk und Jörke 2017, 69). Der Populismus ist also insofern ›rechts‹, als dass zur Volk-Eliten-Unterscheidung der Wunsch nach herrschaftlicher Ordnung und eine Form der Abgrenzung gegen als fremd erlebte Menschen bzw. die Aufwertung der Eigengruppe hinzukommt (vgl. Mudde 2016, 4). Die Abgrenzung von Fremden wird in der Rechtspopulismusforschung häufig als Resultat ökonomischer Deprivation (vgl. Spier 2010b; Selk und Jörke 2017, 98–111) bzw. der Angst vor dieser (vgl. Nachtwey 2016a; Dörre 2018) oder der tatsächlichen Entfremdung der politischen Eliten vom Staatsvolk beschrieben (vgl. Rancière 2002; Crouch 2008; M. Hartmann 2018; Canovan 2005; Jörke und Selk 2018). Eine der ausführlichsten Kritiken an der Verwendung des Begriffs ›Rechtspopulismus‹ stammt von Michael Minkenberg (vgl. Minkenberg 2018). Minkenburgs Hauptkritik besteht darin, dass der Begriff nicht trennscharf ist und gegenüber den Begriffen ›Rechtsextremismus‹ bzw. ›Rechtsradikalismus‹ nichts Neues hinzufügt (Minkenberg 2018, 338). Decker hingegen betont die Übereinstimmung zwischen der Verabsolutierung eines Eliten-Volk-Gegensatzes und dem rechten Volksbegriff selbst (vgl. F. Decker 2018, 360).

Mit der Hinzunahme dieses weiteren Antagonismus wird versucht, die beiden anderen Antagonismen des Volkes in den Populismusbegriff zu integrieren. Das Verhältnis der verschiedenen Antagonismen zueinander bleibt jedoch oft ungeklärt. Ich plädiere hier dafür, die populistische Logik als eigenständigen Volksbezug zu begreifen, der insgesamt Teil des übergreifenden Antagonismus zwischen ›dem Volk‹ und ›den Anderen‹ ist. Der populistische Volk-Eliten-Antagonismus unterscheidet sich von den anderen Volksbezügen grundlegend dadurch, dass das Volk in eine inhaltlich legitimierende Funktion gerückt wird. Damit wird ein Bezug zum Staatsvolk der modernen Demokratie hergestellt.

Das generelle Verhältnis von Demokratie und Populismus wird auch im Forschungsdiskurs immer wieder thematisiert. Die meisten Wissenschaftler:innen, mit der prominenten Ausnahme von Chantal Mouffe und Ernesto Laclau (vgl. Laclau und Mouffe 2020 (1985); Mouffe 2018; Mouffe 2023), versuchen, Populismus und Demokratie voneinander abzugrenzen und dem Populismus einen genuin nicht-demokratischen Bereich zuzuweisen, da er in der Nähe von Verschwörungstheorien (vgl. Butter 2018) oder Antisemitismus (vgl. Roepert

2022) angesiedelt sei. Je allgemeiner und rein an Stilmerkmalen orientiert die Populismusdefinition wird, desto schwieriger wird diese Abgrenzung jedoch, da sich einige Merkmale des Populismus in der einen oder anderen Form wohl bei allen demokratischen Parteien und Bewegungen finden lassen.

Ein Versuch der Gegenüberstellung besteht darin, den Antipluralismus ins Zentrum des Populismus zu stellen und daraus die Unvereinbarkeit mit demokratischen Normen abzuleiten. Dieser Antipluralismus resultiert aus dem »moralische(n) Alleinvertretungsanspruch, welcher Populisten wirklich zu Populisten und deren Verhältnis zur Demokratie so problematisch macht« (J.-W. Müller 2016a, 188). Der Anspruch, nur selbst das Volk vertreten zu können, nur selbst verstehen zu können, was das Volk wirklich will, sei für demokratische Partizipation und rationale Kritik hochproblematisch. Müller unterscheidet dabei den moralischen Anspruch in ›Wir sind das Volk‹ von dem kritischen Anspruch in ›Wir sind auch das Volk‹, der im Gegensatz zu ersterem »zu gehaltvollen demokratischen Auseinandersetzungen beitragen« (J.-W. Müller 2016a, 197) könne, da hier bereits die Möglichkeit des Austauschs und des Perspektivenpluralismus mitgedacht werde. Dies sei die Voraussetzung für funktionierende demokratische Strukturen.

Ein bemerkenswerter Ansatz wurde von Mouffe und Laclau vorgestellt. Sie plädieren dafür, im Populismus nicht eine verwerfliche politische Strategie oder Ideologie zu sehen, sondern vielmehr ›Populismus‹ als eine bzw. *die* Logik des Politischen überhaupt (Laclau 2018, 154) zu verstehen. Unter Rückgriff auf Carl Schmitt (C. Schmitt 1932) argumentieren Mouffe und Laclau, dass politische Projekte im Allgemeinen auf der Konstruktion antagonistischer Gruppen beruhen. Die Differenz zwischen einem Wir und einem Die, dem Volk und den Eliten, sei ein allgemeines Spezifikum politischer Logik. Interessant ist dabei, dass das Wir kein dieser Logik vorgängiges Wir ist, sondern vielmehr durch die politische Praxis selbst konstituiert wird (Laclau 2005, 33). Die Funktion des Populismus ist es demnach, ein artikulationsfähiges Volk zu schaffen, das Forderungen formuliert – und damit den politischen Diskurs aus seiner Selbstbezüglichkeit rettet. Populismus ist also nach Mouffe und Laclau notwendig für Politik.

Bereits die Bemühungen um eine gemeinsame Definition des Populismus zeigen, dass der Populismus im Gegensatz zu den anderen Volksbezügen dem demokratischen Konzept des Staatsvolkes deutlich näher steht als die anderen skizzierten Volksbezüge. Die Debatten kreisen darum, inwiefern Populismus und Demokratie zusammenhängen, inwiefern Populismus demokratiegefährdend ist und wie verhindert werden kann, dass diese Gefährdung verharmlost wird – ein Vorwurf, der insbesondere dem Rechtspopulismusbegriff gemacht wird, da er den Extremismus aus dem Blick geraten lassen und verharmlosen würde.

Hier nehme ich eine andere Perspektive auf das Phänomen des Populismus in neuen rechten Bewegungen ein. Zum einen sehe ich im Populismus nur einen von mehreren Volksbezügen, der mit den beiden anderen verwoben ist. Zum anderen geht es in dieser Arbeit weniger um das Verhältnis der neuen rechten Bewegung zur Demokratie, sondern um das Verhältnis der neuen rechten Bewegung zum modernen Weltzugang insgesamt. Damit wird der Blick geweitet, die anderen Dimensionen des Weltzugangs kommen in den Blick. Die Frage, ob die neue rechte Bewegung mit ihrem Populismus die Demokratie zerstören will, ob sie dies ungewollt tut oder ob sie eine andere Form demokratischer Herrschaft anstrebt, wird dabei ausgeklammert. Sie ist in der normativen Bindung an die moderne Gesellschaft verankert. Hier geht es vielmehr um die Frage, inwieweit sich die neue rechte Bewegung von der modernen Gesellschaft abgrenzt bzw. an sie andockt. Und hier ist der Populismus ein sehr relevanter Volksbezug: Im Gegensatz zum Volksbezug als Zugehörigkeitsbezug, der im unmittelbaren Erleben des Einzelnen aufgeht, aber auch im Gegensatz zum Volksbezug der Abgrenzung aufgrund biologisch-kultureller Gegebenheiten bezieht sich der populistische Volksbezug explizit auf die Institutionen der modernen Gesellschaft, insbesondere auf die Institution des Staatsvolkes. Die anderen Volksbezüge haben mit dem Volk als politischer und kritischer Einheit wenig gemein; es geht um die Hygiene der Abgrenzung, um die Erfahrung eines transzendenten Kollektivs – nicht aber um politische Willensbildung und Willensbekundung. Allen drei Bezügen ist jedoch gemeinsam, dass sie das Volk in eine Opferposition bringen, der das Andere gegenübersteht.

Im Folgenden soll dieser Bezug auf die Norm der demokratischen Willensbildung herausgearbeitet werden. Dabei wird sich zeigen, dass in der neuen rechten Bewegung der Wille des Volkes als einheitlich und homogen gedacht wird, die Eliten sich aber aus einer verdeckten Position heraus auf diesen Willen beziehen.

8.4.2 *Volkswille und Souveränität*

Interview

Torsten: Die wollen gar keine Nationalstaaten mehr. Aber das geht so nicht. Das Volk wird gar nicht mehr gefragt. Das Volk wird nicht gefragt, sondern die Eliten beschließen einfach und wundern sich, dass das Volk nicht hinterherkommt. Aber das Volk will natürlich Nationalstaaten, das ist ja gar keine Frage, und wenn das Volk mitkriegt, was die da oben vorhaben, dann gibt's einen Aufstand! (Interview Oktober 2018)

Ausgangspunkt des populistischen Volksbezugs ist nicht die Zusammensetzung des Volkes oder die Erfahrung der Volkszugehörigkeit, sondern

der *Wille* des Volkes. Dieser Wille ist homogen, man kann sagen: ›das Volk will‹. Dieser Wille ist auch klar und selbstverständlich, es ›will natürlich‹. Diesem Willen, und das ist dann der normative Bezugspunkt, ist Folge zu leisten. Der Wille soll nicht ignoriert, sondern erfragt und dann umgesetzt werden. Normativer Bezugspunkt sind also die Institutionen und Normen demokratischer Gesellschaften, in denen der Wille des Volkes durch Wahlen und Abstimmungen erfragt werden soll (GG Art. 20, Abs. 2). Diesem so zu befragenden Volk stehen ›Eliten‹ gegenüber. Sie sind räumlich ›oben‹ angesiedelt, existieren in einer anderen Sphäre als das Volk. In ihrer Weltferne nehmen sie den Willen nicht wahr, sondern entscheiden. Sie unterlassen es, den Willen des Volkes in Erfahrung zu bringen, ›fragen‹ das Volk nicht. Damit wird den Entscheidungseliten implizit und explizit die demokratische Legitimation abgesprochen. Mit dem Verweis auf demokratische Normen wird somit eine immanente Kritik an der Verfasstheit der Demokratie geübt.

Die zitierte Interviewpassage zeigt in geradezu idealtypischer Weise, wie in der populistischen Perspektive die Eliten den Willen des Volkes nicht sehen bzw. ihm nicht entsprechen, die Populisten selbst ihn aber genau kennen. Bemerkenswert ist die Selbstverständlichkeit, mit der Torsen sich mit seinem Wissen von den Eliten abgrenzt: Er beschreibt den Willen des Volkes als einheitlich, homogen, – und ganz einfach erfahrbar, ›das ist ja gar keine Frage‹, sagt er und drückt damit seine Empörung darüber aus, dass dieser selbstverständliche Wille des Volkes nicht beachtet wird. Dass *er* den Willen richtig erfasst hat, wird wiederum mit dem Hinweis auf das zukünftig anwesende Volk abgesichert: Dieses ist zwar jetzt abwesend und in Unkenntnis der kritisierten Vorgänge, wird aber zukünftig anwesend sein und einen ›Aufstand‹ anzetteln, also mit Gewalt unmissverständlich zeigen, dass der Wille des Volkes zu respektieren ist.

Das (jetzt abwesende) Volk hat ein Informationsproblem. Die Eliten versäumen es nicht nur, das Volk nach seinem Willen zu befragen, sie versäumen es auch, das Volk über die getroffenen Entscheidungen zu informieren. So wird in der populistischen Kritik der neuen rechten Bewegung das Volk gleich mehrfach von der Entscheidungsmacht ausgeschlossen. Einerseits ist dies wiederum eine Erklärung dafür, warum das Volk, obwohl es die Positionen der Neu-Rechten teilt, diese Position gegenwärtig nicht zum Ausdruck bringt und die neu-rechte Perspektive nicht legitimiert: Es hat zwar einen Willen, den es mit der neuen rechten Bewegung teilt, glaubt aber, dass andere Parteien und Bewegungen seinen Willen umsetzen werden. Daraus ergibt sich ein Auftrag an die neue rechte Bewegung, pädagogisch tätig zu werden und das Volk über die Handlungen der Eliten aufzuklären. Das pädagogische Projekt besteht nicht darin, die Menschen von der eigenen Perspektive zu überzeugen. Diese hat das Volk bereits selbst. Dem Selbstanspruch nach vertreten die Populisten lediglich *den Willen* des Volkes, folgen also dem Volk und nehmen

nicht selbst an der Meinungsbildung teil. Das Volk ist somit ein legitimierender Dritter, der in Abwesenheit schweigt. Im Rahmen des antagonistischen Verhältnisses von Eliten und Volk wird eine Opferposition für das gegenwärtige Volk etabliert.

Nach einem Stammtisch-Vortrag

Der redselige Interessent erklärt mir: ›Ich fand den Vortrag toll, endlich mal was anderes als den Chor der Lügenpresse‹, er lacht. ›Ich war ja früher bei der SPD, auch in der Gewerkschaft und alles. Und ich habe nach wie vor die gleiche Meinung: Es lohnt sich einfach nicht mehr zu arbeiten, von der Arbeit kann man nicht mehr richtig leben. Die da oben‹, und er deutet mit dem Finger nach oben, ›die wissen gar nicht mehr, was das ist, arbeiten. Deren Renten sind auch sicher. Aber wir hier unten, die einfachen Leute, wir werden durch irgendwelche Schwarzafrikaner ersetzt.‹ Er fügt grinsend hinzu, ›die wissen schon, warum die in den Schatten bleiben. Das Volk würde die sonst zerreißen und aufhängen. Aber die verstecken sich. Wie der da‹ (er nickt Richtung Vortragenden) ›eben gesagt hat, ich wüsst schon wirklich gern, wer das ist, der die Merkel dirigiert.‹ (Beobachtungsprotokolle Dezember 2016)

Zentraler Gegenspieler des Volkes im populistischen Volksbezug sind ›die Eliten‹. Diese werden als mehr oder weniger außenstehende Gegner konzipiert, sind also nicht Teil des populistischen Volkes. Ihre Vorhaben richten sich gegen das Volk. Eliten haben in der neu-rechten Konstruktion eine große Macht, sind aber dem Volk, das sie beeinflussen, völlig entfremdet. Wer ›die Eliten‹ jeweils sind, kann unterschiedlich sein. In vielen Darstellungen der neuen rechten Bewegung scheint es verschiedene Abstufungen zu geben. Da sind die politischen Eliten und die Medien, die sichtbar sind. Diese sind durch Ignoranz vom Volk entfremdet, verhalten sich volksfeindlich und werden deshalb verurteilt. Die ›Lügenpresse‹ verbreitet gezielt Propaganda und trägt so zur Desinformation der Bevölkerung bei (vgl. van Raden 2017). Die Politiker:innen der ›Altparteien‹ oder ›Systemparteien‹ werden hingegen als gelenkt beschrieben. Sie setzen nicht den Willen des Volkes um, sondern handeln nach geheimen Interessen. Diese geheimen Interessen werden nicht unbedingt von diesen Politiker:innen selbst vertreten, sondern sie werden durch verschiedene Mittel, insbesondere Geld und Macht, dazu gebracht, gemäß den geheimen Interessen zu handeln. Kurz gesagt: ›Hinter‹ den bekannten Eliten stehen in der Konzeption der neuen rechten Bewegung Eliten höherer Ordnung, die die bekannten Eliten auf verschiedene Weise so steuern, dass die Interessen ›des Volkes‹ nicht mehr vertreten werden.

Diese Eliten höherer Ordnung sind im Gegensatz zu Politiker:innen und Medienvertreter:innen konstitutiv unbekannt. Sie gestalten im Verborgenen, orchestrieren, treten aber nicht selbst in Erscheinung. Ihnen wird ein Plan zugeschrieben, der ebenfalls geheim ist, sich aber gegen das

Volk richtet. Die Eliten werden wenig inhaltlich gefüllt, außer dass ihnen eben die Macht zugeschrieben wird, geheime Pläne durchzusetzen. Ihre Verborgtheit ist nichts, was zur Entplausibilisierung des Elitenbegriffs beitragen würde. Im Gegenteil: Die Nicht-Identifizierbarkeit von Eliten ist Teil des Elitenbegriffs. Je verborgener die Eliten sind und je weniger einzelne Personen als Teil dieser Eliten in Erscheinung treten, desto stärker wird dies als Beleg für die geheime Macht der Eliten gewertet. Sie bleiben ›im Schatten‹ und verhindern so, dass sie zur Rechenschaft gezogen werden und das Volk zur Gewalt greifen kann. ›Die da oben‹ sind dabei nicht einfach die Bessergestellten, sondern die Metapher ruft das Bild übernatürlicher Kräfte auf. Den Eliten werden geradezu magische Kräfte zugeschrieben, mit denen sie aus dem Verborgenen heraus Einfluss auf das unschuldige Volk nehmen.

Stammtisch

Dieter meint »ja, als ich mal vor meinem Chef stand, und der hat mir dann vorgeworfen, wir wären ja völkisch oder populistisch oder so. Da hab ich ihn dann gefragt, in welcher Staatsform wir denn leben. Ja, in einer Demokratie, hat er gesagt. Ich dann so, ja das kommt von Demos, Volk, und das ist das gleiche wie Populus. Der war dann gleich so, ja so genau habe ich mich damit auch nicht beschäftigt. Aber das ist so: Die Leute werden indoktriniert, denen wird gesagt, völkisch ist böse, populistisch ist böse. Und dann behaupten sie noch, Demokraten zu sein.« Mehrere lachen und stimmen Dieter zu. (Beobachtungsprotokolle Juni 2017)

Der richtige Umgang mit Nicht-Rechten ist ein wichtiges Thema in der neuen rechten Bewegung, da Neu-Rechte immer wieder in die Situation kommen, für ihr politisches Engagement zur Rede gestellt zu werden. Familienmitglieder sind besorgt, Freund:innen entsetzt und auch Arbeitgeber:innen konfrontieren ihre Mitarbeiter:innen. Durch das Sprechen über diese Situationen wird zum einen die kollektive Erfahrung dieser Konfrontation verarbeitet, zum anderen werden aber auch Strategien entwickelt, wie mit solchen Konfrontationen umgegangen werden kann. Die kollektive Bearbeitung dieser Situationen führt zu einer Stabilisierung des neu-rechten Kollektivs, das sich als von außen angegriffen erlebt und in der Situation sieht, sich gegen Angriffe von außen verteidigen zu müssen. Die Situationen selbst werden als Chance interpretiert, Nicht-Rechte zu überzeugen. Wenn Beispiele gelungener Auseinandersetzung erzählt werden, ist dies nicht nur eine Erzählung aus dem individuellen Leben eines Einzelnen, sondern diese Erzählung kann Vorbildcharakter haben und zeigt anderen Neu-Rechten, wie eine erfolgreiche Auseinandersetzung gelingen kann. Dabei ist es unerheblich, ob sich die Situation tatsächlich so abgespielt hat. Vielmehr entsteht hier eine Erzählung darüber, wie die Menschen im Umfeld von der Richtigkeit

des eigenen Handelns überzeugt werden können und welche Argumente brauchbar sind.

In diesen erfolgreichen Auseinandersetzungen wird in der Regel nicht die Zugehörigkeit zu einem natürlichen Volk oder die Notwendigkeit ethnischer Homogenität und Abgrenzung von Völkern thematisiert. Vielmehr wird gerade in der Auseinandersetzung mit Außenstehenden als normativer Bezugsrahmen die ›Demokratie‹ mit allen damit verbundenen Normen gewählt. Auf diese Weise kann ein gemeinsamer normativer Bezugsrahmen aufgebaut werden. Dabei entsteht der normative Rahmen auch auf der Ebene von Wortbedeutungen, wie im zitierten Beispiel: Volk, Demos, Populus werden gleichgesetzt. Offen bleibt bei diesem Tuschenspielertrick, was das Volk ist und was der Bezug auf das Volk impliziert. Die Selbstbeschreibung als ›demokratisch‹ spielt innerhalb der neuen rechten Bewegung selbst in der Regel keine Rolle. Sie wird erst dann wichtig, wenn es um die Rechtfertigung nach außen geht. Dabei wird versucht, Begriffe umzudefinieren und ihnen ihre moralische Aufladung zu nehmen. Indem Dieter die Situation als erfolgreich und den Arbeitgeber als unentschieden beschreibt, markiert er, dass es zwar eine ›Indoktrination‹ gibt, diese aber verändert werden kann, indem die moralische Aufladung von Begriffen in Frage gestellt wird (vgl. auch Shrouf und De Cleen 2024).

Die Neu-Rechten geraten so in die Position der Wissenden, die den Unwissenden die Welt erklären können. Sie werden zu pädagogischen Aufklärern, die die Unwissenden von ihrer Indoktrination befreien. Ihr Ausgangspunkt ist der Verweis auf gemeinsame Werte. Unter diesen gemeinsamen Werten sind die ›Demokratie‹ und die ›Volkssouveränität‹ zentral.

Interview Paul

Paul: Die deutsche Politik handelt im Prinzip als Sklave von Brüssel. Da stehen die Leute dann da, das kann doch nicht sein. Und wenn man denen dann erklärt, so Souveränität und ja, das deutsche Volk ist der Souverän des deutschen Staates (3) also jetzt keine Reichsbürgerschaft, sondern wir sind ja grundgesetzmäßig Souverän der BRD, das ist das deutsche Volk, und ähm so kann man dementsprechend handeln. Wenn die BRD aber Kompetenzen nach Brüssel abgibt, dann muss man sich nicht wundern, dass die anders entscheiden. Dann so, ja, wir sind aber ein Volk, ja, das ist halt so (2) wenn man nur noch in einem Völkergemisch lebt, wo keiner mehr n Volksinteresse wahrnehmen kann, weil es eben keine Völker mehr gibt, dann ist auch der Gedanke des Staates und des Interesses der Allgemeinheit futsch. (Interview August 2017)

Die Verfassung in Form des Grundgesetzes wird in der Außenkommunikation der neuen rechten Bewegung als Referenz auf ein Drittes herangezogen. Angela Merkels Verfassungsfeindlichkeit, die Nicht-Befragung

des Volkes und die Nicht-Umsetzung von Volkssouveränität implizieren in der legitimierenden Dritten-Position immer die Verfassung und die Verfassungshüter:innen. Dieser Drittenbezug hat selbst einen Eigenwert: Sich auf die Verfassung und nicht auf ›Reichsbürgerscheiße‹ zu berufen, legitimiert die eigene Sprecher:innenposition. Die Kritik wird durch den Bezug auf die richtigen Dritte zu einer seriösen Kritik. Wird auf die richtigen Dritten Bezug genommen, kann die Selbstbeschreibung als ›demokratisch‹ erfolgen. Darüber hinaus kann der Verfassungsbezug aber auch zur Rechtfertigung eigener Wertvorstellungen, insbesondere des eigenen Ethnopluralismuskonzepts, genutzt werden. Im oben zitierten Interview stellt Paul das ›Volk‹ dem ›Völkergemisch‹ gegenüber. Die Volkssouveränität kann nach Paul nur gewahrt werden, wenn es nur ein Volk gibt, das einen – einheitlichen – Willen hat. Staatsvolk und ethnisches Volk werden hier in eins gesetzt, bzw. das ethnische Volk ist die Voraussetzung für die Möglichkeit eines Staatsvolkes. Dieses hat aufgrund seiner ethnischen Homogenität einen einheitlichen Volkswillen, dem es nur zu folgen gilt. In einem ›Völkergemisch‹ hingegen gebe es zu viele unterschiedliche und möglicherweise widerstreitende Interessen, die nicht vereinheitlicht werden könnten, so Paul. Das ›Völkergemisch‹ führe sogar dazu, dass die Existenz von Völkern selbst – und damit auch von Willensäußerungen und Ordnung überhaupt – verloren gehe. Damit wird auch vor dem Hintergrund des Verfassungsbezugs das Volk als endendes und ungehörtes Volk wieder aufgegriffen. Die Wir-Position der illegitim Erleidenden wird also auch mit Bezug auf die Volkssouveränität hergestellt.

In der Selbstbeschreibung sind die Neu-Rechten Aufklärer:innen des ›einfachen Volkes‹. Dieses wird indoktriniert und getäuscht, auch ausgehend von demokratischen Normen. Im Appell wird von diesen demokratischen Normen ausgegangen und die Verfassung bzw. das Grundgesetz als legitimierendes Drittes herangezogen. Das heißt aber nicht, dass nur demokratische Normen im Vordergrund stehen. Vor ihrem Hintergrund kann auch das Staatsvolk mit dem ethnischen Volk verbunden werden.

8.4.3 *Die schweigende Mehrheit*

Der wichtigste Drittenbezug des populistischen Volksbegriffs ist das Konzept der ›schweigenden Mehrheit‹. Diese von Richard Nixon (um) geprägte Formel (vgl. Lepore 2010, 4 f.) wird in vielen Populismen verwendet, um die Existenz eines zustimmenden Volkes ›da draußen‹ zu bestärken (vgl. J.-W. Müller 2016a, 195). Auch in der neuen rechten Bewegung hat die Rede von der ›schweigenden Mehrheit‹ Konjunktur und wird insbesondere im parteipolitischen Spektrum immer wieder verwendet, manchmal auch kritisiert (vgl. Kubitschek 2022).

Das Konzept der ›schweigenden Mehrheit‹ lässt sich am besten von der konstitutiven Triade des Sozialen her begreifen. Wird Kommunikation grundsätzlich triadisch konzipiert, so kann zwischen einer *Ego*-Position, einer *Alter*-Position und einer *Tertius*-Position unterschieden werden. Ego erhebt einen normativen Anspruch und antizipiert zum einen, dass Alter versteht, zum anderen, dass »jeder, der Egos und Alters Perspektive einnehmen würde, *dasselbe* Perspektivensystem übernehmen müsste« (Habermas 1981, 2:59, Hervorh. im Original). Das Erheben eines normativen Anspruchs findet also nie nur in dyadischer Kommunikation statt, sondern antizipiert immer auch, dass Dritte diesen Anspruch legitimieren werden. Lindemann unterscheidet formal drei Merkmale von Drittenkonstellationen: 1. abwesend / anwesend, 2. Temporalisierung von abwesend / anwesend, 3. zahlenmäßig begrenzt / unbegrenzt (vgl. Lindemann 2018, 157 ff.).

1. Für die Unterscheidung zwischen der kognitiven und der normativen Dimension von Erwartungen ist die Unterscheidung zwischen abwesenden und anwesenden Dritten relevant. Anwesende Dritte können in das Geschehen eingreifen und damit ›Lernen‹, also die Veränderung von Erwartungen ermöglichen (vgl. Lindemann 2018, 158; Simmel [1908] 2013, 78 f.). Mit Bezug auf abwesende Dritte können Normen hingegen besser stabilisiert werden, gerade weil diese nicht eingreifen und damit den normativen Anspruch bewerten und verändern können (vgl. Lindemann 2018, 159; Luhmann 1987, 66 ff.). Abwesende Dritte sind tendenziell legitimierende Dritte, die in ihrer Abwesenheit der ihnen zugewiesenen Rolle nicht widersprechen können.
2. Die Temporalisierung von An- und Abwesenheit verweist darauf, dass nicht nur die gegenwärtige An- oder Abwesenheit eines Dritten relevant ist, sondern auch die zeitliche Struktur der Erwartungshaltung gegenüber dieser Position. Wird angenommen, dass ein derzeit abwesender Dritter zukünftig anwesend sein wird – etwa in Form einer späteren Bewertung, Kontrolle oder Bestätigung –, so verändert dies die Dynamik der Kommunikation. Der normative Anspruch, der im Moment geäußert wird, erhält seine Kraft nicht nur aus der situativen Interaktion, sondern auch aus der Antizipation zukünftiger Reaktionen durch Dritte. (vgl. Lindemann 2018, 160).
3. Die Unterscheidung zwischen zahlenmäßig begrenzten und unbegrenzten Dritten bezieht sich auf die Frage, ob die Position des Dritten durch konkrete Andere oder vielmehr durch unbestimmte Andere eingenommen werden kann. Dritter können konkret benannt und individualisiert werden – etwa ein Gericht, eine Institution, ein Lehrer oder eine RichterIn. In anderen Fällen jedoch wird die Drittenposition generalisiert: Jeder Mensch guten Willens, jeder vernünftige

Bürgerin, das ›Volk‹ oder die ›Öffentlichkeit‹ im abstrakten Sinn. (vgl. Lindemann 2018, 160).

Wenn mit dieser Heuristik das Konzept der ›schweigenden Mehrheit‹ analysiert wird, lassen sich einige Eigenarten feststellen:

1. Die schweigende Mehrheit ist grundsätzlich abwesend. Sie kann nur in ihrem Schweigen abwesend sein.
2. Zugleich ist sie, insofern sie ›schweigt‹, nur gegenwärtig abwesend. Die Verlaufsform des Schweigens verweist darauf, dass sie in der Zukunft sprechen und damit anwesend sein könnte. Wenn sie anwesend sein wird, ist aber bereits klar, wie sie sprechen wird: im Sinne dessen, der sich auf sie als Legitimatorin bezieht.
3. Insofern sie einfach eine ›Mehrheit‹ ist, ist ihre genaue Quantität zwar unbekannt, aber dennoch im relationalen Verhältnis begrenzt: Ihre Quantität ist insofern relevant, als es sich um eine konkrete Mehrheit handelt, sie ist also mehr als eine andere Gruppe. Zumindest im Verhältnis zu dieser anderen Gruppe ist sie begrenzt.

Die schweigende Mehrheit ist also ein zahlenmäßig begrenztes Konstrukt eines Dritten, das gegenwärtig abwesend ist, in Zukunft aber anwesend sein wird. Als solche legitimiert sie die normativen Ansprüche, die mit Bezug auf sie formuliert werden. Als schweigende Mehrheit ist sie abwesend. Sie droht in Zukunft anwesend zu sein, wäre dann aber keine schweigende Mehrheit mehr. Um den normativen Anspruch möglichst absolut vertreten zu können, muss die mögliche Anwesenheit mitgedacht werden. Dennoch bleibt die Realisierung dieser Anwesenheit immer problematisch: Wäre die schweigende Mehrheit anwesend, könnte sie den Anspruch auch kritisieren.

Lindemann beschreibt, dass sich moderne Staaten durch den Bezug auf abwesende Dritte, die Wähler, legitimieren. Mit Bezug auf sie werden – im Namen des Volkes – Urteile gefällt und Gesetze verabschiedet. Die wesentliche Legitimation erfolgt in der Politik über die Wahl, bei der sich die Dritten zu einem bestimmten Zeitpunkt anwesend machen, um dann für den Rest der Wahlperiode, abgesehen von Demonstrations- und Protestereignissen, abwesend zu sein (vgl. Lindemann 2018, 190).

Das Konzept der schweigenden Mehrheit bezieht sich auf ebendieses Wahlvolk und auf die Mehrheit, die in diesem Wahlvolk existiert. Der Legitimitätsanspruch derer, die sich auf die schweigende Mehrheit berufen, kann aber nicht durch ein ausbleibendes Wahlergebnis delegitimiert werden: Dies liegt an einer weiteren Besonderheit der schweigenden Mehrheit: Sie schweigt nicht einfach als legitimierender abwesender Dritter, sondern sie schweigt, *weil sie zum Schweigen gebracht wird*. Die schweigende Mehrheit würde sprechen, sie würde sich zu Wort melden und als anwesender Dritter protestieren und damit gegen die

herrschenden Verhältnisse aufbegehren, aber sie muss schweigen. Der Verweis auf die schweigende Mehrheit enthält also ein Versprechen auf die zukünftig *anwesende sprechende Mehrheit*, die eine explizite (De-) Legitimation herbeiführen wird. Das Schweigen der jeweils anderen verhindert jedoch, dass die Schweigenden sich ihrer Mehrheitsposition bewusst werden und damit das Schweigen brechen – zumindest dann, wenn sich soziale Bewegungen auf die schweigende Mehrheit beziehen. Die schweigende Mehrheit kann natürlich auch, wie im Beispiel Nixon, schweigen und die Regierung in ihrem Schweigen legitimieren.

Für eine soziale Bewegung ist die schweigende Mehrheit der zentrale Dritte für die eigene Legitimation. Die Mehrheit schweigt zwar, ist aber insgeheim mit dem eigenen Handeln nicht nur einverstanden, sondern trägt es mit. Protestereignisse sind immer auch Ereignisse, in denen die Protestierenden beanspruchen, nicht nur sich selbst zu repräsentieren, sondern auch die Zustimmung abwesender Teile der Bevölkerung zu haben. Diese abwesenden Teile als ›Mehrheit‹ zu betrachten, verweist auf demokratische Normen: Nach diesen erfolgt die politische Willensbildung insbesondere durch die Bildung von Mehrheiten und die Aushandlung politischer Fragen in diesen Mehrheiten. Der Wille der Mehrheit ist die Legitimationsgrundlage der Demokratie. Insofern ist der Verweis auf die schweigende Mehrheit nicht nur ein Verweis auf allgemein legitimierende Dritte, sondern auch ein Verweis auf demokratische Normen.

Im Kontext von Protestbewegungen ist die Rede von der Existenz einer schweigenden Mehrheit nicht nur eine Selbstdarstellung nach außen, sondern auch Ausdruck einer Hoffnung: dass es die potenziell Mobilisierbaren tatsächlich gibt und dass auf dieser Grundlage der Wandel möglich ist, für den die soziale Bewegung jeweils eintritt. Protestbewegungen stehen damit grundsätzlich vor der Herausforderung, das Schweigen dieser Mehrheit zu durchbrechen, also: Menschen zu mobilisieren. Dieses Ziel ist für die Selbstdarstellung vor- und füreinander relevant. Die Möglichkeit des Erfolges der Bewegung wird über das Sprechen der schweigenden Mehrheit vermittelt. Die Hoffnung auf die Möglichkeit, eine schweigende Mehrheit zum Sprechen zu bringen, muss aber auch für die Protestierenden plausibel sein.

Patriot Peer

Stammtisch

Gustav: »Das ist ja auch der Punkt. Die Stimmung in der Bevölkerung muss kippen. Und es wird ja gerade an dieser Patriot-Peer-App gearbeitet, die ja auch den Sinn hat, diese schweigende Mehrheit zu mobilisieren. Es ist nur so, dass das, was Merkel gesagt hat, ja ein Rechtsbruch ist, was auch dem verfassungsmäßig garantierten Recht widerspricht. Sie

darf das nicht, sie ist eine Schwerverbrecherin. Aber die meisten Leute machen halt nicht das Maul auf.« Andere stimmen zu, einer fragt nach, »von der App hab ich auch schon gehört, das klingt richtig toll«. Einer fragt nach, »wie funktioniert das denn genau?« Gustav erklärt: »Mit der App kann man sich mit anderen Patrioten vernetzen. Denn im aktuellen politischen Klima fühlen sich viele mit ihrem Patriotismus alleine. Aber wenn alle Patrioten die App haben, kann man einfach gucken, wer ist in der Nähe, mit wem kann ich mich austauschen, und dann merken die Leute, dass sie eigentlich gar nicht alleine sind.« Ein anderer gibt zu bedenken: Das ist aber auch eine große Missbrauchsgefahr, oder? Wenn die Antifa da rankommt?« Gustav nickt, »ja, das wird oft gesagt, ist natürlich auch sinnvoll, aber die machen das so, dass das nicht möglich ist. Man kann zum Beispiel nur eingeladen werden und es wird Funktionen geben, dass man Punkte sammeln muss, indem man zu Veranstaltungen geht und erst wenn man vertrauenswürdig ist vom Punktestand her, kann man das sehen«. Der Skeptiker scheint immer noch nicht überzeugt zu sein. Aber die anderen finden die Idee gut und wollen die App auf jeden Fall nutzen. (Beobachtungsprotokolle Juli 2017)

Während der Hauptphase meiner teilnehmenden Beobachtungen im Jahr 2017 konnte man an Stammtischen und in persönlichen Gesprächen immer wieder von einer App hören, die von Martin Sellner erdacht wurde und bereits in YouTube-Videos angepriesen wurde: Die App *Patriot Peer*. Diese App sollte ein wichtiges Instrument werden, um die ›schweigende Mehrheit‹ zu mobilisieren. Im Prinzip sollte mit dieser App ein soziales Netzwerk für ›Patrioten‹ entstehen. Eine Möglichkeit zur Vernetzung, Mobilisierung und Sichtbarmachung der ›schweigenden Mehrheit‹. Auf der damaligen⁴ Website der App hieß es:

Die App hast (sic!) das Ziel die schweigende Mehrheit der Patrioten vernetzten (sic!). Millionen an Menschen sehen sich als Patrioten, aber kaum einer traut sich, sich als ›Patriot zu outen‹. 6 Millionen AfD Wähler, allein in Deutschland leben bis auf einen kleinen Freundeskreis meist ein anonymes Leben und sind nicht mit Patrioten in ihrer Umgebung vernetzt. In Europa wollen im Schnitt 55 % der Menschen ein Ende der islamischen Masseneinwanderung. (...) Dennoch ändert sich nichts, weil diese schweigende Mehrheit zerstreut ist. (...) Als Hauptfunktion dient ein ›Patriotenradar‹, auf dem sich Nutzer gegenseitig finden und kontaktieren können. (Patriot Peer 2019)

Die Idee der App geht also davon aus, dass es eine ›schweigende Mehrheit‹ gibt, die aus anonymen Einzelpersonen besteht, die sich aber als Einzelne aus Angst vor Repressionen nicht ›trauen‹, sich offen zu erkennen zu geben, da sie sich durch die Anonymität in der Minderheit fühlen. Die

4 <https://web.archive.org/web/20191104223223/https://dev.patriot-peer.com/die-idee/>, zuletzt abgerufen 12.07.2025

Idee der App ist es, eine Vernetzung untereinander zu ermöglichen und damit Menschen politisch zu mobilisieren, die sich bisher nicht mobilisiert haben. Die große Begeisterung, die die Ankündigung dieser App bei den bereits vernetzten Neu-Rechten auslöste, lässt sich vor dem Hintergrund der oben skizzierten Theorie der schweigenden Mehrheit verstehen. In der neuen rechten Bewegung wird immer wieder mit der Idee einer ›schweigenden Mehrheit‹ gespielt. Diese kommt nicht zu Wort, weil sie durch Repression und Elitenhandeln am Sprechen gehindert wird. Wenn nun an der Entwicklung einer App gearbeitet wird, um diese schweigende Mehrheit zum Sprechen zu bringen, dann ist das nichts anderes als die Demonstration, dass es diese schweigende Mehrheit tatsächlich gibt. Die Entwicklung der App zeigt allen Mitgliedern, dass es Sinn macht, auf die Existenz dieser abwesenden Dritten zu hoffen. Allein die Ankündigung, eine solche App zu entwickeln, macht dies plausibel. Die Neu-Rechten können sich in ihrer Erfahrung bestätigt sehen, Teil einer großen Mehrheit zu sein. Ob es tatsächlich zur Fertigstellung einer solchen App kommt, ist für das weitere Vorgehen irrelevant. Tatsächlich ist die App meines Wissens bis heute nicht realisiert worden. Politisch relevanter ist vermutlich die Hoffnung auf die zukünftige Existenz dieser App: So können die Dritten weiterhin schweigen und in ihrem Schweigen zur Stabilisierung der normativen Erwartungen beitragen, werden aber in ihrer Existenz als potenziell vorhandene Dritte bestätigt. Die schweigende Mehrheit wird als gegenwärtig abwesendes, zukünftig möglicherweise anwesendes Drittes gedacht.

Für das Selbstverständnis der neuen rechten Bewegung ist darüber hinaus auch die Kritik an dieser Anwendung von hoher Relevanz. Einer der Hauptkritikpunkte, der auch in den Werbevideos von Martin Sellner immer wieder genannt wird, war, dass es für linke Gruppierungen relativ einfach sein sollte, ebenfalls Zugang zu dieser App zu erhalten und damit die Beobachtung und potentielle Belästigung der selbsternannten Patrioten zu vereinfachen (vgl. Brust 2018). Mit dieser Kritik wird die Erfahrung, in einem Konfliktverhältnis zu stehen, performativ dargestellt. Die Bedrohung durch Linke kann so auch mit Bezug auf diese App-Entwicklung wechselseitig versichert werden. So wird – solange die App im Entwicklungsstadium verharrt – auch die für die neue rechte Bewegung so wesentliche Opferposition aufrechterhalten und die Verdoppelung von Mehrheits- und Opferposition eingenommen.

Die Existenz dieser ›schweigenden Mehrheit‹ wird nicht nur durch die Entwicklung der App selbst, sondern auch durch den Verweis auf Statistiken vermittelt. Gerade Umfrageergebnisse und Statistiken, die die weite Verbreitung rassistischer und antisemitischer Einstellungen belegen, werden von der neuen rechten Bewegung als Mobilisierungspotenzial und auch als Anlass zur Hoffnung gesehen. Die schweigende Mehrheit erscheint so als Realität, Zukunftsversprechen und Kritikfigur zugleich. Normativer Bezugspunkt ist der Wille der Mehrheit im demokratischen Prozess.

Mehrheit ohne Nazis

Stammtisch-Gespräch

Der Interessent erzählt, dass er letzte Woche bei Pegida war, um sich das mal anzugucken. »Mit Pegida hat sich etwas bewegt, das kommt aus dem Volk, das Volk steht auf. Wenn da so viele Menschen zusammenkommen und gegen die da oben demonstrieren, dann sind das ja nicht alles Rassisten und Nazis! Das ist das Volk!« (Beobachtungsprotokolle Januar 2017)

Stammtisch-Gespräch

Andreas meint: ›Ich meine, überleg mal, 25 Prozent der Leute wählen gerade AfD, Potenzial weit über 70 Prozent. Und jetzt sagt die Politik denen, nee, ihr seid alles Nazis. Die sagen einfach so, jeder vierte Deutsche ist ein Nazi. Das ist doch krass! Die kriminalisieren ein ganzes Volk!‹ Die anderen nicken und Sebastian fügt hinzu, ›und die nennen sich Demokraten!‹ Alle lachen. (Beobachtungsprotokolle Mai 2017)

Bei der Rede von der ›schweigenden Mehrheit‹ ist ein Aspekt zentral: Die Mehrheit schweigt nicht nur, sondern sie ist tatsächlich auch in der Mehrheit. Das Selbstverständnis, eine Mehrheit oder zumindest eine Masse zu bilden, ist für viele Neu-Rechte eine wichtige Legitimationsgrundlage. Implizit wird hier ein Wert der Mehrheitsdemokratie beschworen: Nämlich dass die Mehrheit tatsächlich diejenigen sind, die für politische Entscheidungen relevant sein sollen bzw. deren Wille von den Entscheidungsträgern umgesetzt werden soll. Der Wille der Mehrheit wird diskursiv legitimiert. Im Selbstverständnis der Neu-Rechten ist mit Bezug auf die Mehrheitsdemokratie die eigene Position legitim, solange sie die Position der Mehrheit ist. Das neu-rechte Wir erlebt sich als Mitte, die ›normal‹ ist. Zuschreibungen, extreme Positionen zu vertreten, werden aus der Perspektive der sich als ›normal‹ verstehenden Neu-Rechten absurd: Die Mehrheit legitimiert, welche Positionen legitim sind. Mehrheit zu sein und extremistisch zu sein schließt sich vor diesem Hintergrund für Neu-Rechte aus. Teil einer Mehrheit zu sein, wird so aus der eigenen Perspektive zum Ausweis, diesseits der Verfassung zu stehen. Dennoch als extremistisch delegitimiert zu werden, wird wiederum als illegitim erlebt und verstärkt das Erleben einer Opferposition.

So scheint es, dass die neue rechte Bewegung zwar von demokratischen Werten ausgeht, aber die Veränderungen, die sich aus den Erfahrungen der Weimarer Republik ergeben haben, ignoriert. So ist in Deutschland die Willensbildung nicht nur an der Mehrheit orientiert, sondern gleichzeitig ist der Schutz von Minderheiten in der Verfassung verankert, um eine Diktatur der Mehrheit über die Minderheit zu verhindern. Die Einsicht, dass auch die Mehrheit irren kann, ist zentral für das Selbstverständnis einer wehrhaften Demokratie. Dennoch ist die Formel ›wir sind in der

Mehrheit, also haben wir auch Recht⁵ für das neu-rechte Selbstverständnis zentral. Wenn diese Mehrheit nun eine imaginäre Mehrheit sein kann, die aktuell schweigt, aber potenziell anwesend sein kann, wird es möglich, jede politische Position als potenziell mehrheitsfähig zu legitimieren.

Elitenkritik: Populismus und die Differenz links–rechts

Informelles Gespräch

Gustav: Ich hab mir neulich mal jemanden bei Wikipedia angeschaut, das ist eigentlich so ein Linker, Mausfeld genau, der hat so Publikationen und so. Diesen Vortrag kann ich nur empfehlen. Da war ich total dankbar, das ist so ein richtiger Universitätsvortrag, total lang immer, also das Schweigen der Lämmer oder so, oder schweigen die Lämmer⁵, weiß ich gerade nicht, und der hat auch einen neuen Vortrag gemacht über Angst. Da geht es auch um die Angst der Machteliten vor dem Volk – bin mir nicht ganz sicher, aber ich habe gehört, der ist sehr gut. Ich finde das immer interessant, wenn dann linke Leute Sachen sagen, die Rechte genauso unterschreiben würden: einfach gegen Unterdrückung, da geht es auch um die amerikanischen Machteliten und Amerika. Ich bin mir nicht hundertprozentig sicher, aber irgendwie sagt er, Amerika ist gar keine Demokratie, das ist eine Plutokratie. Das finde ich ganz spannend, das ist ja das, was wir immer sagen, und bei ihm kann er das ganz öffentlich an der Uni vertreten. Bei den Rechten ist das immer ganz schwierig. Da darf man vieles gar nicht laut sagen, da kommt immer: Ihr seid Nazis. (Beobachtungsprotokolle Mai 2017)

Populismus ist, wie eingangs beschrieben, längst nicht mehr nur ein Phänomen der politischen Rechten, sondern die populistische Struktur der Gegenüberstellung von Machteliten und einem einfachen Volk, dessen Interessen nicht gehört werden, wird von verschiedenen politischen Strömungen zur Kritik genutzt. Gerade der Populismus der politischen Linken kann für die neue rechte Bewegung ein Vorbild bzw. eine Möglichkeit sein, die eigenen Positionen zu verallgemeinern und zu legitimieren. Politisch linke Positionen werden dann zum Beweis der eigenen Neutralität.

Mit Verweis auf linkspopulistische Aussagen kann nicht nur die eigene Position legitimiert, sondern auch die eigene Opferposition in den Vordergrund gerückt werden. Wenn Linken erfolgreich unterstellt werden kann, dass sie das Gleiche sagen wie Rechte, Rechte aber im eigenen Erleben ausgegrenzt werden, kann dies das Erleben, unverschuldet in der Opferposition zu sein, verstärken. Rechts zu sein wird dann zu einer Identitätszuschreibung, die unabhängig von politischen Positionen im Raum steht: Rechts zu sein wird zu etwas, das der Person oder Gruppe anhaftet und

5 Wahrscheinlich meint Gustav den Vortrag ›Warum schweigen die Lämmer‹ (Mausfeld 2019)

dessen Delegitimierung strukturell illegitim ist, zumindest solange dieselben Positionen von der politischen Linken legitimiert werden.

Die Rezeption linker Kritikfiguren scheint in der politischen Rechten gerade in sich intellektuell verstehenden Kreisen zu einer Art Sport geworden zu sein. Dass sich Alain de Benoist auf Gramsci beruft und auch die Identitäre Bewegung über Benoist auf Gramsci als Stichwortgeber zurückgreift, ist bekannt. Aber auch Marx wird ›von rechts gelesen (Kaiser, Benoist, Fusaro und Stein 2018) und aus der Öffentlichkeitstheorie von Habermas wird eine eigene Übernahme des öffentlichen Diskurses abgeleitet (Waldstein 2018). Mit solchen Übernahmen linker Theoriegebäude wird weniger versucht, sich als ›links‹ zu beschreiben, als vielmehr die eigenen Strategien zu legitimieren. Dabei ist weniger relevant, ob das ›linke‹ Denken mit dem ›rechten‹ kompatibel ist oder ob ›von rechts‹ linke Gedanken übernommen werden dürfen, wie es aus den Diskursen um Carl Schmitt oder Heidegger bekannt ist (vgl. Kervégan 2021; Alfieri 2016). Das heißt, aus Perspektive der Rechten scheint es nicht moralisch verwerflich zu sein, sich auf Linke zu beziehen. ›Linke‹ Autor:innen als Gewährsleute für die eigenen Positionen zu verwenden, ist hier nicht selbst rechtfertigungsbedürftig, sondern vielmehr eine Auszeichnung.

Mit der Rezeption ›linker‹ Autor:innen ist zweierlei verbunden: Zum einen erhofft man sich, dass die eigenen Positionen weniger angreifbar sind, wenn selbst Linke als legitimierende Dritte herangezogen werden. Auf der anderen Seite schwingt immer auch eine Lust an der Provokation mit. So wird antizipiert, dass ›Linke‹ sich an diesen Theorieübernahmen stören und dagegen protestieren werden. Beides führt wiederum zur Stabilisierung des Täter-Opfer-Verhältnisses, das für die neue rechte Bewegung so zentral ist.

Der dritte Volksbezug der neuen rechten Bewegung fokussiert auf das Volk als politischen Souverän. Normativer Bezugspunkt dieses Volksbezugs ist der Wille des Volkes, dem es im Rahmen einer demokratischen Gesellschaft zu folgen gilt. Vor diesem Hintergrund werden Eliten kritisiert, die im Hintergrund stehen und nicht selbst in Erscheinung treten und die Entscheidungsträger so beeinflussen, dass diese nicht dem Willen des Volkes folgen, sondern andere Machenschaften umzusetzen versuchen. Es wird eine Dichotomie zwischen den Eliten auf der einen Seite und dem einfachen Volk auf der anderen Seite konstruiert. Die Eliten sind eindeutig die Anderen des Volkes und gehören nur bedingt zum Volk. Die unbedingte Orientierung am Willen des Volkes unterscheidet diesen populistischen Volksbezug von den beiden anderen dadurch, dass hier eine explizite Orientierung an einem demokratischen Normensystem stattfindet. Das Volk wird hier als Staatsvolk verstanden. Seine Zusammensetzung ist für den normativen Impetus der Orientierung am Volkswillen zunächst irrelevant. Dieser populistische Bezug auf das Volk ist hier derjenige, der insbesondere in öffentlichen Veranstaltungen vorgebracht wird,

mit dem Nicht-Rechte konfrontiert werden und mit dem vor sich selbst und anderen die eigene demokratische Kompatibilität bestätigt wird.

8.5 Staatsbürgerschaft und Mitgliedschaft: ein doppelter Volksbegriff

Der zentrale normative Bezugspunkt der neuen rechten Bewegung ist das Volk. Was genau dieses Volk der neuen rechten Bewegung ist, erweist sich als eine komplexe Frage, die sich in dreifacher Weise beantworten lässt: Erstens ist das Volk eine ethnisch homogene Gruppe von Menschen, die durch gemeinsame Kultur und Abstammung als Volk zusammengehalten werden (1), zweitens ist das Volk eine transzendente Einheit, der man sich unmittelbar zugehörig fühlen soll und die dadurch übergreifend Sinn stiften kann (2), und drittens ist das Volk eine politische Einheit, die als Staatsvolk die Rolle eines abwesenden Dritten einnimmt (3). Mit den jeweiligen Volksbezügen sind unterschiedliche Abgrenzungen vom Nicht-Volk verbunden. Die Fremden (1), die Nicht-Völkisch-Erlebenden (2), die Eliten (3). Es handelt sich hier um eine analytische Trennung, die sichtbar macht, dass in der jeweiligen Kritik ein anderer Aspekt des Volkes in den Vordergrund gerückt wird. Gleichzeitig, und das ist in der Empirie deutlich geworden, schwingen die jeweils anderen Bezüge auf das Volk mit und werden nicht außer Kraft gesetzt. Vielmehr ermöglicht die Fokussierung einen fließenden Wechsel zwischen verschiedenen normativen Bezügen.

Gerade der dritte, populistische Volksbezug nimmt gegenüber den beiden anderen Volksbezügen eine Sonderstellung ein. Das Volk steht hier weniger in der Position des vor Zuwanderung zu schützenden oder transzendentalen Erlebens, sondern in der Position des legitimierenden Dritten. Der Ruf ›Wir sind das Volk‹ beansprucht, tatsächlich eine Mehrheit des Volkes hinter sich zu haben, die die eigene politische Position legitimiert. Der normative Bezugspunkt ist hier, dass diese schweigende Mehrheit im Rahmen der politischen Willensbildung gehört werden sollte, aber von den Eliten ignoriert wird. Nun stellt sich die Frage, woher die Anwesenden wissen, dass sie eine schweigende Mehrheit repräsentieren – wenn sie doch in ihrem Alltag, aber eben auch bei solchen Protestereignissen die Erfahrung machen, dass sie es mit Andersdenkenden zu tun haben.

Die Antwort auf diese Frage liegt in den beiden anderen Bezügen. Der Populismus allein hat einen relativ offenen Volksbegriff. Für die populistische Logik der Gegenüberstellung von Volk und Eliten ist es nicht notwendig, dass das Volk ethnisch oder kulturell homogen ist. Bezieht man jedoch die beiden anderen Volksbezüge mit ein, ergibt sich ein anderes Bild. Nach dem zweiten Volksbezug sollen sich die Volksangehörigen auch unmittelbar zugehörig fühlen. Aus der Zugehörigkeit ergibt

sich die Erfahrung, in einer übergreifenden Gemeinschaft aufgehoben zu sein. Die anderen, die sich nicht so erleben, sind aus verschiedenen Gründen verblendet und in dieser Verblendung zwar zu bedauern, aber mit ihren Positionen nicht zu konfrontieren. Wenn also mit dem Ruf ›Wir sind das Volk‹ nicht nur die Repräsentation abwesender Dritter gemeint ist, sondern mit diesen abwesenden Dritten nur diejenigen gemeint sind, die sich tatsächlich in der neu-rechten Weise primär als Teil des Volkes erleben, wird der Repräsentationsanspruch verständlicher. Wenn das Volk des populistischen Volksbezugs nicht nur das ignorierte Staatsvolk, sondern auch eine transzendente, ethnisch und kulturell homogene Einheit ist, dann wird mit dem populistischen Anspruch implizit jeweils auch die Frage mitbehandelt, wer das Staatsvolk ist, bzw. es wird versucht, Menschen aus dem Kreis des Staatsvolkes herauszuhalten.

Keiner der drei Volksbezüge der neuen rechten Bewegung versucht, das Volk so zu bestimmen, dass die Staatsbürgerschaft im Vordergrund stünde. Nicht die Zugehörigkeit des Einzelnen zu einem Staat – die sich in der Staatsbürgerschaft ausdrückt –, sondern die unmittelbare Erfahrung und Abgrenzung von anderen ist zentral für die neu-rechten Volksbezüge. Alle drei Volksbezüge sind dabei dezidiert antagonistisch ausgerichtet. Das Volk wird in allen drei Volksbezügen zu einem bedrohten und angegriffenen Volk, das sich jeweils in der Position des Geschädigten, in der Opferposition befindet. Diese Opferposition ist zentral für das Verständnis des neu-rechten Volksbezugs: Das Wir des neu-rechten Volkes ist immer Opfer der Migrant:innen, sich nicht zugehörig Fühlender und der Eliten. Diese permanente Opferposition erzeugt ein kollektives Wir, das sich zugleich in der legitimierenden Position des Dritten befindet.

Das neu-rechte Volk erweist sich in dieser Analyse also nicht als Teil einer möglichen Sakralisierungsstruktur für das menschliche Körperindividuum. Vielmehr zeigt sich hier eine kollektive Strukturierung, die wesentlich auf der Struktur einer Konfliktbeziehung beruht. Teil des Volkes zu sein bedeutet hier nicht, aus anderen Bindungen herausgelöst zu werden. Vielmehr bedeutet Volkszugehörigkeit, Teil einer antagonistischen Beziehung zwischen einem ›Wir‹ und den ›Anderen‹ zu sein. Diese antagonistische Beziehung macht aus der Wahrheit eine Meinung, in der es keinen neutralen Dritten mehr gibt. Die zentrale Logik dieses Verhältnisses ist die der wechselseitigen Gewalt, mit dem Unterschied, dass sich das Volk in seiner Selbstbeschreibung permanent in der Opferposition befindet.

In diesem Kapitel habe ich gezeigt, dass das Volk einerseits der zentrale normative Bezugspunkt der neuen rechten Bewegung ist und sich andererseits in einer permanenten Opferposition befindet. Die Struktur der kollektiven Opferposition bleibt dabei nicht auf das Volk beschränkt, sondern zeigt sich auch als kollektive Identität der neuen rechten Bewegung selbst. Dies soll im folgenden Kapitel gezeigt werden.

9. Gemeinsamkeitserfahrung im Opfer-Sein

Das wird man ja wohl noch sagen dürfen!

In diesem Satz kommt ein zentraler Punkt des neu-rechten Selbstverständnisses zum Ausdruck: die Erfahrung, als legitimer Sprecher im öffentlichen Diskurs unterdrückt und marginalisiert zu werden, in der Opferposition zu sein. Die gemeinsame Erfahrung, Opfer zu sein, ist in der neuen rechten Bewegung zentral für die Selbstwahrnehmung als Neu-Rechte. Diese Erfahrung ist dabei nicht bloß eine Reaktion, sondern ein Auslöser einer zentralen kategorialen Verschiebung: Das unmittelbare Erleben von Gewalt und Gedrängt-Werden in eine Opferposition verändert die Struktur des Opferbegriffs: aus einer zunächst vom Individuum ausgehenden Figur des Leidens entsteht eine kollektive, moralisch aufgeladene Zugehörigkeitsform. Dieses Erleben nimmt dabei die strukturelle Opferposition vorweg, die im letzten Kapitel in Bezug auf das Volk herausgearbeitet wurde. Diese beiden Opferpositionen beziehen sich aufeinander. Die diskursive Vermittlung der Opferposition des Volkes wird auf der Ebene des situativen Erlebens als Neu-Rechte für die Neu-Rechten erfahrbar. Die Opferposition des Volkes ist zwar diskursiv vermittelt und, wie bereits in Kapitel 7 gezeigt, als ein hereinbrechendes Ende der Dauer unmittelbar berührend – gleichzeitig erleben sich die Neu-Rechten nicht selbst als Individuen, die von diesem Ende hier/jetzt betroffen sind. In diesem Kapitel wird argumentiert, dass sich die Opferposition der neuen rechten Bewegung nicht nur als diskursive Strategie, sondern als affektive Struktur beschreiben lässt, die individuelle Erfahrungen mit kollektiven Narrativen verschränkt. Die zentrale These lautet: Erst durch die situative Erfahrung des Opfer-Seins innerhalb der Bewegung wird die diskursiv vermittelte, abstrakte Opferposition des Volkes in eine konkret erlebbare Zugehörigkeit überführt. Es kommt zu einer zentralen Veränderung des Erlebens und einer Aufladung der strukturellen Position des Opfers. Aus dieser Position heraus entsteht die Voraussetzung für einen Ordnungswechsel: von der Ordnung der Gewaltlosigkeit zur Ordnung der Wechselseitigkeit. Im Unterschied zu konspirativen Gruppen, die einen solchen Wechsel immer wieder vollziehen, bleibt bei diesem Ordnungswechsel die Anbindung an die moderne Verfahrensordnung der Gewalt erhalten. Das Potenzial ist damit ein ganz anderes. Während konspirative Gruppen einen Ordnungswechsel in ihrem Bereich relativ leicht vollziehen können, ist es relativ schwierig, die herrschende Verfahrensordnung der Gewalt zu verändern. Die hier etablierte Ordnung beruht auf einer Bindung an den Wert der Gewaltlosigkeit und an die Beziehungen zwischen Kollektiven. Es entsteht damit das Potenzial, nicht nur von einer Ordnung in

eine andere Ordnung zu wechseln, sondern die Verfahrensordnung der Gewalt selbst zu verändern.

Opfer zu sein bedeutet in der modernen Gesellschaft eine starke Legitimation der Sprecher:innenposition und eine Delegitimation der Opfer. Dies ist jedoch nur die diskursive Funktion. Darüber hinaus ist die Erfahrung, Opfer illegitimer Gewalt zu sein, aus der Perspektive der Betroffenen eine unmittelbare: Sie erleben sich direkt angegriffen und darin einerseits mit den normativen Erwartungen anderer und andererseits mit ihren eigenen normativen Erwartungen konfrontiert. Darüber hinaus stellt sich in diesem Zusammenhang immer auch die Frage, was Gewalt eigentlich ist und welche Gewalt legitim sein soll. Die Opfererfahrung ins Zentrum zu stellen, ist wohl typisch für die Moderne (vgl. Reemtsma [2008] 2013; Shklar 1984). Die neue rechte Bewegung knüpft hier an ein zentrales Moment der Moderne an. Gleichzeitig gelingt es ihr, mit der Kollektivierung des Opferstatus die damit einhergehende Sakralisierung des Individuums zu umgehen und die Opferstruktur stattdessen zur Sakralisierung des Volkes zu nutzen. Die situative Erfahrung erlaubt es, sich im Rahmen der modernen Verfahrensordnung der Gewalt als Opfer zu interpretieren. Dies ist jedoch nicht der Endpunkt: Vielmehr wird die Opfererfahrung kollektiviert. Gerade diese Kollektivierung markiert den Punkt, an dem sich affektives Erleben in eine kategoriale Werteverchiebung übersetzt: Die durch Gewalt markierte Situation erlaubt es, vormalis individualisierte moralische Kategorien auf ein homogen gedachtes ›Wir‹ zu übertragen. Dieser Schritt ermöglicht den Übergang von der modernen, am Individuum orientierten Ordnung zu einer kollektiven Ordnung der Wechselseitigkeit. Ziel dieses Kapitels ist es, zu zeigen, dass die neue rechte Bewegung die Position des Opfers für sich beansprucht und diese Position als eine Position moralischer Aufwertung erfährt. Aus dieser Struktur heraus gewinnt der Bezug auf das Volk in seinem Verhältnis zu anderen an Relevanz.

Zunächst werde ich beleuchten, inwiefern sich die neue rechte Bewegung als Opfer insbesondere physischer Gewalt, aber auch als Opfer einer omnipräsenten Antifa erlebt (1). Anschließend zeige ich, wie insbesondere das besondere Verhältnis zur Polizei diese Opfererfahrung verstärkt und die Neu-Rechten zu Schutzbedürftigen macht (2). Im dritten Schritt wiederum geht es darum, wie die Neu-Rechten ihre Opferposition durch Provokationen zu bestätigen suchen. So entsteht eine inklusive Gemeinschaft, die sich über die spezifisch neu-rechte Opferposition definiert. Diese Opferposition ist zugleich immer wieder bedroht, wie ich im letzten Unterkapitel zeige: Es besteht immer die Gefahr, aus der Opferposition in eine Täterposition zu rutschen. Wegen dieser Gefahr ist in allen neu-rechten Organisationen die Abgrenzung zur alten Rechten wichtig (3). Abschließend gehe ich noch einmal auf die Parallele

zwischen der Opferposition des Volkes und der Opferposition der Neu-Rechten ein (4).

9.1 Opfer werden in der neuen rechten Bewegung

Im Folgenden beschreibe ich, wie die Opferposition der neuen rechten Bewegung im Verhältnis zur Antifa und einer als antifaschistisch gedeuteten Öffentlichkeit entsteht. Die Opferposition entsteht dabei in dreifacher Weise: 1. als Opfer direkter Angriffe auf Leib und Leben, 2. als Opfer von Überwachung, 3. als Opfer einer kritischen Öffentlichkeit.

Gerade in den interaktiven Situationen mit der ›Antifa‹, wie sie von der neuen rechten Bewegung imaginiert und erlebt wird, entfaltet sich die Opferposition als affektive Struktur. Das (vermittelt) unmittelbare Erleben solcher Konfrontationen erzeugt eine leibliche Berührung, in der sich die Einzelnen nicht nur individuell bedroht, sondern als Teil eines angegriffenen Kollektivs erleben. In diesen Situationen kommt es zu dem, was Durkheim als ›kollektive Effervescenz‹ beschrieben hat: eine emotionale Verdichtung, in der normative Kategorien – insbesondere die des ›Opfers‹ – umcodiert und kollektiv verfügbar gemacht werden. Die ursprünglich für das individuelle Leid reservierte moralische Kategorie des Opfers wird auf das eigene politische Kollektiv ausgeweitet und gewinnt darüber eine neue moralische Geltung. Das affektive Erleben der Gewalt durch die ›Antifa‹ ist damit nicht nur Bestätigung, sondern Voraussetzung für diese kategoriale Verschiebung.

Die neu-rechte Antifa hat wenig gemein mit den sozialen Bewegungen der realen ›Antifaschistischen Aktion‹, wie sie sich im Kontext des Ersten Weltkriegs entwickelte, oder auch der ›Autonomen Antifa‹, die in den 1980er Jahren entstand (vgl. Rohrmoser 2022). Die inhomogenen Gruppierungen, die sich mit Bezug auf Antifaschismus, Antirassismus etc. in immer neuen Formen entwickeln (vgl. Rucht 2016), sind nicht als Organisation gemeint, wenn die neue rechte Bewegung von ›der Antifa‹ spricht. Anders formuliert: ›die Antifa‹ als eine homogene Organisation mit bestimmten expliziten Zielen existiert nicht (vgl. Jänicke und Paul-Siewert 2017, 7) und das, was die neue rechte Bewegung unter diesem Schlagwort versteht, existiert in der Realität nur bedingt. In der neuen rechten Bewegung wird routinemäßig jede Person mit einer gegnerischen Perspektive als Teil der Antifa wahrgenommen. Indem diese Vielzahl von Akteuren als ›die Antifa‹ bezeichnet wird, wird sie als kollektiver Akteur verstanden. Die Antifa wird hier nicht als Organisation thematisiert, der Einzelpersonen angehören, sondern als kollektiver Akteur, dessen Teile zwar in Form von Personen, die abwertend als Antifanten bezeichnet werden, auftreten, aber keine eigenen individuellen Ziele haben.

9.1.1 *Opfer eines Angriffs sein*

Stammtisch mit Vortrag:

Der Referent spricht weiter von Überbevölkerung. Auf seiner Präsentationsfolie ist ein verzerrtes rotes Afrika mit dunklen Männchen zu sehen, die immer mehr werden, bis der ganze Kontinent schwarz ist. Er erzählt recht monoton, blendet Statistiken ein, einige Zuhörerinnen und Zuhörer nicken immer wieder. Einige scheinen aber auch abzudriften. Die Informationen sind hier schon bekannt und allgemein akzeptiert. Wäre der Inhalt nicht, hätte man den Vortrag für eine neutrale Wissensvermittlung halten können, vielleicht im Rahmen des Studium Generale. Plötzlich scheppert es laut. Mehrere Zuhörende springen auf, vor allem jene, die auf der Fensterbank gesessen hatten. Einer scheint vor Schreck hingefallen zu sein. Mir wird schwindelig, auch ich stehe auf, auch ich bin geschockt. An einem Fenster ist die äußere Scheibe zerbrochen. Ein Stein liegt zwischen der ehemaligen äußeren und der noch intakten inneren Scheibe. Menschen laufen nervös umher, vergewissern sich, ob alles in Ordnung ist. Niemand achtet mehr auf den Redner. Man schaut aus dem Fenster, aber nur vorsichtig. Es ist niemand mehr zu sehen, der den Stein geworfen haben könnte. Jemand kündigt an, die Polizei zu rufen. Einer meint, es wäre ein Mordanschlag gewesen, wenn die zweite Scheibe nicht gewesen wäre. Die am Fenster hätten tot sein können. Ein anderer ruft in die Runde, wir sollen rausgehen und nach den Autos sehen, nicht dass sie jetzt angezündet werden. Einige verlassen den Raum, wohl um genau das zu tun, die meisten bleiben drinnen, vermutlich dem Gedanken einer anderen folgend, die sagt »ich gehe doch jetzt nicht raus, wenn die mit Steinen werfen! Lebensmüde bin ich jetzt auch nicht!« Ich bin unschlüssig, ob ich auch rausgehe oder drinnen bleibe.

Während ich noch überlege, kommt einer der Organisatoren zu mir und sagt mit einem schiefen Grinsen, »Sie wollten doch über uns berichten. Jetzt haben Sie etwas zu schreiben, was wir hier durchmachen müssen, nur weil wir politisch aktiv sind. Meine Frau hat ihren Job verloren, an Infoständen wird man angespuckt. Alles Verbrecher, diese Antifanten, die sollte man alle einsperren.« Ich meine, ich bin keine Journalistin und ›berichte‹, sondern recherchiere in seiner Organisation zu Sorge. Er nickt, »ich mache mir hier jedenfalls große Sorgen, wo wir als Land hinkommen, wenn das so weitergeht!«

Nach etwa 20 Minuten kommen die Leute von draußen mit zwei Polizisten wieder herein. Sie untersuchen das zerbrochene Fenster, fotografieren und befragen die Umstehenden, was sie gesehen haben, und machen sich Notizen. Die Neu-Rechten drängen sich um sie und scheinen die Fragen genau und sorgfältig zu beantworten. Schließlich ziehen die Polizisten ab. Langsam kehrt Ruhe ein und der Vortrag wird fortgesetzt. (...) Der Interessent lobt noch, wie effizient die Polizei gewesen sei, schnell

da gewesen sei und genau die richtigen Fragen gestellt habe. (Beobachtungsprotokoll Dezember 2016)

Informelle Unterhaltung, 1 Monat später:

Ich frage Markus, ob sich wegen des Angriffs auf den Stammtisch neu-lich noch etwas ergeben hat. Zuerst scheint er verwirrt und weiß nicht, was ich meine. Dann klickt es und er sagt etwas verlegen, »Ah, es hat sich dann doch herausgestellt, dass es nur Vandalismus war. Da ist wohl schon mehrfach ein Stein reingeflogen, egal, wer da grad war. Aber das ändert nichts. Wir sind Zielscheibe in dieser Gesellschaft, auch wenn wir es diesmal vielleicht nicht waren.« (Beobachtungsprotokolle Januar 2017)

Bei dem im Protokoll geschilderten Vorfall verändert sich die Interpretation, ob es sich um einen Angriff gehandelt hat, mit der Zeit. Zum Zeitpunkt des Vorfalls gehen alle Stammtisch-Teilnehmenden – inklusive mir – selbstverständlich davon aus, dass Wir als Neu-Rechte durch politische Gegner:innen der neuen rechten Bewegung angegriffen werden. Später ändert sich die Deutung dahingehend, dass der Stein ohne die Absicht geworfen wurde, eine Gegnerschaft zu den Neu-Rechten auszudrücken, und dass das Ziel eher das Gebäude als die Neu-Rechten selbst war. Im Gegensatz zur ersten Deutung wird diese zweite Deutung nicht von sich aus, sondern erst auf Nachfrage und dann auch eher zögerlich gegeben, fast so, als sei es dem Deutenden unangenehm, nicht tatsächlich Opfer eines Angriffs geworden zu sein. Gerade in dieser Deutungsverschiebung wird besonders deutlich, dass das Opfersein zwar unmittelbar erlebt wird, aber immer vermittelt ist. Insofern ist dieser Vorfall ein guter Ausgangspunkt für die Frage, wie das unmittelbare Erleben der Opferposition vermittelt ist und wie dieses Erleben wiederum mit Bedeutung aufgeladen wird.

Der Vorfall ereignet sich während eines Vortrags. Es ist kein ›Mitmachvortrag‹, er ist nicht von Beifall oder hörbaren Reaktionen des Publikums durchzogen, sondern findet in einer ruhigen Atmosphäre statt. Die Anwesenden sind nicht akut hier/jetzt betroffen; sie mögen zunehmende Überbevölkerung abstrakt für ein wichtiges Thema halten, aber sie sind nicht an das Hier/Jetzt gebunden. Mit dem lauten Knall der zerborstenen Fensterscheibe ändert sich die Dynamik schlagartig. Alle werden von dieser veränderten Dynamik erfasst. Sie springen auf, fallen hin. Der Schreck greift tief in das leibliche Erleben ein. Die Fragen nach Afrika sind für den Moment völlig vergessen. Die Menschen bewegen sich, zunächst springend, dann mehr oder weniger ziellos umherlaufend. Das leibliche Erleben lässt keinen Raum für Stillstand, vielmehr scheint eine Spannung erlebt zu werden: Man möchte ausbrechen, weiß aber nicht, wohin. Es gibt keine klare Richtung, nichts Bestimmtes zu tun, um die Situation zu klären. Es zeigt sich hier eine Dynamik kollektiver affektiver

Berührung. Es entsteht ein gemeinsames Jetzt, in dem sich das Wir unmittelbar hier/jetzt als bestimmtes Wir erlebt und darin in eine kollektive Erregung gerät.

Die Anwesenden geraten in eine Art Schockzustand der Richtungslosigkeit und gleichzeitig ist es für alle – auch für mich – situativ klar, dass ein Angriff stattgefunden hat. Diese Deutung wird interaktiv wechselseitig verstärkt: Der Steinwurf wird als ›Mordversuch‹ interpretiert und den Angreifer:innen zugeschrieben, gegebenenfalls Steine auf die Stammtischbesucher:innen zu werfen und damit eine lebensbedrohliche Situation zu schaffen. Auch wer die Angreifenden sind und welche normativen Erwartungen mit dem Angriff repräsentiert werden sollen, ist allen im Raum klar. Selbstverständlich ordnet der Veranstalter diesen Übergriff als Angriff von ›Antifanten‹ ein, eine abwertende Bezeichnung für Menschen, die von Rechten der Antifa zugerechnet werden.

Die Erfahrung, Opfer eines Angriffs zu sein, wird in den Äußerungen der Anwesenden wechselseitig verstärkt und der Angriff mit Bedeutung aufgeladen. Der Angriff wird insbesondere mir gegenüber als Bestätigung der strukturellen Opferposition dargestellt. Angegriffen zu werden, wird zum Symbol für die Illegitimität des kritisierten Systems, in dem eigentlich legitimes Handeln – politisch aktiv zu sein – mit Ausgrenzung beantwortet wird. Die akute Erfahrung, zum Opfer gemacht zu werden, wird so zur Bestätigung der eigenen Kritik. Opfersein ist nicht nur hier/jetzt bedeutsam, sondern bezieht sich auf die gesamte Ordnung. Opfer und Täter sind hier nicht nur Positionen im Rahmen des akuten Geschehens der spezifischen Situation, sondern verweisen auf die Legitimität der Sprecherposition. Die Anwendung von Gewalt delegitimiert die Gewaltanwender:innen, während die Opferwerdung einer Legitimierung gleichkommt. Gerade in der unmittelbaren Verarbeitung des Geschehens stellen die Anwesenden vor- und füreinander dar, unrechtmäßig Opfer geworden zu sein. Sie sind moralisch empört und vergewissern sich über diese Enttäuschung ihrer Werte. Gleichzeitig werden diese Werte in dieser Situation unmittelbar als Werte der Gruppe aufgeladen.

Gewalt wird als Skandal behandelt. So werde ich zunächst in der Rolle eines Dritten interpretiert, der dieses Geschehen veröffentlichen könnte. Mit der Skandalisierung von Gewalt bewegt sich die neue rechte Bewegung in der modernen Gewaltordnung. Dieser Ordnung entspricht auch die Art und Weise der Delegitimierung des Angriffs: So wird nicht etwa eine Hinwendung zur Selbstjustiz propagiert – der Gegner wird nicht auf eigene Faust gesucht –, sondern es wird die Polizei als Repräsentantin der legitimen Staatsgewalt eingeschaltet. Ihr wird die Ermittlung überlassen. Die Polizei übernimmt dabei die Funktion der Anerkennung und Stabilisierung der eigenen Opferrolle. Sie sind ebenfalls Dritte, die den Ernst der Lage und die Tatsache des Angriffs dokumentieren und damit stabilisieren. So untermauern sie situativ das subjektive Bedrohungsleben.

Gleichzeitig sind sie selbst in der Rolle des Unterstützers und bieten die staatlichen Gewaltmittel an, um die Gefahrensituation zu beenden. Die Polizei ermöglicht damit nicht zuletzt, dass der geregelte Ablauf der Dinge wieder aufgenommen werden kann, der Stammtisch fortgesetzt wird und das akute Bedrohungserleben in den Hintergrund tritt.

Die unmittelbare Erfahrung, Opfer einer Gewalttat geworden zu sein, steht vor dem Hintergrund einer vorgängigen Deutung einer antagonistischen Beziehung zwischen Täter und Opfer. Gleichzeitig wird diese vorgängige Deutung situativ verstärkt. Die Situation als Gewalt durch politische Gegnerinnen zu deuten, ist nur möglich, wenn bereits ein antagonistisches Konfliktverhältnis zu ebendiesen politischen Gegnerinnen angenommen wird. Im Rahmen dieser Bedeutungsaufladung wird das Ereignis zu einer Bestätigung dieses Antagonismus; dies scheint selbst dann zu gelten, wenn sich die Deutung der Situation ändern muss, wenn es nicht die politischen Gegner:innen waren, die die Neu-Rechten angegriffen haben, sondern wenn es sich um einen unpolitischen Akt des Vandalismus handelt. Dennoch ruft die bloße Erinnerung an das Ereignis die eigene Opferposition auf, die hier Bestätigung findet.

In Situationen, die durch den für Gewalt typischen Einbruch des Hier und Jetzt gekennzeichnet sind, wird eine Aufladung im Sinne des eigenen politischen Anliegens vorgenommen. Die unmittelbare Dynamik, Teil einer Angriffssituation zu sein, verdeutlicht den Einzelnen in mehr als einer Rede, dass sie eine Gruppe sind, die im Konflikt mit anderen Gruppen steht. Die Situation, gemeinsam Gewalt ausgeliefert zu sein, führt zu einer kollektiven Gemeinsamkeitserfahrung. Die Einzelnen erleben sich in der Situation unmittelbar als Opfer illegitimer Gewalt. Mit diesem Erleben, Opfer illegitimer Gewalt zu sein, ist bereits die Deutung der Gewalt verwoben: Sie erleben sich hier/jetzt als Teil eines politischen Kollektivs als Opfer – und verstehen den normativen Anspruch, den die Gewalttäter an sie richten. Ein von Jugendlichen beim Ballspiel offensichtlich aus Versehen geworfener Ball hätte situativ zu einem anderen Erleben geführt – selbst dann, wenn der Ball jemanden verletzt hätte. Die Deutung als Gewalt und die Deutung, dass es eine politische Gewalttat ist, verändert für die sich als Opfer Erlebenden etwas: Sie erleben sich in ihrer Zugehörigkeit zu einem politischen Kollektiv als Opfer und insofern als Kollektiv betroffen.

Das unmittelbare Deuten als Gewalt vergegenwärtigt in der Situation das antagonistische Verhältnis zu den politischen Gegnern. In der Situation kommt es zu einer eigenen Wertaufladung, die in Abhängigkeit zu der situativen Deutung steht: Die Einzelnen erleben sich als Teil eines Wirs und das Wir als Opfer illegitimer Gewalt. Diese Wertaufladung wird selbst dann aufrechterhalten, wenn sich die Deutung im Nachhinein als falsch herausstellt. Die Wertaufladung ist eben nicht rein kognitiv vermittelt, sondern ist unmittelbar in der eigenen affektiven

Berührung verankert und wird situativ aufgebaut. Bereits die spontane Deutung als Gewalt, die vor dem Hintergrund der bereits bestehenden Werte vorgenommen wird, kann situativ Werte stabilisieren und den Einzelnen vermitteln, dass sie Teil eines übergreifenden antagonistischen Verhältnisses sind.

Ähnliche Dynamiken zeigen sich auch im folgenden Beispiel einer direkten Konfrontation mit den Angreifenden:

Stammtisch in einer Straßenkneipe, späterer Abend:

Das Gespräch wird jäh unterbrochen, als Anton mitten im Satz innehält und ruhig und gelassen sagt: »oh da kommt die Antifa« Ich schaue verwirrt in seine Blickrichtung. Und tatsächlich: Drei schwarz gekleidete, mit Kapuzenpullis und Tüchern maskierte Gestalten kommen die Straße herunter und auf uns zu. Eine Frauenstimme ruft »Nazisau, verpiss dich« und jemand boxt ein paar Mal auf Peter ein. Der hatte auf die Kante der Bank gesessen und war aufgesprungen. Dabei kippt die Bank um. Die drei laufen weiter und schenken uns anderen keine Beachtung. Die anderen sind auch aufgesprungen und Peter, Felix und Anton rennen ihnen hinterher, Felix ruft »Scheiß Feiglinge, stellt euch und kämpft – fahrt doch zur Hölle«. Doch schon nach wenigen Metern kommen sie zurück, von den Flüchtenden ist nichts mehr zu sehen. Auch ich bin aufgestanden. Das Blut rauscht in meinen Ohren. Gabriel ruft schon zu den Leuten an den anderen Tischen, »das waren Kommunisten« und entschuldigt sich lautstark für das Publikum, das wir anziehen. Auch die anderen reden laut, scheinen in Bewegung zu sein. Ich bin immer noch starr vor Schreck. Einer der Kellner kommt heraus und fragt, was passiert sei. Peter erklärt, dass ein paar Linke hier reingekommen sind, haben alles umgeworfen. Die anderen nicken, ja. Gabriel schimpft, »das war Körperverletzung! Eine politisch motivierte Körperverletzung! Die kommen hierher, schubsen und boxen, und wenn man denen jetzt irgendwie ein Messer reinbatzt, dann heißt es, das sei illegal!« Peters Knie ist blutig und seine Hose zerrissen, ich frage, ob alles in Ordnung sei, er murmelt etwas davon, dass er beim Aufstehen gestolpert sei. Aber er hat einen erwischt, im Gesicht! Gabriel sagt, er persönlich fände es gut, wenn man sich wehren dürfte. Felix meint, dass die sich das trauen, hier in der Öffentlichkeit! Gabriel widerspricht energisch, »die haben sich gar nicht getraut, sind einfach weggelaufen, Feiglinge.« Peter meint, er würde erst mal die Polizei rufen, vielleicht würden die ja erwischt, das sollte man eigentlich schon machen. Peter fügt noch hinzu, dass er den Kleinen ja erwischt hat, aber von der Frau hat er eine kassiert, weil er sich nicht getraut hat, eine Frau zu schlagen. Jemand sagt, schlag doch, Peter antwortet, nein, das macht man nicht, eine Frau kann man nicht schlagen, das macht man nicht. Gabriel sagt, du hättest sie doch festhalten können, Peter schüttelt den Kopf, er hätte nur schlagen können. Peter ruft die Polizei an, beschreibt die drei als zwei Männer und eine Frau und dass er sie anzeigen will. Dann setzen wir uns wieder hin und

warten auf die Polizei. Peter sagt, man hätte sich wirklich wehren müssen. Nicht nur so ein bisschen. Wenn das jetzt jeder gekonnt hätte. Denen hätte man aus Versehen das Rückgrat durchtrennen können, dann wären die nicht mehr weggelaufen. Nur töten darf man die nicht, das gäbe rechtliche Probleme, aber aus Versehen über jemanden am Boden stolpern und mit dem Ellenbogen ins Rückenmark, das geht. Alle lachen. Gabriel meint, »oder im Affekt auf sie einzustechen, ich habe eigentlich immer ein Messer dabei. Wir hätten sie stellen sollen«. Felix nickt, »und die haben meistens nichts, die trauen sich nicht, ein Messer zu benutzen, weil das meistens Feiglinge sind. Wenn das Männer wären, würde ich hingehen und sagen, hey, lass uns das austragen. Aber das sind keine Männer, das sind Feiglinge, die haben keine Waffen. Die haben auch keine Ehre. Die laufen einfach weg.« Anton sagt, »naja, ich weiß nicht, wenn wir denen hinterhergelaufen wären, wenn da hinten noch 10 Leute waren, die machen das schon, locken so 2, 3 Kämpfer in den Hinterhalt.« (...)

Zwei Polizisten kommen und schauen sich um, nehmen Aussagen auf. Woher sie kamen, was passiert ist, ob Peters Knie von denen verletzt wurde. Peter bejaht. Peter fragt die Polizisten, ob wir die hätten festhalten dürfen, der Polizist bestätigt, natürlich, das wäre ganz legal, das nächste Mal sollten wir das machen. Peter nickt, ah, dann wisse er das jetzt für das nächste Mal, er habe nicht gewusst, dass es erlaubt sei, sie festzuhalten. Aber, fügt der Polizist hinzu, man müsse aufpassen: Wenn man nur einen von dreien festhalte, könne es passieren, dass ganz schnell ganz viele Freunde kämen, bevor sie, die Polizei, da seien. Ob sie schon wüssten, wer der Täter sein könnte, fragt einer. Der Polizist lacht, es sei nicht so wahrscheinlich, dass sie jemanden fänden, aber sie würden suchen. Und die Frau könnte polizeibekannt sein, dann wüssten sie, wo sie suchen müssten. Man verabschiedet sich und wünscht noch einen schönen Abend. Felix und Gabriel meinen, dass die Polizei eigentlich auf »unserer« Seite ist, das würde man doch merken, so freundlich wie sie sich verhalten. Peter schlägt vor, den gemeinsamen Kampfsport zu intensivieren. Die Anderen stimmen zu und Peter kündigt an, einen Termin zu vereinbaren. (...) (Beobachtungsprotokoll August 2017)

In der ersten beschriebenen Situation geschieht die Interpretation, dass es sich um einen Angriff politischer Gegner:innen handelt, ausgehend von einem Steinwurf, der selbst ohne einen explizierten Anspruch, normative Erwartungen darzustellen, geschieht. Hier in dieser Situation wird von den Angreifenden selbst explizit gemacht, gegen wen sich der Angriff richtet und warum. Die Enttäuschung der normativen Erwartung, dass Menschen, die für »Nazis« gehalten werden, in der Öffentlichkeit nicht ruhig sitzen sollten, und dass an dieser Erwartung trotz Enttäuschung festgehalten wird, wird unmissverständlich dargestellt. Hier findet nicht nur eine plötzliche Bedrohung statt, sondern ein tatsächlicher körperlicher Angriff, der unmittelbar erlebt wird.

Der Angriff bricht plötzlich in eine ruhige Atmosphäre ein. Die Beobachtung »oh, da kommt die Antifa« zeigt, dass diese Neu-Rechten selbst darauf gefasst sind, dass es zu Angriffen kommen könnte, und aus dieser Perspektive ihr unmittelbares Umfeld beobachten. Dabei beziehen sie die Annäherung von auf bestimmte Weise gekleideten Personen direkt auf sich. Es ist ihnen klar, dass diese schwarz gekleideten Menschen nicht einfach einen Bus erreichen wollen oder joggen gehen, sondern sich gegen die Neu-Rechten richten werden. Der ruhige Ton der Besonnenheit steht in krassem Gegensatz zu der Bewegung der Anwesenden. Es kommt zu Verwirrung, Desorganisation und Schock. Die Anwesenden erleben sich augenblicklich in ein Hier/Jetzt katapultiert, das zunächst unstrukturiert ist. Die Reaktion auf die Orientierungslosigkeit ist, wie in der anderen Situation, Bewegung. Sie springen und laufen und kommen damit ihrem Bewegungsdrang nach, aus dem Hier/Jetzt auszubrechen.

Ähnlich wie im ersten Beispiel wird direkt in der Situation eine quasi-juristische Einordnung der Situation vorgenommen und diese als ›politisch motivierte Körperverletzung‹ interpretiert. Die Auseinandersetzung wird damit als Teil der antagonistischen Beziehung zwischen einem Wir der Neu-Rechten und einem Die der politischen Gegner:innen gedeutet. Im Sprechen vergewissern sie sich ihrer Opferposition und dass sie tatsächlich von ideologisch motivierten Feinden unrechtmäßig angegriffen wurden. Sie fassen das Geschehene in Worte, die eine eindeutige Schuldzuweisung ermöglichen.

In der gegenseitigen Vergewisserung wird vor allem die eigene Wehrhaftigkeit betont. Das ist nicht ganz einfach, da hier de facto kaum eine unmittelbare Gegenreaktion stattgefunden hat. Dennoch überbieten sich die Anwesenden verbal darin, wie sehr sie die Angreifer unter etwas anderen Umständen verletzt hätten und inwiefern es legitim gewesen wäre, sie zu verletzen. Das laute Reden und gegenseitige Überbieten in Heldenerzählungen im Konjunktiv löst eine geradezu euphorische Spannung aus. Die Einzelnen erleben sich in unmittelbarer Interaktion mit einem direkt sichtbaren Gegner.

Die Einordnung der Angreifer erscheint dabei widersprüchlich. Einerseits werden sie als ›Feiglinge‹ interpretiert, insofern sie weggelaufen sind und keine Messer benutzen. Andererseits wird ihnen unterstellt, sie würden einen Hinterhalt legen und insofern strategisch motiviert angreifen. Offenbar ist es wichtig für die Neu-Rechten, darzustellen, dass sie einerseits Opfer des Angriffs sind, andererseits aber theoretisch selbst zuschlagen könnten. Für die Zukunft wird aus dem Angriff die Konsequenz gezogen, den gemeinsamen Kampfsport zu intensivieren und damit die tatsächliche und nicht nur verbale Wehrhaftigkeit zu erhöhen.

Die tatsächliche Reaktion auf den Vorfall ist ähnlich wie im ersten Fall: Einerseits besteht die Erwartung, sich wehrhaft zu verhalten, gleichzeitig wird legitimiert, warum die Angreifer nicht direkt konfrontiert

werden: Sie könnten aus dem Hinterhalt eine lebensbedrohliche Situation schaffen. Es wird ein tiefes Misstrauen gegenüber den politischen Gegnerinnen zum Ausdruck gebracht und sich gegenseitig dieses Misstrauens versichert. Tatsächlich suchen sie nicht wirklich die Konfrontation, sondern überlassen die eigentliche Untersuchung de facto der Staatsgewalt. Die Polizei spielt hier dieselbe Rolle wie im ersten Fall: Sie bestätigt die Legitimität der Opferrolle und das Gefühl der Empörung über die unrechtmäßige Behandlung. In diesem Fall ist sie eine dritte Partei, die eine moralische Autorität darstellt und die ad-hoc-Interpretationen der Rechten bestätigt und legitimiert. Die Situation wird dadurch objektiviert und gibt den Neu-Rechten das Gefühl, im Recht zu sein. Ähnlich wie oben wird auch das Auftreten der Polizei selbst positiv gedeutet. Professionalität wird in diesem Zusammenhang zu Freundlichkeit und die Polizei selbst zu einem parteiischen Akteur, der im Rahmen der antagonistischen Interaktion mit dem politischen Gegner auf der Seite der Rechten steht.

In Situationen, die als Angriff erlebt werden, erleben sich die Einzelnen unmittelbar involviert. Sie werden hier/jetzt davon berührt, dass sich in diesem Hier/Jetzt auf sie in bestimmter Weise gerichtet wird. Sie erleben sich als Betroffene von Gewalt. Diese Berührung muß nicht unbedingt mit starken physischen Verletzungen einhergehen. Bei dem ersten oben beschriebenen Beispiel wird de facto niemand körperlich verletzt. Und auch in diesem Beispiel ist die physische Verletzung marginal. Dennoch entsteht eine affektive Berührung davon, tatsächlich angegriffen worden zu sein.

Das Erleben, Opfer zu werden, und die moralische Deutung dieses Opfer-Werdens sind miteinander verschränkt. Ohne die Deutung würden sie sich nicht in dieser Weise berührt erleben, ohne die affektive Berührung würde der Status Opfer zu sein, jedoch auch abstrakt bleiben. In der Angriffssituation werden die Einzelnen zu einem angegriffenen Wir, nämlich dasjenige Wir, das illegitimerweise durch andere angegriffen wird. In dem Angriff wird zwischen dem Wir und dem Die unterschieden, den Opfern und den Angegriffenen. Das gemeinsame Erleben des Schocks führt zu einer Gemeinsamkeitserfahrung und zugleich zu einer Abgrenzungserfahrung von den nicht-Zugehörigen zum Wir. Die anderen anwesenden Kneipen-Besucher:innen sind aus dem Wir ausgeschlossen. Ihnen muss als Außenstehenden der Angriff erklärt werden und sie werden damit zu Beobachterinnen des antagonistischen Verhältnisses.

Die Realität des Angriffs legitimiert die eigene Delegitimierung, den eigenen politischen Protest und auch die eigene kollektive Empörung. In der kollektiven Verarbeitung des Angriffs wird die Legitimität der eigenen Normen im Gegensatz zu den Normen der anderen bestätigt. Die Erfahrung, angegriffen zu werden, bindet die Individuen unmittelbar

emotional ein und verstärkt damit die für sich in Anspruch genommene Opferposition. Diese affektive Bindung transformiert nicht nur die situative Deutung des Geschehens, sondern wirkt auch auf die Werte selbst. Was als Gewalt gilt, wer als Opfer zählen darf, welche Form von Empörung legitim ist – all das wird im Moment des Angriffs neu ausgehandelt. Die zunächst individuelle Kategorie des Opfer-Seins wird auf das eigene Kollektiv übertragen und gewinnt durch das unmittelbare Erleben neue normative Schärfe. Gewalt wird nicht nur als Bruch mit bestehenden Werten empfunden, sondern als performativer Anlass, diese Werte zu reorganisieren – mit dem ›Wir‹ als neuem Träger moralischer Geltung.

Opfer-Sein als Kollektiv-Erfahrung

Interview

I: Ok, kannst du vielleicht ein wenig erzählen, wie es dazu kommt, dass du dich politisch engagierst, was motiviert dich, so?

Kim: (...) Ja, das ist es halt, wir, wir müssen unser Leben verändern, egal was die da sagen, wir müssten das nicht, das ist so. Und das geht nicht! Das will ich nicht! Zum Beispiel im politischen Engagement, ohne Polizeischutz findet keine einzige Veranstaltung mehr statt. Keine. Mindestens ein Streifenwagen, ein Mannschaftswagen, das erinnert mich an Zeiten, wo die SA mit ihren Schlägertrupps da gestanden hat, das will ich nicht. Und das wird auch noch geduldet von der politischen Klasse. (Interview August 2017)

Stammtisch

Stefan, Ortsgruppenleiter in C-Stadt, fragt Luk, einfaches Mitglied in F-Stadt, wie die Situation in F-Stadt sei. Luk seufzt. »Es sind grad nicht so viele aktiv, aber es wird grad wieder besser. Schlimmer ist das mit den Antifanten. Wir haben erstmal versucht, Infostände und sowas ohne Polizeipräsenz zu machen, aber wir sind halt wirklich immer angegriffen worden, jetzt sagen wir vorher der Polizei Bescheid.« Stefan nickt, »bei uns war das auch so, wir haben es auch erstmal so probiert, wir tun ja nichts Verbotenes und nichts. Aber seit einer mit einer Glasflasche angegriffen wurde, holen wir immer die Polizei dazu.« (Beobachtungsprotokolle Juni 2017)

Das Erleben, Opfer von Übergriffen zu sein und zu werden, gehört zu den wichtigen sinnstiftenden Erfahrungen innerhalb der neuen rechten Bewegung. Diese gemeinsame kollektive Erfahrung muß jedoch nicht von allen Einzelnen selbst gemacht werden. Vielmehr wird in der neuen rechten Bewegung eine Atmosphäre dauernder Potentialität des Angriffs evoziert. Durch den Austausch von Erzählungen, insbesondere auch vor

anderen, die zu diesen Erzählungen keine eigenen Erfahrungen beitragen können, wird die Deutung verfestigt, Teil einer übergreifenden antagonistischen Beziehung zu sein, in der sich die anderen in illegitimer Weise auf einen richten. Die Bedeutung dieser Erfahrungen liegt nicht allein in ihrer narrativen Weitergabe, sondern in der affektiven Einbindung, die durch diese Erzählungen erzeugt wird: Selbst wer nicht unmittelbar betroffen war, wird in das affektive Wissen um die eigene Bedrohtheit eingebunden. So entsteht eine Struktur der kollektiven Verletzlichkeit, in der sich das ›Wir‹ nicht nur über gemeinsame Werte, sondern über eine geteilte Bedrohung formiert. Diese geteilte Verletzlichkeit wird nicht als Zeichen von Schwäche gelesen, sondern als moralische Legitimation – sie erlaubt es, die eigene politische Position als besonders gefährdet und damit besonders wertvoll zu verstehen.

Die Bedrohung durch Angriffe wird durch die Betonung der Notwendigkeit polizeilicher Präsenz unterstrichen. Unabhängig von konkreten Vorfällen repräsentiert die Polizeipräsenz, dass mit Vorfällen zu rechnen ist und die Neu-Rechten des Schutzes durch den Staat bedürfen. Die Polizei gerät so in eine Position des Dritten, in der sie zum einen faktisch bestätigt, dass es sich um Gewalt handelt, und zum anderen, dass diese Gewalt illegitim ist. Die Opferposition der Rechten wird so in den Narrativen zu einer objektiven Tatsache. Routiniert spricht man sich an den Stammtischen gegenseitig Mitleid für die Umstände aus und macht sich Mut für den eigenen Widerstand, der sich darin zeigt, dass man sich trotz der äußeren Gewalt weiterhin politisch engagiert.

Angegriffen zu werden wird hier nicht als individuelles Schicksal, sondern als kollektiv verbindende Erfahrung gedeutet. Das Kollektiv selbst gründet sich darauf, angegriffenes Opfer zu sein. Im Angriff durch politische Gegner:innen werden die Einzelnen nicht als Individuen adressiert, sondern als Teil einer spezifischen Gruppe, nämlich der Gruppe der Neu-Rechten. Im Erleben, Opfer zu sein, erleben sich die Einzelnen dann auch primär als Teil dieser angegriffenen Gruppe. Der Angriff bestätigt damit die Bedeutung kollektiver Zuschreibungen und Abgrenzungen. Im Kollektiv wird dann auch die Legitimität bzw. Illegitimität der erfahrenen Gewalt verarbeitet. Die Gewalt wird hier zu illegitimer Gewalt – begründet aber in dieser Illegitimität auch wiederum die eigene Legitimität. Aus der Gewalterfahrung wird also eine Bestätigung der eigenen Wertorientierung gezogen.

Die hier etablierte Opferposition geht von einem modernen Gewaltbegriff aus. Individuen werden zu Opfern, indem ihr Körper verletzt wird oder versucht wird, ihren Körper zu verletzen. Die Intentionalität dieser Körperverletzung wird den anderen zugeschrieben. Sie haben nicht nur Körper verletzt, sondern sie *wollten* Körper verletzen. Diese Zuschreibung wird noch dadurch verstärkt, dass den Tätern nicht nur eine Verletzungsabsicht, sondern auch eine Tötungsabsicht unterstellt wird. Als

Horizont für die Problematisierung der Gewalt wenden sie sich der modernen Verfahrensordnung der Gewalt zu. Sie implizieren, dass Gewalt nicht sein soll und dass sie im Rahmen einer Ordnung stehen, in der Gewalt ebenfalls nicht sein soll. Gleichzeitig wird sich gegenseitig dargestellt, dass sie erwartbar ist. Die Neu-Rechten sind darauf gefasst, dass es tatsächlich zu Gewalt kommt. In den Narrativen wird sich gegenseitig dargestellt, Gewalt zu erwarten und sich auf die Gewalt einzustellen. Das gilt sowohl für erlebte Gewalt gegen sie als Neu-Rechte, als auch für die Gewalt, die von Ausländer:innen erwartet wird. Die Neu-Rechten kultivieren damit eine Erwartungshaltung der Gewalt, die das Vertrauen in Gewaltlosigkeit unterminiert.

Die Logik der Gewaltlosigkeit wird jedoch nicht aufgegeben. So wird immer wieder die Polizei hinzugezogen und damit dargestellt, dass Gewalt nicht sein soll – und die Polizei dazu berechtigt ist, Gewalt zu beenden. Es wird also die Logik der modernen Ordnung der Gewaltlosigkeit bestätigt. Die neue rechte Bewegung verhält sich damit explizit im Rahmen der modernen Ordnung und ruft die ›richtigen‹ Dritten zur Beendigung der Gewalt auf. Gegenüber diesen Dritten wird die Gewalt als Gewalt problematisiert und der Anschluss an eine rechtsstaatliche Ordnung gewahrt.

Neben dieser Orientierung an der Wertelogik der Gewaltlosigkeit wird sich auf die Ordnung der Wechselseitigkeit bezogen. Insbesondere auf verbaler Ebene werden Normen beschworen, die auf Vergeltung abzielen. Es wird sich wechselseitig dargestellt, dass Rache eigentlich die richtige Antwort wäre. De facto wird allerdings darauf verzichtet, wirklich in eine Ordnung der Wechselseitigkeit überzugehen. Es bleibt bei dem verbalen Aufrufen der Normen, tatsächlich wird aber die Polizei gerufen und sich damit klar auf die zentralstaatliche Ordnung der Gewaltlosigkeit bezogen. Um zu verstehen, warum hier nicht einfach in eine Ordnung der Wechselseitigkeit gewechselt wird und das nächste linke Zentrum in einer Racheaktion heimgesucht wird, ist es notwendig, die Spezifik der neuen rechten Bewegung zu verstehen. Es handelt sich eben nicht um eine klandestine, gewaltbereite Gruppe, die in direkte Gewaltverhältnisse mit anderen Gruppen tritt. Vielmehr handelt es sich um eine Bewegung, die den Anschluss an die moderne Ordnungsbildung sucht. Innerhalb der modernen Ordnung erhält sie den Status des Opfers, und innerhalb der modernen Ordnung ist dieser Status nicht mit einer Racheverpflichtung, sondern mit einer Aufwertung der Sprecherinnenposition verbunden. Für die neue rechte Bewegung geht es weniger um einen Wechsel von einer klandestinen Gruppe in eine andere Ordnung, als vielmehr darum, die Wertebindung der modernen Ordnung selbst zu verändern und dabei die kollektive Dynamik ins Zentrum zu stellen. So bleibt die Ordnung der Wechselseitigkeit immer eine Möglichkeit, die aber offen gehalten wird. Gerade diese Offenhaltung verweist auf eine

strategische Position: Die neue rechte Bewegung sucht nicht den Bruch mit der Moderne, sondern ihre Umcodierung. Die kollektive Opfererfahrung dient dabei als Hebel, innerhalb der modernen Ordnung neue Wertsetzungen zu etablieren – etwa das Recht auf Selbstbehauptung, Wehrhaftigkeit, politische Gegenrede. In der affektiven Reaktion auf Gewalt wird somit nicht die Ordnung selbst verlassen, sondern in ihrem Innern umgeschrieben: Das Opfer wird zur zentralen moralischen Figur eines ›neuen Wir‹, das sich aus der Erfahrung kollektiver Gewalt legitimiert.

9.1.2 Opfer von Spionage werden

Das antagonistische Verhältnis zur ›Antifa‹ beschränkt sich in der neuen rechten Bewegung nicht auf Ereignisse, bei denen es zum Austausch von Tötlichkeiten kommt. ›Die Antifa‹ ist für die neue rechte Bewegung nicht nur Gegner, sondern strukturierende Instanz des Alltags. Sie wird vielmehr permanent mitgedacht und die Angst vor diesem politischen Gegner aktiv geschürt. Sie ist in allen Kommunikationszusammenhängen präsent, sei es bei Stammtischen, Protestveranstaltungen oder Schulungen. Zukunfts- und Gegenwartsbezüge werden auf die Antifa bezogen. Die von der neuen rechten Bewegung konstruierte Antifa ist enorm kompetent, Informationen über Rechte zu beschaffen und gegebenenfalls auch verschlüsselte Kommunikation zu entschlüsseln. Es besteht immer die Gefahr, dass die Antifa von den eigenen Plänen erfährt und diese zu vereiteln versucht. Diese allgegenwärtige Antizipation feindlicher Spionage zwingt die Bewegung zu ständiger Anpassung: im öffentlichen Auftreten, in der digitalen Kommunikation, im privaten Leben.

Autofahrt auf dem Weg zu einer geheimen Protestveranstaltung

Dieter tippt nervös auf seinem Handy herum. Dann sagt er zu Franz, »ich sag dir, die Antifa weiß, was los ist, da ist gerade so ein Indymedia-Artikel aufgetaucht, in dem sie das andeuten.« Franz, der am Steuer sitzt, bittet ihn, den Artikel vorzulesen. Dieter kommt der Bitte nach. In dem Artikel wird dazu aufgerufen, sich bereitzuhalten, man wisse von Plänen der Organisation der beiden. Franz meint, »schreib doch mal in den Gruppenchat, ob schon jemand vor Ort ist und die Lage checken kann.« Dieter scheint dem nachzukommen, denn kurze Zeit später meint er: »Nee, scheint alles frei zu sein, keine Antifa. Die Bullen sind mal vorbeigefahren, haben sich aber auch nicht auffällig verhalten.« Franz nickt zufrieden, »Siehst du, die wissen gar nichts. Vielleicht hat einer gesehen, dass einer von uns in der Stadt ist oder so, aber die haben keine Ahnung, was wir machen, sonst wären sie schon da.« (Beobachtungsprotokolle 2017)

Diese Szene illustriert paradigmatisch, wie sehr das Antifa-Bedrohungsszenario in den Alltag der neuen rechten Bewegung eingewoben ist. Die Angst vor der Antifa ist in der neuen rechten Bewegung allgegenwärtig. Entscheidend ist: Nicht ein konkretes Spionageereignis ruft die Angst hervor, sondern das permanente Mitdenken einer allwissenden, technisch versierten Gegenmacht. Die kollektive Kommunikation der beiden Akteure entfaltet sich entlang dieses Bedrohungshorizonts – ein Indymedia-Artikel (vgl. Goertz 2021) reicht aus, um eine Kaskade absichernder Handlungen auszulösen: Gegenlesen, Verifizieren über Gruppenchat, Interpretation der Polizeipräsenz. Jedes Element der Szene – von der Lektüre gegnerischer Plattformen über die Bewertung polizeilicher Bewegungen bis hin zur gegenseitigen Beruhigung – zeigt: Die Neu-Rechten richten ihre Gegenwart am möglichen Wissen der Antifa aus. Bemerkenswert ist dabei das Wechselspiel von Angst und Abwehr. Die Bewegung reagiert nicht nur, sie strukturiert sich entlang der Antizipation von Spionage: Die Antifa wird so zur alles durchdringenden Gegenmacht, die nicht lokalisiert oder klar adressiert, sondern nur antizipiert und vermutet werden kann. Ihre Unsichtbarkeit steigert gerade ihre Wirkmächtigkeit. Dass letztlich keine Antifa gesichtet wird, entlastet zwar situativ, aber bestätigt zugleich die Logik der ständigen Vorsicht. Die Szene erzeugt somit ein paradoxes Erleben: Die Abwesenheit der Antifa wird selbst zum Beweis ihrer potenziellen Gefährlichkeit. Durch diese permanente Orientierung an einem allgegenwärtigen, aber nicht sichtbaren Gegner bleibt die Antifa im kollektiven Erfahrungshaushalt der neuen rechten Bewegung dauerhaft präsent – selbst dort, wo sie nicht handelt. Die Bewegung hält sich in ständiger Bereitschaft, sieht sich gezwungen, kommunikativ, räumlich und emotional auf eine unsichtbare Bedrohung zu reagieren. Diese Reaktionslogik wiederum reproduziert das eigene Selbstbild als Opfer illegitimer Überwachung und Gewalt – ein Opferstatus, der nicht aus konkreten Vorfällen hervorgeht, sondern aus der ständigen Möglichkeit solcher Vorfälle.

Stammtisch

Georg erklärt den Anwesenden, dass sie sich Threema installieren sollten. Das würde zwar etwas kosten, aber bei WhatsApp würde man zu leicht reinkommen. Jemand ist skeptisch, der Verfassungsschutz würde auch in die vermeintlich sicheren Chats reinkommen, wenn er wollte. Georg antwortet »Es geht hier nicht um den Verfassungsschutz, wir machen nichts Verbotenes. Wenn die wollen, können die gerne mitlesen. Viel Spaß dem armen Wurm, der alles lesen muss, was ich so von mir gebe. Wir wollen es vor allem der Antifa so schwer wie möglich machen.« (Beobachtungsprotokolle März 2017)

Während der Verfassungsschutz – als Repräsentant staatlicher Macht – als kontrollierender, aber letztlich regelgebundener Akteur imaginiert

wird, erscheint die Antifa als nicht-rechtsförmiger, unkontrollierbarer Gegner. Die Bewegung stellt sich als im Rahmen des Gesetzes agierende, unproblematische politische Kraft dar. Der Staat wird als Konfliktpartner anerkannt. Es wird ihm zugeschrieben, vermutlich die Kommunikation der Neu-Rechten zu überwachen. Die Akteure des Staates erscheinen den Neu-Rechten dabei als verpflichtet, sie »müssen« die Kommunikationen lesen, sind gezwungen und wollen es gegebenenfalls nicht. Diesen staatlichen Akteuren wird dabei zugeschrieben, die Kommunikation mit Bezug auf geltendes Recht zu beurteilen und sich an Regeln zu halten. Indem dies als unproblematisch dargestellt wird, wird hier einmal mehr die Gelegenheit genutzt für die Selbstdarstellung, eigentlich im Rahmen der demokratischen Ordnung vorzugehen und nicht gegen herrschende Normen zu verstoßen.

Ganz anders die Antifa: Ihr wird eine grundlegend andere Logik unterstellt. Sie agiert nicht im Rahmen der staatlichen Ordnung, sondern außerhalb und gegen sie. Diese Vorstellung macht sie zu einem Gegner, der als jenseits normativer Verständigungsmöglichkeit stehend konstruiert wird. Die Antifa kann nicht beschwichtigt, nicht verklagt, nicht auf Recht und Ordnung verpflichtet werden – sie ist in der Wahrnehmung der neuen rechten Bewegung nicht Teil eines regulierten Konflikts, sondern ein feindlicher Akteur in einem existenziellen Kampf. Technologische Kompetenz wird hier mit moralischer Illegitimität verbunden: Die Antifa wird als technisch versiert und durchsetzungstark beschrieben – zugleich aber als normativ entgrenzt. Gerade diese Kombination macht sie zum idealtypischen Bedrohungssubjekt: mächtig, skrupellos, unkontrollierbar. Die Installation von *Threema* wird dadurch zu mehr als einer technischen Schutzmaßnahme – sie ist Ausdruck eines symbolischen Selbstschutzes gegenüber einer imaginierten Totalüberwachung durch einen moralisch illegitimen Feind.

Indem der Schutz als Schutz gegen die Antifa – und nicht gegen den Staat – ausgeflaggt wird, werden zwei unterschiedliche Deutungen von Gewalt vorgenommen: die legale, notwendige Kontrolle des Staates versus die willkürliche, feindselige Gewalt der Antifa. Diese Trennung ist performativ bedeutsam: Sie ermöglicht es, sich selbst als loyal zur demokratischen Ordnung zu beschreiben, während gleichzeitig das eigene oppositionelle Handeln als durch einen äußeren, irrationalen Gegner provoziert dargestellt wird. Das Misstrauen wird auf diese Weise externalisiert: Nicht das eigene Tun ist problematisch, sondern die feindliche Reaktion darauf. Die Antifa existiert in dieser Vorstellung nicht in erster Linie als tatsächlicher Angreifer, sondern als strukturierende Abwesenheit: Durch das, was sie *tun könnte*, wird das Verhalten der Neu-Rechten bereits vorab geformt.

E-Mail-Kommunikation

(...) Ich habe mittlerweile gehört, dass Sie in der [A-Stadter] Antifa aktiv sind. Das ist natürlich keine gute Voraussetzung um miteinander ins Gespräch zu kommen. Die Antifa hat bisher massiv den ehrlichen Diskurs mit Argumenten unterbunden und mit Krawall und Gewaltandrohung aktiv dazu beigetragen, uns mundtot zu machen. Dass wir nur unter Schwierigkeiten mit den zahlreichen Interessenten in Kontakt kommen, liegt auch in Ihrem Verantwortungsbereich. Zum Glück kommen die Menschen trotzdem (oder gerade deswegen?). (...) (E-Mail-Kommunikation Dezember 2016)

Am Rande eines Stammtisches in einer Nachbarstadt

Gustav und ich sprechen noch einmal über den Antifa-Vorwurf. Gustav meint, ich könne mich glücklich schätzen, dass die B-Städter so viel Vertrauen haben und mich dabei haben wollen. Er hätte es wohl auch versucht, wäre aber auf massiven Widerstand in den eigenen Reihen gestoßen. Denn was wüssten sie von mir, gar nichts, und ob ich nun von der Antifa sei und sie nur ausspionieren wolle. Und dass ich daran sehen könne, dass sie schon sehr viele schlechte Erfahrungen gemacht hätten. Er fügt hinzu, dass die Antifa auch gerade wieder das Stammtischlokal ausgemacht habe und nun zum Boykott aufrufe. Ich möge die Skepsis verstehen. (Beobachtungsprotokolle Februar 2017)

Innerhalb der neuen rechten Bewegung ist ein tiefgreifendes Misstrauen gegenüber Außenstehenden institutionalisiert, das nicht aus spezifischen Vorfällen, sondern aus einer strukturellen Antizipation feindlicher Spionage resultiert. Wer nicht klar als ›dazugehörig‹ identifiziert ist, wird potenziell als Teil eines gegnerischen, verdeckt operierenden Kollektivs – meist der Antifa – imaginiert. Diese Vorstellung greift nicht erst im Moment konkreter Gefährdung, sondern konstituiert das Verhältnis zur Außenwelt von vornherein als konfliktförmig. Misstrauen wird zur sozialen Grundhaltung. Auffällig ist dabei, dass nicht bestimmte Aussagen oder Handlungen Anlass zur Skepsis geben, sondern allein der Status der relativen Unbekanntheit. Die Antifa fungiert in diesem Zusammenhang weniger als realer Gegner, sondern als projektive Figur eines nicht lokalisierbaren, aber omnipräsenten Bedrohungssubjekts. Der Verdacht, dass die Antifa mitliest, mithört oder eingeschleust ist, aktualisiert sich beständig – unabhängig von ihrem tatsächlichen Handeln. Das hat nicht nur Konsequenzen für den Zugang zum Feld, sondern prägt auch die Binnenkommunikation der Bewegung: Vertrauen muss aktiv hergestellt und abgesichert werden; jede Abweichung vom Bekannten wird schnell als Indiz feindlicher Absichten gedeutet. So entsteht eine kollektive Wissensordnung, in der sich Erfahrungen der Bedrohung nicht aus äußeren Angriffen, sondern aus innerer Zirkulation von Verdacht und Vorbehalten speisen. Die Antizipation von Spionage ist damit keine reaktive

Haltung, sondern eine konstitutive Struktur des Alltags in der neuen rechten Bewegung. Sie prägt die Wahrnehmung von Interaktionen, reguliert Zugehörigkeit und stiftet zugleich eine geteilte affektive Ordnung: Man erlebt sich gemeinsam als bedroht, belagert, ausspioniert – und genau dieses Gefühl der gemeinsamen Bedrohung wird zum emotionalen Kitt der Bewegung. Das Opfersein ist nicht Ergebnis eines Ereignisses, sondern Produkt einer kollektiven Reaktionslogik auf ein imaginiertes Außen.

Stammtisch

Jemand beschwert sich, dass ein Mitmitglied seine Hochzeit geheim gehalten und keine Mitglieder eingeladen hat. Max meint, »vielleicht wollte er einfach nicht, dass seine Familie auf den Hochzeitsfotos mit Rechten in Verbindung gebracht wird. Die Antifa kennt da nichts, und wenn da ein kleines Kind drauf ist, dann hat das mit einem Nazi zu tun, und zack.« Er schlägt mit der flachen Hand auf den Tisch. Ein anderer sagt, er würde auch sehr aufpassen und entweder keine Kameraden einladen oder keine Fotos machen. Das wäre sonst einfach zu gefährlich. (Beobachtungsprotokolle Mai 2017)

Das Bedrohungserleben innerhalb der neuen rechten Bewegung erstreckt sich nicht nur auf den politischen oder öffentlichen Raum, sondern reicht tief in die alltägliche Lebensführung und private Sphäre hinein. Auch persönlich bedeutsame Anlässe wie Hochzeiten oder familiäre Zusammenkünfte werden unter dem Vorbehalt einer potenziellen Beobachtung durch politische Gegner:innen, insbesondere ›die Antifa‹, mitgedacht. Es gehört zur geteilten Selbstbeschreibung innerhalb der Bewegung, dass selbst scheinbar unpolitische Handlungen unter Umständen negative Konsequenzen nach sich ziehen könnten – etwa durch eine spätere mediale Bloßstellung oder eine moralische Delegitimierung. In dieser Logik erscheint es als vernünftig, präventiv zu handeln: keine Fotos zu machen, keine Einladungen an Szeneangehörige auszusprechen, oder bestimmte Informationen bewusst nicht zu teilen. Dabei ist es unerheblich, ob die Einzelnen tatsächlich mit Bezug auf eine durch die Antifa ausgehende Gefahr handeln: Die Figur der Antifa fungiert als Projektionsfläche einer skrupellosen, allgegenwärtigen Bedrohung, die nicht zwischen Öffentlichkeit und Privatheit unterscheidet. Ihr wird nicht nur technische Kompetenz und strategisches Kalkül zugeschrieben, sondern vor allem moralische Hemmungslosigkeit: Sie schrecke auch vor der Schädigung Dritter nicht zurück – etwa von Kindern auf Fotos oder Angehörigen ohne eigene politische Positionierung.

In der Folge entsteht eine doppelte Dynamik: Einerseits wird die Antifa dadurch als omnipotenter Feind in der kollektiven Vorstellungswelt stabilisiert – sie wirkt selbst dann, wenn sie gar nicht handelt. Andererseits

wird die eigene Opferposition durch die ständige Bezugnahme performativ reproduziert. Die Bewegung beschreibt und rechtfertigt ihre Vorsicht nicht nur, sondern verstärkt durch diese Beschreibung den Eindruck einer latenten Gefährdungslage. So entsteht ein geschlossenes Deutungssystem, in dem jede Handlung – ob sichtbar oder verborgen – in Relation zur Antifa-Bedrohung steht. Die Antifa wird damit zur symbolischen Instanz, die nicht nur Handlungen verhindert, sondern aktiv Handlungsspielräume strukturiert – und damit affektive Macht über das eigene Leben gewinnt, selbst ohne konkret einzugreifen.

9.1.3 Opfer durch Blicke werden

Auf dem Weg zum Stammtisch

Ich bin viel zu früh am Ziel und beschließe, mir noch ein wenig die Beine zu vertreten, um die Zeit bis zum Einlass nicht vor dem Restaurant zu verbringen. Als ich nach 30 Minuten wieder in die Straße einbiege, in der sich das Restaurant befindet, sehe ich zwei schwarz gekleidete junge Leute (um die 20?), die mit einer Kamera Leute fotografieren, die das Restaurant betreten. Zuerst denke ich: Mist, der nächste Feldzugang ist verbrannt. Die denken bestimmt auch, ich hätte den Treffpunkt verraten, aber ich beschließe abzuwarten, wie Max reagiert. Erst dann merke ich, verdammt, die werden mich auch fotografieren. Mir wird heiß bei dem Gedanken, meine Hände schwitzen und das Atmen fällt mir schwer. Ich spiele mit dem Gedanken, die Straßenseite zu wechseln und die beiden zu bitten, nicht zu fotografieren und meine Forschungstätigkeit zu erklären, verwerfe diesen Gedanken aber wieder, weil ich vermute, dass ich damit den Skeptikern, die mich immer noch für eine Spionin halten, in die Hände spielen würde. Also gehe ich zögernd auf der Straßenseite des Restaurants. Ich gehe langsam und versuche, nicht zu zielstrebig zu wirken. Ich schaue stur geradeaus und suche keinen Blickkontakt. Auf Höhe des Restaurants beschleunige ich plötzlich meine Schritte. Als ich eintrete, sehe ich aus dem Augenwinkel, dass die beiden gerade eine andere Person fotografieren, die die Straße herunterkommt. Puh, Glück gehabt. Schnell schließe ich die Tür hinter mir. Plötzlich habe ich das Gefühl, wieder ruhig atmen zu können. Ich merke, wie angespannt ich war und wie die Erleichterung die Anspannung löst. Ich schaue mich um.

Erst jetzt bemerke ich, dass ich in einem Eingangsbereich stehen geblieben bin und von einer Gruppe älterer Männer skeptisch beäugt werde. Keinen von ihnen kenne ich persönlich. Einer fährt mich an, was ich hier wolle und wer ich sei. Ich stelle mich kurz vor und verweise auf Max, der mich eingeladen hat. Sie rufen Max herbei, der sich für mich verbürgt, ja, ich sei nur die Forscherin, keine Antifa, alles in Ordnung. Sie lassen mich durch und er entschuldigt sich sofort, in Folge der anderen

seien etwas skeptischer, keine Sorge, die beiden Antifa-Fotografen von da drüben hätten gerade versucht, sich reinzuschleichen, deshalb seien alle etwas aufgeregt. Er lädt mich ein, gerne Interviewpartner für meine Recherchen zu suchen, er müsse vorne noch einiges organisieren. Ich akklimatisiere mich erst einmal, höre zu, was die anderen sagen – und tatsächlich scheinen sich fast alle über die Fotografen zu unterhalten, dass man nicht gewusst habe, dass man erst durch ein Fotoshooting gehen müsse, dass es doch eine geschlossene Veranstaltung sei und dass es sicher nicht rechtens sei, jemanden einfach so zu fotografieren. Viele stehen an den Fenstern hinter den Gardinen und beobachten die beiden draußen mit grimmiger Miene. Ich stelle mich dazu. Inzwischen sind zwei Polizisten gekommen und diskutieren mit den Fotografen. Einer von drinnen kommt dazu und gestikuliert seinen Unmut. Die Fotografen reagieren darauf, indem sie offen fotografieren. Das scheint nicht verboten zu sein. Die Polizisten scheinen eher zu beruhigen als einzugreifen. Ein Mann neben mir sagt, »das ist wirklich unmöglich. Am liebsten würde ich jetzt rausgehen und denen zeigen, wo der Hammer hängt.« Eine andere Person meint, »Ich sollte lieber nicht rausgehen, sonst kann ich mich nicht beherrschen. Mir jucken jetzt schon die Fäuste.« Eine andere zückt selbst ihre Kamera und fotografiert die beiden, »ach, den Mann kenne ich schon, der war schon oft hier, die Frau kenne ich noch nicht«, sie versucht heranzuzoomen, um ein Schild, das er um den Hals trägt, besser lesen zu können, sie meint »vielleicht ein Presseausweis oder so etwas.« (Beobachtungsprotokolle März 2017)

Das in der neuen rechten Bewegung vorhandene Gefühl des Beobachtetseins hat seinen Ursprung nicht nur in einer verbreiteten Paranoia, sondern neu-rechte Veranstaltungen stehen häufig tatsächlich unter Beobachtung. Sowohl bei Großdemonstrationen als auch bei kleinen Stammtischen muss damit gerechnet werden, dass politische Gegner die Veranstaltungen und vor allem die Teilnehmenden beobachten. Zumindest richten sie ihre Blicke antagonistisch auf die Neu-Rechten. Das Angeblicktwerden durch politische Gegner:innen vereindeutigt die aktuelle Situation. Besonders deutlich wird dies in der Beschreibung meines eigenen Erlebens: Insofern ich bei der Annäherung an eine neu-rechte Veranstaltung angeblickt wurde, erlebte ich mich als jemand, der gerade beim Besuch einer neu-rechten Veranstaltung beobachtet wird. Die Blicke lassen mich unmittelbar erleben, dass ich hier/jetzt aus der Perspektive Dritter als rechts wahrgenommen werde – und dass ich als jemand mit dieser politischen Perspektive verurteilt werde. Das Fotografieren lässt dieses Hier/Jetzt über die Gegenwart hinaus in die Zukunft wirken.

Nun könnte man einwenden, dass die Blicke für mich persönlich vielleicht besonders unangenehm waren, insofern ich nur Beobachterin des Geschehens war und durch die Blicke selbst als neu-rechte Teilnehmerin definiert wurde. Vielleicht ist meine körperliche Erfahrung der Enge im Hier und Jetzt des Angeschautwerdens nur deshalb präsent, weil ich

mich eben nicht als Neu-Rechte verstehe und mich deshalb zu Unrecht moralisch verurteilt fühle. Das würde aber nicht erklären, warum die Neu-Rechten selbst so zu reagieren scheinen. Auch sie scheinen sich situativ festgelegt zu erleben. Auch ihnen ist es unangenehm, als Teilnehmer einer neu-rechten Veranstaltung wahrgenommen zu werden, obwohl sie sich selbst als neu-rechts sehen und im Sinne der neuen rechten Bewegung öffentlich politisch aktiv sind. Sie delegitimieren das Fotografieren mit vielen Worten bis hin zu Gewaltfantasien und versuchen, die Gewalt des Staates gegen die Fotografierenden in Stellung zu bringen. Die Neu-Rechten sind zutiefst empört und fühlen sich in dieser Empörung gerechtfertigt. Sie erleben sich direkt betroffen, als Person und als Kollektiv. Die Blicke treffen nicht Einzelne, sondern richten sich auf das Kollektiv. Gerade in dieser kollektiven Betroffenheit entsteht das Wir der Beobachteten. Das gemeinsame Erleben der Blicke – das Unbehagen, die Empörung, die Ohnmacht – wird zur Grundlage einer geteilten Wahrnehmung, Opfer zu sein. Verstärkt wird dieses Erleben, Teil einer Gruppe zu sein, dadurch, dass die Gruppe tatsächlich einen Schutzrahmen darstellt: Die Bedrohungssituation endet mit dem Zusammentreffen der größeren Gruppe, die de facto vor weiteren Bezugnahmen beschützt. Beispielsweise habe ich mich unabhängig von meiner Beobachtungsposition erleichtert erlebt, als ich der Situation des potenziell fotografiert werdens entkommen war.

Auf die anderen Stammtischbesucherinnen scheinen die Blicke der anderen eine ähnliche Wirkung zu haben wie auf mich. Auch sie erleben sich in einem antagonistischen Verhältnis, auch sie wollen diesem antagonistischen Verhältnis entkommen. Was beim Einzelnen eher zu einem Rechtfertigungsbedürfnis führt, scheint in der Gruppendynamik zu einer kollektiven Empörung zu führen. Der Blick der Anderen engt auf ein spezifisches Hier und Jetzt: darauf, hier und jetzt rechts und darin illegitim zu sein. Die Enttäuschung normativer Erwartungen, die im Beispiel des Angriffs auf Rechte explizit geäußert wird (»Nazisau, verpiss dich«), ist hier mitzudenken: Die Blicke der Anderen vermitteln, dass die Besucherinnen der Veranstaltung eben keine engagierten Bürgerinnen sind, sondern »Nazis«. Die Neu-Rechten verstehen, dass sie von ihren politischen Gegner:innen in dieser Weise gedeutet werden, und empören sich über diese Festlegung.

Dass die Blicke tatsächlich als Angriff auf die eigene Legitimität erlebt werden, ist wiederum durch das bereits bestehende Konfliktverhältnis vermittelt. So wäre ein Fotoshooting – der Vergleich, der von den Neu-Rechten selbst angestellt wird – eher als Kompliment denn als Angriff zu verstehen. Beobachtet und fotografiert zu werden ist nur dann ein Angriff, wenn die Neu-Rechten sich von dem Fotografieren berührt erleben und es als einen Angriff deuten.

Outing-Fotos

Fotos, wie sie von den Stammtischbesucherinnen gemacht wurden, werden von politischen Gegnern häufig genutzt, um die politische Gesinnung einzelner Personen öffentlich zu machen. So werden mitunter Fotogalerien und gegebenenfalls Namen und Adressen von Personen, die als ›Nazi‹ oder ›Neonazi‹ identifiziert werden, auf Plattformen veröffentlicht oder in der Nachbarschaft der Personen per Flyer verteilt (vgl. Mannewitz 2013). Auch Arbeitgeber:innen werden oftmals über die politischen Aktivitäten dieser Personen informiert. Ziel dieser ›Outings‹ scheint es zu sein, das Umfeld der Personen zu informieren und von dieser Seite indirekt Sanktionen und Delegitimierungen zu erreichen.

Einige neu-rechte Organisationen versuchen ihrerseits, der Sanktionswirkung dieser Fotografien und Beobachtungen zu entgehen, indem sie versuchen, der Stigmatisierung auszuweichen:

Stammtisch

Malte holt einige Aufkleber und Kärtchen mit Fotos von Mitgliedern heraus. »Ich meine, wir haben immer noch Meinungsfreiheit und wir müssen uns für nichts schämen. Das war unsere Antwort darauf, dass die Leute, die geoutet wurden, ihre eigenen Aufkleber gemacht haben. Also wir haben das Design von der Antifa kopiert, aber statt ›Vorsicht Neonazi‹ steht dann sowas wie ›guter Patriot‹ drauf. Wir machen also quasi unsere eigene Werbung mit deren Waffen. Und die machen Werbung für uns, indem sie unseren Namen verbreiten. Eigentlich Win-Win!« (Beobachtungsprotokolle Mai 2017)

Diese Form des Umgangs mit Outings unterstreicht gleichzeitig, dass Outings von Neu-Rechten als Form des Angriffs erlebt werden. Es wird zwar versucht, die Outings als ›Werbung‹ zu sehen, gleichzeitig werden aber nur Personen genutzt, die bereits Opfer geworden sind. Es wird also antizipiert, dass Dritte einer solchen Selbstbeschreibung nicht wirklich Glauben schenken würden – und es wird auch nicht die Angst vor solchen Outings verringert. Die Umdeutung als ›Werbung‹ ist nicht nur ironische Distanzierung, sondern ein Versuch, der ursprünglichen Zuschreibung die Deutungshoheit zu entziehen. Dass dies notwendig erscheint, verweist auf die anhaltende affektive Wirkung der Outings – und damit auf die grundlegende Bedrohung, die durch das Gesehenwerden und Sichtbarwerden entsteht.

Zentral bei der Negierung von Outings ist die Negierung der Botschaft, ›Neonazi‹ zu sein. Die neue Rechte sieht sich in Abgrenzung zu einer alten Rechten. Dabei scheint weniger das Gesehenwerden das Problem zu sein als vielmehr die Assoziation mit einer politischen Gesinnung, die sie als eigentlich altrechts entlarven würde. Für die Neu-Rechten ist es ein Problem, potenziell als Nazis identifiziert zu werden.

Abgrenzung von Neonazis

Belege dafür, dass es bei der Erfahrung des Beobachtetwerdens vor allem um die Assoziation mit ›Nazis‹ geht, finden sich auch bei Demonstrationen. In dem folgenden, recht ausführlichen Beispiel wird deutlich, wie auf Demonstrationen die Blicke Dritter das Erleben beeinflussen und dabei insbesondere die Sorge, als ›Nazi‹ eingestuft zu werden, relevant ist.

Kleine lokale Demonstration

Schließlich laufen Justus, Karl und ich auf eine Menschenansammlung zu. Sie besteht aus Polizistinnen, Presseleuten mit Kameras und Notizblöcken, Anzugträgern – und einer kleinen Gruppe am Rande, etwa acht Personen: rasierte Köpfe, Springerstiefel mit weißen Schnürsenkeln, Army-Hosen, zwischen 15 und 25 Jahre alt. Außerdem zwei ältere Personen um die 40, eine mit Templerkreuzfahne auf dem Rücken, die andere mit Regenschirm; kurz darauf, als sich ein Journalist nähert, lässt er den Schirm in Richtung des Journalisten aufspringen und die Aufschrift »Merkel muss weg« wird lesbar.

Ich bin angespannt, das Atmen fällt mir schwer. Mir ist heiß und kalt zugleich, ich fühle mich ausgeliefert. In dieser kleinen Gruppe fällt jeder auf. Die neugierigen, zum Teil feindseligen Blicke der Passanten treffen mich. Am falschen Ort, in der falschen Gesellschaft. Es gibt keine größere Menschenmenge, in der man untergehen könnte, es gibt keine Ränder, an denen man sich zunächst festhalten könnte, und vor allem stehen am Rand die ›Bilderbuch-Neonazis‹. Ich will zu den Journalist:innen gehen und mich als Forscherin vorstellen, das Ganze von außen betrachten. Gleichzeitig weiß ich, dass ich, wenn ich hier bleibe, eine Chance auf einen weiteren Feldzugang habe.

Wir gehen auf den Mann im Anzug zu, blonde, gegelte Haare, blaue Krawatte. Justus, Karl und er scheinen sich zu kennen, sie begrüßen sich. Justus meint, dass die Demo erst in einer halben Stunde beginnt und wir uns noch einmal die Beine vertreten wollen. Mit einem »bis gleich« verabschieden wir uns.

Ich bin erleichtert, als ich höre, dass wir erst einmal verschwinden, aber auch ein wenig irritiert. Als wir weitergehen, beginnt sich einer der beiden aufzuregen. Das sei ja unmöglich, er habe mit einer Bewegung der Mitte gerechnet und dann sowas. Der andere stimmt ihm zu, es sei wirklich zum Kotzen. Ich weiß nicht genau, worüber sie sich aufregen. Ich rate und frage vorsichtig, warum nur so wenige Leute da seien, Heinz habe das Ganze größer beschrieben. Die beiden stimmen mir zu, das wüssten sie auch nicht, eigentlich sollten die Mitglieder von vier Gruppen kommen und jetzt das. Als wir um die Ecke und aus dem Blickfeld der Versammlung sind, bleiben wir an einer Bank stehen. Ich entspanne mich ein wenig und genieße es, mal wieder für einen kurzen Moment nicht auf dieser Demo zu sein.

Aber die beiden sind sichtlich mitgenommen. Sie seufzen und wiederholen immer wieder, wie »richtig Kacke« sie das finden, wie »sie das »übelst ankotzt«, und dass das ein »richtiges Debakel« wird. Da wolle man »in der Mitte der Gesellschaft sein« und bemühe sich und bringe wichtige Themen von normalen Menschen auf den Tisch und dann »so ein Haufen«. Karl beschwichtigt, vielleicht sei das nur die örtliche Säuerfergruppe gewesen und die hätten mit der Demo nichts zu tun gehabt. So richtig überzeugt scheint er aber auch nicht zu sein. Beide beginnen, auf ihren Handys zu tippen, und schreiben Bekannten, die dort sein sollten. Justus sagt, »nichts gegen Gesicht zeigen und dann auch Outing-Fotos, aber bitte nicht mit solchen Leuten!«

Langsam begreife ich das Problem und bin ehrlich gesagt überrascht. Ja, die Versammlung war mir auch unangenehm, aber die beiden gehören zu der Gruppe, die diese Demo organisiert hat. Sie sind wirklich enttäuscht von der Klientel, die die Demo anzieht. Das habe ich nicht erwartet. Sie überlegen, dass es schon »ziemlich asi« ist, dass sie den Anzugträger allein gelassen haben. Für den ist das sicher auch blöd. Karl stellt die Frage in den Raum, was wir jetzt machen wollen. Ob wir zurückfahren und uns vielleicht einfach »verpissen«. Justus beschwichtigt, er wolle erst einmal versuchen, Michael und die anderen zu erreichen. Tatsächlich gelingt es ihm endlich. Ich höre die Erleichterung in seiner Stimme, als er fragt, wann sie kommen und ob sie schon am Treffpunkt sind. Er erklärt, dass wir uns gleich dort treffen würden, aber er wolle sich nur kurz vergewissern, dass wir nicht allein seien. Hier würden so »merkwürdige Gestalten herumlaufen«, also »schon welche von uns«, aber dass die »ein bisschen komisch aussehen, so Skinheads«, das hätte ja sehr Asi ausgesehen. Aber wenn jetzt ein paar »Normale« kommen, sei das in Ordnung. Nachdem er aufgelegt hat, fluchen die beiden noch ein wenig und wiederholen, wie blöd die Situation sei, aber sie wirken viel entspannter und die Aussicht, nicht allein auf der Demo zu sein, scheint sie zu stärken. Wir bleiben noch ein paar Minuten bei der Bank, um sicherzugehen, dass ihre Freunde auch wirklich schon da sind, und gehen dann zurück.

Um fünf vor gehen wir schließlich los und sind drei Minuten später am Treffpunkt. Dort haben sich inzwischen mehr Leute versammelt. Wir ignorieren die Skinheads und die Bekannten meiner beiden Begleiter werden begrüßt. Ich schüttelte ihnen die Hand, stelle mich noch einmal mit Vornamen vor. Es ist eine Gruppe von insgesamt etwa 10 Personen unterschiedlicher Statur. Im Gegensatz zum Anzugträger sind alle in T-Shirt und Jeans gekommen, äußerlich unauffällig. Zwei sind stark tätowiert, einer trägt Knopfohringe, ist etwas korpulenter mit Glatze und Bart; er hätte auch auf einer linken Demo sein können, ohne aufzufallen. Auf seiner Jacke ist eine Deutschlandfahne aufgesteckt, um den Hals trägt er einen Thors-Hammer-Anhänger. Einer trägt eine Arbeitermütze und eine Kamera um den Hals, ansonsten ist er dunkel gekleidet. Seine

Freunde begrüßen ihn mit dem Kommentar, sie hätten ihn kaum erkannt, er sehe aus wie ein Antifa-Fotograf; er entgegnet, die Polizei habe ihn auch erst nicht reingelassen, und lacht. Dann sagt er, er wolle ein paar Erinnerungsfotos machen. Er stellt sich als Michael heraus. Michael scheint in diesem Kontext wichtig zu sein, andere kommen extra zu ihm, um ihn zu begrüßen, während er selbst ruhig und unauffällig wirkt.

Die meisten Anwesenden tragen Sonnenbrillen, was sowohl auf das schöne Wetter als auch auf eine gewisse Vermummung zurückzuführen ist. Weitere Maßnahmen werden jedoch nicht ergriffen. Inzwischen sind auch mehr Leute da, mehr Polizei, mehr Schaulustige am Rand und immer mehr Leute, die unsere Anwesenheit nicht gutheißen, uns als Nazis beschimpfen und eigene Plakate und Tücher mit ähnlichen Aufschriften dabeihaben. Die Leute auf dem Platz werden von allen Seiten fotografiert: von Passanten, von Leuten, die aus den Fenstern schauen, von Journalisten – und von Mitdemonstranten, die wohl wie Michael Erinnerungsfotos machen wollen.

Der mit dem Thors-Hammer-Anhänger schimpft, dass ihn »diese Typen« aufregen. Der Kameramann fragt, »die auf unserer oder auf der anderen Seite?« Die Antwort ist fast ein Knurren, »auf beiden im Moment«. Er habe erwartet, dass ein paar hundert Leute kommen würden, das sei doch ein so wichtiges Thema! Jeder müsse doch ein Interesse an einer gewaltfreien Stadt haben, warum würden die hier in [C-Stadt] das nicht verstehen. »Und jetzt stehen wir hier wie die Idioten.« Justus stimmt zu, »Mich stören vor allem die Glatzen.« – »He!« sagt der Glatzkopf, streicht sich über den rasierten Kopf und fragt gespielt traurig, »Soll ich gehen?« Alle lachen und Justus korrigiert sich, dass er natürlich die Skinheads gemeint habe, »aber die Antifanten sind natürlich auch große Scheiße.« Der Kameramann stößt den Glatzköpfigen mit dem Ellbogen an, er könne ja nachher ein bisschen »Zecken klatschen« gehen, »um ein bisschen Frust abzubauen«. Alle lachen und der Angesprochene meint, »ach, die da hinten würde ich locker alleine packen, sind ja alles noch Kinder, aber das ist ja auch langweilig.« Langsam beginnt man, uns zu ordnen und zu sortieren, und die Leute mit Schildern und Transparenten nach vorne zu dirigieren. Es wird eingeworfen, dass noch Leute fehlen und wir jetzt noch nicht anfangen sollen. Der Anzugträger wird angesprochen, dass man doch noch ein paar Augenblicke warten solle, bis noch mehr kommen, vielleicht auch noch mehr Normale, mit Blick auf die Skinheads. Es wollten noch mehr kommen, aber die kämen immer zu spät.

Auf der Gegenseite werden nun auch Plakate hochgehalten, die von meiner Gruppe begutachtet und kommentiert werden. Einer liest vor »AfD-Wähler haben einen Kurzen!« Sie lachen, das seien Dichter, aber die würden wenigstens kurz und prägnant formulieren, einfach, primitiv, damit es jeder versteht. »Hose runter, Schwanzvergleich« wird unter allgemeinem Gelächter vorgeschlagen. Die Gegendemonstranten beschimpfen

uns als Nazis und Hurensöhne, wir sollten Deutschland verlassen. Auf unserer Seite wird darüber gelacht, »der kann ja fast richtig reden!«. Die Teilnehmer werden aufgefordert, sich zu versammeln, und meine Gruppe geht ein Stück vor.

So dicht gedrängt mit den Demonstranten und weit weg von Polizei, Gegendemonstranten und Passanten fühle ich mich wie auf einem Präsentierteller. Ich bin jetzt offensichtlich Teil der Demonstration und nicht mehr »nur« unbeteiligte Zuschauerin. Ich beobachte, dass auch andere sich immer wieder umschauen, ihre Blicke schweifen lassen, zu den Gegendemonstranten, den Passanten und den vielen Menschen, die aus ihren Fenstern zu uns herunterschauen. Es ist klar, dass wir nicht die Sympathieträger sind, und das ist ein merkwürdiges Gefühl. Gleichzeitig merke ich, dass ich mich trotz meiner persönlichen politischen Differenzen in der Gruppe etwas wohler fühle. Ich werde zwar immer noch fotografiert und zusammen mit den anderen beschimpft, aber der scherzhafte Umgang der Gruppe nimmt dem den »Stachel«. (Beobachtungsprotokoll Demo 2017)

Neu-rechte Protestveranstaltungen stehen unter ständiger Beobachtung: durch Gegendemonstrant:innen, durch Medien, durch Polizei, durch Passant:innen. Diese Beobachtung ist nicht neutral. Sie ist getragen von Zuschreibungen, die sich über Blicke, Gesten und die Präsenz anderer verdichten. Im hier analysierten Fall einer lokalen Demonstration zeigt sich, wie das Erleben dieser Beobachtung in eine kollektive affektive Struktur übersetzt wird. Das Gefühl, von Passantinnen, Medien, Gegendemonstrantinnen und Anwohner:innen gesehen zu werden, verdichtet sich zu einer kollektiven Enge, die leiblich spürbar ist. Diejenigen, die teilnehmen – auch jene, die sich von den äußerlich deutlich identifizierbaren Neonazis distanzieren wollen –, erleben sich als unfrei in ihrer Selbstverortung. Das Hier/Jetzt der Gegenwart wird durch die Blicke Dritter festgelegt: Wer hier steht, steht hier als Rechter – und wer daneben steht, wird mitgesehen. Die eigene politische Absicht verliert in dieser Situation an Relevanz. Entscheidend ist nicht, was man denkt, sondern wie man gesehen wird.

Mit dem Betreten des Demonstrationsortes taucht man in eine kollektiv angespannte Atmosphäre ein, der man sich kaum entziehen kann: Entweder man nimmt an der rechten Demonstration teil oder man beobachtet sie aus einer kritischen Außenposition. Die Blicke der Beobachter:innen sind nicht neutral, sondern verurteilend. Sie engen ein, drängen das Hier und Jetzt der Gegenwart auf. Die Einzelnen erleben sich individuiert als Teil eines Kollektivs: Ich bin es, der jetzt hier ist und aus der Perspektive Dritter als hier/jetzt gesehen wird und in diesem Hier/Jetzt Teil der Gruppe ist, bei der ich stehe. Ich werde nicht als Individuum, sondern primär als Gruppenmitglied gesehen. Wer ich sonst noch bin außerhalb dieser Situation, wird gleichsam irrelevant.

Diese Enge der Situation wird besonders in den Fluchtimpulsen deutlich: Ich als Forscherin hatte einen starken Impuls, mich der aktuellen Individuation zu entziehen und stattdessen eine Außenposition einzunehmen. Aber auch die beiden Neu-Rechten, die mich anfangs begleiteten, hatten den Impuls, sich der Situation zu entziehen, indem sie sich räumlich entfernten und überlegten, die Veranstaltung ganz zu verlassen. Die Gemeinsamkeit des Impulses, der Gegenwart zu entfliehen, ist gerade wegen unserer unterschiedlichen Hintergründe auffallend. Wir alle drei erleben die Engung durch die Blicke der anderen. Die Vermittlung dieser leiblichen Erfahrung ist trotz unserer unterschiedlichen Hintergründe ähnlich: Wir wollen nicht als die gesehen werden, als die wir in dieser Demonstration individuiert werden. Aus der Perspektive Dritter werden wir Teil desselben ›Wir‹ sein, wie Menschen, die aufgrund ihres Erscheinungsbildes aus dem neonazistischen Spektrum zu kommen scheinen. In diese Rolle gedrängt zu werden, wird hier unmittelbar als Engung erfahren. Diese Engung ist jedoch keine rein persönliche Angelegenheit, auch wenn sie in Bezug auf die eigene Person erlebt wird. Die Engung wird kollektiv erfahren und entsteht situativ und lokal – atmosphärisch. Bei Karl und Justus ist sie mit der Sorge um die Außenwahrnehmung der gesamten Gruppe verwoben. Die Verpflichtung gegenüber der Gruppe ist selbst eine Form von Engung, die die Möglichkeit des Ausbruchs verstellt. Wenn auch sie gehen, sind noch weniger ›Normale‹ anwesend und damit wird die Gesamt-Demo noch mehr als alt-rechte Veranstaltung gesehen.

Auf Demonstrationen werden die Blicke der Anderen zum Angriff auf die eigene Identität und Legitimität. Die Erfahrung des Beobachtet-werdens und das Wissen, in eine bestimmte Schublade gesteckt zu werden, ist unangenehm. Es wird als Enge im Hier und Jetzt erlebt. Die Blicke vermitteln das Gefühl, von der Öffentlichkeit in einer bestimmten Weise verurteilt und eben als ›Nazi‹ gesehen zu werden. Diese Position ist durchaus eine andere als jene, die durch die Anschuldigungen und Beleidigungen der Gegendemonstrant:innen vermittelt wird. Diese sind Teil des antagonistischen Verhältnisses und können als illegitimer Angriff im Rahmen dieses antagonistischen Verhältnisses eingeordnet werden. Für die Neu-Rechten ist es kein Problem, eine ironische Distanz zu den Beleidigungen einzunehmen und darüber zu scherzen. Anders verhält es sich mit der Präsenz von Skinheads. Diese können aus der Sicht Dritter, die nicht bereits in einem antagonistischen Verhältnis stehen, tatsächlich Anlass zur Verurteilung der neuen rechten Bewegung sein. Die Bewertung, die sich aus der Anwesenheit dieser Personen ergibt, betrifft sie unmittelbar.

Auch das Erleben, als Teil einer Demonstrationsveranstaltung gesehen zu werden, kann als unmittelbare Berührung erlebt werden. Ähnlich wie bei Gewalterfahrungen kommt es zu einer unmittelbaren Deutung

der Situation in einer Weise, dass das antagonistische Verhältnis zu Anderen sich aufdrängt. Wieder geht es um ein Erleben, in dem sich unmittelbar Hier/Jetzt erlebt wird und sich dieses Hier/Jetzt für die Einzelnen aufdrängt. Dieses Erleben wird kollektiv in einer Weise verarbeitet, dass die eigene Gruppe als Wir in eine bestimmte moralische Position in Abgrenzung von den anderen Gruppen gerät: Sie vergewissern sich hier, dass sie ein Wir sind, das zwar von außen möglicherweise als Teil einer Gruppe von Neonazis gesehen werden, aber in Wirklichkeit sich von diesen unterscheiden.

Die Neu-Rechten erleben sich als Opfer in antagonistischen Beziehungen. Als Opfer physischer Gewalt bei Angriffen, die jederzeit stattfinden können, als Opfer von Bspitzelung durch unsichtbare und unbekannte Andere und als Opfer der öffentlichen Meinung. Das Erleben, Opfer zu sein, findet unmittelbar im Hier/Jetzt statt und steht zugleich vor dem Hintergrund von Wertungen und Deutungen. Gleichzeitig bestätigt und verstärkt es die Wertungen und Deutungen wiederum. Die Opferposition wird vor dem Hintergrund des antagonistischen Verhältnisses zur Antifa eingenommen. Das Selbstverständnis, Opfer zu sein, ist dabei in der Erfahrung, Opfer von Angriffen und Bspitzelung zu sein, selbstermächtigend: Die neue rechte Bewegung nimmt diese Opferposition ein und kann sich vor diesem Hintergrund als Opfer illegitimer Gewalt mit einer legitimen Sprecherposition verstehen. Die Opferposition wird damit einerseits Teil der eigenen kollektiven Identität, andererseits Legitimation der eigenen Position.

Ein Wechsel der Verfahrensordnungen der Gewalt von der in der Moderne dominanten Ordnung der Gewaltlosigkeit zur Ordnung der Wechselseitigkeit ist in der Konstruktion des Kollektivs in der Opferposition zwar angelegt, wird aber letztlich nicht tatsächlich vollzogen. In der spezifischen Beziehung zur Polizei wird die Doppelung einer Bindung an die Ordnung des Ausgleichs und an die moderne Verfahrensordnung der Gewalt besonders deutlich. Die Polizei nimmt hier eine für soziale Bewegungen ungewöhnliche Position des Dritten ein. Im Folgenden soll das spezifische Verhältnis zur Polizei vor dem Hintergrund der Legitimation der eigenen Opferposition herausgearbeitet werden.

9.2 Schutz durch die Polizei

Die Polizei ist für viele soziale Bewegungen ein Gegner, mit dem sie im Rahmen von Protestveranstaltungen wohl oder übel in Berührung kommen, insbesondere bei Protestveranstaltungen. Politische Versammlungen sind durch das Grundgesetz (Art. 8 GG) geschützt und dieser Schutz wird durch die Polizei gewährleistet. Dabei schützt sie einerseits das

Grundrecht, sich zu versammeln, andererseits schützt sie aber auch die öffentliche Ordnung und Sicherheit im Vorfeld der Demonstration bzw. versucht präventiv, das Geschehen so zu steuern, dass die öffentliche Ordnung nicht gefährdet wird (vgl. Kretschmann 2016, 509). Bereits aus diesen beiden sehr unterschiedlichen Aufgaben ergeben sich grundsätzliche Probleme und Konfliktpotenziale.

So wird die Polizei von einigen sozialen Bewegungen, insbesondere der politischen Linken, als Feindbild gesehen (vgl. Thieme 2019). Sie erscheint als sichtbarer Repräsentant der öffentlichen Ordnung, die von den Demonstrierenden kritisiert wird. Gerade bei Demonstrationen und anderen Protestveranstaltungen kommt es immer wieder zu Zusammenstößen zwischen Polizei und sozialen Bewegungen. Die Polizei wird dabei zum anwesenden Adressaten von Kritik, die an den Staat gerichtet wird. Die Polizei erscheint als Vertreterin des Staates.

Polizeiliche Repression soll eine abschreckende Wirkung auf soziale Bewegungen haben. Einerseits soll durch den Einsatz von Schlagstöcken oder Wasserwerfern mit physischer Gewalt Ordnung auf der Straße hergestellt werden. Zum anderen wird eine Drohkulisse aufgebaut, bei der der Staatsapparat selbst im Hintergrund steht. Aktivist:innen können durch die Aufnahme von Personalien in der Gegenwart damit rechnen, in der Zukunft vor Gericht zur Verantwortung gezogen zu werden, und müssen weitreichende Konsequenzen befürchten, die über die aktuelle Situation hinausgehen. Polizeiliche Repression soll die Mobilisierung sozialer Bewegungen nachhaltig beeinträchtigen – und manchmal gelingt dies wohl auch (vgl. Davenport 2014; Cable 2018).

Gleichzeitig hat polizeiliche Repression oft auch einen gegenteiligen Effekt. Statt vom Konflikt abzuschrecken, kann Repression zur Eskalation der Situation beitragen (vgl. Davenport 2007). Polizei und soziale Bewegung geraten dann in ein antagonistisches Verhältnis wechselseitiger und sich gegenseitig delegitimierender Gewalt (vgl. J. Barth, Fröhlich und Lindemann 2022). Dieses antagonistische Verhältnis wird stabilisiert, wenn es zu Solidarisierungen mit Bezug auf polizeiliche Repression kommt (vgl. Tarrow 2011; Pettenkofer 2010, 237). Der Polizeieinsatz führt dann nicht nur nicht zu einer Deeskalation, sondern zu einer breiteren Solidarisierung gegen den Polizeieinsatz und den dahinterstehenden Staat.

Auch in der neuen rechten Bewegung wird grundsätzliche Kritik am Staat in seiner jetzigen Form geübt. Insofern ist es plausibel anzunehmen, dass hier die gleichen Konfliktverhältnisse relevant werden, die auch in anderen sozialen Bewegungen immer wieder ausgetragen werden. Auch die neue rechte Bewegung gerät in Konflikt mit der staatlichen Ordnung. Auch sie wird »poliziert« (vgl. Della Porta 1996). Schlagzeilen machte die Identitäre Bewegung mit dem Angriff auf Zivilpolizisten im November 2017 (Schumann 2019); bei einer Großdemonstration im Juni 2017

kam es zu Auseinandersetzungen zwischen Polizei und Identitären, in deren Verlauf die Identitären eine Polizeikette durchbrachen und die Polizist:innen mit Schlagstockeinsatz und Pfefferspray reagierten. Auch bei anderen neu-rechten Demonstrationen und am Rande dieser Demonstrationen kommt es zu konfrontativen Kontakten mit der Polizei. Konfrontationen werden zudem im Rahmen von Schulungen vorbereitet, in denen z. B. effektive Griffe und der Umgang mit Pfefferspray trainiert werden. Auch die für Pegida typischen Demonstrationen finden in Anwesenheit der Polizei statt und es kommt bzw. kam am Rande dieser Demonstrationen regelmäßig zu Auseinandersetzungen mit der Polizei. Auch bei neuen rechten Bewegungen werden Gefährderansprachen von der Polizei durchgeführt, und inzwischen stehen große Teile der neuen rechten Bewegungen unter Beobachtung des Verfassungsschutzes.

Trotz dieser Parallelen zu anderen Bewegungen unterscheidet sich das neu-rechte Verhältnis zur Polizei. Die Polizei wird als Hüterin der öffentlichen Ordnung gesehen und man glaubt, die Polizei insgeheim auf der eigenen Seite zu haben.

Im Folgenden gehe ich zunächst auf das im Vergleich zu anderen sozialen Bewegungen ausgesprochen positive Verhältnis zur Polizei in der neuen rechten Bewegung ein und stelle dann Überlegungen an, wie es zu diesem Verhältnis kommt. Die Grundlage dafür liegt meines Erachtens nicht nur in den Strukturen der Polizei, sondern vielmehr in den Protestsituationen selbst: So ist die Polizei situativ immer wieder *de facto* in der Position, die Neu-Rechten vor Gegenprotestierenden zu schützen. Dies verstärkt insgesamt eine Deutung der Polizei als Schutzmacht, die darin zu einem besonderen legitimierenden Dritten der eigenen Schutzbedürftigkeit wird.

9.2.1 *Polizei als legitimierende Dritte*

Stammtisch

Ilse meint, dass man auch sieht, dass nicht die Rechten die Gewalttätigen sind. »Bei jeder Demo steht die Polizei mit dem Rücken zu den Rechten und schützt uns vor den Antifa-Horden. Die vertrauen uns, die wissen, dass wir nichts machen, dass bei uns keiner Krawall machen will.« Sie sagt das mit einem gewissen Stolz in der Stimme, dass politisch Rechte sich so vertrauenswürdig zeigen. Die anderen nicken und scheinen den Stolz zu teilen. Heinz meint, »ja, und wenn es Gewalt gibt, dann wette ich, dass es nur daran liegt, dass sich Linke in rechte Klamotten gesteckt haben und Taten begangen haben, um uns zu verunglimpfen.« (Beobachtungsprotokoll März 2017)

Die Polizei ist einer der wichtigsten Konfliktpartner sozialer Bewegungen im Rahmen öffentlicher Auseinandersetzungen. Die Polizei repräsentiert den Staat, an den sich die Kritik richtet. Und die Polizei übt Gewalt aus, die den Protest sozialer Bewegungen einschränken kann. Diese Gewalt selbst wird in sozialen Bewegungen häufig als autoritär und willkürlich, als (illegitime) ›Polizeigewalt‹ kritisiert (vgl. Thieme 2019). Während Gewalt als Protestmittel in vielen sozialen Bewegungen umstritten ist, gibt es häufig einen offenen Diskurs darüber, inwiefern Gewalt gegen die Polizei tatsächlich Gewalt ist, insofern die Polizei in erster Linie Repräsentantin des Staates ist (vgl. Leach und Haunss 2010). Als sichtbarer und gewalttätiger Arm des Staates ist das Auftreten der Polizei in sozialen Bewegungen häufig emotional hoch aufgeladen. Im antagonistischen Verhältnis interpretieren Protestierende polizeiliche Interventionen oft als illegitime Gewalt (vgl. Kretschmann 2016, 509).

Eine Ausnahme bildet hier die neue rechte Bewegung. Das für die neue rechte Bewegung wichtigste antagonistische Konfliktverhältnis besteht mit ›der Antifa‹. Bei Protestereignissen ist ›die Antifa‹ der dominante Interaktionspartner und löst in dieser Rolle gewissermaßen die Polizei ab. Ähnlich wie die Repression der Polizei haben dabei auch die Proteste der politischen Gegner:innen nicht den Effekt einer Gegenmobilisierung, sondern können vielmehr in Mobilisierungsspiralen führen (vgl. Hellmeier 2022, 338; Vüllers und Hellmeier 2022). Die ›Antifa‹ und ihr mögliches Eingreifen sind jedoch omnipräsent, mehr noch als vielleicht die Polizei: Nicht nur bei Protestveranstaltungen kommt es zu Kontakten mit der ›Antifa‹, sondern es besteht die ständige Erfahrung, unter Beobachtung zu stehen. Stammtische werden von der ›Antifa‹ aufgedeckt, Flugblattverteilungen werden gestört etc. Wie auch in dem hier zitierten Protokollauszug deutlich wird, wird der ›Antifa‹ die Anwendung illegitimer Gewalt zugeschrieben. Dieser illegitimen Gewalt wird die Gewaltlosigkeit der neuen rechten Bewegung gegenübergestellt. Die eigene Gewaltlosigkeit ist in der neuen rechten Bewegung immer wieder thematisch relevant. Mit Verweis auf diese Gewaltlosigkeit wird die Gewalt der Anderen – insbesondere der Antifa – betont und delegitimiert: In der Selbsterfahrung werden die Neu-Rechten unverschuldet, und obwohl sie eigentlich ›harmlos‹ sind, Opfer von Gewalt. In dem hier zitierten Ausschnitt gehen die Stammtischbesucher so weit, rechte Gewalt als eigentlich linke Gewalt darzustellen. Damit wird das antagonistische Verhältnis zur ›Antifa‹ noch einmal akzentuiert.

Interessant ist in diesem Zusammenhang die Position der Polizei. ›Die Antifa‹ nimmt die traditionelle Position der Polizei als Hauptkonfliktpartner der sozialen Bewegung ein. Die Polizei wiederum wird für sich selbst vereinnahmt. In der neuen rechten Bewegung wird die Polizei immer wieder, wie auch in dem hier zitierten Beobachtungsprotokollauschnitt, als legitimierender Dritter für die eigene Positionierung

herangezogen. Das Handeln der Polizei wird als Legitimation der eigenen Opferposition gegenüber der illegitimen Gewalt ›der Antifa‹ interpretiert. Sie ›vertrauen‹ den Neu-Rechten, so die Interpretation von Ilse, und bestätigen damit, dass die Neu-Rechten legitimen Protest ausüben. Diese Legitimation steht vor dem Hintergrund der erlebten impliziten Gewaltzuschreibung der Neu-Rechten. Diese wird im Protokoll von Heinz implizit mit aufgerufen, wenn er potentiell auftretende Gewalt als Verunglimpfung durch Linke interpretiert. Die Neu-Rechten sehen sich mit dem Vorwurf konfrontiert, selbst illegitime Gewalt auszuüben, und stellen mit Verweis auf die Polizei als legitimierenden Dritten dar, keine Gewalt auszuüben.

Die Polizei ist dabei ein besonderer legitimierender Dritter. Die Besonderheit der Polizei besteht darin, dass sie in der modernen Verfahrensordnung der Gewalt die Aufgabe hat, illegitime Gewalt zu beenden. Die Inanspruchnahme der Polizei ist de facto eine Form, sich auf die moderne Verfahrensordnung der Gewalt einzulassen. Die Polizei repräsentiert dabei den Staat und damit eine übergeordnete Gewalt, die prinzipiell neutral sein sollte. Wenn nun die neue rechte Bewegung die Polizei als legitimierend interpretiert, kann sie für sich in Anspruch nehmen, von einer neutralen Macht geschützt zu werden und damit ihre Position nicht als extremistisch, sondern als im Einklang mit dem Staat selbst stehend zu begreifen. Die Opferposition, in der sich die Rechten sehen, wird so zu einer Wahrheitsposition, die durch die Polizei geschützt wird. Die Polizei bestätigt dann nicht nur den neu-rechten Anspruch auf Gewaltfreiheit, sondern auch die Neu-Rechten selbst.

9.2.2 *Schutzmacht Polizei*

Vor einer Demonstration

Schon von der Bahn aus sehe ich die starke Polizeipräsenz. Vier Mannschaftswagen der Polizei stehen direkt am Bahnhof, zwei weitere entdecke ich weiter weg. Einer in der Bahn kommentiert das auch, »wow guck mal, wie viel Polizei heute hier ist«, ein anderer antwortet, »das liegt am Naziaufmarsch«. Was würden die wohl denken, wenn sie wüssten, dass ich auf diese Demo gehe? (...)

Die Polizeipräsenz auf der Demo ist groß. Überall um die bis dahin lockere Gruppe herum stehen Polizisten. Zwei Polizistinnen reiten und zwei Polizeiwagen stehen zwischen Demonstranten und Gegendemonstranten. Ich schätze, dass die Gegendemonstration etwa doppelt so groß ist wie die Demonstration. Die Polizisten stellen sich mit dem Rücken zu uns in Richtung der Gegendemonstranten auf. Zwischendurch werden wir aufgefordert, unsere Ordner zu identifizieren. (...)

Einer trägt eine Arbeitermütze und eine Kamera um den Hals, ansonsten ist er dunkel gekleidet. Seine Freunde begrüßen ihn mit dem Kommentar, sie hätten ihn kaum erkannt, er sehe aus wie ein Antifa-Fotograf; er entgegnet, die Polizei habe ihn auch erst nicht reingelassen, und lacht. (...)

Der Redner teilt uns noch mit, dass die Gegendemonstranten und natürlich die Polizei uns auf dem Weg durch die Stadt begleiten werden. Dann bittet er um Applaus für die Polizei. Dem kommen die Demonstranten nach. Begleitet wird dieser Applaus von Piffen der Gegenseite und einem Sprechchor »Danke Polizei« von unserer Seite. Dann ruft der Redner noch zur Gewaltlosigkeit auf. (...)

Der Redner bedankt sich bei der Polizei zum einen für den Einsatz am letzten Wochenende, zum anderen für die Begleitung und dafür, dass sie heute für die Sicherheit sorgt. Die Polizei reagiert in keiner Weise, die Worte lösen bei den Demonstranten wieder Jubel und Sprechchöre aus »Danke Polizei«. (...)

Als sich die Versammlung auflöst, bleibe ich bei der Gruppe. Meinen Zug habe ich mit viel Puffer gebucht, so dass ich noch etwas Zeit habe, mir anzuschauen, wie sich alles verteilt.

Michael fragt mich, ob ich nicht mit dem Auto nach B-Stadt fahren will, bevor ich jetzt zwei Stunden hier am Bahnhof rumhänge. Er wirft einen vielsagenden Blick auf eine kleine Gruppe schwarz gekleideter Jugendlicher weiter hinten. Ich willige sofort ein und freue mich über die Gelegenheit, mich weiter unterhalten zu können. Wir entfernen uns ein Stück vom Versammlungsort und bleiben gegenüber dem Bahnhof stehen. Es wird überlegt, ob es sinnvoll ist, jetzt zum Auto zu gehen, da sonst »die« sehen, welches Auto unseres ist. Andererseits meint Justus, wenn, dann jetzt, wo die Polizei noch da ist und wir unter ihrem Schutz stehen. Hubert beschließt, das Auto zu holen, während wir warten. Als wir so herumstehen, hält ein Polizeiauto neben uns. Reflexartig trete ich einen Schritt zurück, ist etwas passiert? Werden wir doch mit auf die Wache genommen? Die anderen scheinen ganz entspannt zu bleiben, und das zu Recht: Ein Polizist kurbelt das Fenster runter und fragt, wie lange wir noch bleiben wollen, sie könnten gerne warten, bis wir weg sind, aber wir sollten vorsichtig sein, die Stimmung in der Stadt sei nicht so gut und er mache sich nur Sorgen. Michael bedankt sich überschwänglich und meint, dass gerade jemand das Auto holt, dann sind wir hier weg, ob die Polizisten so lange warten können? Der Polizist nickt, ja klar. Das Polizeiauto hält ein paar Meter von uns entfernt. (Beobachtungsprotokolle Demo 2017)

Wichtig für die Wahrnehmung der Polizei in ihrer Schutzfunktion ist die Interaktion zwischen Neu-Rechten, Gegendemonstranten und Polizei im Rahmen von Protestereignissen. Bei Protestereignissen kommt es eigentlich immer sowohl zur Teilnahme von Gegenprotestierenden als auch zur Anwesenheit von Polizei. Gerade rechte Demonstrationen zeichnen

sich dabei in der Regel durch eine hohe Polizeipräsenz aus – so sehr, dass die Polizeipräsenz selbst bereits auf das Stattfinden einer rechten Demonstration verweist. Rechte Demonstrationen werden so zu Ereignissen, bei denen Polizeipräsenz notwendig ist. Während in der Öffentlichkeit den Rechten selbst die Notwendigkeit des Polizeieinsatzes zugeschrieben wird (»Naziaufmarsch«), sehen die Rechten wiederum in der Regel in der Anwesenheit von Gegendemonstranten den Grund für den Polizeieinsatz. Diese werden als potentiell gewalttätig interpretiert. Diese Wahrnehmung beeinflusst die gesamte Dynamik der Demonstration und die Art und Weise, wie die beteiligten Gruppen miteinander umgehen. Die Polizei wird so zum zentralen Akteur im Demonstrationsgeschehen.

Die Polizei nimmt bei Demonstrationen eine besondere hierarchische Position ein. Sie regelt den gesamten Demonstrationsablauf, von der Demonstrationsroute über Anweisungen zur Ausweisung von Ordner:innen bis hin zur Unterscheidung zwischen Demonstrationsteilnehmer:innen und potenziellen Störer:innen. Während einer Demonstration hat sie die Aufgabe, den öffentlichen Frieden zu wahren. Zur Einschätzung der Lage kann sie Rucksäcke und Personen durchsuchen. Diese Eingriffe verdeutlichen die Machtposition der Polizei und ihre Rolle als Hüterin der Ordnung. Die Demonstrierenden sind sich dieser hierarchischen Struktur bewusst und verhalten sich entsprechend.

Räumlich steht sie bei Demonstrationen in der Regel zwischen Demonstrierenden und Gegendemonstranten. Auch hier sorgt sie für die Unterscheidung der Lager und insbesondere dafür, dass diese nicht aufeinander prallen. Implizit wird damit dargestellt, dass eine Vermischung der Lager potentiell zu Gewalt führen würde und dass die Polizei anwesend sein muss, um diesen Schutz zu gewährleisten. Die Polizei erscheint den Demonstrierenden hier als lebendiges Schutzschild gegen mögliche physische Angriffe von außen. Die Positionierung der Polizei – mit dem Rücken zu den Demonstrierenden und den Gegendemonstranten zugewandt – symbolisiert dabei, dass die Aggression von außen kommt und die Demonstrierenden vor dieser Aggression geschützt werden müssen. Diese Anordnung schafft eine klare räumliche Trennung, die sowohl die Bedrohung durch die anderen als auch den Schutz durch die Polizei verstärkt.

Die Demonstrierenden wiederum bedanken sich demonstrativ bei der Polizei für ihren Einsatz. Durch den Dank und den Applaus wird das Verhalten der Polizei als Verhalten im Sinne der neuen rechten Bewegung interpretiert. Die Polizei wird so in das eigene Ordnungsverständnis integriert. Sie wird Teil des Wertesystems des Feldes und damit Teil der feldinternen Ordnung. Dieser positive Bezug auf die Polizei wird nach außen dargestellt. Damit wird kommuniziert, dass man hinter der staatlichen Ordnung steht, die durch die Staatsgewalt repräsentiert wird. Die Polizei wird hier als legitimer Vertreter der Staatsgewalt konstruiert.

Diese Legitimität stützt die Demonstration selbst. Die Polizei wird hier zu einem besonderen Dritten – nämlich dem den Staat repräsentierenden Dritten – und gleichzeitig schützt die Polizei de facto die Demonstrierenden und setzt damit die Staatsgewalt im Sinne der neuen rechten Bewegung ein. Die Neu-Rechten können sich hier als Opfer sehen, die durch die legitime Gewalt der Polizei vor der illegitimen Gewalt anderer geschützt werden müssen. Die demonstrative Anerkennung der Polizei durch die neue rechte Bewegung dient zugleich als politisches Statement und als Mittel der Selbstlegitimation.

Diese situative Dynamik, in der die Neu-Rechten tatsächlich von der Polizei geschützt werden, in der die Polizei Gegendemonstrierende zurückhält und den Neu-Rechten Hilfe anbietet, ist für das Verhältnis zur Polizei von großer Bedeutung. Gerade wenn man die Situation am Ende der oben skizzierten Demonstration analysiert, als die Polizei den Neu-Rechten Schutz anbietet, wird deutlich, dass die Polizei hier in einer Situation leiblicher Enge und Anspannung Entlastung ermöglicht. Auch wenn die Polizei ihrer Aufgabe nachkommt, die Bewegung zu polizieren und Repräsentantin eines kritisierten Staates zu sein, ermöglicht sie hier de facto eine Sorglosigkeit. Sie legitimiert nicht die Anliegen der Bewegung, aber sie legitimiert de facto die strukturelle Ordnung, in der die neue rechte Bewegung Opfer ist. Die leibliche Erfahrung von Sicherheit durch die Polizei wird so zu einem integralen Bestandteil ihrer politischen Identität.

Allerdings ist die Polizei nicht immer de facto Beschützerin der neuen rechten Bewegung, sondern es kommt naturgemäß auch zu Auseinandersetzungen. Zum Beispiel bei unangemeldeten Protestaktionen oder wenn ein Demonstrationszug blockiert wird. Wenn es die situative Dynamik ist, die die Polizei zur Unterstützerin macht, wie verändert sich dann die Interpretation in Konfliktsituationen?

9.2.3 *Versteckte Sympathisanten?*

Auf einer blockierten Demo

Wir stehen hier schon eine ganze Weile. Die Sonne brennt und es ist heiß. Wir wissen nicht, was vorne passiert und wie es weitergeht. Wir wissen nur, dass vorne der Weg von Gegendemonstranten blockiert ist. Jemand scherzt, ob wir überhaupt 5 Meter weit gekommen sind. Ein anderer meint, ›ach warten wir ab, die klären das und räumen das gleich weg, dann geht's weiter. Das ist die einhellige Meinung, dass es nur wenige Protestierende sind und es kein Problem sein sollte, die zu räumen und dann mit der Demonstration weiterzumachen. Alle scheinen optimistisch zu sein. Immer wieder ertönen Sprechchöre, bei denen fleißig mitgesungen und geklatscht wird. Doch mit der Zeit scheinen die Hitze und

die Untätigkeit auf die Stimmung zu schlagen. Die Sprechchöre werden einerseits weniger, andererseits aggressiver. Den herausschauenden Anwohner:innen mit dunklerer Hautfarbe werden ›Abschieben!‹-Sprechchöre entgegengeschmettert. Jan meint zu Marc, Jochen und mir, ob wir nicht nach vorne gehen und der Polizei beim Räumen helfen sollten. Die würden das offensichtlich nicht alleine schaffen. Marc lächelt, ja, das würde Spaß machen und wäre eine gute Entschädigung für das ganze Rumstehen. Jochen nickt. Insgesamt wird immer mehr auf die Polizei geschimpft. ›Es müsste doch möglich sein, ein paar Chaoten zu räumen!‹ oder auch ›Die sind verpflichtet, uns unser Grundrecht zu ermöglichen. Wir dürfen demonstrieren!‹.

Ich selbst bin müde und merke, dass die Hitze und die allgemeine Untätigkeit auch an mir nagen. Immer wieder geht das Gerücht um, dass es gleich weitergeht – aber es passiert ...nichts.

Plötzlich ist alles anders. Menschen rennen und rufen, aber nicht in die Richtung des Demonstrationzuges, sondern in die andere. ›Demo aufgelöst!‹, ›Schnell, schnell!‹ Auch wir rennen. Jan zieht mich mit. Ich habe gar nicht gemerkt, dass ich losgelaufen bin. Das Blut rauscht in meinen Ohren und ich fühle mich orientierungslos, schwindelig. Marc und Jochen sind nicht mehr zu sehen. Sie waren schneller, ich bin relativ langsam und trotzdem aus der Puste. Jan bleibt an meiner Seite, er sagt Dinge, um mich anzufeuern, ›komm nur noch ein bisschen‹. Plötzlich halten wir an. Vor uns ein Handgemenge zwischen Polizei und Demonstranten. Ich sehe, wie Marc versucht, durch die Polizeikette zu kommen, aber mit Pfefferspray zurückgedrängt wird. Auch Jochen ist auf einmal wieder da. Marc taumelt auf uns zu, hält sich die Augen zu, lacht aber auch. Auch Jochen lacht und strahlt. Jemand bietet Marc Wasser an, das er dankbar annimmt. Jetzt frage ich Jochen, was los ist. Er lacht weiter, ›ja, die Demo wurde aufgelöst und wir haben es fast geschafft, auszubrechen‹ er deutet auf die Polizeikette, ›war schon ein bisschen blöd, jetzt stehen wir hier erstmal ewig rum, aber war auch megageil, hat richtig Bock gemacht!‹. Andere stimmen zu. Die Stimmung ist wie elektrisiert. Waren eben noch alle träge und lustlos, sind jetzt alle munter, unterhalten sich und wirken glücklich. (Beobachtungsprotokolle Demo 2017)

Die hier skizzierte Situation ist keine Seltenheit bei rechten Demonstrationen. Immer wieder werden rechte Demonstrationen durch Gegenproteste blockiert, müssen ihre Route anpassen oder kommen gar nicht erst in Bewegung. In diesem Protokoll wird deutlich, wie diese Situation zu einer leiblichen Erfahrung von Enge führt. Die Verantwortung für diese Engung wird den Gegendemonstranten zugeschrieben. Diese blockieren die Demonstration und sorgen so dafür, dass die Bewegungsrichtungen eingeschränkt werden. Eine Komplikation ergibt sich hier dadurch, dass die Demonstration so groß ist, dass die Gegendemonstrant:innen für meine Gruppe nicht als unmittelbare Interaktionspartner:innen

anwesend sind. Die Spannung wird zusätzlich durch die vage Erwartung erhöht, dass *etwas* passieren könnte, das aber nicht passiert. Es könnte jederzeit ›weiter‹ gehen, der Demonstrationszug könnte weiterziehen. Es ist unklar, was passieren wird, vor allem für die Einzelnen. Sie werden durch die ständige Erwartung, dass etwas passieren wird, in einer Spannung gehalten, die sich nicht auflöst. Die Spannung wird zunehmend kollektiv gegenüber den Anwohner:innen entladen. Dies scheint jedoch nicht zu einer Auflösung der Spannung zu führen. Bei dieser Art von Spannung in der Enge des Hier und Jetzt besteht die reale Gefahr, dass die kollektive Atmosphäre selbst verloren geht. Anstatt in Spannung zu bleiben, um ›etwas‹ zu erwarten, könnten sich die Individuen entspannen, akzeptieren, dass nichts passiert. Sie könnten anfangen, Karten zu spielen oder etwas zu lesen, ihre Kopfhörer aufzusetzen und Musik zu hören – im Zweifelsfall könnten sie gehen. Wenn so etwas passieren würde, ginge die angespannte kollektive Spannung, d. h. die kollektive Atmosphäre selbst, verloren.

In der Blockadesituation verändert sich das Verhältnis zur Polizei. Die Polizei wird nicht mehr als Beschützer wahrgenommen, sondern primär in ihrer situativen Rolle, den Demonstrationszug nicht so laufen zu lassen, wie er geplant war. Gleichzeitig wird der Polizei hier aber nicht unbedingt eine antagonistische Rolle zugeschrieben – es wird keine Komplizenschaft mit den blockierenden Gegendemonstranten unterstellt. Stattdessen wird die Inkompetenz bei der Räumung kritisiert. Es wird hier also der Polizei nicht die Intention zugeschrieben, die Gegendemonstrierenden zu unterstützen, werden hier also nicht situativ zum Teil der politischen Gegner:innen. Die Kritik ist ein Versuch, mit der Ausweglosigkeit der akuten Situation umzugehen.

Ein anderer Ausweg ist das plötzliche Rennen. Im Laufen entsteht ein neuer Rhythmus, der aus der körperlichen Enge der Untätigkeit herausführt. Durch die gemeinsame Bewegung entsteht eine kollektive leibliche Weitung. Es entsteht eine mitreißende Atmosphäre, zumal die Enge buchstäblich hinter sich gelassen wird. Der bisherige Stillstand wird durch Bewegung abgelöst und gleichzeitig direkt in die antagonistische Interaktion mit den aufhaltenden Polizisten geführt. Diese halten die Flüchtenden in körperlicher Auseinandersetzung zurück. Diese Auseinandersetzung führt jedoch nicht zu einer erneuten Engung, sondern zu einer noch stärkeren Weitung. Die Polizist:innen sind direkte Interaktionspartner:innen, mit Bezug auf die die Spannung gelöst werden kann. Der Versuch, sie zu überwinden, ist erwünscht. Nach der Untätigkeit und der Engung in dieser Untätigkeit ist jede Möglichkeit, sich zu weiten, eine positive Erfahrung. Der Einzelne hat für kurze Zeit die Erfahrung gemacht, etwas tun zu können, um aus der Enge herauszukommen.

Die hier stattfindende Interaktion zwischen Staatsgewalt und Neu-Rechten unterscheidet sich wesentlich von den Interaktionen zwischen

Antifa und Neu-Rechten. Auch wenn die tatsächlichen körperlichen Schäden und die damit verbundenen Einschränkungen in dieser antagonistischen Interaktion mit der Polizei vermutlich deutlich größer sind als in den oben skizzierten Fällen mit der Antifa, so sind die Folgen doch ganz andere. Die Neu-Rechten schreiben sich gegenseitig zu, diese Konfrontation gesucht zu haben. Sie zeigen sich weiterhin euphorisch – und das, obwohl sie die Auseinandersetzung mit der Polizei offensichtlich verloren haben. Sie beschimpfen die Polizei nicht mehr oder zeigen sich anderweitig empört über polizeiliche Restriktionen, sondern nehmen diese hin. Die aktive Auseinandersetzung mit der Polizei führt hier zu einer fröhlichen Atmosphäre, die im Gegensatz zur anfänglichen Stimmung steht. Die Polizei wird hier nicht als Gegner thematisiert und das Handeln der Polizei nicht moralisch delegitimiert. Die Neu-Rechten verhalten sich hier eher so, als hätten sie in einem spannenden Wettkampf verloren – und nicht so, als handle es sich um eine ernsthafte Interaktion. Die Polizei wird hier positiv zum Konkurrenzpartner, nicht zum antagonistischen Partner. Die Interaktion mit der Polizei eint das Kollektiv, führt zu gegenseitiger Unterstützung und einem gemeinsamen positiven Erlebnis. Die Euphorie überdeckt die vorherige Frustration.

Dieses positive Erleben, gerade dann, wenn die Polizei Gewalt gegen die Neu-Rechten anwendet, ist keine Ausnahme.

Offener Stammtisch

Tim erzählt anekdotisch von einer Aktion, an der er teilgenommen hat. »Und das war dann wirklich toll, wir wurden in die Zelle eingefahren, wo in sämtlichen Sprachen rumgeschrien wurde, und die Polizisten waren ganz überrascht, dass wir so friedlich waren. Und dann nach der erkennungsdienstlichen Behandlung wurde einem immer wieder auf die Schulter geklopft, so von wegen, gut zu wissen, dass es Leute gibt, die sich wehren, und zu einem anderen hat so ein Polizist gesagt, gut gemacht, Junge. Und irgendwie haben die dann alle einen Grund gefunden, mal vorbeizuschauen. Die waren richtig freundlich. Und das war dann eine super schöne Situation, als wir da in der Zelle saßen und rundherum wildfremde Stimmen in wildfremden Sprachen geschrien haben und wir dann mitten in der Sammelzelle angefangen haben zu singen. Das war ein sehr schöner Moment.« Alle nicken, jemand sagt, »das kann ich mir vorstellen«. Tim ist sichtlich gerührt von seiner eigenen Erzählung und auch die anderen sind beeindruckt. (...) (Beobachtungsprotokolle 2017)

Vor dem Hintergrund der modernen Verfahrensordnung der Gewalt ist das, was Tim und seinen Mitstreiter:innen widerfährt, eindeutig als staatliche Gewalt zu bezeichnen: Die Aktion, an der sie teilgenommen haben, war rechtswidrig und wurde durch die Polizei unterbunden. Diese setzt durch, dass Tim und die anderen gewaltsam vom Ort entfernt, in eine Zelle gebracht, erkennungsdienstlich behandelt und damit dem

Zugriff eines späteren Verfahrens überstellt werden. Die Gewalt ist hier nicht nur potenziell, sondern real – sie ist sichtbar, durchsetzbar und sanktionierend. Umso bemerkenswerter ist, wie Tim die Situation schildert: Die Gewalt wird nicht benannt, nicht beklagt, sondern vollständig entwirklicht. Stattdessen beschreibt er einen schönen Moment, geprägt von Freundlichkeit, Anerkennung und kollektivem Erleben.

Tims Erzählung enthält zwei parallele Erzählstränge: den über das Verhältnis zur Polizei – und den über die Distanz zu den anderen Inhaftierten. Die Sammelzelle ist in seiner Darstellung zunächst ein Ort der Unruhe: »in sämtlichen Sprachen wird geschrien«, was sowohl das Geräuschlevel als auch das sprachlich-kulturelle Fremdsein betont. Die Lautstärke wird als chaotisch, unangenehm, potenziell bedrohlich beschrieben; die Stimmen sind nicht nur unverständlich, sondern fremd – wildfremd. Die Szene evoziert Unordnung, Aggression, das Gefühl, nicht zugehörig zu sein. Genau an dieser Stelle beginnt Tims Selbstverortung.

Dem Schreien in fremden Sprachen stellt er das eigene »friedliche« Verhalten entgegen – das von den Polizist:innen ausdrücklich wahrgenommen und anerkannt wird. Dass die Polizei überrascht ist, gibt Tims Darstellung eine besondere Schärfe: Das Verhalten seiner Gruppe weicht vom Erwarteten ab – vom gewohnten Bild der Gewalttätigkeit. Diese Differenz wird von den Polizist:innen nicht nur registriert, sondern kommentiert und affektiv gewürdigt. Schulterklopfen, lobende Worte, demonstrative Freundlichkeit: Tim beschreibt eine Situation, in der staatliche Gewaltakteur:innen das normabweichende Verhalten sanktionieren – aber gleichzeitig das politische Motiv moralisch aufwerten. Die polizeiliche Nähe wird als Bestätigung gelesen: Man hat zwar rechtlich »gegen« sie gehandelt, aber man steht moralisch auf derselben Seite. Diese freundliche Zuwendung steht in auffälligem Kontrast zur Situation. Während Tim und seine Mitstreiter:innen festgehalten werden, erzählt er von Bewunderung, Respekt und Zugewandtheit. Die Polizist:innen erscheinen nicht als Repräsentant:innen eines repressiven Gewaltmonopols, sondern als interessierte Sympathisant:innen. Dass sie »einen Grund finden, mal vorbeizuschauen«, wird nicht als Kontrolle, sondern als Interesse gelesen – fast wie das Verhalten von Fans. Die Grenzziehung verläuft dabei nicht zwischen Polizei und Demonstrierenden, sondern zwischen den eigenen Leuten und den Anderen. Diese Anderen – deren Stimmen unverständlich sind, deren Verhalten als chaotisch erlebt wird – erscheinen in Tims Erzählung nicht als Mitinhaftierte, sondern als Störkulisse. Gegenüber der Kakophonie der Anderen steht der Gesang der eigenen Gruppe. Das Singen in der Zelle wird zum Moment der Ordnung, der Zugehörigkeit, der Selbstvergewisserung. Es schafft nicht nur Distanz zur Umgebung, sondern auch ein affirmatives Kollektivgefühl – eine Gemeinschaft in der Isolation, verbunden durch Musik und politische Überzeugung.

In Tims Schilderung wird die Erfahrung von Freiheitsentzug und Kontrolle nicht als Gewalterfahrung erinnert, sondern als bestätigender Moment kollektiver Sinnhaftigkeit. Die staatliche Gewalt wird nicht problematisiert – sie wird moralisch neutralisiert. Entscheidend ist nicht, was geschieht, sondern wie es gelesen wird. Das Erleben wird affektiv reorganisiert: aus der Position der disziplinierten Rechtssubjekte wird eine Position der anerkannten, aufrichtigen Patrioten. In dieser Perspektive wird der polizeiliche Zugriff zum Raum symbolischer Anerkennung – und das Opfer-Sein nicht als Schwäche, sondern als Bestätigung des eigenen politischen Anspruchs gedeutet.

Die Situation des Gewahrsams ist eine, in der die Aktivistinnen in besonderer Weise als Gruppe mit bestimmten Werten behandelt und in dieser Weise staatlicher Gewalt unterworfen werden; zugleich ist sie eine, die die Aktivist:innen in besonderer Weise integriert und ihnen ihre Erfahrung, Teil einer Gruppe zu sein, bewusst machen kann. Die Polizei ist nicht die Gruppe, gegen die sich das Wir abgrenzt. Stattdessen wird sie als legitimierender Dritter eingeordnet. Es ist wichtig zu sehen, dass es hier die konkreten Polizistinnen sind, die legitimieren – und damit von der Verfahrensordnung unterschieden werden: Der Unterton ist hier, dass die Polizist:innen Gewalt anwenden müssen, aber nicht wollen, sondern dass die Polizist:innen selbst den neu-rechten Protest unterstützen. Sie sind unwillige Gegner:innen, die sich in ihrem Unwillen legitimieren. Solche Narrative finden sich in neu-rechten Gruppen immer wieder. Nicht der Widerstand gegen die Polizei, sondern die Gewaltlosigkeit der Polizei und deren implizite Unterstützung stehen im Vordergrund, insbesondere bei Ereignissen, bei denen die Polizei gegen einen selbst Gewalt anwendet. Dabei wird in den Erzählungen der Schutz der Polizei vor anderen Zuwendungen betont.

Stammtisch

François erzählt, »Die Polizei verhält sich meistens auch sehr gut. Neulich bei der Aktion. Da hat einer in den Rucksäcken nach Wasser gesucht, da hat der Polizist gesagt, nicht in die Rucksäcke greifen, da könnte was drin sein! Aber ein anderer hat gesagt, hey, ganz ruhig, das sind keine Krawallkinder. Als sie uns dann so da entlang geführt haben, haben sie so gefragt, ja, macht ihr uns Ärger, nein, überhaupt nicht, da haben sie gleich den Griff gelockert, man konnte sich ganz normal unterhalten. Als dann das Fotografieren und so war, da sind wir so geführt worden, dass die Linken nicht fotografieren konnten. Die denken echt so wie wir, die finden das auch scheiße, was sie für diesen Staat tun müssen.« (Beobachtungsprotokolle Mai 2017)

Die Erzählung von François vermittelt nicht ganz die gleiche sakrale Aufladung wie die von Tim, dennoch findet sich hier eine ähnliche Interpretation des polizeilichen Handelns. Die Polizei wird als unterstützend

wahrgenommen. Ihre Aussagen legitimieren die eigene Behauptung, gewaltfrei zu sein, ›keine Krawallkinder‹, sondern Menschen, auf deren Aussagen man sich verlassen kann, die, wenn sie versprechen, keinen ›Ärger zu machen‹, lockerer festgehalten werden können. Die Festnahme wird in der Erzählung zu einer Situation, in der man sich ›ganz normal unterhalten‹ kann, ohne dass es zu Feindseligkeiten zwischen Polizei und Neu-Rechten kommt. Im Gegenteil, während die Polizei die Neu-Rechten festnimmt, beschützt sie diese vor den Blicken der anderen. Selbst in einer Situation, die von aktiver Gegnerschaft geprägt ist, handelt die Polizei also im Sinne der neuen rechten Bewegung. François interpretiert das Ausbleiben von Gewalt explizit als Legitimation der eigenen Position, ›die denken wirklich genauso wie wir‹. Die Gewalt, die die Polizist:innen ausüben, ist eine von außen auferlegte Gewalt. Diese Erzählung verdeutlicht, dass die Polizei als Verbündeter wahrgenommen wird, der trotz staatlicher Pflichten versucht, die Position der neuen rechten Bewegung zu unterstützen.

In der neuen rechten Bewegung hat sich eine Deutung der Polizei durchgesetzt, in der die Polizei eine Schutzmacht für die Neu-Rechten darstellt und diese teilweise heimlich unterstützt. Die Polizist:innen stehen aus neu-rechter Perspektive auf der Seite der neuen rechten Bewegung – so wie sie es tatsächlich oft bei Protestereignissen tun, wenn sie die neu-rechte Bewegung vor Gegenprotestierenden schützen. Aus dieser Konstellation heraus wird den Polizist:innen die Intention zugeschrieben, die Neu-Rechten zu unterstützen bzw. unterstützen zu wollen.

Manchmal wird offen darüber nachgedacht, wann sich die Polizei den Protesten anschließen und damit die neue rechte Bewegung offen unterstützen würde. Diese Überlegungen zeigen das große Vertrauen der neuen rechten Bewegung in die Polizei als Schutzinstanz. Gleichzeitig wird die Polizei als potenzieller Partner im Kampf gegen politische Gegner gesehen, was ihre Bedeutung für die Bewegung erhöht. Die Polizei wird von den Neu-Rechten als unter Druck stehend beschrieben: Einerseits stehe sie insgeheim auf der Seite der neuen rechten Bewegung, andererseits sei sie verpflichtet, den Staat zu schützen. Vorgesetzte und Vertreter des Staates sorgen dafür, dass Polizist:innen Aufgaben erfüllen müssen, die sie eigentlich nicht erfüllen wollen. Den Polizist:innen wird somit ein moralischer Zwiespalt zugeschrieben, einerseits Angestellte des Staates zu sein und andererseits auf der Seite der neuen rechten Bewegung zu stehen. Es wird vermutet, dass Polizist:innen persönlich mit den Zielen der Neu-Rechten sympathisieren, was ihr berufliches Handeln erschwert.

Hier wird offensichtlich zwischen Polizistinnen und dem Staat unterschieden. Der Staat bedient sich der Polizei, um illegitime Gewalt auszuüben. Wenn also das Verhalten der Polizisten in anderen Kontexten legitimiert wird, folgt daraus nicht auch eine Legitimierung des Staates. Gleichzeitig wird die Gewalt der Polizei immer wieder legitimiert: Die

Polizei wird gerufen, wenn es zu Gewalt kommt, und den Anweisungen der Polizei wird Folge geleistet. Insofern wird die Polizei in ihrer Rolle als legitimer Gewaltausübender in Anspruch genommen. Wird damit die Legitimität des Staates durch die Hintertür anerkannt?

Die Polizei befindet sich in der neu-rechten Ordnung in einer interessanten Zwischenposition. Auf der einen Seite sind sie Akteure, die im Rahmen einer antagonistischen Beziehung zwischen Kollektiven auf der Seite der neuen rechten Bewegung stehen. Auf der anderen Seite nehmen sie in der modernen Gesellschaft die Position eines neutralen Dritten ein und repräsentieren in dieser Position die überlegene Macht des Staates. Diese beiden Positionen schließen sich in gewisser Weise aus: Wenn es sich um ein antagonistisches Verhältnis handelt, in dem nur entweder die Position auf der Seite der Neu-Rechten oder auf der Seite der Anderen möglich ist, kann die Polizei nicht gleichzeitig in einer neutralen Position des Dritten stehen und in der Position eines potentiellen Verbündeten, der jedoch durch staatliche Verpflichtungen eingeschränkt ist.

Tatsächlich ist die als unterstützend interpretierte Haltung der Polizei für die neue rechte Bewegung deshalb so relevant, *weil* sie in der modernen Gesellschaft die Position des neutralen Dritten einnimmt. Die neue rechte Bewegung nimmt hier in Anspruch, nicht nur in einem antagonistischen Verhältnis mit den Gegner:innen zu stehen, sondern dass die eigene Position aus einer neutralen Drittenposition heraus legitim ist. Insofern ist die Unterstützung durch die Polizei nicht gleichbedeutend mit der Unterstützung durch irgendjemanden, sondern die Unterstützung impliziert, dass die neue rechte Bewegung Teil der modernen Ordnung ist. Gleichzeitig legitimiert die Polizei die Opferposition der neuen rechten Bewegung, indem sie sie vor politischen Gegnern schützt – und damit zeigt, dass dieser Schutz notwendig ist. Diese Wahrnehmung stärkt die Legitimität und das Selbstverständnis der Bewegung. Die Polizei wird so zum Symbol für die Verteidigung der neuen rechten Bewegung gegen vermeintliches Unrecht und Bedrohungen.

Die Opferposition ist für das Selbstverständnis der neuen rechten Bewegung von zentraler Bedeutung. Aus der Opferposition heraus wird die Legitimität der eigenen Position mit Verweis auf die Illegitimität der gegnerischen Position begründet. Damit einher geht in weiten Teilen der neuen rechten Bewegung die Betonung der eigenen Gewaltlosigkeit in Abgrenzung zur Gewalt, die von außen kommt. Gewaltfreiheit wird hier zur Legitimation. Zugleich wurde oben deutlich, dass neben diesem Ideal der Gewaltfreiheit auch eine Idealisierung wechselseitiger Gewalt verbreitet ist. Opfer zu werden ist dann zwar immer noch eine Legitimation der eigenen Position – aber zugleich auch eine Peinlichkeit. Nicht zurückzuschlagen, keine Rache zu üben, wird zum Zeichen der Schwäche – dem man sich durch die gegenseitige Versicherung zu entledigen versucht, dass man unter anderen Umständen sehr wohl Gewalt anwenden

würde. Diese Positionen scheinen sich zunächst zu widersprechen, bei genauerem Hinsehen zeigt sich jedoch, dass Opferposition und wechselseitige Gewaltordnung aufeinander verweisen. Aus der Erfahrung, Opfer illegitimer Gewalt zu sein, kann die Legitimation von Gewalt gegen illegitime Gewalt abgeleitet werden. Die Opferposition lädt also dazu ein, die Ordnung der modernen Gewalt zu verlassen und in die Ordnung der Wechselseitigkeit einzutreten. Insofern besteht hier kein Widerspruch, sondern die neue rechte Bewegung nutzt die Emotionen aus der Sakralisierung des Individuums und der Empörung über Gewalt, um an eine Ordnung der Wechselseitigkeit anzuschließen.

Diese Anknüpfung bleibt unvollständig. Indem die Polizei als besonderer legitimierender Dritter auftritt, wird noch einmal an die moderne Ordnung angeknüpft. Auch eine faktische Vergeltung findet sich im Material nicht. Es werden lediglich verbal Normen einer Racheordnung aufgerufen, ohne dass daraus etwas folgt. Insofern kann keineswegs behauptet werden, dass in der neuen rechten Bewegung tatsächlich die Ordnung der Wechselseitigkeit gelten würde. Vielmehr wird eine kollektive Opferposition in Anspruch genommen, die eine Verbindung zwischen der modernen Ordnung und der Ordnung der Wechselseitigkeit herstellt. Zentral ist dabei die Kollektivierung der Opferposition. Es wird eine Aufwertung der kollektiven Opferposition im Rahmen der modernen Ordnung gefordert. Diese Opferposition muss jedoch immer wieder neu eingenommen werden. Im folgenden Kapitel werde ich zeigen, dass die Einnahme der Opferposition und das antagonistische Verhältnis zu politischen Gegnerinnen nicht passiv erfolgen muss, sondern dass die neue rechte Bewegung teilweise aktiv versucht, eine solche Positionierung zu erreichen.

9.3 Antagonistische Interaktion

Die zentrale gemeinsame Erfahrung der neuen rechten Bewegung ist das Opfersein. Diese Erfahrung speist sich aus den den politischen Gegner:innen zugeschriebenen Taten, dem Anspruch auf Schutz durch die in der modernen Gesellschaft zur Gewalt ermächtigte Institution ›Polizei‹ sowie drittens durch eine dauernde Einleibung mit den politischen Gegner:innen. Um diese vermittelte unmittelbare Zuwendung zu den politischen Gegner:innen soll es im folgenden Abschnitt gehen. Es ist oben schon deutlich geworden, dass die neue rechte Bewegung sich in einer dauernden Beziehung mit ihren politischen Gegner:innen befindet, Angriffe erwartet und sich ausspioniert erlebt. Tatsächlich zeigt sich, dass die neue rechte Bewegung insbesondere bei Demonstrationen, bei denen es regelmäßig zu Zusammenstößen mit ihren politischen Gegnerinnen

kommt, ständig auf diese Bezug nimmt. Gleichzeitig wird immer wieder versucht, die Gegner:innen zu provozieren und dadurch eine Reaktion zu erlangen, bei der die Neu-Rechten weiterhin in der Opferposition stehen. Eine besondere provokative Bezugnahme ist in diesem Zusammenhang die rassistische Äußerung: In ihr wird die Provokation vollzogen und die Reaktion antizipiert – im Idealfall ohne die Anwesenheit der reagierenden Dritten, so dass dadurch eine besondere Form der Bestätigung der eigenen Opfererfahrung entsteht: Es kann antizipiert werden, dass die Dritten die eigenen Äußerungen verurteilen würden und möglicherweise mit Ausgrenzung oder Gewalt reagieren würden – und damit die Neu-Rechten in die Position des Opfers drängen.

Im Folgenden gehe ich zunächst auf die dauernde antagonistische Einleibung zwischen Protestierenden und Gegenprotestierenden ein (1). Anschließend skizziere ich, wie die Neu-Rechten ihre eigene Opferposition durch Provokationen bestätigen (2), um in einem dritten Schritt Rassistismus als Teil der Opfererfahrung zu interpretieren (3).

9.3.1 *Gegnerschaft als Interaktion*

Bei den Demonstrationen der neuen rechten Bewegung treffen in der Regel zwei Gruppen aufeinander, die in einem antagonistischen Verhältnis zueinander stehen: Demonstrierende und Gegendemonstrierende. Diese stehen in einem antagonistischen Verhältnis zueinander, das jedoch in einer wechselseitigen Einleibung aufeinander begründet ist. Diese wechselseitige Einleibung zeigt sich besonders deutlich in den Demonstrationsreden und Sprechchören auf Demonstrationen.

Demonstration

20 Minuten nach dem angekündigten Start geht endlich wieder das Megaphon an und ein junger Mann, ebenfalls im Anzug, beginnt zu sprechen. Er begrüßt uns mit »Mitbürgerinnen und Mitbürger« und »Liebe Freunde«. Wir stehen nun alle mit dem Gesicht nach vorne und die Gespräche untereinander verstummen vorerst.

Die Gegendemonstranten rufen »Fresse« und »Halts Maul, Nazi«. In meiner Gruppe wird darüber gelacht und einige der Rechten drehen sich mit einem verärgerten Blick nach hinten zu den Gegendemonstranten um, aber die meisten beachten sie nicht weiter und schauen weiter nach vorne. Doch das Ignorieren ist nicht so einfach, der junge Redner muss lauter sprechen und hat sichtlich Mühe, sich durchzusetzen.

Er redet weiter, man habe sich hier versammelt, um »Gesicht zu zeigen«, »Flagge zu bekennen« und seiner »Bürgerpflicht nachzukommen«. »Wir Patrioten dulden nicht, dass Fremde, die als Gäste in unserem Land sind, hier ihre fremden Konflikte austragen und hier Unruhe stiften.«

Applaus und Jubel bricht aus, auch in meiner Gruppe – auf Seiten der Gegendemonstranten laute Pfiffe und ein koordinierter Sprechchor »Halt die Fresse!« von ca. 60 Sekunden. Die Rechten versuchen offensichtlich, lauter zu sein als die Gegendemonstranten. Der Redner spricht währenddessen weiter, aber es ist so laut, dass man absolut nichts versteht. Als er sich wieder Gehör verschaffen kann, ruft er, dass er natürlich weiterreden werde und dies völlig legal sei, daran würden auch die »Antifanten« nichts ändern. Währenddessen stören die Gegendemonstranten weiter mit dem gleichen Sprechchor, allerdings nicht mehr so koordiniert.

Der Redner macht eine Pause für Applaus, der auch einsetzt. Ein Mann ruft in Richtung der Gegendemonstranten, »geht doch nach Hause, wo ihr hergekommen seid!«

Der Redner spricht weiter, wird aber erneut von den Gegendemonstranten mit Rufen wie »Hau ab« übertönt. Diese Rufe werden immer schneller und dann auch von Klatschen und Pfiffen begleitet.

Der Redner lässt sich davon nicht beirren, spricht noch lauter und erklärt, als er wieder zu hören ist, dass er nicht abhauen wird. Er teilt uns noch mit, dass die Gegendemonstranten und natürlich die Polizei uns auf dem Weg durch die Stadt begleiten werden. Dann ruft er zum Applaus für die Polizei auf. Dem kommen die Demonstranten nach. Begleitet wird dieser Applaus von Pfiffen der Gegenseite und einem Sprechchor »Danke Polizei« von unserer Seite. Dann ruft er zur Gewaltlosigkeit auf. Applaus folgt, unterbrochen von Sprechchören »Nazis raus«. Eine Frau ereifert sich, »Wie können DIE UNS raushaben wollen, das sind unsere Gäste und wenn, dann sollen DIE raus!«

Der junge Redner ist nun am Ende und kündigt seinen Nachfolger an. Ein neuer Redner stellt sich vor.

Er wird mit Applaus und Jubel begrüßt, aber seine weitere Rede wird ebenfalls erschwert, da die Gegendemonstration noch größer geworden ist und ihn immer wieder mit Pfiffen unterbricht.

Noch mehr als sein Vorredner versucht er, sich durchzusetzen, und schreit ins Megaphon. Seine kurzen, prägnanten Sätze und überhaupt der Tonfall geben seiner Rede den Anstrich einer Goebbels-Rede. Er brüllt, »Massenschlägereien haben bei uns nichts zu suchen«. Auch den Applaus überbrüllt er, »Wir wollen keine fremden Konflikte in unserer Stadt!«. Aus dem Publikum kommt der Ruf, »Bravo! Genau!« Die Stimmung heizt sich auf. Immer mehr Leute machen mit, auch in der Gruppe, in der ich stehe. Es ist unübersichtlich und laut. Immer wieder gibt es Sprechchöre, sowohl von den Gegendemonstranten als auch von uns. Immer wenn wir applaudieren, versuchen die Gegendemonstranten, den Applaus zu übertönen. Sie rufen »Haltet die Fresse!« oder auch »Klatscht die AfD!«. Die Antwort ist ein fast einminütiger Sprechchor: »Wer Deutschland nicht liebt, soll Deutschland verlassen!« Einige

aus meiner Gruppe stehen inzwischen eher seitlich. Sie schauen ständig zu den Gegendemonstranten und nicht zum Redner. Dabei machen sie manchmal Kommentare über die Gegendemonstranten, »die nicht besonders einfallsreich sind.« Aber auch die Rede selbst komme nicht so gut an. Die Rede habe zwar ganz gut angefangen, aber dieses »Rumgöbbelsen« würde dem Redner einfach nicht liegen: Dafür habe er keine Stimme.

Während der Redner weiter den Islam für »Zustände in Stadtvierteln verantwortlich macht, in die man sich als Deutscher kaum noch hineintraut«, brüllen die Gegendemonstranten »Ihr Hurensöhne«. Der Redner ruft: »Wir werden nicht schweigen, wir werden niemals schweigen« – und löst damit erneut Jubelstürme aus.

Der Redner bedankt sich bei der Polizei zum einen für den Einsatz am letzten Wochenende, zum anderen für die Begleitung und dafür, dass sie heute für die Sicherheit sorgt. Die Polizei reagiert in keiner Weise, die Worte lösen erneut Jubel und Sprechchöre unter den Demonstranten aus »Danke Polizei«. Diese gehen über in »Heimat, Freiheit, Tradition, Multikulti Endstation«

Der nächste Redner wird aufgerufen. Der Redner vorne ruft »Danke, dass ihr alle überhaupt hier seid und euch traut, Gesicht zu zeigen, trotz der Menge hinter uns und den Antifa-Fotografen! Das ist Zivilcourage! Und es ist toll von euch, dass ihr diese Fotografen und Journalisten überhaupt in eure Mitte lasst! Diese Aussage löst erneut Sprechchöre aus und sie rufen »Lügenpresse«!

Eine Frau schreit weiter, als der Sprechchor schon zu Ende ist, und setzt ein »Yeay« und »Scheißpack« hinterher.

Der Redner fügt hinzu: »Es sind nicht nur viele Leute von der Antifa hier, sondern auch viele« – er macht eine Pause – »Bürger mit Migrationshintergrund.« Einer aus meiner Gruppe lacht und sagt, er habe sich das noch mal überlegt, er wollte wohl Asylanten sagen. Auch andere lachen.

Von der Gegenseite kommen Rufe wie »Halt die Fresse, du Hurensohn«. Der Redner antwortet darauf mit »Wir haben nun mal den Mut, unsere Meinung offen zu sagen«.

Die Aussage wird mit viel Applaus quittiert, aus dem ein längerer »Deutschland den Deutschen«-Sprechchor hervorgeht. Dann ruft er, »Bei der Antifa sieht man, wie das mit der Meinungsfreiheit ist! Da kommen gleich ein paar linke Hooligans und versuchen, einen mundtot zu machen. Statt sich mit anderen Hooligans zu prügeln – das können sie ja machen. Aber das trauen sie sich nicht, stattdessen verprügeln sie harmlose Aktivisten!«

In meiner Gruppe wird noch einmal demonstrativ zu den Gegendemonstranten rübergeschaut. »Hooligans?« fragt einer, »Ich glaube, der hat

was nicht ganz verstanden, da hinten sind jedenfalls keine. Die sind harmlos.« Die anderen lachen.

Ein neuer Redner kündigt dann an, dass wir jetzt bald losgehen werden. Bei uns fragt einer, ob nicht jemand Kurdisch kann, um die Türken auf der anderen Seite ein bisschen zu provozieren. Einer meint, er könne Italienisch, zähle das auch? Ein anderer sagt, er habe überlegt, sich eine kurdische Fahne zu besorgen, um die Türken ein bisschen zu provozieren. Er solle doch mal nach E-Stadt zu einer kurdischen Demonstration fahren und zuhören. Vive Kurdistan würden die immer rufen, wenn er die Türken da drüben so richtig provozieren wolle, dann solle er so was rufen. (Beobachtungsprotokoll Demo 2017)

Im Protokoll wird deutlich, dass Demonstrierende, Demonstrationsredner und Gegendemonstranten wechselseitig aufeinander bezogen sind.

Demonstrierende vs. Demonstrationsredner: Wenn eine Demonstrationsrede gehalten wird, handelt es sich in erster Linie um eine Interaktion zwischen Redner und Teilnehmern. Bei der Demonstrationsrede stehen Redner und Teilnehmer in einer wechselseitigen Beziehung. Sie sind bereits räumlich aufeinander ausgerichtet, der Redner wendet sich an die Teilnehmenden der Demonstration und die Teilnehmenden wenden sich an den Redner. Den Redner:innen wird eine Bühne zugewiesen, auf der sie sprechen können. Der gesamte räumliche Aufbau der Demonstration ist so gestaltet, dass die Redner:innen gut wahrnehmbar sind. Im Idealfall bindet der Redner die Aufmerksamkeit der Zuhörer, die ihn anschauen – und die Zuhörer binden die Aufmerksamkeit des Redners. Demonstrationsreden sind partizipative Veranstaltungen. Der Redner spricht nicht einfach in einem neutralen Ton und die Demonstrierenden hören still zu – wie es beispielsweise bei einem Vortrag zur Wissensvermittlung im Rahmen einer Vorlesung möglich wäre. Vielmehr wendet sich der Vortragende direkt an die Demonstrierenden und versucht, sie unmittelbar einzubeziehen. Die Zuhörenden wiederum reagieren: Sie rufen, klatschen, jubeln, brechen in spontane oder geführte Sprechchöre aus. Das Verhältnis zwischen Redner und Zuhörer ist insofern bekannt und organisiert. Wenn der Redner in seiner Rede Raum für Beifall lässt, kann er erwarten, dass es tatsächlich auch zu Beifall kommt. Die Beteiligung kann stärker oder schwächer sein.

Gegendemonstrierende vs. Demonstrationsredner: Mindestens ebenso wichtig ist die Interaktion mit den Gegendemonstranten. Im Gegensatz zur ›offiziellen‹ Demonstration wird den Gegendemonstrierenden, zumindest bei spontanen, unangemeldeten Gegendemonstrationen, kein eigener Raum innerhalb der Demonstration zugestanden. Sie sind durch Polizist:innen räumlich von der Demonstration getrennt. Wo genau sie sich im Verhältnis zur Demonstration befinden – und wie nah sie der Demonstration sein dürfen – ist unterschiedlich. Meistens versuchen die Gegendemonstrant:innen, so nah wie möglich an die Demonstration

heranzukommen, oder die Polizist:innen scheinen unter der Annahme zu operieren, dass es notwendig ist, die beiden Gruppen zu trennen, um mögliche Handgreiflichkeiten zu vermeiden. In dieser spezifischen Demonstrationsversammlung sind die Gegendemonstrant:innen ähnlich wie die Demonstrant:innen auf den Redner ausgerichtet. Sie reagieren auf die Äußerungen des Redners, der wiederum auf sie reagiert. Sie scheinen die Aufmerksamkeit des Redners viel stärker auf sich zu ziehen als die Demonstranten selbst. So lassen sich alle Redner dazu verleiten, von ihrem ›Skript‹ abzuweichen und die Gegendemonstranten direkt anzusprechen, sich an sie zu wenden. Die Art und Weise, wie dies geschieht, ist unterschiedlich, aber alle Redner sprechen den Protest an und die Gegendemonstranten sprechen alle Redner an.

Gegendemonstrierende vs. Demonstrierende: Gegendemonstrierende und Demonstrierende sind im obigen Beispiel in einer Weise angeordnet, die die Interaktion erschwert. Die Demonstrierenden stehen mit dem Rücken zu den Gegendemonstrierenden. Blickkontakt und Interaktion über Blickkontakt werden dadurch erschwert. Auch konkrete körperliche Interaktionen werden durch den von der Polizei erzwungenen Abstand erschwert. Dennoch wird in dem Ausschnitt des Beobachtungsprotokolls deutlich, dass die Gegendemonstrierenden auch für die Demonstrierenden ein wichtiger Partner in der antagonistischen Interaktion sind. Sie richten sich beobachtend auf sie und kommentieren sie untereinander. Es ist zu beobachten, dass sich die Gegendemonstrierenden den Demonstrierenden zuwenden und auch über Sprechchöre in Interaktion mit den Demonstrierenden treten. Dabei werden zum Teil die Anregungen des Redners aufgenommen, zum Teil aber auch direkt in direkte leibliche Interaktion getreten. Das wechselseitige kollektive antagonistische Verhältnis führt dazu, dass beide Gruppen in genau abgestimmter Weise aufeinander reagieren. Beide Seiten scheinen zu versuchen, die Aufmerksamkeit der jeweils anderen Seite auf sich zu ziehen, zu provozieren. Im Gegensatz zu einem einfachen Gespräch ist die leibliche Beteiligung beim lauten Schreien insofern stärker, als nicht nur Bewegungssuggestionen ausgetauscht werden, sondern die Bewegung sich aufdrängt: Es ist anstrengend, laut zu schreien.

Bei Sprechchören wird die wechselseitige Abstimmung noch deutlicher:

Demonstration

Es beginnt ein Sprechchor: ›Bürger, lasst das Glotzen sein, reiht euch in die Demo ein‹. Sonderlich viele Schaulustige sind aber nicht zu sehen, nur vereinzelt schaut mal jemand aus dem Fenster. Außerdem werden wir weiterhin von Journalisten begleitet, die auch nicht sehr motiviert wirken, mitzudemonstrieren. Dieser Chor wird dann auch nur zweimal unter wenig Beteiligung wiederholt. Auch die Gruppe, der ich mich erstmal angeschlossen habe, spricht nicht mit.

Ein weiterer Sprechgesang startet und damit der erste vom ausgeteilten Handzettel: ›C-Stadt meine Heimatstadt – Fremde Konflikte hab ich satt.‹ Hier stimmen auch die Jungen um mich herum mit ein. Es wird sechsmal wiederholt und verebbt dann wieder. Die Initiative geht von weiter vorn von bestimmten Wortführern aus und wird dann weiter hinten aufgegriffen. Die Sprechchöre werden regelmäßig nach wenigen Wiederholungen leiser. Einige pausieren dann den Anfang und horchen, ob die anderen weiter rufen, und setzen, falls ja, in der Mitte wieder ein. Nach ungefähr drei oder vier Rufen verebbt der Sprechchor entweder ganz, oder, wenn genug mitrufen, wird er danach erstmal wieder lauter und kräftiger. Erstaunlich selten ruft eine Person allein nochmal, bricht aber dann auch schon mal nach dem ersten Wort ab. Es scheint unerwünscht zu sein, die Parolen als Einzelperson zu rufen.

Die Sprechchöre sind so gestaltet, dass sie klaren Rhythmen folgen. Zum Beispiel ›EurOpa (.) JÜgend (.) Re:con-quista‹ und ›HElmat FREiheit tra-di-TION (–) mul-ti-kul-ti ENDstatION‹. Manche Silben werden betont und dann die Worte betont ausgestoßen, andere langgezogen. Daraus ergibt sich ein abgehackter Sprechrhythmus, der teilweise der natürlichen Aussprache widerspricht. Bei manchen Rufen wie ›FESTung (.) euROpa (–) MACht-die-grenzen-DICHT‹ wird mit der Geschwindigkeit gespielt, der zweite Teil des Satzes wird doppelt so schnell wie der erste Teil gesprochen. Durch den Rhythmus wird es erleichtert, wirklich synchron zu rufen und nicht in ein eigenes Tempo abzugleiten. Der Chor koordiniert sich durch die gemeinsamen Rhythmen.

Bei den Sprechchören werden die Münder weit geöffnet und es wird laut gerufen. So laut, dass Gegenprotest nicht mehr hörbar ist und auch ein normales Gespräch nicht möglich wäre. (...)

Gegen Ende des Rundgangs wird der Übergang zwischen den Sprechchören dichter und es wird oft unmittelbar nach einem Sprechchor in den nächsten gestartet. Neu hinzukommen dabei direkt gegen die jetzt wieder stärker präsenten Gegenprotestierenden gerichtete Sprechchöre: ›Wer Deutschland nicht liebt, soll Deutschland verlassen‹ und ›Europa für Europäer, Antifa nach Nordkorea‹. Als von der Gegenseite der Ruf ›No Border, No Nation, Stop Deportation‹ erklingt, wird sofort der Rhythmus aufgegriffen und ›Pro Border, Pro Nation, Stop Immigration‹ gerufen. (Beobachtungsprotokolle Demo 2017)

Sprechchöre basieren auf der gemeinsamen Bewegung in einem Rhythmus und finden in Bezug auf diesen Rhythmus statt, mit dem man sich also in antagonistische Einleibung begibt. Darüber hinaus werden sie mit Bedeutung aufgeladen, was eine weitere Dimension der Kommunikation nach außen beinhaltet.

Die Inhalte der Sprechchöre können sowohl konkrete politische Botschaften und Aufforderungen enthalten (›macht die Grenzen dicht‹) als auch auf die konkrete Protestsituation reagieren (›Bürger, lasst das

Glutzen sein«). Sie können selbstreferentiell (»Wir sind das Volk«) oder fremdreferentiell (»Lügenpresse!«) sein. In Sprechchören werden politische Positionen und Haltungen von Gruppen verdichtet und auf den Punkt gebracht. Sprechchöre können spontan entstehen, meist wird aber auf ein bereits vorhandenes Repertoire zurückgegriffen. Dabei gibt es jeweils ein für die spezifische Gruppe typisches Repertoire (»Generation Identitaire«), aber auch ein übergreifendes Repertoire, auf das verschiedene Gruppen zurückgreifen (»Festung Europa, macht die Grenzen dicht!«). Daneben stehen die speziell für den jeweiligen Anlass gestalteten Flugblätter.

Die Parolen zeichnen sich durch Kürze und Rhythmik aus. Gelegentlich wird auch versucht, mit Reimen zu arbeiten, die aber gerne unsauber sein dürfen (»Europa den Europäern, Antifa nach Nordkorea«). Die Parolen haben immer eine bestimmte charakteristische Rhythmik, die von der Sprachmelodie der natürlichen Sprache abweicht. Es wird sehr betont gesprochen und der Rhythmus ist für die jeweilige Parole genau charakteristisch (»macht die Grenzen dicht«). Einige Parolen haben auch Entsprechungen auf der linken Seite (»No Border, No Nation« vs. »Pro Border, Pro Nation«). Die Parolen werden von den Beteiligten auch nicht in der Tonlage der natürlichen Sprache gesprochen, sondern es wird gerufen oder sogar geschrien. Beim Rufen ist der ganze Körper beteiligt, es muss tief eingeatmet werden, der Mund muss weit geöffnet sein. Nicht selten sind die Protestierenden nach dem Protestereignis von Heiserkeit geplagt. Sprechchorischer Protest erfordert einen starken Körpereinsatz.

Sprechchöre zeichnen sich auch durch ihre Repetitivität aus. Sätze werden mehrfach wiederholt, sowohl direkt hintereinander als auch nach dem Rufen anderer Parolen. Wie oft und in welcher Reihenfolge wiederholt wird, ist nicht zentral geregelt. Oft gibt es einzelne Personen, die mit bestimmten Rufen beginnen und deren Rufe wiederholt werden. Dies können sowohl zentrale Personen der jeweiligen Gruppen als auch mehr oder weniger zufällige Einzelpersonen sein.

Die Rufe entstehen in enger Koordination und Abstimmung untereinander. Es gibt keine offensichtlichen Regeln, wie oft eine bestimmte Parole gerufen werden sollte. Läuft eine Parole »gut« kann sie bis zu zwei Minuten wiederholt werden, läuft sie eher »schlecht« nur etwa dreimal. Die Beteiligung an den Slogans verläuft wellenförmig. Meistens hören einige nach etwa dreimaligem Rufen auf, um zu hören, ob die anderen noch rufen, und fangen dann gegebenenfalls wieder an. Selten kommt es vor, dass Einzelne noch einmal alleine rufen, was dann aber oft direkt von den Rufenden abgebrochen wird und für die allein Rufer peinlich zu sein scheint.

Bei Sprechchören kann eine interaktive Dynamik mit dem fast immer vorhandenen Gegenprotest entstehen. Ruft dieser »No Border«, rufen die Rechten »Pro Border«. Wenn diese »Nazis raus« skandieren, rufen die

Rechten ›Wer Deutschland nicht liebt, soll Deutschland verlassen‹ oder ›Europa den Europäern, Antifa nach Nordkorea‹. Sprechchöre sind nicht nur das Ergebnis interner Abstimmung, sondern stimmen sich auch mit den politischen Gegner:innen ab. Sie sind Mittel der Reaktion und Interaktion, der Provokation und Drohung. Die Sprechchöre des Gegners werden nicht ignoriert, sondern als relevante Kommunikation behandelt, auf die geantwortet werden muss.

Durch das gemeinsame, koordinierte Rufen entsteht ein gemeinsamer Rhythmus zwischen den Rufenden. Es entsteht ein Gemeinschaftserlebnis, das aus der gegenseitigen körperlichen Einstimmung resultiert. Das ›muscular bonding‹ (vgl. McNeill 2008) erzeugt eine Erfahrung von Verbundenheit, die unmittelbar erlebt wird. Die Sprechchöre schaffen eine Art partizipatorische Musik, an der sich alle beteiligen sollen und die alle Teilnehmenden erfasst (vgl. Turino 2008, 28–37). Das Kollektiv wird im gemeinsamen rhythmischen Handeln unmittelbar erfahrbar. Wichtig ist hierbei, dass es sich nicht um ein rein subjektives Erleben handelt, sondern dass durch das gemeinsame Rufen und die damit verbundene körperlich erlebte Anstrengung eine Atmosphäre des Protests geschaffen wird (vgl. Gukelberger und Meyer 2021).

Auf Demonstrationen sind Neu-Rechte und ihre Gegenprotestierenden aufeinander ausgerichtet. Sie binden gegenseitig ihre Aufmerksamkeit und finden einen gemeinsamen Rhythmus. Im Gegensatz zu anderen Interaktionen geht es hier weniger darum, sich als Opfer zu erleben, sondern vielmehr darum, sich in ein kollektives Gegeneinander zu begeben. Tatsächlich entsteht in diesem Protest eine situative Wechselseitigkeit. Aus dieser Wechselseitigkeit heraus kann es zu Eskalationen kommen, in denen man sich in besonderer Weise von den jeweils anderen berührt erlebt.

Im Folgenden werde ich näher darauf eingehen, wie die antagonistischen Beziehungen zu anderen in der neuen rechten Bewegung als solche gedeutet werden, in denen sie in dieser Beziehung zum Opfer werden.

9.3.2 *Provokation*

Fahrt zu einer Veranstaltung

Ich fahre mit vier Neu-Rechten im Auto. Ich sitze hinten und höre zu, wie sich die anderen unterhalten. Die Stimmung ist gut und die anderen freuen sich schon auf die Veranstaltung nachher. Wir fahren an einem SPD-Wahlkampfstand vorbei. Peter meint: »ach guck mal, die Armen«, alle lachen. Es sitzen dort vier oder fünf ältere Personen, die ich auf ein Alter ab 60 schätze. Sie sitzen unter Schirmen mit SPD-Aufdruck hinter langen Tischen, auf denen das Wahlkampfmaterial liegt. Julian meint

»ey, da können wir ein geiles Foto machen, so mit junges Deutschland gegen alte Trottel.« Peter meint, »ja, lass uns dahin gehen, die finden es bestimmt auch gut, wenn sie mal Besuch haben«. Es wird beschlossen, Plakate mitzunehmen, fürs Bild. Aber welche, die sich auch wirklich eignen. Es werden Plakate rausgesucht, die sich auf Kernthemen der SPD beziehen. Peter will los, Sebastian ist noch am Vorbereiten. Peter witzelt, dass Sebastian Angst vor alten Leuten habe, der habe Angst, dass die ihn verprügeln. Sebastian kontert, er wolle ja nur nicht, dass die anfangen zu weinen. (...)

Beim SPD-Wahlkampfstand werden wir mit »Guten Morgen« freundlich begrüßt. Auch die Jungs sind freundlich und lachen verhalten miteinander, während sie sich an den Wahlkampftisch drängen. Jemand sagt, dass wir hier die [Orga-Name] sind und nur ein paar Fotos machen wollen, das biete sich so gut an. Sie nehmen sich Prospekte und gratis angebotene Bonbons, dabei greifen sie mit vollen Händen zu. Die SPD-Menschen bleiben freundlich und bieten auch denjenigen Bonbons an, die noch keine haben. Peter fragt, ob es ok ist, wenn wir ein Bild mit ihnen gemeinsam machen, damit man zeige, wie demokratisch man sei, dass man sich sogar mit der SPD unterhalte. Die anderen lachen noch immer verhalten. Nach dem Fotos-Machen bedanken sich die SPD-Leute und Peter wünscht einen schönen Tag.

Die Jungs grinsen und stoßen sich mit den Ellbogen gegenseitig an. Peter beschwert sich, »die waren leider viel zu freundlich. Eigentlich hatte ich mehr machen wollen – und wenn das so kleine Fratzen gewesen wären, hätte man was machen können, aber so ...« (Beobachtungsprotokoll September 2017)

In der hier skizzierten Situation suchen die neu-rechten Akteure die Konfrontation mit politischen Gegner:innen. Dabei gelingt es ihnen – entgegen der offensichtlichen Erwartung – nicht, eine Eskalation der Konfrontation herbeizuführen. Trotz oder gerade wegen dieses Scheiterns eignet sich die Situation gut, um neu-rechte Konfrontationserwartungen herauszuarbeiten.

Die Situation entsteht durch eine zufällige Begegnung an einem Wahlkampfstand der SPD im Vorfeld der Bundestagswahl 2017. Die gesamte Situation wird durch den gemeinsamen Humor bestimmt. Dieser gemeinsame Humor etabliert hier eine Abgrenzung nach außen, in diesem Fall zu den Leuten der SPD. Das gemeinsame Lachen, mit dem auf abfällige Bemerkungen wie »ach guck mal, die Armen« oder »alte Trottel« reagiert wird, bestätigt, dass die Gruppe einen gemeinsamen Humor hat – und eine gemeinsame Abgrenzung nach außen. Gerade im Lachen wird die Situation für den Einzelnen unmittelbar leiblich erfahrbar. Die Abgrenzung ist kein rein kognitives Phänomen, sondern im Hier und Jetzt erleben sich die Einzelnen als Gruppe in Abgrenzung. Die Begegnung mit den SPD-Leuten selbst findet vor dem Hintergrund dieser

gemeinsamen Abgrenzung statt. Der gemeinsame Humor ist eine Form der Abwertung der Anderen, die im gemeinsamen Scherzen als Andere bestätigt werden.

Die Interaktionssituation mit den SPD-Leuten ist nicht unbedingt eine offensichtliche Konfrontationssituation. Es ist sicher nicht außergewöhnlich, dass Jugendliche einen Wahlkampfstand besuchen. Auch das Mitnehmen von Süßigkeiten und Prospekten ist nicht ungewöhnlich, sondern eher unhöflich und widerspricht damit dem Charakter der zur Schau gestellten Höflichkeit. Es wird niemand verletzt und es werden auch keine Beleidigungen in der Interaktionssituation ausgetauscht. Dennoch handelt es sich um eine Situation, in der die Neu-Rechten zumindest eine Konfrontation erwartet haben und enttäuscht sind, dass diese Erwartung nicht erfüllt wird. Es kommt de facto nicht zu Gewalt – zumindest aus neu-rechter Sicht und nach meiner Beobachtung der Interaktion selbst, ohne ausschließen zu können, dass die SPD-Leute die Situation als Gewalt interpretiert haben. Tatsächlich aber bereitet man sich darauf vor, dass es zu Gewalt kommen könnte. Darauf deuten die Scherze im Vorfeld hin (›Peter witzelt, Sebastian habe Angst vor alten Leuten, er habe Angst, dass sie ihn verprügeln. Sebastian entgegnet, er wolle nur nicht, dass die weinen.‹) und der Kommentar im Nachhinein (›die waren leider viel zu nett‹).

Die zur Schau gestellte Höflichkeit, das Fotografieren und das Mitnehmen der Wahlkampfmaterialien dienen der Provokation. Auch die eigenen Plakate sind bewusst provokativ gewählt. Es wird versucht, andere zu einer Reaktion zu provozieren – ohne jedoch selbst offen gewalttätig zu werden. Die Neu-Rechten antizipieren die Konfrontation, sie sind in freudiger Anspannung darauf, sie bestätigen sich in ihrem Handeln gegenseitig ihre Überlegenheit gegenüber den anderen. Aber sie greifen nicht selbst an. Sie sind auf die Art von Gegenreaktion vorbereitet, die in der neuen rechten Bewegung immer wieder als Narrativ transportiert wird: Auf Empörung und Entrüstung, auf den Versuch, sich von der neuen rechten Bewegung abzugrenzen. Eine solche Reaktion würde es erlauben, in ein Konfrontationsverhältnis einzutreten und dabei jene spezifische Opferposition einzunehmen, die Neu-Rechte in ihrem Selbstverständnis einnehmen. Diese Opferposition ist freilich nicht nur eine Schwäche, sondern auch eine Stärke. Sie erlaubt es, die anderen illegitimer Gewalt zu bezichtigen – und darauf entweder selbst mit Gewalt zu reagieren oder zumindest die staatliche Gewalt in Anspruch zu nehmen, um die illegitime Gewalt der anderen zu beenden. Mit der Opferposition wird die Ordnung wechselseitiger Gewalt in einer Wir/Die-Konfrontation möglich. Diese wird nicht nur erwartet, sondern auch angestrebt. Wenn die Anderen aber nicht ›mitmachen‹, aggressiv sind und sich von den Neu-Rechten abgrenzen, kommt dieser Ordnungswechsel nicht oder zumindest nicht

so leicht zustande. Zumindest diese Neu-Rechten sind in ihren eigenen Machtverhältnissen darauf angewiesen, dass die anderen sie angreifen und aggressiv werden. Tun sie das nicht, fällt die Aggressivität in sich zusammen.

An dieser Situation wird ein grundlegendes Muster sichtbar: das Muster der Provokation. Dieses Muster ist sehr einfach und beruht auf dem Versuch, eine andere Gruppe dazu zu bringen, im Rahmen der bereits bestehenden antagonistischen Beziehung zwischen den Gruppen, die Neu-Rechten in eine Opferposition zu drängen. Die anderen werden herausgefordert, es wird versucht, sie zu berühren und ihnen eine Reaktion zu entlocken. Provokation kann funktional sein, um in eine Opferposition zu geraten. Für die Neu-Rechten selbst scheint damit noch etwas anderes verbunden zu sein: Spaß.

Interview

Alfred: Das ist dann ja alles Fake News gewesen, das hat man ja auch wissen können, aber da haben Hakenkreuzfahnen geweht (.) in Chemnitz (-) und da haben Ausländerjagden stattgefunden – und was weiß ich was alles (-) und das glauben diese Leute. Und ich war ja selbst dabei, ne, wusste ich schon, dass das nicht so war, und dann fantasieren diese Menschen da ihre Sachen (.) und ähm (.) und dann bedrohen die einen, wenn man sagt, das war doch gar nicht so, Dienstag kommt die Staatsanwaltschaft (-) schreien die einen da so an, so laut, dass äh, dass so und ähm, dann, dann fang ich an, die Bürger in Chemnitz zu grüßen, vom Podium aus, und in ihrem Mut zu bestärken, sich nicht kleinreden zu lassen, das ist meine Sache, und dann tobt der Saal und dann wird (.) ein Geschäftsordnungsantrag gemacht, ob man mich nicht (-) maßregeln könnte und ähm, kann man aber nicht und dann (.) dann beruhigen die sich (.) irgendwann wieder, so beim letzten Mal (-) so in diesem Monat (-) werden dann eben andere Sachen hervorgeholt, über die sich diese Leute aufregen, die rennen also immer zum Pult, um die übelsten Hetzreden abzugeben, die sie gegen das deutsche Volk halten, und ich bin dann natürlich immer da, und das Schöne ist (-) also, (-) da welche (-) äh Wellen von Nichtbegeisterung einem da entgegengeschlagen ist, also schon ganz putzig (lacht) (...) zack, zack, je schlimmer das wird, wupp, bin ich da und dann die ganzen entsetzten Blicke zu sehen, das macht dann in einem gewissen Sinne auch schon Spaß (Interview September 2018)

Interview

Eduard: es ist zum Beispiel sinnlos, was viele Leute immer ganz geil finden (.) in irgendwelchen Türkenghettos (.) äh (-) Flugblätter zu verteilen. Weißt du so (.) ja dann ham wirs denen mal richtig gezeigt (.) Letzten Endes ist es den Leuten Scheiß egal, was sie im Briefkasten haben: Die Schmeißens weg (.) und das Flugblatt, wo draufsteht, komm zur

(Organame) (.) Das brauchst du im Türkenghetto nicht verteilen, das ist (-) komplett (-) sinnlos, das ist Verschwendung (.) äh Zeitverschwendung (-) (Interview Juli 2017)

Die Interaktionen mit Personen, mit denen sich die neue rechte Bewegung in einem antagonistischen Verhältnis sieht, sind wesentlich von Provokation bestimmt. Dies gilt sowohl für den parlamentarischen Betrieb als auch für die eher aktivistische Rechte sowie für das Phänomen des ›Trollings‹ im Internet (vgl. Rieger, Dippold und Appel 2020). Wenn die Neu-Rechten von Provokation sprechen, steht weniger ein strategisches Element im Vordergrund. Es geht nicht darum, sich in eine Opferposition zu begeben. Vielmehr scheint es den Einzelnen subjektiv um Spaß und Freude zu gehen – jenseits der Frage, ob die jeweilige Aktion tatsächlich ›sinnvoll‹ für die soziale Bewegung ist. Die Provokation scheint für die Individuen eine intrinsische Quelle der Freude zu sein. Für den Einzelnen geht es nicht darum, eine strategisch sinnvolle Position einzunehmen, sondern Freude und Spaß zu erleben. Die Freude besteht in der tatsächlichen oder imaginierten Reaktion der Provozierten. Die Freude selbst entsteht in der Abgrenzung zwischen sich und den anderen. Die Provokation, unabhängig von den Konsequenzen, führt zu dieser Freude. Wenn die Provokation nicht erfolgreich ist und die Gegner:innen sich nicht berührt erleben, kommt es zu der in Auseinandersetzung mit dem SPD-Wahlkampf beschriebenen Enttäuschung.

Die Lust an der Provokation ist bei fast allen Neu-Rechten bis zu einem gewissen Grad zu beobachten. Sie verhalten sich in einer Weise, bei der sie erwarten, dass darauf von ihren Gegner:innen in irgendeiner Weise reagiert wird. Diese Reaktionen werden dann genutzt, um sich selbst in eine Opferposition zu bringen. Die Provokation ist aber gerade kein Mittel zum Zweck, sondern Teil einer vermittelten, unmittelbaren Erfahrung des antagonistischen Verhältnisses zu anderen und der Austragung dieses Verhältnisses. In der Provokation wird eine moralisch überlegene Position beansprucht. Von dieser Position aus werden die Wertbezüge der anderen lächerlich gemacht, und es verschafft Befriedigung, sich in dieser Position zu bestätigen. Diese Selbstbestätigung ist zwar nicht unbedingt zielführend, wenn es darum geht, Gegner:innen zu Unterstützer:innen zu machen – wie Eduard hier anmerkt –, aber auch hier wird die gemeinsame Identität und die Abgrenzung von anderen gestärkt.

Provokation findet nicht nur in Anwesenheit von politischen Gegner:innen statt. Zahlenmäßig finden die meisten provokativen Äußerungen wohl in Abwesenheit derer statt, die sich dadurch provoziert fühlen würden.

9.3.3 *Rassistisch sein**Stammtisch*

Ich beschreibe kurz mein Forschungsvorhaben. Die anderen nicken und scheinen Peter zuzustimmen, dass ich dabei sein darf. Dann sagt Gabriel unvermittelt, dass er selbst gerne eine Doktorarbeit über Genetik schreiben würde, um ein für alle Mal zu beweisen, »wie dumm Moslems, Zigeuner und Neger sind«. Die anderen lachen. (Beobachtungsprotokolle März 2017)

Unterwegs in einer gemischten Gruppe

Wir halten kurz an, um etwas zu trinken und uns die Füße zu vertreten. Nach kurzer Zeit stoßen auch die anderen im zweiten Auto dazu. Der Rastplatz ist mehr oder weniger verlassen. Ich setze mich ein wenig an den Rand und mache mir ein paar Notizen. Die Anderen scheinen mich nicht zu beachten. Auf der anderen Straßenseite hängt ein »Brot für die Welt«-Plakat. Hans deutet darauf. »Das ist mega unmenschlich. Die füttern afrikanische Kinder mit unseren frischen Lebensmitteln und halten sie damit unten. Das sind diese Grünen, die halten sich für ganz schlau und human, aber die denken nicht in Zusammenhängen.« Felix stimmt zu, »Ich glaub, die denken gar nicht!« Hans lächelt, »na dann bleibt nur eins: Genickschuss. Die meinen es immer nur gut, aber verstehen nicht, dass sie alles kaputt machen.« Felix erklärt, »die Theorie ist ja, dass wir für das Leid der ganzen Welt verantwortlich sind, ob Armut in Afrika oder Kinderarbeit in Timbuktu. Nein! Die sind für sich selbst verantwortlich! Wir mussten das auch durchmachen, hatten Revolutionen und alles! Wenn die sich nicht ausbeuten lassen wollen, dann müssen die eben putzen!« Hans nickt nachdenklich, »da hast du zum Teil recht, aber das System haben wir schon aufgebaut. Mit unserer Entwicklungshilfe und so machen wir sie abhängig.« Felix wirkt etwas irritiert, versucht es aber noch einmal. »Ja, das ist ein Uding, was da abläuft, aber das müssen die Afrikaner schon irgendwie selber hinkriegen.« Peter mischt sich ein: »Sag doch Neger! Die Afrikaner südlich der Sahara sind Sandneger, alle nördlich davon sind Neger!« Alle lachen.

Wir fahren weiter. Hans fährt mit den anderen, Felix, Peter und ich in einem Auto. Felix wirkt nachdenklich. »naja, jetzt habe ich einen ersten Eindruck von Hans. Er ist schon ziemlich ausgeflippt, aber es ist cool, dass er trotzdem bei uns ist. Also, er ist schon ziemlich sozialistisch oder links oder so?« Jetzt schaut Peter überrascht. »nein, ist er nicht. Der kann zum Beispiel die Juden nicht leiden, weil einer von denen seine Eltern beschissen hat.« Felix lacht und scheint sich geradezu zu freuen, »Also ist der schon so halb sein Nationalsozialist?« Peter seufzt, »nein, der ist jetzt auch kein Judenhasser. Der weiß schon, dass die Juden auch gemacht worden sind, was sie sind und so, der ist ja nicht blöd.« (Beobachtungsprotokolle August 2017)

Die Diskussionen innerhalb der neuen rechten Bewegung weisen oft eine eigentümliche Dynamik auf. Einerseits ist es den Neu-Rechten wichtig, zwar rechts zu sein, aber gleichzeitig auf dem Boden des Rechtsstaates zu bleiben und anschlussfähig an den modernen Diskurs zu sein. Nach außen wird zwar provoziert, aber in der Regel vermieden, sich offen rassistisch zu äußern. Anders nach innen. Die obigen Szenen stellen keine Ausnahmesituationen dar, sondern sind alltägliche und regelmäßig anzutreffende Gespräche in den internen Gruppen. Wenn man sich vor Augen führt, mit welcher Empörung Neu-Rechte oft darauf reagieren, als ›rassistisch‹ oder ›antisemitisch‹ bezeichnet zu werden, wird die Selbstverständlichkeit und Regelmäßigkeit solcher Interaktionen überraschend. So sind rassistische Äußerungen innerhalb der neuen rechten Bewegung keine Seltenheit. Sie erfolgen situativ, fast beiläufig. Sie werden nicht geäußert, um jemanden gezielt zu beleidigen, niemand wird zu einer Reaktion herausgefordert. Dennoch scheinen solche Äußerungen für die Gruppe wichtig zu sein. Und sie werden in der Gruppe fast nie problematisiert, und wenn, dann nur mit Verweis auf die mögliche Öffentlichkeit.

Die Funktion wird bei der Analyse der Gesprächssituationen deutlich. Rassistische Äußerungen werden in der Gruppe meist mit Gelächter quittiert. Gerade in Situationen, in denen man sich untereinander nicht so gut kennt, kann das gemeinsame Lachen eine gemeinsame Basis schaffen. Insbesondere dann, wenn über etwas gelacht wird, was in der Mehrheitsgesellschaft illegitim wäre. Rassismus ist hier eine besondere Art der Darstellung von Gruppenzugehörigkeit. Zum einen enthalten rassistische Äußerungen selbst diskriminierende Abgrenzungen gegen andere. Darüber hinaus schwingt eine weitere Abgrenzung mit: Die Abgrenzung gegenüber Menschen, die diese Sprechweise delegitimieren würden. Rassismus führt also dazu, sich als Teil einer Gegengesellschaft zu erleben. Diese Gegengesellschaft teilt einen gemeinsamen Humor und erlebt sich in dem Moment als Gemeinschaft, in dem gemeinsam über rassistische Äußerungen gelacht wird. Sowohl diejenigen, die sich rassistisch äußern, als auch die anderen Anwesenden können sich hier als Teil eines übergreifenden Ganzen erleben. Gleichzeitig wird das Erleben der Überlegenheit über andere verstärkt.

Beim internen Rassismus bleibt es in der Regel in der Schwebelage, ob die Äußerungen ernst gemeint sind oder nicht. Dies kann auch für die Akteure selbst ebenfalls teilweise schwer zu erkennen sein:

Lockere informelle Runde, nach einem Vortrag

Wir sitzen zu dritt an der Theke. Anton und Manfred regen sich über Peters Gruppe auf, Anton erzählt: »Ich war jetzt ein paar Mal bei Peter und so. Und das war schon toll, wirklich, gute Stimmung, hat mega Spaß gemacht und alles. Aber es gab so Themen, da war ich wirklich ziemlich

allein mit meiner Meinung. Also ... Ostgebiete. Oder, wir müssen Frankreich besetzen, oder Polen ist eigentlich Deutschland, wir müssen kämpfen.« (wir lachen alle drei), »die Gruppe ist da einfach blöd! War echt witzig, aber die sind schon mega ewiggestrig, oder?«

Manfred wiegt den Kopf, »naja, das sind doch blöde Sprüche, oder? Ich glaub nicht, dass die das ernst meinen«

Anton schüttelt den Kopf, »doch, die meinen das ernst, das ist ja das Blöde! Die waren wirklich alle der gleichen Meinung, alle! Das ist schon echt krass, ich mein, das ist schon sehr witzig und ich steh da auch drüber – aber manchmal möchte man die Leute schon schütteln.« Anton und Manfred lachen beide und Manfred meint »Ach Gott, wie gesagt, nimm das alles nicht so ernst, die quatschen viel.« Ich schenke mich ein und frage: »Wie meinst du das? wie meinen sie es denn?«

Manfred antwortet: »naja, ist halt witzig, ne?« er macht eine Pause und fügt dann mehr zu Anton gewandt hinzu »bis auf dieser kleine Italiener, das ist echt nicht mehr witzig, Alter! wie der neulich so rumgebrüllt hat, auf offener Straße! mit Heil Hitler und Großdeutschland und Dieter ist ein Volksverräter und so – ich meine, hat er ja recht, aber das sagt man doch nicht so!«

Anton stimmt zu, »ja jedenfalls nicht auf ner Demo – er hat sich hinterher auch nicht entschuldigt!« (Beobachtungsprotokolle September 2017)

Der rassistische Witz ähnelt der Provokation anderer im Rahmen der antagonistischen Beziehung. Durch den rassistischen Witz können sich die am Witz Beteiligten untereinander solidarisieren und sich von denjenigen abgrenzen, die den Witz nicht verstehen würden. Gleichzeitig ist man sich bewusst, wie sehr der eigene Witz die Gefühle der anderen verletzen würde. Die Provokation wird hier antizipiert, ohne tatsächlich ausgeführt zu werden. Man kann sich von den Werten der anderen abgrenzen, ohne dass es zu einer Konfrontation kommt.

Diese Nicht-Konfrontation ist wichtig, um im Bereich des Humors zu bleiben. Während rein interne Äußerungen tolerierbar erscheinen, ist das »rumbrüllen« »auf offener Straße« kritisch gesehen. Solche Äußerungen in der Öffentlichkeit können den Ruf der gesamten Gruppe beschädigen. Es scheint sich um eine Verletzung normativer Erwartungen zu handeln, für die man sich zumindest entschuldigen sollte. Die Provokation hat offensichtlich dort eine Grenze, wo es sich nicht mehr um Anspielungen, sondern um NS-Vokabular in der Öffentlichkeit handelt. Hier wird antizipiert, dass Dritte, wenn sie es wahrgenommen hätten, die Gruppe als Ganzes verurteilt hätten. Der Einzelne hätte damit die gesamte Gruppe in ein bestimmtes Licht gesetzt, in dem sie nicht sein will.

Rassistische Äußerungen erweisen sich hier als zweischneidige Angelegenheit: Einerseits dienen sie der Selbstdarstellung untereinander. Mittels Rassismus wird sich gegenseitig bestätigt, Teil einer Gruppe zu sein, die in einem antagonistischen Verhältnis zu Außenstehenden steht. Auf der anderen Seite gefährdet öffentlicher Rassismus wiederum die Selbstdarstellung nach außen: Die Selbstdarstellung beruht darauf, unrechtmäßig Opfer zu sein, unrechtmäßig des Rassismus bezichtigt zu werden – und eben nicht wirklich rassistisch zu sein. Der Grat zwischen legitimer und illegitimer Provokation kann schmal sein. Auf der einen Seite stehen die Neu-Rechten in einem antagonistischen Verhältnis zu den Anderen und haben Spaß daran, diese zu provozieren, auf der anderen Seite soll diese Provokation die eigene Opferposition nicht gefährden. Die Bewältigung dieses Spagats ist in der Selbstwahrnehmung das wesentliche Unterscheidungsmerkmal der neuen von den alten rechten Bewegungen.

Demonstration

Plötzlich höre ich es neben und hinter mir einschlagen: Rohe Eier werden von hinter den Polizeiwagen über diese hinweg in die Menge der Demonstranten geworfen. Einige aus meiner Gruppe werden auch an der Schulter oder am Rucksack getroffen. Die meisten Eier treffen aber eine andere Gruppe von Demonstranten. Die Polizei reagiert sofort und drängt die Gegendemonstranten weiter zurück, so dass sie außer Wurfreichweite sind. Die Situation ist unübersichtlich und ich fühle mich überrumpelt und orientierungslos.

Die Demonstranten reagieren ...genervt. »Hurensöhne!«, »Scheißbande!«, »Faschisten!«, »Arschlöcher!«, »Hunde!«, »Geht nach Hause!«, »Verpiss euch!«, wird gerufen.

Aus den Beschimpfungen entwickelt sich für etwa eine Minute der Sprechchor »Wir sind das Volk!«.

Ich sehe, wie ein schwächlicher jüngerer Mann hinter mir, Armeehose, Glatze, Springerstiefel, weiße Schnürsenkel, aber nicht bei den anderen stehend, die Hacken zusammenschlägt und den rechten Arm in Richtung der Gegendemonstranten hebt und dabei lacht. Matthias, der sich bis dahin im Allgemeinen umgesehen hat, geht auf ihn zu, reißt seinen Arm herunter und packt ihn an der Schulter. »Bist Du noch bei Trost? Wenn Du das noch mal machst, mach ich Dich fertig«, sagt er laut und schubst ihn. Uns gegenüber wird er wütend. »Verdammt, der hatte den Arm oben. Manche Leute sind einfach nur blöd. Das hier ist eine öffentliche Veranstaltung, der kann hier nicht einfach so rumhitlern!« Eine Frau spuckt in Richtung der Gegendemonstranten und schreit halblaut: »Alle in die Gaskammer mit denen!«

Matthias und die anderen schauen etwas entgeistert, greifen aber nicht wieder ein. (Beobachtungsprotokoll Demonstration 2017)

Die Rechten fühlen sich in dieser Situation durch den Eierwurf sichtlich berührt und formieren sich sofort zu einem gemeinsamen Kollektiv, das sich mit Wut und Empörung gegen die anderen in der antagonistischen Beziehung wendet. Die zunächst individuellen Reaktionen in Form von Beschimpfungen verdichten sich wie von selbst zu einem gemeinsamen, nach außen gerichteten Sprechchor. Die individuelle Empörung wird kollektiv aufgegriffen und es entsteht eine kollektive Atmosphäre des gerechten Zorns. Vor diesem Hintergrund zeigt ein junger Mann den Hitlergruß und eine Frau ruft ›Alle in die Gaskammer‹. Beide scheinen sich von der kollektiven Stimmung mitreißen zu lassen und sich nicht darum zu scheren, dass es sich, wie Matthias sagt, um eine ›öffentliche Veranstaltung‹ handelt, also um den falschen Ort, um mit Nazi-Gesten und Nazi-Vokabular zu beginnen.

In der neuen rechten Bewegung ist es normalerweise nicht unüblich, öffentlich ›herumzuhitlern‹, und sie grenzt in diesem Punkt von der alten Rechten ab: Während es in der alten Rechten legitim ist, in Spannungssituationen mit illegalen Gesten und Worten aufzufallen, beschreibt sich die neue rechte Bewegung selbst als vorsichtiger im Umgang mit der Öffentlichkeit. Sie sehen sich unter ständiger Beobachtung und wollen an die öffentliche Ordnung anknüpfen. Dazu ist es für sie notwendig, sich selbst so zu verhalten, dass sie trotz der Aufrechterhaltung des antagonistischen Verhältnisses nach außen auch in Stresssituationen nicht gewalttätig werden. Die Abgrenzung zur alten Rechten ist genau diese Fähigkeit, sich selbst nicht antagonistisch nach außen zu wenden. Man erlebt sich als beherrscht und taucht nicht sofort in die antagonistische Beziehung zu den anderen ein.

Die relative Akzeptanz von NS-Vokabular und Rassismus, verbunden mit einer Freude an der Provokation der Gegner:innen, vereint die alte mit der neuen rechten Bewegung. In der neuen rechten Bewegung geht es mehr um eine bestimmte Art von Humor, der sich als Gegensatz zur modernen Gesellschaft erlebt. Humor dient dabei der gegenseitigen Verständigung über die eigene Überlegenheit und der gemeinsamen Abgrenzung von der Mehrheitsgesellschaft. Häufig wird auf diese Abgrenzung humorvoll Bezug genommen. Wie ernst die Verwendung dieses Vokabulars gemeint ist, bleibt dabei in der Schwebe. Auch für die Feldsubjekte ist dies ggf. ein Aushandlungsprozess. Der Selbstbeschreibung entspricht, dass dieses Vokabular nicht ernst gemeint ist, sondern ›nur‹ Spaß macht. Unabhängig davon, wie ernst es gemeint ist, sollen sich die Neu-Rechten in der Öffentlichkeit nicht in dieser Weise äußern. Der Rassismus bleibt damit – zumindest normativ – in den Ohren der Neu-Rechten selbst. Der Reiz liegt jedoch in der Antizipation der Reaktion abwesender Dritter, die ihre Enttäuschung über die Neu-Rechten zum Ausdruck bringen wollen. Der Bezugsrahmen des Rassismus bleibt somit für die neue rechte Bewegung die moderne Gesellschaft, allerdings unter der Bedingung, dass diese abwesend bleibt.

Der Rassismus ist damit geeignet, die unmittelbare Erfahrung, Opfer zu sein, für die Neu-Rechten noch einmal zu unterstreichen. Die Opfererfahrung ist dann nicht nur eine, die sich im unmittelbaren Erleben des Angegriffenwerdens ereignet, sondern besteht in der Antizipation von Angriffen aufgrund der als Witz gerahmten rassistischen Äußerungen. Das Kollektiv erlebt sich also gleichzeitig als rassistisch und zu Unrecht als rassistisch verunglimpft. Rassistisch sein und als rassistisch verunglimpft werden sind hier so eng miteinander verbunden, dass sie manchmal in eins fallen.

Informelles Gespräch auf dem Weg zum Stammtisch

Gustav und Andreas unterhalten sich darüber, dass sie mal wieder einen Vortrag organisieren wollen, vielleicht anlässlich des Luther-Jubiläums. Nach mehreren Vorschlägen, die der jeweils andere immer eher ablehnend kommentiert hat, meint Andreas, »ah, ich weiß jemanden, der passt ideal. Der Herr Dr. Maier. Der hat sich eingehend mit dem Verhältnis von Luther zum mosaischen Glauben beschäftigt.« Wieder ist Gustav eher abwehrend »Ich weiß nicht, das ist bestimmt wieder so ein politisch Korrekter.« Andreas entgegnet »Nein überhaupt nicht, ich hab gehört, der hatte neulich große Probleme, weil irgendwelche Antifanten behaupten, der sei Rassist«. Gustavs Aufmerksamkeit ist nun geweckt, »ach, der ist einer von uns, dann ist der vielleicht wirklich interessant!« (Beobachtungsprotokoll März 2017)

Rassismus wird Teil der neu-rechten Wir-Erfahrung: 1. im eigenen rassistischen Humor, der immer in der Schwebelage bleibt, 2. in der eigenen Abgrenzung von Rassismus, 3. in der illegitimen Fremdbezeichnung als Rassist. Dieses komplexe Verhältnis ist geeignet, Rassismus als Wir-Beschreibung zu übernehmen (»einer von uns«). Gleichzeitig impliziert es immer, dass jemand, der Teil des »Wirs« ist, unrechtmäßig als Rassist bezeichnet wird. Die Täterposition, jemanden rassistisch zu beleidigen, wird hier zur Opferposition, als rassistisch beleidigt worden zu sein. Die Opferposition wird hier übergangslos eingenommen und die Individuen erleben sich in dieser Opferposition in einer Opfergemeinschaft. Diese Gemeinschaft wird auf Dauer gesetzt und alles weitere Erleben vor dem Hintergrund dieser Erfahrung eingeordnet.

9.4 Parallelen im Opferstatus: Volk und neue rechte Bewegung

Die zentrale These dieses Kapitels lautete, dass die kollektive Identität der neuen rechten Bewegung wesentlich über die affektive Erfahrung einer gemeinsamen Opferposition konstituiert ist – und zwar nicht allein diskursiv, sondern im Modus unmittelbarer, leiblich erlebter Berührung.

Die Bewegung erhält ihre Bindungskraft gerade in Situationen, in denen ihre Mitglieder sich in einer geteilten Gegenwart als kollektiv angegriffen, beobachtet, abgewertet erleben. Diese affektive Unmittelbarkeit – das leibliche Erleben von Bedrohung, Enge und Fremdzuschreibung – entsteht in einer kollektiven Atmosphäre: Sie stiftet kollektive Zugehörigkeit im Modus des Berührt-Seins. In solchen Momenten kommt es zu einer Form kollektiver Effervescenz, in der sich das Gefühl kollektiver Verletzbarkeit in ein Gefühl kollektiver moralischer Überlegenheit transformiert. Die Erwartung, immer wieder in diese Opferposition gebracht zu werden, stabilisiert die kollektive Ordnung. Gewaltlosigkeit gilt nicht als verlässlicher Rahmen gesellschaftlichen Zusammenlebens, sondern wird als brüchig erlebt – als eine Ordnung, die jederzeit zugunsten der politischen Gegner:innen kippen kann. Gerade deshalb wird die Gewalt, die den Neu-Rechten widerfährt oder zugeschrieben wird, als illegitim gedeutet – und durch die Polizei, als Dritte, bestätigt. Diese Bestätigung stabilisiert nicht nur die Deutung, sondern auch die moralische Aufladung des eigenen Kollektivs.

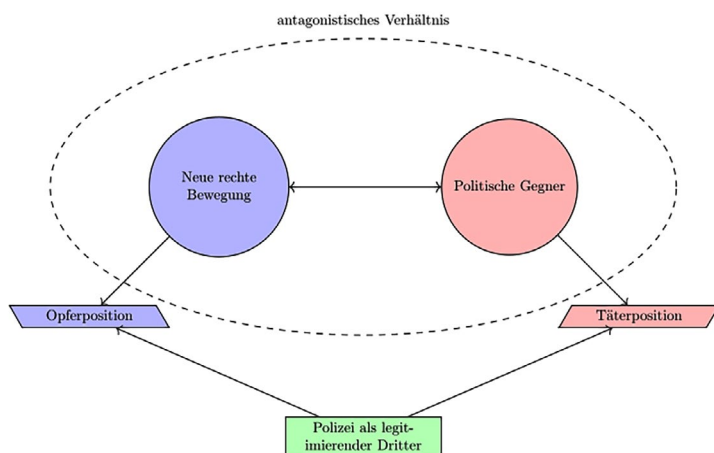


Abbildung 5: Opferposition der neuen rechten Bewegung

Entscheidend ist dabei, dass diese Opferposition nicht bloß diskursiv behauptet, sondern in konkreten Situationen affektiv erlebt wird. Die Bewegung beruft sich nicht nur auf abstrakte Narrative des ›großen Austauschs‹ oder des ›verlorenen Vaterlands‹, sondern verankert ihre kollektive Selbstvergewisserung in Situationen konkreter Angriffe, Beobachtung, Zuschreibung. In diesen Situationen kommt es zur affektiven Reorganisation moralischer Kategorien: Gewalt wird nicht nur als Gefahr, sondern als Bestätigung der eigenen Wahrheit gedeutet. Das

Opfer-Sein wird moralisch aufgewertet – nicht als Schwäche, sondern als Zeichen der Authentizität, der politischen Standhaftigkeit und der Zugehörigkeit zu einem ›richtigen‹ Kollektiv. Diese Dynamik reicht über die neue rechte Bewegung hinaus:

Das Erleben, in der Gegenwart Opfer zu sein, wird mit der Vorstellung einer umfassenden Bedrohung des Volkes verschränkt. Die Neu-Rechten erleben sich selbst nicht nur als politisch marginalisierte Gruppe, sondern als sensibler Teil eines kollektiven Leibes, der bedroht ist, ohne es zu merken. Sie sind diejenigen, die diese Bedrohung am deutlichsten spüren – weil sie sie im eigenen Leib erfahren. Aus dieser spezifischen Form der affektiven Erfahrung leitet sich das moralische Privileg ab, für das ›wahre‹ Volk zu sprechen. Das eigene Erleben wird zum epistemischen Vorteil, zur Quelle politischer Legitimität.

In der Gleichsetzung von »Wir werden angegriffen« und »Das Volk wird angegriffen« vollzieht sich eine doppelte Opferidentifikation: einerseits situativ, leiblich, unmittelbar; andererseits übergreifend, historisch, moralisch. Die neue rechte Bewegung verbindet beides: Sie transformiert unmittelbares Erleben in kollektive Sinnordnung. Ihre Mitglieder erleben sich in bestimmten Momenten als unmittelbar betroffen – und eben diese Betroffenheit wird zur Grundlage ihrer politischen Weltsicht. Aus affektiver Erschütterung wird symbolische Ordnung. Aus Bedrohung entsteht Kollektiv. Aus der Enge des Hier und Jetzt entsteht das moralisch aufgeladene Wir.

10. Die neue rechte Bewegung: eine andere Verfahrensordnung der Gewalt? Ein Fazit

Die Leitfrage dieser Studie war gesellschaftstheoretisch motiviert: Inwiefern schließt die neue rechte Bewegung an die moderne Gesellschaft an und bildet dabei eine eigene Verfahrensordnung der Gewalt aus? Um diese Frage bearbeiten zu können, musste ich ein neuartiges Forschungsdesign entwickeln, das sowohl die moderne Ordnung als auch die neu-rechte Erfahrung in den Blick nehmen konnte. Dazu brauchte ich sozialtheoretische Prämissen, die die Spezifika des Forschungsfeldes und der modernen Gesellschaft erkennbar machen, also möglichst wenig implizite Annahmen der modernen Gesellschaft und des Forschungsfeldes verdoppeln. Um dies zu erreichen, habe ich nicht nur meine sozialtheoretischen Annahmen expliziert, sondern auch eine vorläufige Theorie der modernen Gesellschaft entworfen. Dies ermöglichte es, die forschungsleitenden sozialtheoretischen Annahmen auf ihre gesellschaftliche Prägung hin zu reflektieren. Auf dieser Grundlage konnte ich die neue rechte Bewegung auf ihr Verhältnis zur modernen Ordnung befragen.

In diesem Kapitel fasse ich die Ergebnisse der Ethnographie noch einmal zentral zusammen und arbeite die Struktur der neu-rechten Ordnung heraus (1). Anschließend frage ich nach den gesellschaftstheoretischen Implikationen dieser Ergebnisse (2).

10.1 Opfersein als Ordnungssachverhalt

Mit ›Ordnung‹ habe ich in dieser Studie kein abstraktes Regelwerk gemeint. Es ging nicht um die Kodifizierung bestimmter abstrakt bleibender Werte, sondern um die Geltung der ›Ordnung‹ im vermittelten unmittelbaren Erleben der leiblichen Akteure. Die Ordnung wirkt insofern, als sich die Akteure vermittelt unmittelbar betroffen erleben, wenn sie verletzt wird. Sie wirkt über die Erfahrung gerechten Zorns bei Verletzung wichtiger Normen, der unmittelbar leiblich erlebt wird. In dieser leiblichen Erfahrung ist die Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis verschiedener Ordnungen verankert. Die Rekonstruktion der neu-rechten Ordnung beruht somit auf dem vermittelten unmittelbaren Erleben der Neu-Rechten selbst. Die Befunde der Ethnographie sind Befunde über die Strukturierung dieses Erlebens.

Die allgemeine Struktur dieser Erfahrung ist das antagonistische Verhältnis zwischen Kollektiven. Auf der einen Seite steht das ›Wir‹-Kollektiv,

auf der anderen Seite das ›Andere-Kollektiv. Die Beziehung zwischen den beiden Kollektiven ist nicht symmetrisch: Das ›Wir-Kollektiv befindet sich im Rahmen der antagonistischen Beziehung immer in der Opferposition, während das ›Andere-Kollektiv immer in der Täterposition ist.

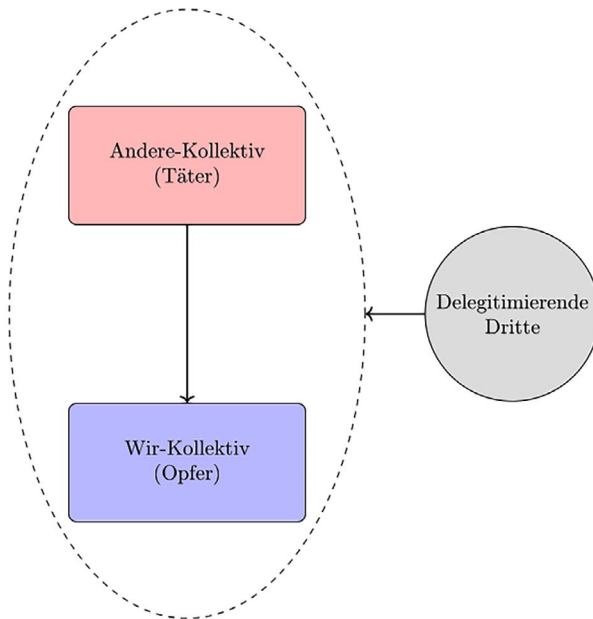


Abbildung 6: Verallgemeinerung der Antagonistischen Beziehung

Die jeweiligen Kollektive dieses antagonistischen Verhältnisses sind austauschbar. Auf der Wir-Seite kann das ›Volk‹ oder der ›Westen‹ stehen, aber auch die ›neue rechte Bewegung‹ selbst. Auch die Seite der ›Anderen‹ ist austauschbar. Das können ›die Antifa‹, ›der Staat‹, ›die Eliten‹, aber auch ›die Migranten‹ sein. Bei aller Austauschbarkeit bleibt die Beziehungskonstellation jeweils gleich: Das ›Wir‹ steht auf der Seite der Opfer und in Bezug auf Dritte ist die Wendung der ›Anderen‹ gegen das ›Wir‹ illegitim. Das ›Wir‹ und das ›Andere‹ sind in dieser Konstruktion immer Kollektive. Die Individuen, die sich als Opfer erleben, erleben sich als Opfer, aber nur insofern sie Teil des Kollektivs sind – Peter, Paul, Andreas etc. sind also nicht als Individuen Opfer, sondern werden zu Opfern als Neu-Rechte bzw. als Teil des Volkes. Die Individuen, die sie als Täter erleben, erleben sich ebenfalls als Teil eines Täterkollektivs, als Eliten, Antifa oder Migranten. Dieses Muster vermittelt das unmittelbare Erleben der Neu-Rechten. Dritte wiederum delegitimieren die Gewalt des Täter-Kollektivs. Als Dritte können sowohl konkrete anwesende Dritte

wie die Polizei in Betracht kommen als auch allgemeine abwesende Dritte wie die schweigende Mehrheit.

Zeitdimension

Die verallgemeinerte antagonistische Beziehung zwischen ›Wir‹ und ›Anderen‹ strukturiert nicht nur die soziale, sondern auch die zeitliche Dimension. Während sich das ›Wir‹ der neuen rechten Bewegung bereits gegenwärtig in einer Opferposition befindet, ist die Situation für das ›Wir‹ des Volkes aufgrund der besonderen Zeitstruktur des Volkes komplexer. Das Volk der neuen rechten Bewegung ist normativ auf Dauer angelegt. Diese Dauer erscheint den Neu-Rechten als eine erlösende, Sorgen aufhebende Dauer. Doch diese Dauer droht zu enden. Ein Indikator für das Ende der Dauer ist, dass die Menschen, die zum Volk gehören sollen, sich vom möglichen Ende der Dauer nicht betroffen fühlen, dass sie also nicht realisieren, dass das Volk zumindest in naher Zukunft in eine Opferposition geraten wird. Das Ende der Dauer liegt in der nahen Zukunft, aber es droht bereits in der Gegenwart und hat die Form einer Apokalypse. Zugehörigkeit zum Volk und das Antizipieren dieser Apokalypse sind hier gleichursprünglich: Über das Erleben der Dauer des Volkes wird das mögliche Ende des Volkes relevant und als eine übergreifende Opferposition erfahren.

Dreifache Opferposition des Volkes

Das Volk der neuen rechten Bewegung ist kein monolithischer Block. Es ist auch nicht gleichzusetzen mit dem Staatsvolk, das sich aus Individuen zusammensetzt. Vielmehr ist das Volk selbst durch seine Beziehung zu antagonistischen Anderen bestimmt. Ich habe drei deutlich unterscheidbare Konzeptionen von ›Volk‹ herausgearbeitet, die nicht aufeinander reduzierbar sind: 1. Das Volk als ethnisch homogenes Volk – in dieser Homogenität bedroht durch Migration. 2. Das Volk als unmittelbar erfahrbares Volk – bedroht durch Individualismus und Ignoranz. 3. Das Volk als Souverän – bedroht durch Eliten, die die Willensbildung behindern. Immer ist das Volk in der Position des Opfers, das sich in einem antagonistischen Verhältnis zu anderen befindet, die die jeweils zentralen Eigenheiten des Volkes zu behindern suchen.

Vermittelt unmittelbares Erleben des Opferstatus

Obwohl die Opferposition des Volkes in die Zukunft verlagert wird, erleben sich die Neu-Rechten gegenwärtig als Opfer in einem antagonistischen

Verhältnis. Opfer sind sie hier nicht als ›Wir, das Volk‹, sondern als ›Wir, die Neu-Rechten‹. Antagonistischer Hauptpartner ist ›die Antifa‹ als omnipräsenter und omnipotenter Gegner. Als ›Antifa‹ kann jeder gelten, der sich gegen die neue rechte Bewegung stellt. Zusammenstöße mit politischen Gegner:innen werden immer als möglich erwartet. Der Einzelne erlebt sich dadurch unmittelbar und ständig in der Erwartung, Opfer zu werden. Einzelne Ereignisse bestätigen darin, jederzeit Opfer werden zu können. Aus dieser Opferposition heraus werden auch szeninterne rassistische Äußerungen zu Bestätigungen der Illegitimität der Opferposition. Diese Opferposition wird durch spezifische Dritte in Form der Polizei aktiv bestätigt und das Verhalten der Anderen als Gewalt delegitimiert.

10.2 Gesellschaftstheoretische Implikationen

Die ethnographischen Befunde zeigen die Ordnung der neuen rechten Bewegung als eine Ordnung der dauernden antagonistischen Beziehung zwischen ›Tätern‹ und ›Opfern‹, wobei das ›Wir‹ auf der Seite der Opfer steht. Die beiden in Beziehung stehenden Gruppen sind Kollektive.

Das Opfer nimmt in der modernen Gesellschaft eine privilegierte Stellung ein. Die Ordnung der modernen Gesellschaft beruht auf der Sakralisierung des menschlichen Körperindividuums, gleich an Freiheit und Würde. Ihm darf keine Gewalt angetan werden, und jede Gewalt wird delegitimiert. Diese normative Orientierung wird durch das Versprechen der Gewaltfreiheit aufrechterhalten. Etwas als Gewalt zu identifizieren, ist gleichbedeutend mit einer Delegitimierung des so Identifizierten und einem Appell an das staatliche Gewaltmonopol, diese Gewalt zu beenden. Gewalt zu identifizieren ist daher immer eine normative Bewertung. Dem Opfer wird dabei zugeschrieben, aus seiner unmittelbaren Leidenserfahrung heraus Gewalt in besonderer Weise delegitimieren zu können. Es wird zu einem besonderen Zeugen des Leidens in der Moderne.

In der neuen rechten Bewegung wird an diese Opferposition angeknüpft. Sie beansprucht, Opfer illegitimer Gewalt zu sein und daraus eine besondere Sprecherposition zu gewinnen. Als Zeugen für ihre Opferposition können sie die Staatsgewalt selbst anrufen. Damit beziehen sie sich auf die moderne Verfahrensordnung der Gewalt und formulieren ihre Kritik unter Bezugnahme auf die Moderne.

Die neu-rechte Opferposition unterscheidet sich in einem Punkt von der modernen Opferposition: Die moderne Ordnung orientiert sich am menschlichen Körperindividuum und an der individuellen Leidenserfahrung. Das neu-rechte Opfer hingegen ist ein Kollektiv – das Volk, die neue rechte Bewegung, Europa oder auch der Westen. Im antagonistischen

Verhältnis der neuen rechten Bewegung stehen sich immer Kollektive gegenüber. Wenn Individuen der neuen rechten Bewegung in eine Opferposition geraten, dann als Teil eines Kollektivs. In der vermittelt unmittelbaren Erfahrung, als Kollektiv Opfer illegitimer Gewalt zu sein, gewinnt das Kollektiv in der neu-rechten Ordnung einerseits an Realität, andererseits wird es sakral aufgeladen, spiegelbildlich zur sakralen Aufladung des Individuums in der modernen Ordnung. Die neue rechte Bewegung erfährt sich so vermittelt unmittelbar als Teil einer Gemeinschaft, die immer wieder in ihrer Opferwerdung aufgewertet wird. Diese Opferposition ist zum einen Ergebnis illegitimer Gewalt, zum anderen wird sie zumindest teilweise nicht als solche anerkannt und der Staat beendend die illegitime Gewalt nicht.

Die kollektive Opferposition knüpft damit zugleich an die Ordnung wechselseitiger Gewalt zwischen Gruppen an. Im empirischen Material gibt es immer wieder Indikatoren für die Existenz von Normen, die das Eintreten in eine Rachebeziehung zu den politischen Gegner:innen fordern. In der neu-rechten Ordnung ist die Rolle neutraler Dritter, die Gewalt delegitimieren und damit die direkte Rachebeziehung irrelevant machen würden, prekär. Einerseits wird die Polizei in ihrer besonderen Rolle anerkannt. Andererseits gibt es keine Position außerhalb der antagonistischen Beziehung. Insofern wird die Polizei, wenn sie die neue rechte Bewegung schützt, zu einem Teil des unterdrückten ›Wirs‹. Die Polizei als Institution ist jedoch Teil des Staates und steht damit auf der Seite der unterdrückenden ›Anderen‹.

Das neu-rechte Muster des antagonistischen Verhältnisses zwischen Gruppen birgt somit ein reales Potential für den Übergang zu einer Ordnung der Wechselseitigkeit, die durch die Opferposition im Rahmen der modernen Gesellschaft legitimiert wird. Bislang scheint dieser Übergang in der Potentialität stecken geblieben zu sein, eine Utopie der neuen rechten Bewegung – und eine Dystopie für den modernen Menschenrecht-sindividualismus.

Auf die Frage nach dem Verhältnis von Ordnung des Volkes und moderner Ordnung lässt sich daher folgende These als Antwort formulieren: *Die Verbindung zwischen den beiden Ordnungen der Gewalt – der Ordnung des Individuums und der Ordnung des Volkes – wird über die vermittelt unmittelbare Erfahrung hergestellt, Opfer illegitimer Gewalt zu sein. Vermittelt über diese Erfahrung entsteht eine Gemeinsamkeits-erfahrung, die in beiden Ordnungen sakral aufgeladen ist.*

Nachsatz

Dieses Buch bzw. die ihm zugrunde liegende Dissertation entstand aus dem Versuch, einer tiefgreifenden gesellschaftlichen Irritation mit wissenschaftlichen Mitteln zu begegnen. Die neue rechte Bewegung stellt die moderne Gesellschaft vor eine paradoxe Herausforderung: Sie beruft sich auf zentrale normative Prinzipien eben jener Ordnung – Gewaltfreiheit, Individualrechte, moralische Anerkennung des Opfers – und stellt sie zugleich durch ihre spezifische Form kollektiver Selbstvergewisserung in Frage. Ihr Erfolg speist sich nicht aus einer offenen Opposition zur Moderne, sondern aus ihrer Fähigkeit, moderne Ordnungskategorien selektiv anzueignen und in ein antagonistisches Weltbild zu überführen.

Im Zentrum dieser Arbeit steht daher nicht die moralische Bewertung rechter Ideologie, sondern die Analyse ihrer sozialen Ordnung. Anstelle einer Gegenüberstellung von ›demokratisch‹ und ›rechts‹ untersucht diese Studie die institutionellen Voraussetzungen, leiblich-affektiven Erfahrungen und normativen Bezüge, über die sich rechte Vergemeinschaftung vollzieht. Sie zeigt, wie das moderne Vertrauen in Gewaltlosigkeit – und die mit ihm verbundene Aufwertung der Opferposition – von neu-rechten Akteur:innen nicht abgelehnt, sondern umgewertet wird: Das Kollektiv wird zum ›Opfer‹ stilisiert, um daraus Legitimität zu schöpfen und sich zugleich gegen die liberale Ordnung zu positionieren.

Diese doppelte Bezugnahme – Anschluss an moderne Normen bei gleichzeitiger Subversion derselben – lässt sich nur dann angemessen erfassen, wenn wissenschaftliche Beobachtung sich nicht in distanzierter Beschreibung erschöpft, sondern ihre eigenen normativen Prämissen reflektiert. Die Kombination von ethnographischer Nahsicht und gesellschaftstheoretischer Rahmung erlaubt es, das Eigene im Fremden und das Fremde im Eigenen sichtbar zu machen. In diesem Spannungsfeld bewegt sich die vorliegende Arbeit: Sie versteht die neue rechte Bewegung nicht als bloße Anomalie, sondern als Symptom einer gesellschaftlichen Ordnung, deren Grundannahmen selbst unter Druck geraten sind.

In dieser Arbeit habe ich mich mit der neu-rechten Ordnung und ihrem Verhältnis zur modernen Verfahrensordnung der Gewalt beschäftigt. Dabei habe ich herausgearbeitet, dass die Ordnung der Neu-Rechten durch die Erfahrung, Opfer illegitimer Gewalt zu sein, geordnet wird. Diese Ordnung ermöglicht es der neuen rechten Bewegung, sowohl an die moderne Ordnung als auch an die kollektive Ordnung des Ausgleichs anzuknüpfen. Bislang orientiert sie sich de facto an der modernen Ordnung der Gewalt, Normen und Werte der Ordnung des Ausgleichs sind aber zumindest diskursiv präsent.

Zu diesem Ergebnis kam ich durch die Entwicklung eines neuartigen Forschungsdesigns. So habe ich in dieser Arbeit nicht nur ein ›offenes‹ Forschungsdesign gewählt, sondern eines, dessen Offenheit reflexiv überprüfbar ist. Zu diesem Zweck sind nicht nur gesellschaftstheoretische Prämissen in das Forschungsdesign eingeflossen, sondern es ist auch die Möglichkeit einer gesellschaftstheoretischen Überprüfung dieser Prämissen vorgesehen. Mit dieser Arbeit konnte ich den Nutzen dieses neuartigen Forschungsprogramms zeigen.

Im Folgenden gehe ich nun zum Schluss der Frage nach, inwieweit die hier aufgezeigte Struktur ein Spezifikum der neuen rechten Bewegung ist. Abschließend werde ich das Forschungsdesign selbst noch einmal rückblickend reflektieren und auf Vorteile und Grenzen des Designs eingehen.

Rechtes Spezifikum?

Ob die hier aufgezeigte Struktur des antagonistischen Gruppenverhältnisses, in dem sich die ›Wir‹-Gruppe stets in der Opferposition befindet, ein Spezifikum der neuen rechten Bewegung ist oder sich auch in anderen Teilbereichen der modernen Gesellschaft wiederfindet, ist eine empirische Frage, die der weiteren Untersuchung bedarf. An dieser Stelle können nur vorläufige Hypothesen formuliert werden, in welchen Bereichen es sich lohnen könnte, systematische Vergleiche anzustreben.

Ein wichtiges Vergleichsfeld wären andere soziale Bewegungen. Insbesondere bei identitätspolitischen Bewegungen sind ähnliche Strukturen der Verabsolutierung eines antagonistischen Gewaltverhältnisses zu erwarten. So ließen sich auch in Bewegungen wie *Black Lives Matter* die Struktur der Opfererfahrung sowie die Legitimierung der eigenen Sprecherinnenposition über die Opfererfahrung als Teil eines Kollektivs finden. Ich vermute jedoch, dass sich hier Unterschiede in der zeitlichen Dimension zeigen werden: Die Opferposition der identitätspolitischen Bewegungen entspringt in der Regel einem kollektiven Trauma in der Vergangenheit, das aus der Vergangenheit in die Gegenwart hineinragt. Die gegenwärtige Erfahrung, Opfer zu sein, ist Teil einer noch andauernden Vergangenheit, in der sich gegenwärtiges und vergangenes Opfersein kaum voneinander trennen lassen. In der neuen rechten Bewegung ist die Opferposition der Gegenwart eher eine Vorwegnahme der Opferposition der Zukunft. Das Opfersein hier/jetzt als Teil der neuen rechten Bewegung nimmt die Dystopie vorweg.

Ein vielversprechendes Vergleichsfeld könnten auch die Umwelt- und Klimabewegungen sein. Auch in diesen Bewegungen geht es um eine he-rannahende Zukunftsdystopie. Ähnlich wie bei der neuen rechten Bewegung wird diese Dystopie kurzfristig erwartet. Im Unterschied zur neuen

rechten Bewegung problematisieren diese Bewegungen die Dystopie jedoch nicht als Gewalt (vgl. Pettenkofer 2024), sondern versuchen die herannahende Dystopie eher durch eine möglichst genaue Beschreibung der Dystopie zu erfassen – auch dies ein Unterschied zur neuen rechten Bewegung.

Weitere Anknüpfungsmöglichkeiten wären in der Untersuchung von populären Mythen und Fantasy-Geschichten gegeben. Die Struktur, Opfer illegitimer Gewalt zu werden – und aus dieser Gewalt auszubrechen –, ist eine der beliebtesten solcher Narrative. Die Frage ist dann, inwieweit diese Struktur kulturell verankert ist und inwieweit sich die spezifische Ausprägung in der neuen rechten Bewegung von solchen populären Mythen unterscheidet.

Solche weiterführenden Fragen würden es erlauben, besser zu verstehen, inwiefern die neu-rechte Ordnung des Opfers von der modernen Ordnung abweicht – oder ob nicht vielmehr die Annahmen über die moderne Ordnung angepasst werden müssen und die Ordnung des Opfers immer schon Teil der Moderne war.

Limitationen des Forschungsdesigns

Das hier gewählte Forschungsdesign ist bislang in der sozialwissenschaftlichen Forschung allgemein und in der Rechtsextremismusforschung im Besonderen noch eher unbekannt. Dennoch zeigt sich bereits jetzt, dass sich aus dem theoriegeleiteten Vorgehen, in das sowohl sozialtheoretische als auch gesellschaftstheoretische Annahmen einfließen, interessante Forschungsperspektiven ergeben (vgl. auch: J. Barth 2023). Durch dieses Design konnte ich vermeiden, erneut eine bloß normativ-bewertende Perspektive auf die neue rechte Bewegung einzunehmen, in der die normative Orientierung nicht mehr sichtbar wäre; stattdessen konnte ich hier eine Perspektive wählen, die zum einen die Prämissen expliziert, von denen sie ausgeht, und zum anderen diese reflexiv der Kritik zugänglich macht.

Gegen dieses Forschungsdesign wird es vermutlich zwei zentrale Einwände geben: 1. eben die Tatsache, dass ich eine nicht-evaluative Perspektive gewählt habe, und 2. der damit verbundene Aufwand, der sich darin niederschlägt, dass die Hälfte dieses Buches aus der Anbahnung der empirischen Untersuchung besteht.

ad 1: Die hier gewählte Perspektive ist a priori nicht evaluativ. Das heißt aber nicht, dass sie sich der Möglichkeit der Evaluation verschließt. So wird mit dieser Perspektive gerade sichtbar, wo die Möglichkeit eines Ordnungswandels besteht und dass dieser eben nicht ›nur‹ illegitime Gewalt im Rahmen der modernen Verfahrensordnung der Gewalt,

sondern legitime Gewalt im Rahmen der Verfahrensordnung der Wechselseitigkeit beinhalten würde. Damit kann nun gefragt werden, wie das Muster der Opferposition durchbrochen werden kann. Das hat Konsequenzen, zum Beispiel für die politische Bildung. Mit Bezug auf die Ergebnisse dieser Arbeit muss die politische Bildung darauf abzielen, die Spirale der Selbstaufwertung als Opfer zu durchbrechen und stattdessen auf positive Angebote einer übergreifenden Dauer abzu zielen. Diese Angebote sollten insbesondere an die Institution des Individuums anschließen. Dazu musste diese Struktur aber erst einmal erkannt werden.

ad 2: Der nicht unerhebliche Aufwand eines solchen Forschungsdesigns ist kaum zu leugnen. Ethnographische Forschungsdesigns sprengen daher häufig den zeitlichen Rahmen von Forschungsanträgen. Dennoch gehen mit der sozialtheoretischen Situierung eine höhere Reflexivität für das Feld und damit größere Chancen der Offenheit gegenüber den Relevanzstrukturen des Feldes einher. Das wiederum rechtfertigt den großen Aufwand dieses Forschungsdesigns.

Und nun?

Wenn rechte Akteur:innen zentrale Prinzipien der modernen Gesellschaft – Gewaltlosigkeit, Menschenwürde, Meinungsfreiheit – affirmativ aufgreifen, aber in ein antagonistisches Weltbild überführen, stellt das nicht nur eine politische Herausforderung dar, sondern der Gesellschaft insgesamt eine Frage. Es reicht nicht mehr, die neue rechte Bewegung als bloßes Gegenmodell zu diskreditieren. Ihre Anschlussfähigkeit entsteht gerade dort, wo sie bestehende moralische Ordnungen selektiv transformiert – und damit auf eine Unklarheit oder Leerstelle in diesen Ordnungen selbst verweist.

Gesellschaftlich bedeutet das: Die Abwehr rechter Ideologie muss sich weniger auf Abgrenzung konzentrieren als auf die Frage, warum ausge-rechnet das Narrativ des bedrohten Kollektivs – des Opfervolkes – so attraktiv geworden ist. Die neue rechte Bewegung bietet nicht nur ein Feindbild, sondern auch ein Gefühl von Sicherheit, Dauer, Zugehörigkeit. Sie stellt eine Antwort auf eine Gesellschaft dar, die zwar auf den Rechten des Individuums gründet, aber kollektive Identität kaum zu stiften vermag. Wenn das »Wir« in der modernen Ordnung strukturell schwach oder brüchig bleibt, öffnet sich Raum für Bewegungen, die dieses »Wir« autoritär und homogen rekonstruieren. Deshalb reicht es nicht, auf institutionelle Toleranz oder moralische Empörung zu setzen. Eine politische Kultur, die die Logik des Opferstatus als primäre Quelle legitimer Sprecher:innenschaft nicht hinterfragt, macht sich anfällig für deren strategische Aneignung – auch durch autoritäre Akteurinnen.

Es braucht ein neues Nachdenken darüber, wie gesellschaftliche Zugehörigkeit gedacht und vermittelt werden kann, ohne auf Ausgrenzung zu beruhen.

Diese Arbeit hat gezeigt, dass rechte Bewegungen Anschluss an die Moderne finden, indem sie deren moralische Ordnung nicht leugnen, sondern umdeuten. Genau darin liegt ihre Gefahr – und genau darin liegt die Aufgabe: Die moderne Gesellschaft kann nicht länger nur auf Reaktion setzen, sondern muss eigene institutionelle, narrative und affektive Angebote machen. Angebote, die Gemeinschaft stiften, ohne Homogenität zu erzwingen. Angebote, die Opfern zuhören, ohne das Opfersein zur politischen Legitimation zu machen. Und Angebote, die Zukunft denkbar machen, ohne apokalyptische Überwältigung. Denn solange gesellschaftliche Konflikte primär als Ausdruck antagonistisch erfahrener Gewalt verhandelt werden, bleibt das Versprechen liberaler Ordnungen – Freiheit, Gleichheit, Gewaltlosigkeit – hohl. Die eigentliche Herausforderung besteht darin, die semantischen und affektiven Strukturen kollektiver Identität so zu gestalten, dass sie nicht von ihrer Negation leben müssen. Was die neue rechte Bewegung über unsere Gesellschaft sagt, ist dabei nicht nur ein Befund über die Rechte. Es ist ein Spiegel, in dem sich auch die Fragilität moderner Ordnungsversprechen zeigt.

Literatur

- Ackermann, Jan/Katharina Behne/Felix Buchta/Marc Drobot/Philipp Knopp (2015): *Metamorphosen des Extremismusbegriffes. Diskursanalytische Untersuchungen zur Dynamik einer funktionalen Unzulänglichkeit*, Wiesbaden: Springer VS.
- Adorno, Theodor W. (1970): »Erziehung nach Auschwitz« (1966), in: ders., *Erziehung zur Mündigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 92–109.
- (1950 (1973)): *Studien zum autoritären Charakter*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Aikin, Scott F. (2019): »Deep Disagreement, the Dark Enlightenment, and the Rhetoric of the Red Pill«, *Journal of Applied Philosophy* 36 (3), 420–435.
- Aksan, Gunes Ekin (2017): »The new but lonely voice against the authoritarianism: humor und irony in Turkish political discourse after the Taksim Gezi Park Protests«, *The European Journal of Humour Research* 5 (2), 23–50.
- Alcock, Susan E. (1991): »Tomb cult und the post-classical polis«, *American Journal of Archaeology* 95, 447–467.
- Alexander, Jeffrey C. (2006): *The civil sphere*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Alfieri, Francesco (2016): »Martin Heidegger und die kontroverse Auslegung seiner ›Schwarzen Hefte‹: Eine Geschichte, die noch völlig umzuschreiben ist«, *Heidegger Studies* 32, 53–63.
- Allcock, John (1971): »Populism: A Brief Biography«, *Sociology* 5 (3), 371–387.
- Altmeyer, Lilly (2022): »Stickern als Raumaneignungsstrategie: Die Identitäre Bewegung und (antifaschistische) Gegenstrategien in Hamburg«, in: Daniel Mullis/Judith Miggelbrink (Hg.), *Lokal extrem rechts*, Bielefeld: transcript, 245–260.
- Amann, Melanie (2017): *Angst für Deutschland. Die Wahrheit über die AfD: wo sie herkommt, wer sie führt, wohin sie steuert*, München: Droemer.
- Anderson, Benedict (2016): *Imagined communities. Reflections on the origin und spread of nationalism*, London/New York: Verso.
- Anhalt, Utz/Steffen Holtz (2011): »Das verbotene Dorf«. *Das Verhörzentrum Wincklerbad der britischen Besatzungsmacht in Bad Nenndorf 1945 bis 1947*, Hannover: Offizin.
- Apel, Karl-Otto (1979): *Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Arendt, Hannah (1958): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, New York/Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.
- (1970): *Macht und Gewalt*, München: Piper.
- (1996): »We Refugees«, in: Marc Robinson (Hg.), *Altogether Elsewhere. Writers on Exile*, Boston, London: Faber und Faber, 110–119.

- Arzheimer, Kai/Carl C. Berning (2019): »How the Alternative for Germany (AfD) and their voters veered to the radical right, 2013–2017«, *Electoral Studies* 60 (August), 102040.
- Ashe, Stephen/Joel Busher/Graham Macklin/Aaron Winter (2020a): »Introduction: Researching the far right«, in: Stephen Ashe/Joel Busher/Graham Macklin/Aaron Winter (Hg.), *Researching the far right. Theory, method und practice*, 1–14, Abingdon/New York: Oxon/Routledge.
- (Hg.) (2020b): *Researching the far right. Theory, method und practice*. Abingdon/New York: Oxon/Routledge.
- Assheuer, Thomas/Hans Sarkowicz (1992): *Rechtsradikale in Deutschland. Die alte und die neue Rechte*, München: Beck.
- Assmann, Aleida (2021): *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*, München: Hanser.
- Assmann, Aleida/Jan Assmann (1998): »Stichwort ›Mythos‹«, in: Hubert Cancik/Burkhard Gladigow/Karl-Heinz Kohl m(Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe IV*, Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 179–200.
- Assmann, Jan (2013): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck.
- Baader, Meike Sophia (2020): »Neue Rechte – ›Umerziehung‹, ›Genderideologie‹ und ›Frühsexualisierung‹ – Kampfbegriffe in einem neuen Kulturkampf. Erziehungswissenschaftliche Themen im Fokus von Populismus und Neuer Rechter«, in: Ulrich Binder/Jürgen Oelkers (Hg.), *Das Ende der politischen Ordnungsvorstellungen des 20. Jahrhunderts. Erziehungswissenschaftliche Beobachtungen*, Wiesbaden: Springer Fachmedien, 129–154.
- Backes, Uwe/Eckhard Jesse (1989): *Politischer Extremismus in der Bundesrepublik Deutschland* (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung 272), Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- (2005): *Vergleichende Extremismusforschung* (Extremismus und Demokratie 11), Baden-Baden: Nomos.
- Bade, Klaus J. (2018): »Kritik und Gewalt. Sarrazin-Debatte, Islamkritik und Terror in der Einwanderungsgesellschaft [2013/14]«. *Historical Social Research / Historische Sozialforschung. Supplement* Nr. 30, 306–317.
- Banghard, Karl (2015): »Geahnte Ahnen. Germanische Erinnerungsorte«, in: Martin Langebach/Michael Sturm (Hg.), *Erinnerungsorte der extremen Rechten* (Edition Rechtsextremismus), Wiesbaden: Springer Fachmedien, 61–78.
- Barberá, Pablo (2020): »Social Media, Echo Chambers, und Political Polarization«, in: Nathaniel Persily/Joshua A. Tucker (Hg.), *Social Media und Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press, 34–55.
- Barp, Francesca/Hannah Eitel (2017): »Weil die Mitte in der Mitte liegt«, in: Tino Heim (Hg.), *Pegida als Spiegel und Projektionsfläche. Wechselwirkungen und Abgrenzungen zwischen Pegida, Politik, Medien, Zivilgesellschaft und Sozialwissenschaften*, Wiesbaden: Springer Fachmedien, 111–141.

- Barth, Fredrik (1998): *Ethnic Groups und Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Long Grove, Ill.: Waveland Press.
- Barth, Jonas (2022): »Gesellschaftstheorie als Methode der Theorierationalisierung«, in: Jonas Barth/Anna Henkel (Hg.), *Leib. Grenze. Kritik*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 24–33.
- (2023): *Zur Rolle von Gewalt in der stationären Pflege von Menschen mit Demenz*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Barth, Jonas/Johanna K. Fröhlich/Gesa Lindemann (2022): »The methodological relevance of a theory-of-society perspective for the empirical analysis of violence«, *Historical Social Research* 47 (1), 268–288.
- Barth, Jonas/Johanna K. Fröhlich/Gesa Lindemann/Paul Mecheril/Tina Schröter/Andreas Tilch (2021): »Wie Gewalt untersuchen? Ein Kodierschema für einen reflexiven Gewaltbegriff«, *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* 22 (1).
- Barth, Jonas/Susanne Tübel/Gesa Lindemann (2018): »Methodologisch kontrolliertes Verstehen als Kernstrategie der qualitativen Forschung. Vermittelte Unmittelbarkeit als Gütekriterium«, in: Leila Akremi/Hubert Knoblauch/Boris Traue/Nina Baur (Hg.), *Handbuch »Interpretativ Forschen«*, Weinheim: Beltz Juventa, 179–201.
- Bartsch, Günter (1975): *Revolution von rechts? Ideologie und Organisation der Neuen Rechten* (Herderbücherei 518), Freiburg im Breisgau/Basel/Wien: Herder.
- Batzner, Jan (2019): »Zur Ästhetik der Identitären Bewegung«, in: Lukas Boehnke/Malte Thran/Jacob Wunderwald (Hg.), *Rechtspopulismus im Fokus. Theoretische und praktische Herausforderungen für die politische Bildung*, Wiesbaden: Springer Fachmedien, 115–134.
- Bauman, Zygmunt (1992): *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- (2000): *Liquid modernity*, Cambridge: Polity Press.
- Bäumer, Anne (1989): »Die Politisierung der Biologie zur Zeit des Nationalsozialismus [1]«, *Biologie in unserer Zeit* 19 (3), 76–80.
- Bax, Daniel (2018): *Die Volksverführer. Warum Rechtspopulisten so erfolgreich sind*, Frankfurt am Main: Westend.
- Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich/Edgar Grande (2010): »Jenseits des methodologischen Nationalismus«, *Soziale Welt* 61 (3–4), 187–216.
- Bendl, Christian (2018): »Protest als diskursive Raum-Zeit-Aneignung. Das Beispiel der Identitären Bewegung Österreich«, *Zeitschrift für Angewandte Linguistik* 68 (1), 73–101.
- Benoist, Alain de/Michael Böhm/Armin Mohler (1985/2017): *Kulturrevolution von rechts. Theorie*, Bd. 1, Dresden: Jungeuropa Verlag.
- Benz, Wolfgang (1994): »Rechtsextremismus in Deutschland. Ideologie, Tradition, Erscheinungsformen«, in: Wolfgang Benz (Hg.), *Rechtsextremismus in Deutschland. Voraussetzungen, Zusammenhänge, Wirkungen* (Geschichte Fischer), Frankfurt am Main: Fischer, 11–30.

- Bergem, Wolfgang (2019): »Identität« in politischer Kultur, Demokratietheorie und der Identitären Bewegung«, in: Wolfgang Bergem/Paula Diehl/Hans J. Lietzmann (Hg.), *Politische Kulturforschung reloaded. Neue Theorien, Methoden und Ergebnisse* (Edition Politik 76), Bielefeld: transcript, 249–272.
- Berger, Peter L./Thomas Luckmann (2013): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, übersetzt von Monika Plessner, Frankfurt am Main: Fischer.
- Bergmann, Knut/Matthias Diermeier/Judith Niehues (2018): »Ein komplexes Gebilde. Eine sozio-ökonomische Analyse des Ergebnisses der AfD bei der Bundestagswahl 2017«, *Zeitschrift für Parlamentsfragen* 49 (2), 243–264.
- Bergmann, Werner (1994): »Ein Versuch, die extreme Rechte als soziale Bewegung zu beschreiben«, in: Werner Bergmann/Rainer Erb (Hg.), *Neonazismus und rechte Subkultur*, (Zentrum für Antisemitismusforschung der Technischen Universität Berlin, Reihe Dokumente, Texte, Materialien 15), Berlin: Metropol.
- Bergmann, Werner/Rainer Erb (1998): »In Treue zur Nation: Zur kollektiven Identität der rechtsextremen Bewegung«, in: Ruud Koopmans und Kai-Uwe Hellmann (Hg.), *Paradigmen der Bewegungsforschung. Entstehung und Entwicklung von Neuen sozialen Bewegungen und Rechtsextremismus*, Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 149–165.
- Berntzen, Lars Erik/Manès Weisskircher (2016): »Anti-Islamic PEGIDA Beyond Germany: Explaining Differences in Mobilisation«, *Journal of Intercultural Studies* 37 (6), 556–573.
- Bertelmann, Brigitte D./Klaus Heide (Hg.) (2018): *Leben im Anthropozän. Christliche Perspektiven für eine Kultur der Nachhaltigkeit*, München: Oekom.
- Bessel, Richard (2015): *Violence. A modern obsession*, London: Simon & Schuster.
- Betz, Hans-Georg (1994): *Radical right-wing populism in Western Europe*, Houndmills/Basingstoke: Macmillan.
- (2002): »Rechtspopulismus in Westeuropa: Aktuelle Entwicklungen und politische Bedeutung«, *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 31 (3), 251–264.
- Betz, Hans-Georg/Michael Oswald (2022): »Emotional Mobilization: The Affective Underpinnings of Right-Wing Populist Party Support«, in: Michael Oswald (Hg.), *The Palgrave Handbook of Populism*. Cham: Springer International Publishing, 115–143.
- Beyer, Heiko/Ulf Liebe (2010): »Antiamerikanismus und Antisemitismus: Zum Verhältnis zweier Ressentiments / Anti-Americanism und Anti-Semitism: On the Relationship between Two Resentments«, *Zeitschrift für Soziologie* 39 (3), 215–232.
- Biskamp, Floris (2019): »Ökonomie ist kulturell, Kultur ist ökonomisch: Einspruch zur politischen Ökonomie des Populismus«, *PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft* 49 (196), 463–476.

- (2021): »Extrem populistisch? Über die Kategorisierung von Rechtsaußenparteien und die Einordnung der AfD«, in: Julian Sehmer/Stephanie Simon/Jennifer Ten Elsen/Felix Thiele (Hg.), *recht extrem? Dynamiken in zivilgesellschaftlichen Räumen*, Wiesbaden: Springer Fachmedien, 21–37.
- Blee, Kathleen M (2003): *Inside organized racism. Women in the hate movement*, Berkeley: University of California Press.
- (2007): »Ethnographies of the Far Right«, *Journal of Contemporary Ethnography* 36 (2), 119–128.
- Blee, Kathleen M./Mehr Latif (2020): »Sociological survey of the far right«, in: Stephen D. Ashe/Joel Busher/Graham Macklin/Aaron Winter (Hg.), *Researching the Far Right*, Abingdon/New York: Oxon/Routledge, 45–59.
- Blum, Alice (2021): »Die ›Identitäre Bewegung‹ in Deutschland. Eine ethnografische Studie in einer extrem rechten Organisation«, Doctoral Thesis, Justus-Liebig-Universität Gießen, <https://jpubub.ub.uni-giessen.de/handle/jpubub/872>.
- (2023): »The Identitarian Movement in Germany: Its Rise und Fall«, in: José Pedro Zúquete/Riccardo Marchi (Hg.), *Global identitarianism* (Routledge studies in fascism und the far right), Abingdon/New York: Routledge/Oxon/Taylor & Francis, 24–37.
- Blumer, Herbert (1954): »What is Wrong with Social Theory?«, *American Sociological Review* 19 (1), 3–10.
- Bodewig, Kurt/Rainer Hesels/Dieter Mahlberg/Deutscher Gewerkschaftsbund (Hg.) (1990): *Die Schleichende Gefahr. Rechtsextremismus heute*, Essen: Klartext.
- Boehnke, Lukas (2019): »Rechter Kulturkampf heute: Identitätskonstruktion und Framing-Strategien der Identitären Bewegung: Theoretische und praktische Herausforderungen für die politische Bildung«, in: Lukas Boehnke/Malte Thran/Jacob Wunderwald (Hg.), *Rechtspopulismus im Fokus. Theoretische und praktische Herausforderungen für die politische Bildung*, Wiesbaden: Springer Fachmedien, 89–114.
- Boehringer, D (2001): »Heroenkulte in Griechenland von der geometrischen bis zur klassischen Zeit. Attika, Argolis, Messenien«, Diss. Phil., Berlin.
- Bojadžijev, Manuela (2015): »Rassismus ohne Rassen, fiktive Ethnizitäten und das genealogische Schema. Überlegungen zu Étienné Balibars theoretischem Vokabular für eine kritische Migrations- und Rassismusforschung«, in: Julia Reuter/Paul Mecheril (Hg.), *Schlüsselwerke der Migrationsforschung*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 275–288.
- Bornmann, Maximilian (2024): »Geheimplan gegen Deutschland«, *correctiv.org* 10.01.2024, <https://correctiv.org/aktuelles/neue-rechte/2024/01/10/geheimplan-remigration-vertreibung-afd-rechtsextreme-november-treffen/>.
- Borstel, Dierk (2011): »Braun gehört zu bunt dazu!« *Rechtsextremismus und Demokratie am Beispiel Ostvorpommern*, Münster: Monsenstein und Vannerdat.
- Bösch, Frank (2019): »›Sonderfall Ostdeutschland?‹ Zum Demokratieverständnis in Ost und West«. *geschichte für heute*, 2019/4.
- Botsch, Gideon (2014): »›Schluß mit dem Holocaust‹. Der Brandanschlag

- auf die KZ-Gedenkstätte Sachsenhausen im Kontext rechtsextremer Geschichtspolitik«, in: Christoph Kopke (Hg.), *Angriffe auf die Erinnerung an die nationalsozialistischen Verbrechen. Rechtsextremismus in Brandenburg und die Gedenkstätte Sachsenhausen*, Berlin: Metropol, 40–52.
- (2021): »Rassenbürgerkrieg Antisemitismus, Rassismus und die mörderische ›Volkstod‹-Paranoia«, in: Onur Suzan Nobrega/Matthias Quent/Jonas Zipf (Hg.), *Rassismus. Macht. Vergessen. Von München über den NSU bis Hanau: Symbolische und materielle Kämpfe entlang rechten Terrors* (X-Texte zu Kultur und Gesellschaft), Bielefeld: transcript, 147–160.
- Botsch, Gideon/Christoph Kopke (2019): »Umvolkung« und »Volkstod«. *Zur Kontinuität einer extrem rechten Paranoia* (Edition Pyrrhus 5), Ulm: Klemm+Oelschläger.
- Bourdieu, Pierre (1989): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, übersetzt von Bernd Schwibs und Achim Russer, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre/Löic Wacquant (Hg.) (1992/2007): *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity Press.
- Bowles, Nellie (2020): »Tesla Owners Try to Make Sense of Elon Musk's ›Red Pill‹ Moment«, *The New York Times*, 19.05.2020.
- Braun, Andreas (2020): »Gewaltsoziologie im Wandel: Über Situationen, Prozesse und Ordnungen als Bestandteile zur Erforschung von Gewalt«, *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 45 (S1), 5–21.
- (2021): »Strukturelle Gewalt – ein analytisch überschätzter Begriff«, *Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung* 10 (1), 5–35.
- Braun, Stephan/Ute Vogt (Hg.) (2007): *Die Wochenzeitung »Junge Freiheit«. Kritische Analysen zu Programmatik, Inhalten, Autoren und Kunden*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Brauner-Orthen, Alice (2001): *Die Neue Rechte in Deutschland*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Breidenstein, Georg/Stefan Hirschauer/Herbert Kalthoff/Boris Nieswand (2015): *Ethnografie. Die Praxis der Feldforschung*, Konstanz/München: UVK/Lucius.
- Breuer, Franz/Petra Muckel/Barbara Dieris (2019): *Reflexive Grounded Theory. Eine Einführung für die Forschungspraxis*, Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Breuer, Stefan (1990): »Die ›Konservative Revolution‹ – Kritik eines Mythos«, *Politische Vierteljahresschrift* 31 (4), 585–607.
- Brichzin, Jenni/Henning Laux/Ulf Bohmann (2022): *Risikodemokratie. Chemnitz zwischen rechtsradikalem Brennpunkt und europäischer Kulturbauptstadt*, Bielefeld: transcript.
- Broder, Henryk M (1978): *Deutschland erwacht. Die neuen Nazis – Aktionen und Provokationen*, Göttingen: Lamuv.
- Brubaker, Rogers (1994): *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge/London: Harvard University Press.
- (2004): *Ethnicity without groups*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- Bruns, Julian/Kathrin Glösel/Natascha Strobl (2017): *Die Identitären. Handbuch zur Jugendbewegung der Neuen Rechten in Europa*, Münster: Unrast.
- Bruns, Julian/Natascha Strobl (2015): »(Anti-)Emanzipatorische Antworten von Rechts«, *Momentum Quarterly* 4 (4), 205–217.
- Brust, Susanne (2018): »App der identitären Bewegung: Rechtsextreme Scheinspielereien«, *taz*, 07.06.2018.
- Bubenhof, Noah/Selena Calleri/Philipp Dreesen (2019): »Politisierung in rechtspopulistischen Medien: Wortschatzanalyse und Word Embeddings«, *Osnabrücker Beiträge zur Sprachtheorie* 95, 211–241.
- Büchner, Britta Ruth (1995): *Rechte Frauen, Frauenrechte und Klischees der Normalität. Gespräche mit »Republikanerinnen«* (Münchner Studien zur Kultur- und Sozialpsychologie 5), Pfaffenweiler: Centaurus.
- Buckels, Erin E./Paul D. Trapnell/Delroy L. Paulhus (2014): »Trolls just want to have fun«, *Personality and Individual Differences*, 67 (Special Issue: *The Dark Triad of Personality*), 97–102.
- Bücker, Gerd (2020): »Die ›Identitäre Bewegung Deutschland‹ (IBD) und der Versuch einer Anwerbung«, in: Frank Lüttig/Jens Lehmann (Hg.), *Rechts extremismus und Rechtsterrorismus*, Baden-Baden: Nomos, 333–346.
- Bueb, Bernhard (2007): *Lob der Disziplin. Eine Streitschrift*, Berlin: List.
- Burgoon, Brian/Sam Van Noort/Matthijs Rooduijn/Geoffrey Underhill (2019): »Positional deprivation and support for radical right and radical left parties«, *Economic Policy* 34 (97), 49–93.
- Bürk, Henning (2012): *Fremde Heimat. Das Schicksal der Vertriebenen nach 1945*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Butter, Michael (2018): »Nichts ist, wie es scheint«. *Über Verschwörungstheorien*, Berlin: Suhrkamp.
- Butterwegge, Christoph (1994): »Mordanschläge als Jugendprotest – Neonazis als Protestbewegung? Zur Kritik an einem Deutungsmuster der Rechtsextremismusforschung«, *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 7 (4), 35–41.
- Butterwegge, Christoph/Janine Cremer/Alexander Häusler/Gudrun Hentges/Thomas Pfeiffer/Carolin Reißlandt/Samuel Salzborn (2002): *Themen der Rechten – Themen der Mitte*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Cable, Sherry (2018): »Social Movements und Social Control«, in: Mathieu Deflem (Hg.), *The Handbook of Social Control*, Wiley, 121–136.
- Caiani, Manuela/Manès Weisskircher (2022): »Anti-nationalist Europeans und pro-European nativists on the streets: visions of Europe from the left to the far right«, *Social Movement Studies* 21 (1–2), 216–233.
- Campion, Kristy (2020): »Women in the Extreme und Radical Right: Forms of Participation und Their Implications«, *Social Sciences* 9 (9), 1–20.
- Campo, Felix del (2023): »New Culture Wars: Tradwives, Bodybuilders und the Neoliberalism of the Far-Right«, *Critical Sociology* 49 (4–5), 689–706.
- Camus, Renaud (2017): *Revolte gegen den Großen Austausch*, übersetzt von Martin Lichtmesz, Schnellroda: Antaios.

- Canovan, Margaret (2005): *The people*, Cambridge/Malden: Polity Press.
- Charmaz, Kathy (2006): *Constructing Grounded Theory. A Practical Guide through Qualitative Analysis*, London: Sage.
- Christ, Michaela (2011): »Die Soziologie und das Dritte Reich: Weshalb Holocaust und Nationalsozialismus in der Soziologie ein Schattendasein führen«, *Soziologie* 40 (4), 407–431.
- Christadler, Marie-Luise (1983): »Die ›Nouvelle Droite‹ in Frankreich«, in: Iring Fetscher (Hg.), *Neokonservative und »neue Rechte«*. *Der Angriff gegen Sozialstaat und liberale Demokratie in den Vereinigten Staaten, Westeuropa und der Bundesrepublik*, München: Beck, 163–215.
- Christensen, Pia/Alan Prout (2002): »Working with Ethical Symmetry in Social Research with Children«, *Childhood* 9 (4), 477–497.
- Clarke, Adele (2012): *Situationsanalyse. Grounded Theory nach dem Postmodern Turn*, Wiesbaden: Springer.
- Collins, Randall (2005): *Interaction ritual chains*, Princeton: Princeton University Press.
- (2009): *Violence. A micro-sociological theory*, Princeton: Princeton University Press.
- (2011): *Dynamik der Gewalt. Eine mikrosoziologische Theorie*, Hamburg: Hamburger Edition.
- Corbin, Juliet/Anselm L. Strauss (2008): *Basics of qualitative research. Techniques and procedures for developing grounded theory*, Thousand Oaks, CA: Sage.
- Crouch, Colin (2008): *Postdemokratie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Davenport, Christian (2007): *State Repression und the Domestic Democratic Peace* (Cambridge Studies in Comparative Politics), Cambridge: Cambridge University Press.
- (2014): *How Social Movements Die. Repression und Demobilization of the Republic of New Africa* (Cambridge Studies in Contentious Politics), Cambridge: Cambridge University Press.
- Decker, Frank (2000): *Parteien unter Druck. Der neue Rechtspopulismus in den westlichen Demokratien*, Opladen: Leske + Budrich.
- (2018): »Was ist Rechtspopulismus?«, *Politische Vierteljahresschrift* 59 (2), 353–369.
- Decker, Oliver/Johannes Kiess/Elmar Brähler (Hg.) (2016): *Die enthemmte Mitte. Autoritäre und rechtsextreme Einstellung in Deutschland. Die Leipziger »Mitte«-Studie 2016* (Forschung psychosozial), Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Decker, Oliver/Johannes Kiess/Ayline Heller/Elmar Brähler/David Aderholz (Hg.) (2022): *Autoritäre Dynamiken in unsicheren Zeiten. Neue Herausforderungen – alte Reaktionen? Leipziger Autoritarismus Studie 2022* (Forschung psychosozial), Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Delgado, Jesús Manuel (1972): *Die Gastarbeiter in der Presse. Eine inhaltsanalytische Studie*, Opladen: Leske.
- Delitz, Heike (2020): *Gesellschaftstheorien*, Wiesbaden: Springer Fachmedien.

- Della Porta, Donatella (1996): »Social movements and the state: Thoughts on the policing of protest«, in: Doug McAdam/John D. McCarthy/Mayer N. Zald (Hg.), *Comparative Perspectives on Social Movements. Political Opportunities, Mobilizing Structures, und Cultural Framings* (Cambridge Studies in Comparative Politics), Cambridge: Cambridge University Press, 62–92.
- Deltau, Max (2022): »Renaud Camus: Revolte gegen den Großen Austausch«, in: David Meiering (Hg.), *Schlüsseltexte der Neuen Rechten. Kritische Analysen antidemokratischen Denkens* (Edition Rechtsextremismus), Wiesbaden: Springer Fachmedien, 165–176.
- Der Spiegel (2020): »Verfassungsschutz stuft ›Flügel‹ als rechtsextrem ein«, *Der Spiegel*, 12.03.2020.
- Diefenbach, Aletta/Philipp Knopp/Piotr Kocyba/Sebastian Sommer (2019): »Politische Differenz und methodische Offenheit. Wie rechte Bewegungen erforschen?«, *Forschungsjournal Soziale Bewegungen* 32 (3), 458–469.
- Diehl, Jörg (2015): »Köln gegen Pegida: Licht aus«, *Der Spiegel*, 06.01.2015.
- Dierbach, Stefan (2010): *Jung – rechts – unpolitisch? Die Ausblendung des Politischen im Diskurs über rechte Gewalt*, Bielefeld: transcript.
- Diermeier, Matthias (2022): *What about the economy, stupid? Winning strategy, favourable breeding grounds und internal divisions: the German populist radical right AfD in its European context*, DuEPublico, Universität Duisburg-Essen, https://duepublico2.uni-due.de/receive/duepublico_mods_00075313.
- Dietze, Gabriele (2022): »Right-Wing Populism und Gender«, in: Michael Oswald (Hg.), *The Palgrave Handbook of Populism*, Cham: Springer International Publishing, 277–290.
- Dittrich, Sebastian (2008): »Zeitschriftenporträt: Criticón«, in: Uwe Backes/Eckhard Jesse (Hg.), *Jahrbuch Extremismus & Demokratie (E & D)*, Baden-Baden: Nomos, 263–288.
- Donovan, Jack (2016): *Der Weg der Männer*, übersetzt von Martin Lichtmesz, Schnellroda: Antaios.
- (2023): »POSITIONS + FAQ – Jack Donovan«, www.jack-donovan.com, 09.01.2023, <https://www.jack-donovan.com/sowilo/bio/positions/>.
- Dörre, Klaus (2016): »Die national-soziale Gefahr: PEGIDA, neue Rechte und der Verteilungskonflikt – sechs Thesen«, in: Karl-Siegbert Rehberg/Franziska Kunz/Tino Schlinzig (Hg.), *PEGIDA – Rechtspopulismus zwischen Fremdenangst und »Wende«-Enttäuschung?*, Bielefeld: transcript, 259–274.
- (2018): »In der Warteschlange. Rassismus, völkischer Populismus und die Arbeiterfrage«, in: Karina Becker/Klaus Dörre/Peter Reif-Spirek (Hg.), *Arbeiterbewegung von rechts? Ungleichheit – Verteilungskämpfe – populistische Revolte*, Frankfurt am Main: Campus, 49–80.
- Dostal, Jörg Michael (2015): »The Pegida Movement und German Political Culture: Is Right-Wing Populism Here to Stay?«, *The Political Quarterly* 86 (4), 523–531.
- Drüeke, Ricarda/Elisabeth Klaus (2019): »Die Instrumentalisierung von

- Frauen*rechten in rechten Diskursen am Beispiel der Kampagne #12odb«, *Gender* 11 (3), 15–16.
- Druwe, Ulrich/Susanne Mantino (1996): »Rechtsextremismus«. Methodologische Bemerkungen zu einem politikwissenschaftlichen Begriff«, in: Jürgen W. Falter/Hans-Gerd Jaschke/Jürgen R. Winkler (Hg.), *Rechtsextremismus. Ergebnisse und Perspektiven der Forschung*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 66–80.
- Dudek, Peter (1985): *Jugendliche Rechtsextremisten. Zwischen Hakenkreuz und Odalsrune. 1945 bis heute*, Köln: Bund-Verlag.
- Durham, Simone N. (2024): »Black lives matter und imagined futures of racial dynamics in the US«, *Social Movement Studies* 23 (4), 537–557.
- Durkheim, Émile (1898 (1986)): »Der Individualismus und die Intellektuellen«, in: ders., *Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie*, hg. v. Hans Bertram, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 54–70.
- (1950 (1999)): *Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1930 (2019)): *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1912 (2020)): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen.
- (1897 (2022)): *Der Selbstmord*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dyk, Silke van/Stefanie Graefe (2019): »Wer ist schuld am Rechtspopulismus? Zur Vereinnahmung der Vereinnahmungsdiagnose: eine Kritik«, *Leviathan* 47 (4), 405–427.
- Eckert, Hans-Wilhelm (2000): *Konservative Revolution in Frankreich? Die Nonkonformisten der Jeune Droite und des Ordre Nouveau in der Krise der 30er Jahre*, München: Oldenbourg.
- Eckert, Judith/Diana Cichecki (2020): *Mit »gescheiterten« Interviews arbeiten. Impulse für eine reflexiv-interaktionistische Interviewforschung* (Qualitativ forschen – aktuelle Ansätze), Weinheim/Basel: Beltz Juventa.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2002): *Multiple Modernities*, New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers.
- Ekroth, Gunnell (2007): »Heroes und Hero-Cults«, in: Daniel Ogden (Hg.), *A Companion to Greek Religion* (Blackwell Companions to the Ancient World), Malden, Mass.: Blackwell, 100–114.
- Elias, Norbert (1939 (1997a)): *Über den Prozeß der Zivilisation. Erster Band: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1939 (1997b)): *Über den Prozeß der Zivilisation. Zweiter Band: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Erb, Rainer (2011): »Der letzte Mann – Oder: Wie Rechtsextremisten eine militärische Niederlage in einen moralischen Sieg umdeuten«, *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 20, 287–313.
- Eßer, Florian/Miriam Sitter (2018): »Ethische Symmetrie in der partizipativen Forschung mit Kindern«, *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum:*

- Qualitative Social Research* 19 (3) (Special Issue: Research Ethics in Qualitative Research).
- Esser, Hartmut (1999): *Soziologie. Allgemeine Grundlagen*, Frankfurt am Main: Campus.
- Etzemüller, Thomas (2015): *Ein ewigwährender Untergang. Der apokalyptische Bevölkerungsdiskurs im 20. Jahrhundert*, Bielefeld: transcript.
- Fahrenberg, Jochen/John M. Steiner (2004): »Adorno und die autoritäre Persönlichkeit«, *KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 56 (1), 127–152.
- Falter, Jürgen W./Markus Klein (1994): *Wer wählt rechts? Die Wähler und Anhänger rechtsextremistischer Parteien im vereinigten Deutschland* (Beck'sche Reihe 1052), München: Beck.
- Fangen, Katrine (2020): »An observational study of the Norwegian far right: Some reflections«, in: Stephen Ashe/Joel Busher/Graham Macklin/Aaron Winter (Hg.), *Researching the far right. Theory, method und practice*, Abingdon/New York: Oxon/Routledge, 241–253.
- Farrokhzad, Schahrzad/Thomas Kunz/Saloua Mohammed Oulad MHand/Markus Ottersbach (Hg.) (2021): *Migrations- und Fluchtdiskurse im Zeichen des erstarkenden Rechtspopulismus*, Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Fastabend, Elena/Armin G. Wildfeuer (2018): »Der »fremde Mann und seine Sexualität«. Die Kölner Silvesternacht 2015/16 als Wendepunkt im medialen Diskurs über männliche Flüchtlinge – Ergebnisse eines Studienprojekts«, *Migration und Soziale Arbeit* 2018/4, 345–349.
- Faust, Lene (2021): *Neofaschismus in Italien. Politik, Familie und Religion in Rom. Eine Ethnographie* (Kultur und soziale Praxis), Bielefeld: transcript.
- Feinberg, Matthew/Robb Willer (2011): »Apocalypse Soon? Dire Messages Reduce Belief in Global Warming by Contradicting Just-World Beliefs«, *Psychological Science* 22 (1), 34–38.
- Feit, Margret (1987): *Die »Neue Rechte« in der Bundesrepublik. Organisation, Ideologie, Strategie*, Frankfurt am Main u. a.: Campus.
- Feng, Yingyi (2023): »Bildstrategien der AfD«, in: Yingyi Feng (Hg.), *Bildstrategien der AfD. Die Visualisierung der rechtspopulistischen Ideologie*, Wiesbaden: Springer Fachmedien, 183–225.
- Fielitz, Maik (2020): »Die Identitäre Bewegung in Nahaufnahme«, *Forschungsjournal Soziale Bewegungen* 32 (4), 643–647.
- (2023): »Identitarians versus Big Tech: The Limits of Digital Metapolitics«, in: José Pedro Zúquete/Riccardo Marchi (Hg.), *Global Identitarianism*, London/New York: Routledge/Francis & Taylor, 111–124.
- Fielitz, Maik/Jana Hitziger/Karolin Schwarz (2021): »Tech vs. Hate: Muster und Dilemmata des Deplatformings deutschsprachiger Hassakteure«, *Wissen schafft Demokratie* 9 (Schwerpunkt Demokratiegefährdungen in der Coronakrise), 196–207.
- Fischer, Fabian (2018): »Identität, Gemeinschaft und dunkle Mächte. Zentrale Motive in Abwehrideologien des politischen Extremismus«, in: Sebastian Liebold/Tom Mannewitz/Madeleine Petschke/Tom Thieme (Hg.), *Demokratie in unruhigen Zeiten*, Baden-Baden: Nomos, 195–206.

- Fischer, Joachim (2008): *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Fischer, Tasja-Selina/Castulus Kolo/Cornelia Mothes (2022): »Political Influencers on YouTube: Business Strategies und Content Characteristics«, *Media und Communication* 10 (1), 259–271.
- Forberg, Peter L (2022): »From the Fringe to the Fore: An Algorithmic Ethnography of the Far-Right Conspiracy Theory Group QAnon«, *Journal of Contemporary Ethnography* 51 (3), 291–317.
- Forschungsnetzwerk Frauen und Rechtsextremismus (2019): »Warum Liebe kein Zufall ist und Rechtsextremismusforschung einer professionellen Distanz zu ihrem Gegenstand bedarf«, *www.frauen-und-rechtsextremismus.de*, Februar 2019, <http://frauen-und-rechtsextremismus.de/wp-content/uploads/2019/01/ethische-rechtsextremismusforschung-2019-02.pdf>.
- Forum für Kritische Rechtsextremismusforschung (Hg.) (2011): *Ordnung. Macht. Extremismus. Effekte und Alternativen des Extremismus-Modells*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Foucault, Michel (1975 (1994)): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Frede, Dorothea (2013): »Sein: Zum Sinn von Sein und Seinsverstehen«, in: Dieter Thomä/Florian Grosser/Katrin Meyer/Hans Bernhard Schmid (Hg.), *Heidegger-Handbuch*, Stuttgart: Metzler, 279–284.
- Friedrich, Sebastian (Hg.) (2011): *Rassismus in der Leistungsgesellschaft. Analysen und kritische Perspektiven zu den rassistischen Normalisierungsprozessen der »Sarrazindebatte«*, Münster: Edition Assemblage.
- Friedrich, Wolfgang-Uwe (1992): »»Wir sind ein Volk«. Die Deutschen und die deutsche Einheit, 1945–1990«, *German Studies Review* 15, 131–162.
- Frindte, Wolfgang (1995): »Vom deutschen Rechtsextremismus und seinen sozialwissenschaftlichen Erklärungen«, in: Wolfgang Frindte (Hg.), *Jugendlicher Rechtsextremismus und Gewalt zwischen Mythos und Wirklichkeit. Sozialpsychologische Untersuchungen* (Friedenspsychologie), Münster/Hamburg: Lit, 28–68.
- Frindte, Wolfgang/Daniel Geschke/Nicole Haußecker/Franziska Schmidtke (Hg.) (2016): *Rechtsextremismus und »Nationalsozialistischer Untergrund«*. *Interdisziplinäre Debatten, Befunde und Bilanzen*, Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Fröchling, Helmut (1996): »Die ideologischen Grundlagen des Rechtsextremismus. Grundstrukturen rechtsextremer Weltanschauung. Politischer Stil, Strategie und Methoden rechtsextremer Propaganda«, in: Jens Mecklenburg (Hg.), *Handbuch deutscher Rechtsextremismus*, Berlin: Elefanten-Press, 84–123.
- Fröhlich, Johanna K. (2019a): »Kritik als Form von Sorge in Sozialen Bewegungen – am Gegenstand der Neuen Rechten Bewegung«, in: Anna Henkel/Isolde Karle/Micha Werner/Gesa Lindemann (Hg.), *Sorget nicht – Kritik der Sorge* (Dimensionen der Sorge 2), Baden-Baden: Nomos, 215–238.
- (2019b): »Politische Ethnographie in der neuen rechten Bewegung: Herausforderungen und Möglichkeiten«, in: Nicole Burzan (Hg.), *Komplexe*

- Dynamiken globaler und lokaler Entwicklungen. Verhandlungen des 39. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Göttingen 2018*, o. O.: o. V.
- (2022): »Soziale Ordnungsbildung von den Grenzen: Pausanias Periegetis und der Rechtspopulismus«, in: Jonas Barth/Anna Henkel (Hg.), *Leib, Grenze, Kritik. Festschrift für Gesa Lindemann zum 66. Geburtstag*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 132–142.
 - Fromm, Erich (1983): *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung*, München: dtv.
 - Funke, Hajo (2009): »Rechtsextreme Ideologien, strategische Orientierungen und Gewalt«, in: Stephan Braun/Alexander Geisler/Martin Gerster (Hg.), *Strategien der extremen Rechten. Hintergründe – Analysen – Antworten*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 21–44.
 - (2016): *Von Wutbürgern und Brandstiftern. AfD – Pegida – Gewaltnetz*, Berlin: VBB.
 - Gadinger, Frank (2019): »Lügenpresse, gesunder Volkskörper, tatkräftiger Macher: Erzählformen des Populismus«, in: Michael Müller/Jörn Precht (Hg.), *Narrative des Populismus. Erzählmuster und -strukturen populistischer Politik*, Wiesbaden: Springer Fachmedien, 115–146.
 - Gagel, Walter (1995): »Umorientierung von außen: Re-education durch Reform des Bildungswesens 1945–1949«, in: Walter Gagel (Hg.), *Geschichte der politischen Bildung in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1989. Zwölf Lektionen*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 31–48.
 - Galtung, Johan (1959): »Expectations of Interaction Processes«, *Inquiry* 2, 213–234.
 - (1975): *Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
 - Garfinkel, Harold (1967): *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall.
 - Gebhardt, Richard (2021): »Einzeltäter? Zur Diskussion über einen zentralen Aspekt des aktuellen Rechtsextremismus«, in: Markus Baum/Julia Maria Breidung/Martin Spetsmann-Kunkel (Hg.), *Rechte Verhältnisse in Hochschule und Gesellschaft. Rassismus, Rechtspopulismus und extreme Rechte zum Thema machen*, Opladen/Berlin/Toronto: Barbara Budrich, 49–60.
 - Geden, Oliver (2004): *Männlichkeitskonstruktionen in der Freiheitlichen Partei Österreichs. Eine qualitativ-empirische Untersuchung* (Forschung Soziologie 200), Opladen: Leske + Budrich.
 - (2006): *Diskursstrategien im Rechtspopulismus. Freiheitliche Partei Österreichs und Schweizerische Volkspartei zwischen Opposition und Regierungsbeteiligung*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
 - Geiger, Theodor (1930): »Panik im Mittelstand«, *Die Arbeit. Zeitschrift für Gewerkschaftspolitik und Wirtschaftskunde* 7 (10), 637–654.
 - Génération Identitaire (Reg.) (2013): *Déclaration de guerre – Génération Identitaire (version sans musique)*, <https://www.youtube.com/watch?v=5Vnss7y9TNA>.

- Gerhards, Claudia (1999): *Apokalypse und Moderne. Alfred Kubins »Die andere Seite« und Ernst Jüngers Frühwerk*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Gerhardt, Uta (1999): »Re-Education als Demokratisierung der Gesellschaft Deutschlands durch das amerikanische Besatzungsregime: Ein historischer Bericht«, *Leviathan* 27 (3), 355–385.
- Gessenharter, Wolfgang (1989): »Die ›Neue Rechte‹ als Scharnier zwischen Neokonservatismus und Rechtsextremismus in der Bundesrepublik«, in: Robert M. W. Kempner/Rainer Eisfeld/Ingo Müller (Hg.), *Gegen Barbarie. Essays Robert M. W. Kempner zu Ehren*, Frankfurt am Main: Athenäum, 424–452.
- (1998): »Die intellektuelle Neue Rechte und die neue radikale Rechte in Deutschland«, *Aus Politik und Zeitgeschichte* B9–10/98, 20–26.
 - (2004): »Im Spannungsfeld. Intellektuelle Neue Rechte und demokratische Verfassung«, in: Wolfgang Gessenharter/Thomas Pfeiffer (Hg.), *Die Neue Rechte – eine Gefahr für die Demokratie?*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 31–49.
 - (2007): »Der Schmittismus der ›Jungen Freiheit‹ und seine Unvereinbarkeit mit dem Grundgesetz«, in: Stephan Braun/Ute Vogt (Hg.), *Die Wochenzeitung »Junge Freiheit« . Kritische Analysen zu Programmatik, Inhalten, Autoren und Kunden*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 77–94.
- Gessenharter, Wolfgang/Thomas Pfeiffer (Hg.) (2004): *Die Neue Rechte – eine Gefahr für die Demokratie?*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Gidron, Noam/Peter A. Hall (2017): »The politics of social status: economic and cultural roots of the populist right«, *The British Journal of Sociology* 68 (S1), S57–S84.
- Girard, René (2002): *Das Heilige und die Gewalt*, Ostfildern: Patmos.
- Glaeser, Hanna (2019): »Die Konstruktion von fremden Männlichkeiten in der Berichterstattung über die Kölner Silvesternacht: Eine Diskursanalyse«, in: Alexander Böttcher/Marc Hill/Anita Rotter/Frauke Schacht/Maria A. Wolf/Erol Yildiz (Hg.), *Migration bewegt und bildet. Kontrapunktische Betrachtungen*, Innsbruck: Innsbruck University Press, 285–300.
- Glaser, Barney G. (1978): *Theoretical sensitivity. Advances in the methodology of grounded theory*, Mill Valley: Sociology Press.
- (1992): *Basics of grounded theory analysis*, Mill Valley: Sociology Press.
 - (2011): »Vierzig Jahre nach ›The Discovery‹: Grounded Theory weltweit«, in: Günter Mey/Katja Mruck (Hg.), *Grounded Theory Reader*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 53–67.
- Glaser, Barney G./Judith Holton (2004): »Remodeling Grounded Theory. [80 paragraphs]«, *Forum Qualitative Sozialforschung* 5 (2).
- Glaser, Barney G./Anselm L. Strauss (1967): *The discovery of grounded theory. Strategies for qualitative research* (Observations), Chicago: Aldine.
- (1965 (2005)): *Awareness of dying*, New Brunswick, N. J.: Aldine.
- Glaser, Stefan/Thomas Pfeiffer (Hg.) (2009): *Erlebniswelt Rechtsextremismus*.

- Menschenverachtung mit Unterhaltungswert. Hintergründe – Methoden – Praxis der Prävention*, Schwalbach am Taunus: Wochenschau-Verlag.
- Glück, Hannes (2018): »Wir sind das unmögliche Volk!«, in: Thomas Alkemeyer/Ulrich Bröckling/Tobias Peter (Hg.), *Jenseits der Person. Zur Subjektivierung von Kollektiven*, Bielefeld: transcript, 95–112.
- Goertz, Stefan (2021): »Medienporträt: de.indymedia.org«, in: Uwe Backes/Alexander Gallus/Eckhard Jesse/Tom Thieme (Hg.), *Jahrbuch Extremismus & Demokratie (E & D)*, Baden-Baden: Nomos, 251–268.
- Goetz, Judith (2020): »Der ›große Austausch‹– Rechtsextreme Reproduktions- und Bevölkerungspolitik am Beispiel der ›Identitären‹«, *Femina Politica* 29 (2), 37–49.
- (2022): »Antifeminismus als intersektionale Ideologie«, in: Lara Möller/Dirk Lange (Hg.), *Intersektionalität in der Politischen Bildung. Entangled Citizens* (Citizenship. Studien zur Politischen Bildung), Wiesbaden: Springer Fachmedien, 41–59.
- Goetz, Judith/Joseph Maria Sedlacek/Alexander Winkler (Hg.) (2018): *Untergangster des Abendlandes. Ideologie und Rezeption der rechtsextremen ›Identitären‹* (Substanz), Hamburg: Marta Press.
- Goetz, Judith/Alexander Winkler (2017): »›Identitäre Grenzziehungen‹ – Bedeutung und Funktion von Identitätsangeboten im modernisierten Rechtsextremismus (am Beispiel der Identitären)«, *Psychologie & Gesellschaftskritik* 41 (3), 63–86.
- Göpfarth, Julian Jasper (2020): »Querdenker: local intellectuals, far-right populism and the politics of aesthetics of Kulturnation in Germany«, PhD thesis, London: London School of Economics und Political Science.
- (2021): »Activating the socialist past for a nativist future: far-right intellectuals und the prefigurative power of multidirectional nostalgia in Dresden«, *Social Movement Studies* 20 (1), 57–74.
- Gräfe, Sebastian (2018): »Logik der Gewalt – RAF und NSU im Vergleich«, in: Uwe Backes/Alexander Gallus/Eckhard Jesse/Tom Thieme (Hg.), *Jahrbuch Extremismus & Demokratie (E & D)*, Baden-Baden: Nomos, 79–100.
- Greiffenhagen, Martin (1986): *Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Greshoff, Rainer/Georg Kneer/Wolfgang Ludwig Schneider (Hg.) (2008): *Verstehen und erklären. Sozial- und kulturwissenschaftliche Perspektiven*, München/Paderborn: Fink.
- Grimm, Marc (2018): *Rechtsextremismus – zur Genese und Durchsetzung eines Konzepts*, Weinheim: Beltz Juventa.
- Groß, Eva/Sighard Neckel/Markus Pullen/Julia Gundlach/Melanie Verhovnik-Heinze (2022): »›Merkel-Goldstücke‹, ›Rapefugees‹, ›System-Medien‹ und die ›Volksverräter-Regierung‹. Eine Analyse rechtsgerichteter Online-Diskurse und emotionaler Mobilisierungsprozesse in Social Media«, in: Sybille Reinke de Buitrago (Hg.), *Radikalisierungsnarrative online. Perspektiven und Lehren aus Wissenschaft und Prävention*, Wiesbaden: Springer Fachmedien, 75–108.

- Gugutzer, Robert (2006): *Body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports*, Bielefeld: transcript.
- (2023): *Das Pathos des Sozialen*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Gukelberger, Sandrine/Christian Meyer (2021): »Creating Space by Spreading Atmospheres: Protest Movements From a Phenomenological Perspective«, *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* 22 (3).
- Gurr, Ted Robert (1970 (2010)): *Why men rebel*, Boulder: Paradigm.
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hafeneger, Benno (2014): *Die Identitären. Vorübergehendes Phänomen oder neue Bewegung?*, Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung, Forum Berlin.
- Halbwachs, Maurice (1939 (1985)): *Das kollektive Gedächtnis*, Frankfurt am Main: Fischer.
- Halle, Uta (2002): »Die Externsteine sind bis auf weiteres germanisch!« *Prähistorische Archäologie im Dritten Reich*, Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte.
- Haller, André (2019): »Die Online-Kampagnen im Bundestagswahlkampf 2017«, in: Christina Holtz-Bacha (Hg.), *Die (Massen-)Medien im Wahlkampf. Die Bundestagswahl 2017*, Wiesbaden: Springer Fachmedien, 49–72.
- Haraway, Donna (1995): »Situierendes Wissen: Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive«, in: Carmen Hammer/Immanuel Stieß (Hg.), *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt am Main/New York: Campus, 73–97.
- Harding, Sandra (1992): »Rethinking Standpoint Epistemology: What Is »Strong Objectivity«?« *The Centennial Review* 36 (3), 437–470.
- (2015): *Objectivity und diversity. Another logic of scientific research*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Harms, Antje (2014): »Eine »Gemeinschaft von Volksbrüdern und -schwestern«?, in: Gideon Botsch/Josef Haverkamp (Hg.), *Jugendbewegung, Antisemitismus und rechtsradikale Politik*, Berlin/Boston: De Gruyter, 134–151.
- Hartmann, Eddie (2019): »Die Gewalttheorie von Jan Philipp Reemtsma«, *Zeitschrift für Theoretische Soziologie* 8 (1), 74–85.
- Hartmann, Michael (2018): *Die Abgehobenen. Wie die Eliten die Demokratie gefährden*, Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Hauke, J. Cash (2022): »Wer ist das Volk? Erinnerungspolitische Leerstellen als Aktionsfeld rechter Ostdeutschlandpolitik«, in: Karin Aleksander/Ulrike Auga/Elisaveta Dvorakk/Kathleen Heft/Gabriele Jähnert/Heike Schimkat (Hg.), *Feministische Visionen vor und nach 1989. Geschlecht, Medien und Aktivismen in der DDR, BRD und im östlichen Europa*, Opladen/Berlin/Toronto: Barbara Budrich, 295–314.
- Häusler, Alexander (2008): »Rechtspopulismus als Stilmittel zur Modernisierung der extremen Rechten«, in: Alexander Häusler (Hg.), *Rechtspopulismus als »Bürgerbewegung«. Kampagnen gegen Islam und Moscheebau*

- und kommunale Gegenstrategien*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 37–51.
- (2017a): »AfD, Pegida & Co.«, in: Peter Antes/Rauf Ceylan (Hg.), *Muslime in Deutschland. Historische Bestandsaufnahme, aktuelle Entwicklungen und zukünftige Forschungsfragen* (Islam in der Gesellschaft), Wiesbaden: Springer Fachmedien, 59–74.
 - (2017b): »Themen der Rechten«, in: Fabian Virchow/Martin Langebach/Alexander Häusler (Hg.), *Handbuch Rechtsextremismus* (Edition Rechts extremismus), Wiesbaden: Springer VS, 135–180.
 - (2019): »Kumulative Radikalisierung: Der völkisch-autoritäre Populismus der AfD«, *Forschungsjournal Soziale Bewegungen* 32 (1), 83–88.
 - (2021): »Von Rechtsaußen in die Mitte? Politische Gelegenheitsstrukturen des völkisch-autoritären Populismus in Deutschland«, in: Johannes Schütz/Steven Schäler/Raj Kollmorgen (Hg.), *Die neue Mitte?*, Köln: Böhlau, 61–78.
- Häusler, Alexander/Helmut Kellershohn/Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung/Hochschule Düsseldorf (Hg.) (2018): *Das Gesicht des völkischen Populismus. Neue Herausforderungen für eine kritische Rechtsextremismusforschung* (Edition DISS 41), Münster: Unrast.
- Havertz, Ralf (2021): *Radical right populism in Germany. AfD, Pegida, and the identitarian movement* (Routledge studies in fascism and the far right), Abingdon/New York: Oxon/Routledge.
- Heidegger, Martin (1927 (1967)): *Sein und Zeit*, Niemeyer: Tübingen.
- Heider, Matthias (2022): »Rechtsextremes Framing auf YouTube: Darstellungsformen und Ästhetik von Influencern der Identitären Bewegung«, in: Benjamin Jörissen/Claudia Roßkopf/Klaus Rummler/Patrick Bettinger/Mandy Schiefner-Rohs/Karsten D. Wolf (Hg.), *Jahrbuch Medienpädagogik 18: Ästhetik – Digitalität – Macht*, Norderstedt: OAPublishing, 267–290.
- Heitmeyer, Wilhelm (Hg.) (2002–2011): *Deutsche Zustände. Folge 1–10*, Berlin/Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1987 (1992)): *Rechtsextremistische Orientierungen bei Jugendlichen. Empirische Ergebnisse und Erklärungsmuster einer Untersuchung zur politischen Sozialisation*, Weinheim/München: Juventa.
 - (2012): »Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit (GMF) in einem entscherten Jahrzehnt«, in: Wilhelm Heitmeyer (Hg.), *Deutsche Zustände. Folge 10*, Berlin: Suhrkamp, 15–41.
 - (2018): *Autoritäre Versuche*, Berlin: Suhrkamp.
- Heitmeyer, Wilhelm/Peter Imbusch (Hg.) (2005): *Integrationspotenziale einer modernen Gesellschaft* (Analysen zu gesellschaftlicher Integration und Desintegration), Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Held, Josef (Hg.) (2008): *Rechtsextremismus und sein Umfeld. Eine Regionalstudie*, Hamburg: VSA.
- Hellmeier, Sebastian (2022): »Polarisierung auf der Straße – Die politischen Folgen der Dynamiken von Protest und Gegenprotest«, *Forschungsjournal Soziale Bewegungen* 35 (2), 336–350.

- Heni, Clemens (2007): *Salonfähigkeit der neuen Rechten. »Nationale Identität«, Antisemitismus und Antiamerikanismus in der politischen Kultur der Bundesrepublik Deutschland 1970–2005. Henning Eichberg als Exempel*, Marburg: Tectum.
- Henkel, Anna/Achim Peters (2019): »Stress-Steigerungen. Erwartungsenttäuschungen zwischen sozialer Struktur und subjektiver Erwartung«, in: Anna Henkel/Isolde Karle/Gesa Lindemann/Micha Werner (Hg.), *Sorget nicht – Kritik der Sorge*, Baden-Baden: Nomos, 117–154.
- Henninger, Annette/Ursula Birsl (Hg.) (2020): *Antifeminismen. Krisen-Diskurse mit gesellschaftsspaltendem Potential?* (Gender Studies), Bielefeld: transcript.
- Hentges, Gudrun (2018): »Die populistische Lücke: Flucht, Migration und Neue Rechte«, in: Karina Becker/Klaus Dörre/Peter Reif-Spirek (Hg.), *Arbeiterbewegung von rechts? Ungleichheit – Verteilungskämpfe – populistische Revolte*, Frankfurt am Main: Campus, 101–116.
- Hentges, Gudrun/Gürcan Kökgiran/Kristina Nottbohm (2014): »Die Identitäre Bewegung Deutschland (IBD) – Bewegung oder virtuelles Phänomen?«, *Forschungsjournal Soziale Bewegungen* 27 (3), 1–26.
- Herodot (1995): *Historien. Griechisch/deutsch*, hg. v. Josef Feix (Tusculum), Zürich: Artemis & Winkler.
- Heyder, Aribert/Anna Gaßner (2012): »Anomia, Deprivation und Wertorientierung zur Vorhersage rechtsextremistischer Einstellungen – Eine empirische Studie mit Repräsentativdaten aus Deutschland«, *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 41 (Oktober), 277–298.
- Hochschild, Arlie Russell (1979): »Emotion Work, Feeling Rules, und Social Structure«, *American Journal of Sociology* 85 (3), 551–575.
- (2017): *Fremd in ihrem Land*, Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Höcke, Börn (2017): »Höcke-Rede im Wortlaut. »Gemütszustand eines total besiegten Volkes««, *Der Tagesspiegel Online*, 17.01.2017.
- Höfer, Max A. (2018): »Politik der Apokalypse im Anthropozän«, in: *Leben im Anthropozän. Christliche Perspektiven für eine Kultur der Nachhaltigkeit*, Brigitte D. Bertelmann/Klaus Heidel, München: Oekom, 123–136.
- Holme, Hannah (2018): *Die Sorge um sich – die Sorge um die Welt. Martin Heidegger, Michel Foucault und Hannah Arendt*, Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Hölscher, Lucian (2020): *Die Entdeckung der Zukunft*, Göttingen: Wallstein.
- Holtmann, Everhard (2020): »Deutschland 2020: unheilbar gespalten?«, *Zeitschrift für Politikwissenschaft* 30 (3), 493–499.
- Holzer, Willibald (1994): »Rechtsextremismus. Konturen, Definitionsmerkmale und Erklärungsansätze«, in: Stiftung Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes (Hg.), *Handbuch des österreichischen Rechtsextremismus*, Wien: Deuticke, 12–96.
- Hopf, Wulf (2002): »Sozialwissenschaftliche Erklärungsansätze des Rechtsextremismus. Eine Zwischenbilanz«, *Recht der Jugend und des Bildungswesens* 50 (1), 6–20.
- Hornuff, Daniel (2019): *Die Neue Rechte und ihr Design. Vom ästhetischen*

- Angriff auf die offene Gesellschaft* (X-Texte zu Kultur und Gesellschaft), Bielefeld: transcript.
- Houellebecq, Michel (2015): *Unterwerfung. Roman*, übersetzt von Norma Cassau und Bernd Wilczek, Köln: DuMont.
- Huber, Florian (2005): »Re-education durch Rundfunk: Die Umerziehungspolitik der britischen Besatzungsmacht in Deutschland am Beispiel des NWDR 1945–1948«, PhD thesis, Osnabrück.
- Hufer, Klaus-Peter (2018): *Neue Rechte, altes Denken. Ideologie, Kernbegriffe und Vordenker*, Weinheim: Beltz Juventa.
- Hunt, Lynn (2007): *Inventing human rights. A history*, New York: Norton.
- Huntington, Samuel P. (2003): *The clash of civilizations and the remaking of world order*, New York: Simon & Schuster.
- Husserl, Edmund (1984): *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, hg. v. Ursula Panzer (Husserliana 19), The Hague: Nijhoff.
- Identitäre Bewegung (2023): *Was ist unter dem Begriff ›Ethnopluralismus‹ zu verstehen? – Identitäre Bewegung Deutschland e. V.*, 26.01.2023, <https://web.archive.org/web/20230126221706/https://www.identitaere-bewegung.de/faq/was-ist-unter-dem-begriff-ethnopluralismus-zu-verstehen/>.
- Illmer, Leonie Johanna (2021): »Ethnopluralist_innen – das sind die Anderen. Linker Ethnopluralismus in den Debatten um kulturelle Aneignung«, in: Markus Baum/Julia Maria Breidung/Martin Spetsmann-Kunkel (Hg.), *Rechte Verhältnisse in Hochschule und Gesellschaft. Rassismus, Rechtspopulismus und extreme Rechte zum Thema machen*, Opladen/Berlin/Toronto: Barbara Budrich, 97–110.
- Imbusch, Peter (2017): »Strukturelle Gewalt. Plädoyer für einen unterschätzten Begriff«, *Mittelweg* 36 26 (3), 28–51.
- Imbusch, Peter/Lotta Mayer (2021): »Analytisch unbrauchbar? Eine Replik auf Andreas Brauns Kritik am Konzept der ›strukturellen Gewalt‹«, *Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung* 10 (1), 37–43.
- Institut für Demokratieforschung/Georg-August-Universität Göttingen (2016): »Büchse der Pandora? PEGIDA im Jahr 2016 und die Profanisierung rechtspopulistischer Positionen«, *docslib.org*, Februar 2016, <https://docslib.org/doc/2507208/b%C3%BCchse-der-pandora-pegida-im-jahr-2016-und-die-profanisierung-rechtspopulistischer-positionen>.
- Irwin, Katherine (2019): »Grounded Theory in the Context of Masculinity and Violence«, in: Anthony Bryant/Kathy Charmaz (Hg.), *The Sage handbook of current developments in grounded theory*, Los Angeles: Sage, 374–391.
- Jaeger, Friedrich (2015): »Der Mensch und die Gewalt. Perspektiven der historischen Forschung«, in: Friedrich Jaeger/Jürgen Straub (Hg.), *Was ist der Mensch, was Geschichte? Annäherungen an eine kulturwissenschaftliche Anthropologie*, Bielefeld: transcript, 301–324.
- Jaeger, Ursina (2024): »›Schau hier, alles Reichsbürger, so sehen heutzutage Nazis aus!‹ Ethnografische Forschung mit deutschen Auswanderfamilien in Paraguay im Angesicht komplexer Positioniertheiten«, *Zeitschrift für Qualitative Forschung (ZQF)* 24 (1), 34–50.

- Jäger, Margarete/Max Kroppenberg/Benno Nothardt/Regina Wamper (2019): *#120Dezibel: Frauenrechte oder Antifeminismus? Populistische Diskursstrategien der extremen Rechten und Anschlussstellen im politischen Mainstream* (FGW-Studie Rechtspopulismus, soziale Frage & Demokratie, Bd. 2), Düsseldorf: Forschungsinstitut für gesellschaftliche Weiterentwicklung e. V. (FGW).
- Jäger, Ulle (2014): *Der Körper, der Leib und die Soziologie. Entwurf einer Theorie der Inkorporierung*, Sulzbach/Taunus: Ulrike Helmer.
- Jänicke, Christin/Benjamin Paul-Siewert (Hg.) (2017): *30 Jahre Antifa in Ostdeutschland. Perspektiven auf eine eigenständige Bewegung*, Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Jaschke, Hans-Gerd (1990): »Frankreich«, in: Frank Greß/Hans-Gerd Jaschke/Klaus Schönekeß (Hg.), *Neue Rechte und Rechtsextremismus in Europa*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 17–103.
- (1994): *Rechtsextremismus und Fremdenfeindlichkeit. Begriffe, Positionen, Praxisfelder*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Jaspers, Karl (1949): *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München: Piper.
- Joas, Hans (1992 (2012)): *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2012): »Die Sakralität der Person«, in: Heinrich Wilhelm Schäfer (Hg.), *Hans Joas in der Diskussion. Kreativität – Selbsttranszendenz – Gewalt*, Frankfurt am Main: Campus, 147–166.
- (2015): *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin: Suhrkamp.
- (2017): *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jorek, Tim (2022): »Alain de Benoist: Kulturrevolution von rechts«, in: David Meiering (Hg.), *Schlüsseltex te der Neuen Rechten. Kritische Analysen antidemokratischen Denkens* (Edition Rechtsextremismus), Wiesbaden: Springer Fachmedien, 79–90.
- Jörke, Dirk/Oliver Nachtwey (Hg.) (2017): *Das Volk gegen die (liberale) Demokratie* (Leviathan Sonderband 32), Baden-Baden: Nomos.
- Jörke, Dirk/Veith Selk (2018): »Populismus in Zeiten des postdemokratischen Liberalismus«, *soziopolis.de*, <https://www.sozopolis.de/populismus-in-zeiten-des-postdemokratischen-liberalismus.html>.
- Kaiser, Benedikt/Alain de Benoist/Diego Fusaro/Philip Stein (2018): *Marx von rechts*, übersetzt von John Hoewer, Dresden: Jungeuropa Verlag.
- Kaiser, Benedikt/Alain de Benoist/Diego Fusaro/Philip Stein/Fritz Hoewer/Michael Klotz/Karl Marx (2018): *Marx von rechts* (Theorie 2), Dresden: Jungeuropa Verlag.
- Kanal Schnellroda (Reg.) (2017): *Violence is Golden – Jack Donovan beim IfS*, https://www.youtube.com/watch?v=4v48H9FreyY&ab_channel=kanalschnellroda.
- Kant, Immanuel (1781 (2021)): *Kritik der reinen Vernunft*, hg. v. Benno Erdmann, Berlin/Boston: De Gruyter.
- Kardorff, Ernst (2008): »Qualitative Sozialforschung – Versuch einer Standortbestimmung«, in: Uwe Flick (Hg.), *Handbuch qualitative Sozialforschung*:

- Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen*, Weinheim: Beltz, 3–11.
- Kelle, Udo (1996): »Die Bedeutung theoretischen Vorwissens in der Methodologie der Grounded Theory«, in: Rainer Strobl/Andreas Böttger (Hg.), *Wahre Geschichten? Zur Theorie und Praxis qualitativer Interviews*, Baden-Baden: Nomos, 23–48.
- (2011): »»Emergence« oder »Forcing«? Einige methodologische Überlegungen zu einem zentralen Problem der Grounded-Theory«, in: Günter Mey/Katja Mruck (Hg.), *Grounded Theory Reader*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 235–260.
- Keller, Reiner (2013): »Das Ende der Welt (wie wir sie kannten): zur apokalyptischen Dimension des Klimadiskurses«, in: Lothar Bluhm (Hg.), *Untergangsszenarien. Apokalyptische Denkbilder in Literatur, Kunst und Wissenschaft*, Berlin: Akademie Verlag, 253–276.
- Kellershohn, Helmut (2007): »Volk, Staat und Nation«, in: Stephan Braun/Ute Vogt (Hg.), *Die Wochenzeitung »Junge Freiheit«*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 117–145.
- (2009): »Widerstand und Provokation: Strategische Optionen im Umkreis des »Instituts für Staatspolitik««, in: Stephan Braun/Alexander Geisler/Martin Gerster (Hg.), *Strategien der extremen Rechten. Hintergründe – Analysen – Antworten*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 259–289.
- (2016): »Das Institut für Staatspolitik und das jungkonservative Hegemonieprojekt«, in: Stephan Braun/Alexander Geisler/Martin Gerster (Hg.), *Strategien der extremen Rechten. Hintergründe – Analysen – Antworten*, Wiesbaden: Springer VS, 439–468.
- Kemper, Andreas (2016): »... Die neurotische Phase überwinden, in der wir uns seit siebzig Jahren befinden«. Zur Differenz von Konservatismus und Faschismus am Beispiel der »historischen Mission« Björn Höckes (AfD), Thüringen: Rosa-Luxemburg-Stiftung.
- Kervégan, Jean-François (2021): »Recht und Politik in der Zeit der Demokratiekrise: Soll man Carl Schmitt heute lesen, und wie?«, *RphZ Rechtsphilosophie* 7 (2), 120–130.
- Kessler, Patrick (2018): *Die »Neue Rechte« in der Grauzone zwischen Rechtsextremismus und Konservatismus? Protagonisten, Programmatik und Positionierungsbewegungen* (Politikwissenschaft 210), Berlin: Lit.
- Kewes, Andreas (2020): »Über das Wie und Wohin der Umweltbewegung«, *Forschungsjournal Soziale Bewegungen* 33 (4), 861–868.
- Kießling, Simon (2022): *Das neue Volk* (Kaplaken 83), Schnellroda: Antaios.
- Klärner, Andreas (2008): *Zwischen Militanz und Bürgerlichkeit. Selbstverständnis und Praxis der extremen Rechten*, Hamburg: Hamburger Edition.
- Klärner, Andreas/Michael Kohlstruck (Hg) (2006a): *Moderner Rechtsextremismus in Deutschland*, Hamburg: Hamburger Edition.
- (2006b): »Rechtsextremismus – Thema der Öffentlichkeit und Gegenstand der Forschung«, in: Klärner, Andreas/Michael Kohlstruck (Hg) *Moderner Rechtsextremismus in Deutschland*, Hamburg: Hamburger Edition, 7–44.

- Klein, Thomas (2020): »Enkeltauglich. Realistische Utopien im Zeichen des Klimawandels«, *DIEGESIS* 9 (1).
- Klingemann, Hans/Franz Pappi (1972): *Politischer Radikalismus. Theoretische und methodische Probleme der Radikalismusforschung, dargestellt am Beispiel einer Studie anlässlich der Landtagswahl 1970 in Hessen*, München/Wien: Oldenbourg.
- Knöbl, Wolfgang (2019): »Jenseits des situationistischen Paradigmas der Gewaltforschung«, in: Ferdinand Sutterlüty/Matthias Jung/Andy Reymann (Hg.), *Narrative der Gewalt. Interdisziplinäre Analysen*, Frankfurt am Main/New York: Campus, 31–49.
- Kocyba, Piotr (2020): »Pegida: Ausdruck rechtsextremen Protests?«, in: Uwe Backes/Steffen Kailitz (Hg.), *Sachsen – eine Hochburg des Rechtsextremismus?* (Schriften des Hannah-Arendt-Instituts 66), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 81–100.
- Koehler, Daniel (2018): *Right-wing terrorism in the 21st century: the ›national socialist underground‹ and the history of terror from the far-right in Germany* (Routledge studies in fascism und the far right), Abingdon/ New York: Routledge.
- Kohlstruck, Michael (2008): »Rechtspopulismus und Rechtsextremismus. Graduelle oder qualitative Unterschiede?«, in: Richard Faber/Frank Unger (Hg.), *Populismus in Geschichte und Gegenwart*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 211–230.
- Koselleck, Reinhart (1989 (2020)): *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Köttig, Michaela (2004): *Lebensgeschichten rechtsextrem orientierter Mädchen und junger Frauen. Biografische Verläufe im Kontext der Familien- und Gruppendynamik*, Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Kowalsky, Wolfgang/Wolfgang Schröder (1994): »Einleitung. Rechtsextremismus – Begriff, Methode, Analyse«, in: Wolfgang Kowalsky/Wolfgang Schröder (Hg.), *Rechtsextremismus. Einführung und Forschungsbilanz*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 7–22.
- Kraus, Josef (2018): *50 Jahre Umerziehung. Die 68er und ihre Hinterlassenschaften* (Die Werkreihe von Tumult #06), Lüdinghausen/Berlin: Manuscriptum.
- Kraus, Karl (1952 (1989)): *Dritte Walpurgisnacht*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kretschmann, Andrea (2016): »Die Polizei in gewaltsamen Protestdynamiken: Eine sozialtheoretische Annäherung«, *Juridikum. Zeitschrift für Kritik – Recht – Gesellschaft* 4, 504–515.
- Krüger, Uwe/Jens Seiffert-Brockmann (2018): »Lügenpresse« – Eine Verschwörungstheorie?, in: Hektor Haarkötter/Jörg-Uwe Nieland (Hg.), *Nachrichten und Aufklärung. Medien- und Journalismuskritik heute. 20 Jahre Initiative Nachrichtenaufklärung*, Wiesbaden: Springer Fachmedien, 67–87.
- Kruse, Jan (2014): *Qualitative Interviewforschung. Ein integrativer Ansatz* (Grundlagentexte Methoden), Weinheim/Basel: Beltz Juventa.

- Kubitschek, Götz (o. J.): »Sezession im Netz – Den wahren, guten und schönen Rechten ein Tagebuch«, *sezession.de*, <https://sezession.de> (Zugriff: 26.06.2025).
- (2022): »Es gibt keine schweigende Mehrheit« – ein Gespräch«, *sezession.de*, 02.04.2022, <https://sezession.de/65450/es-gibt-keine-schweigende-mehrheit-ein-gespraech>.
- (2023): »Warum youtube derzeit ohne ›Kanal Schnellroda‹ auskommen muß«, *Sezession im Netz*, 30.08.2023.
- Kühl, Stefan (2014): »Gruppen, Organisationen, Familien und Bewegungen. Zur Soziologie mitgliedschaftsbasierter Systeme zwischen Interaktion und Gesellschaft«, *Zeitschrift für Soziologie* (Sonderheft 2014), 65–85.
- Kuhlmann, Sabine (2010): *Der Streit um Karl den Großen, Widukind und den »Tag von Verden« in der NS-Zeit. Eine Kontroverse im Spannungsfeld zwischen wissenschaftlicher Forschung und ideologischer Instrumentalisierung* (Beiträge zur Geschichte und Kultur des Elbe-Weser-Raumes 4), Stade: Landschaftsverband Stade.
- Kunz, Thomas (2021): »›Fremdheitsbilder‹: Alles beim Alten oder neue, problematische Qualität?«, in: Schahrzad Farrokhzad/Thomas Kunz/Saloua Mohammed Oulad MHand/Markus Ottersbach (Hg.), *Migrations- und Fluchtdiskurse im Zeichen des erstarkenden Rechtspopulismus*, Wiesbaden: Springer Fachmedien, 23–52.
- Laclau, Ernesto (2005): »Populism: What's in a Name?«, in: Panizza Francesco (Hg.), *Populism and the Mirror of Democracy*, London: Verso, 32–59.
- (2018): *On populist reason*, London/New York: Verso.
- Laclau, Ernesto/Chantal Mouffe (1985 (2020)): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, übersetzt von Michael Hintz und Gerd Vorwallner, Wien: Passagen.
- Lakatos, Imre (1982): *Die Methodologie der wissenschaftlichen Forschungsprogramme*, Wiesbaden: Vieweg+Teubner.
- Lang, Juliane (2020): »Zwischen Tradition und Moderne: Frauen in neuen rechten Gruppierungen«, in: Oliver Decker/Elmar Brähler (Hg.), *Autoritäre Dynamiken*, Gießen: Psychosozial-Verlag, 341–352.
- Langa, María/Philip K. Creswell (2019): »Aligned with the Dead: Representations of Victimhood und the Dead in Anti-Police Violence Activism Online«, in: Tora Holmberg/Annika Jonsson/Fredrik Palm (Hg.), *Death Matters. Cultural Sociology of Mortal Life*, Cham: Springer International Publishing, 199–220.
- Langebach, Martin/Jan Raabe (2017): »Die Neue Rechte in der Bundesrepublik Deutschland«, in: Fabian Virchow/Martin Langebach/Alexander Häusler (Hg.), *Handbuch Rechtsextremismus* (Edition Rechtsextremismus), Wiesbaden: Springer Fachmedien, 561–592.
- Langebach, Martin/Michael Sturm (2015): »Erinnerungsorte der extremen Rechten«, in: Martin Langebach/Michael Sturm (Hg.), *Erinnerungsorte der extremen Rechten* (Edition Rechtsextremismus), Wiesbaden: Springer Fachmedien, 7–16.

- Latour, Bruno/Gustav Roßler (2007): *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Leach, Darcy K./Sebastian Haunss (2010): »Wichtig ist der Widerstand«: Rituals of Taming und Tolerance in Movement Responses to the Violence Question«, in: Florian Heßdörfer/Andrea Pabst/Peter Ullrich (Hg.), *Prevent und Tame. Protest under (Self-)Control* (Rosa-Luxemburg-Stiftung: Manuskripte 88), Berlin: Dietz, 73–98.
- Leanza, Matthias (2018): *Die Zeit der Prävention*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Leenhardt, Maurice (1947 (1984)): *Do kamo. Die Person und der Mythos in der melanesischen Welt*, Frankfurt/Berlin/Wien: Ullstein.
- Leggewie, Claus (1987a): *Der Geist steht rechts. Ausflüge in die Denkfabriken der Wende*, Berlin: Rotbuch.
- (1987b): »Kulturelle Hegemonie – Gramsci und die Folgen«, *Leviathan* 15 (2), 285–304.
- (1993): »Jugend, Gewalt und Rechtsextremismus«, in: Hans-Uwe Otto/Roland Merten (Hg.), *Rechtsradikale Gewalt im vereinigten Deutschland. Jugend im gesellschaftlichen Umbruch*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 120–125.
- Leidig, Eviane (2023): *The Women of the Far Right. Social Media Influencers and Online Radicalization*, New York: Columbia University Press.
- Lengfeld, Holger (2017): »Die ›Alternative für Deutschland‹: eine Partei für Modernisierungsverlierer?«, *KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 69 (2), 209–232.
- (2018): »Der ›Kleine Mann‹ und die AfD: Was steckt dahinter? Antwort an meine Kritiker«, *KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 70 (2), 295–310.
- Leo, Per/Maximilian Steinbeis/Daniel-Pascal Zorn (2017): *Mit Rechten reden. Ein Leitfaden*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Lepore, Jill (2010): *The Whites of Their Eyes. The Tea Party's Revolution and the Battle over American History*, Princeton: Princeton University Press.
- Lewandowsky, Marcel/Heiko Giebler/Aiko Wagner (2016): »Rechtspopulismus in Deutschland. Eine empirische Einordnung der Parteien zur Bundestagswahl 2013 unter besonderer Berücksichtigung der AfD«, *Politische Vierteljahresschrift* 57 (2), 247–275.
- Libero, Loretana de (2019): »Leonidas in Stalingrad: Gebrauch, Wirkung und Wahrnehmung antiker Motive und Mythen in der 6. Armee«, *thesites. Journal for Transcultural Presences & Diachronic Identities from Antiquity to Date* 10, 1–49.
- Liebhart, Karin (2021): »Radikal Feminin«. Eine multimodale Analyse des YouTube Videos ›Frauen gegen Genderwahn‹, in: Roswitha Breckner/Karin Liebhart/Maria Pohn-Lauggas (Hg.), *Sozialwissenschaftliche Analysen von Bild- und Medienwelten*, Berlin/Boston: De Gruyter Oldenbourg, 195–224.

- Lindemann, Gesa (2008): »Theoriekonstruktion und empirische Forschung«, in: Herbert Kalthoff/Stefan Hirschauer/Gesa Lindemann (Hg.), *Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 107–128.
- (2009): *Das Soziale von seinen Grenzen her denken*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- (2010): »Die Emergenzfunktion des Dritten und ihre Bedeutung für die Analyse der Ordnung einer funktional differenzierten Gesellschaft«, *Zeitschrift für Soziologie* 39 (6), 493–511.
- (2012): »Menschenwürde – ihre gesellschaftsstrukturellen Bedingungen«, in: Jan Joerden/Eric Hilgendorf/Felix Thiele (Hg.), *Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Berlin: Duncker & Humblot, 419–446.
- (2014): *Weltzugänge. Die mehrdimensionale Ordnung des Sozialen*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- (2016): »In Sorge aus Lust«, in: Anna Henkel/Isolde Karle/Micha Werner/Gesa Lindemann (Hg.), *Dimensionen der Sorge. Soziologische, philosophische und theologische Perspektiven* (Dimensionen der Sorge 1), Baden-Baden: Nomos, 73–98.
- (2017a): »Die Sphäre des Menschen (Kap. 7.1–7.3, 288–321)«, in: Hans-Peter Krüger (Hg.): *Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin: De Gruyter, 163–178.
- (2017b): »Leiblichkeit und Körper«, in: Robert Gugutzer/Gabriele Klein/Michael Meuser (Hg.), *Handbuch Körpersoziologie. Bd. 1: Grundbegriffe und theoretische Positionen*, Wiesbaden: Springer VS, 57–66.
- (2017c): »Verfahrensordnungen der Gewalt«, *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 37 (1), 57–87.
- (2018): *Strukturnotwendige Kritik. Theorie der modernen Gesellschaft*, Bd. 1, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- (2019a): »Die Analyse der reflexiven Institutionalisierung von Technik als Teil empirischer Differenzierungsforschung«, in: Cornelius Schubert/Ingo Schulz-Schaeffer (Hg.), *Berliner Schlüssel zur Techniksoziologie*, Wiesbaden: Springer Fachmedien, 77–104.
- (2019b): »Zeit der Nichtsorge«, in: Anna Henkel/Isolde Karle/Micha Werner/Gesa Lindemann (Hg.), *Sorget nicht – Kritik der Sorge* (Dimensionen der Sorge 1), Baden-Baden: Nomos, 57–73.
- (2020): *Die Ordnung der Berührung. Staat, Gewalt und Kritik in Zeiten der Coronakrise*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- (2024a): »Reflexive anthropology: On the method-guided construction of premises in social theory«, *European Journal of Social Theory*, Juli, 13684310241265864.
- (2024b): »Zeit und Gewalt«, unveröffentlichtes Manuskript, 1–26.
- (2025): *Demokratie, Wirtschaft, Gewalt. Für eine realistische Gesellschaftskritik*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Lindemann, Gesa/Nico Lüdtke (2009): »Standing oder welche Erwartungen werden von einer Person im Recht erwartet? Zur kritisch-systematischen

- Weiterentwicklung des Erwartungsbegriffs«, in: *Das Soziale von seinen Grenzen her denken*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 182–191.
- Lipset, Seymour Martin (1962): *Soziologie der Demokratie* (Soziologische Texte 12), Neuwied/Spandau: Luchterhand.
- Lipstadt, Deborah E (1993): *Denying the Holocaust. The Growing Assault on Truth and Memory*, New York: Free Press.
- Lisboa, Maria Manuel (2011): *The end of the world. Apocalypse und its aftermath in Western culture*, Cambridge: OpenBook.
- Lochau, Lea (2022): »Anastasia: Nährboden für rechte Ideologie«, *ZRex – Zeitschrift für Rechtsextremismusforschung* 2 (2), 17–18.
- Loos, Peter (1998): *Mitglieder und Sympathisanten rechtsextremer Parteien. Das Selbstverständnis von Anhängern der Partei »Die Republikaner«*, Wiesbaden: DUV.
- Luhmann, Niklas (1965 (1974)): *Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*, Berlin: Duncker & Humblot.
- (1987): *Rechtssoziologie*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft* 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1971 (2005)): »Die Weltgesellschaft«, in: ders., *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 63–88.
- (1984 (2015)): *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2016): »Systemtheorie und Protestbewegungen. Ein Interview«, in: ders., *Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen*, hg. v. Kai-Uwe Hellmann, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 175–200.
- Lüsebrink, Hans-Jürgen/Rolf Reichardt (1997): *The Bastille. A History of a Symbol of Despotism und Freedom*, Durham: Duke University Press.
- Makovec, Max (2020): *An den Grenzen der Demokratie. Die diskursive Konstruktion des Rechtsextremismus zwischen Normalität und Illegitimität* (Theorie und Praxis der Diskursforschung), Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Malinowski, Bronislaw (1922 (1979)): *Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea*, Frankfurt am Main: Syndikat.
- Maly, Ico (2020): »Metapolitical New Right Influencers: The Case of Britanny Pettibone«, *Social Sciences* 9 (7), 113.
- Mannewitz, Tom (2013): »Nazi-Outing« – Zwecke, Funktionen und Probleme eines neuen »Volxsports«, *Extremismus in Deutschland* 26 (Januar), 453–470.
- Mannheim, Karl (1930 (2015)): *Ideologie und Utopie*, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Manow, Philip (2018): *Die Politische Ökonomie des Populismus*, Berlin: Suhrkamp.
- Manow, Philip/Hanna Schwander (2022): »Eine differenzierte Erklärung

- für den Erfolg der AfD in West- und Ostdeutschland«, in: Heinz Ulrich Brinkmann/Karl-Heinz Reuband (Hg.), *Rechtspopulismus in Deutschland. Wahlverhalten in Zeiten politischer Polarisierung*, Wiesbaden: Springer Fachmedien, 163–191.
- Manthe, Barbara (2015): »Alliierte Kriegsgefangenen- und Internierungslager. »Folterlager« in Bad Nenndorf und »Massenvernichtung« in Remagen: Neonazi-Propaganda gegen alliierte Besatzungspolitik«, in: Martin Langebach/Michael Sturm (Hg.), *Erinnerungsorte der extremen Rechten* (Edition Rechtsextremismus), Wiesbaden: Springer Fachmedien, 245–264.
- Mantino, Susanne (1992): *Die »Neue Rechte« in der »Grauzone« zwischen Rechtsextremismus und Konservatismus. Eine systematische Analyse des Phänomens »Neue Rechte«*, Frankfurt am Main/New York: Lang.
- Marcinowski, Felix (2017): »Rechtsextreme Gewalt in deutschen Printmedien. Eine geschichtssoziologische Analyse der Berichterstattung zum »Nationalsozialistischen Untergrund« (»NSU«)«, PhD thesis, Ludwig-Maximilians-Universität München, <https://edoc.ub.uni-muenchen.de/21587/>.
- Marcks, Holger/Janina Pawelz (2021): »Vom Opfermythos zur Gewaltfantasie: Die Funktionsweise von rechtsextremen Bedrohungsnarrativen«, in: Ursula Birs/IJulian Junk/Martin Kahl/Robert Pelzer (Hg.), *Inszenieren und Mobilisieren. Rechte und islamistische Akteure digital und analog*, Opladen/Berlin/Toronto: Barbara Budrich, 81–108.
- Marshall, Thomas H. (1992): *Bürgerrechte und soziale Klassen*, Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Martinovich, Vladimir (2014): *Die Anastasia-Bewegung. Eine utopische Gemeinschaft aus Rußland*, https://www.religio.de/dialog/114/bd31_s08.pdf.
- Mausfeld, Rainer (Reg.) (2019): *Warum schweigen die Lämmer? Vortrag im DAI Heidelberg*, <https://www.youtube.com/watch?v=kLzmatet8w>.
- McNeill, William H. (2008): *Keeping Together in Time. Dance und Drill in Human History*, ACLS History E-Book Project.
- Mead, George H. (1934 (1972)): *Mind, Self, und Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, hg. v. Charles W. Morris, Chicago/London: The University of Chicago Press.
- (1925 (1980)): »Die Genesis der Identität und die soziale Kontrolle«, in: *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, hg. v. Hans Joas, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Megre, Vladimir N. (2003–2011): *Anastasia*, Bd. 1, Zürich: Govinda.
- Mehrtens, Herbert (1979): »Die Naturwissenschaften im Nationalsozialismus«, in: Reinhard Rürup (Hg.), *Wissenschaft und Gesellschaft. Beiträge zur Geschichte der Technischen Universität Berlin 1879–1979*, Berlin/Heidelberg: Springer, 427–443.
- Meinefeld, Werner (2003): »Hypothesen und Vorwissen in der qualitativen Sozialforschung«, in: Uwe Flick/Ernst von Kardorff/Ines Steinke (Hg.), *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 265–275.
- Melucci, Alberto (1995): »The Process of Collective Identity«, in: Hank

- Johnston/Bert Klandermans (Hg.), *Social Movements und Culture*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 41–63.
- Merker, Barbara (2015): »Die Sorge als Sein des Daseins (§§ 39–44)«, in: Thomas Rentsch (Hg.), *Martin Heidegger, Sein und Zeit* (Klassiker auslegen 25), Berlin/Boston: De Gruyter, 109–123.
- Merten, Klaus (2008): »Krise und Krisenkommunikation: Von der Ausnahme zur Regel?«, in: Tobias Nolting/Ansgar Thießen (Hg.), *Krisenmanagement in der Mediengesellschaft*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 83–97.
- Meyer, Alwin/Karl-Klaus Rabe (1979): *Unsere Stunde, die wird kommen*, Bornheim-Merten: Lamuv.
- Meyer, Thomas (2001): *Die Soziologie Theodor Geigers. Emanzipation von der Ideologie*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Miller, Frank/Lynn Varley (1999): 300, Milwaukie, Or.: Dark Horse Comics.
- Minkenberg, Michael (1998): *Die neue radikale Rechte im Vergleich. USA, Frankreich, Deutschland*, Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- (2018): »Was ist Rechtspopulismus?«, *Politische Vierteljahresschrift* 59 (2), 337–352.
- Moffitt, Benjamin (2016): *The global rise of populism. Performance, political style, und representation*, Stanford, Cal.: Stanford University Press.
- Mohler, Armin (1950 (1989)): *Die konservative Revolution in Deutschland 1918–1932. Ein Handbuch*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Möller, Kolja (2020): »Das ›Volk‹ der neuen Rechten. Zwischen autoritärem Liberalismus und neo-faschistischer Dynamisierung«, *Zeitschrift für Menschenrechte* 14 (2), 68–91.
- Morse, Janice M./Barbara J. Bowers/Kathy Charmaz/Adele E. Clarke/Juliet Corbin/Caroline Jane Porr/Phyllis Noerager Stern (2021): »The Maturation of Grounded Theory«, in: Janice M. Morse/Barbara J. Bowers/Kathy Charmaz/Adele E. Clarke/Juliet Corbin/Caroline Jane Porr/Phyllis Noerager Stern (Hg.), *Developing Grounded Theory. The Second Generation Revisited*, New York: Routledge, 3–22.
- Mouffe, Chantal (2018): *Für einen linken Populismus*, übersetzt von Richard Barth, Berlin: Suhrkamp.
- (2023): *Eine grüne demokratische Revolution. Linkspopulismus und die Macht der Affekte*, Übersetzt von Ulrike Bischoff, Berlin: Suhrkamp.
- Mudde, Cas (2007): *Populist Radical Right Parties in Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2016): »Introduction to the populist radical right«, in: Cas Mudde (Hg.), *The Populist Radical Right. A Reader*, Milton: Routledge, 1–10.
- (2019): *The far right today*, Cambridge, UK/Medford, Mass.: Polity.
- Mudde, Cas/Cristóbal Rovira Kaltwasser (2017): *Populism. A very short introduction* (Very short introductions), New York: Oxford University Press.
- Müller, Jan-Werner (2016a): »Was ist Populismus?«, *Zeitschrift für Politische Theorie* 7 (2), 187–201.

- (2016b): *Was ist Populismus? Ein Essay*, Berlin: Suhrkamp.
- Müller, Julia (2019): »Mit Hashtag, Megafon und Leonidas das Heimatland verteidigen: Die Identitäre Bewegung Deutschland und die Antike«, *Antike Welt* 3/2019, 81–84.
- Müller, Karsten/Carlo Schwarz (2021): »Fanning the Flames of Hate: Social Media und Hate Crime«, *Journal of the European Economic Association* 19 (4), 2131–2167.
- Müller, Stefan (2020): »Strategische Lektüre(n) von Rechts? Die Rezeption gramscianischer Hegemonietheorie durch die ›Neue Rechte‹«, *KJ Kritische Justiz* 53 (3), 335–347.
- Mutz, Michael (2012): »Patrioten für drei Wochen. Nationale Identifikation und die Fußballeuropameisterschaft 2012«, *Berliner Journal für Soziologie* 22 (4), 517–538.
- Nachtwey, Oliver (2016a): *Die Abstiegsgesellschaft. Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne*, Berlin: Suhrkamp.
- (2016b): »PEGIDA, politische Gelegenheitsstrukturen und der neue Autoritarismus«, in: Karl-Siegbert Rehberg/Franziska Kunz/Tino Schlinzig (Hg.), *X-Texte zu Kultur und Gesellschaft*, 299–312, Bielefeld: transcript.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2007): »Siehe, ich mache alles neu? Apokalyptik und sozialer Wandel«, in: Bernd Schipper/Georg Plasger (Hg.), *Apokalyptik und kein Ende?*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- (2021): *Corona und andere Weltuntergänge. Apokalyptische Krisenhermeneutik in der modernen Gesellschaft. Corona und andere Weltuntergänge*, Bielefeld: transcript.
- Nagel, Alexander-Kenneth/Bernd Schipper/Ansgar Weymann (2008): *Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik*, Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Nagle, Angela (2018): *Die digitale Gegenrevolution. Online-Kulturkämpfe der Neuen Rechten von 4chan und Tumblr bis zur Alt-Right und Trump*, Bielefeld: transcript.
- Nassauer, Anne (2019): *Situational breakdowns. Understanding protest violence and other surprising outcomes* (Oxford studies in culture und politics), New York: Oxford University Press.
- Nassehi, Armin (2021): *Unbehagen. Theorie der überforderten Gesellschaft*, München: Beck.
- Nedelmann, Brigitta (1997): »Gewaltsoziologie am Scheideweg. Die Auseinandersetzungen in der gegenwärtigen und Wege der künftigen Gewaltforschung«, in: Trutz von Trotha (Hg.), *Soziologie der Gewalt*, Göttingen: Westdeutscher Verlag, 59–85.
- Neller, Katja (2006): *DDR-Nostalgie. Dimensionen der Orientierungen der Ostdeutschen gegenüber der ehemaligen DDR, ihre Ursachen und politischen Konnotationen*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Nestler, Christian/Jan Rohgalf (2014): »Eine deutsche Angst – Erfolgreiche Parteien rechts von der Union: Zur AfD und den gegenwärtigen Gelegenheitsstrukturen des Parteienwettbewerbs«, *Zeitschrift für Politik* 61 (4), 389–413.

- Nissen, Anita (2022): *Europeanisation of the Contemporary Far Right. Generation Identity and Fortress Europe*, London: Routledge.
- Nobrega, Onur Suzan/Matthias Quent/Jonas Zipf (Hg.) (2021): *Rassismus. Macht. Vergessen. Von München über den NSU bis Hanau: Symbolische und materielle Kämpfe entlang rechten Terrors* (X-Texte zu Kultur und Gesellschaft), Bielefeld: transcript.
- Nora, Pierre (2005): *Erinnerungsorte Frankreichs*, München: Beck.
- Nowak, Peter (2015): »Ist Patzelt Pegida-Erklärer oder -versther?«, *Telepolis*, 02.05.2015.
- Oevermann, Ulrich (1998): »Zur soziologischen Erklärung und öffentlichen Interpretation von Phänomenen der Gewalt und des Rechtsextremismus bei Jugendlichen. Zugleich eine Analyse des kulturellen Syndroms«, in: Hans-Dieter König (Hg.), *Sozialpsychologie des Rechtsextremismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 83–126.
- (2001): »Die Struktur sozialer Deutungsmuster - Versuch einer Aktualisierung«, *Sozialer Sinn* 2 (1), 35–82.
- Oevermann, Ulrich/Tilman Allert/Elisabeth Konau/Jürgen Krambeck (1979): »Die Methodologie einer »objektiven Hermeneutik« und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutung in den Sozialwissenschaften«, in: Hans-Georg Soeffner (Hg.), *Interpretative Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaften*, Stuttgart: Metzler, 352–433.
- Ohlemacher, Thomas (1994): »Public Opinion and Violence Against Foreigners in the Reunified Germany«, *Zeitschrift für Soziologie* 23 (3), 222–236.
- Oppenhäuser, Holger (2011): »Das Extremismus-Konzept und die Produktion von politischer Normalität«, in: Forum für Kritische Rechtsextremismusforschung (Hg.), *Ordnung. Macht. Extremismus. Effekte und Alternativen des Extremismus-Modells*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 35–58.
- Otteni, Cyrill/Manès Weisskircher (2022): »AfD gegen die Grünen? Rechtspopulismus und klimapolitische Polarisierung in Deutschland«, *Forschungsjournal Soziale Bewegungen* 35 (2), 317–335.
- Patriot Peer (2019): *Die Idee von Patriot Peer – Patriot Peer Devlog*, 04.11.2019, <https://web.archive.org/web/20191104223223/https://dev.patriot-peer.com/die-idee/>.
- Patzelt, Werner J./Joachim Klose/Philipp Currlé/Lisa Pflugradt/Clemens Pleul/Stefan Scharf/Sven Segelke/Laura Weißenhorn (2016): *PEGIDA. Warnsignale aus Dresden*, Dresden: Thelem.
- Peter, Lothar (2016): »Marx – ein Apokalyptiker der Moderne?«, in: Lothar Peter (Hg.), *Umstrittene Moderne. Soziologische Diskurse und Gesellschaftskritik*, Wiesbaden: Springer Fachmedien, 3–25.
- Pettenkofer, Andreas (2010): *Radikaler Protest. Zur soziologischen Theorie politischer Bewegungen*, Frankfurt am Main: Campus.
- (2013): »Emile Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens«, in: Konstanze Senge/Rainer Schützeichel (Hg.), *Hauptwerke der Emotionssoziologie*, Wiesbaden: Springer Fachmedien, 94–102.

- (2014): *Die Entstehung der grünen Politik. Kulturosoziologie der westdeutschen Umweltbewegung*, Frankfurt am Main: Campus.
- (2024): »Die begrenzte Skandalisierbarkeit des Unterlassens. Zum Problem der ›Letzten Generation‹«, unveröffentlichtes Manuskript.
- Pfahl-Traughber, Armin (1994): »Brücken zwischen Rechtsextremismus und Konservatismus«, in: Wolfgang Kowalsky/Wolfgang Schroeder (Hg.), *Rechtsextremismus. Einführung und Forschungsbilanz*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 160–182.
- (1998): »Konservative Revolution« und »Neue Rechte«. *Rechtsextremistische Intellektuelle gegen den demokratischen Verfassungsstaat*, Opladen: Leske + Budrich.
- (1999): *Rechtsextremismus in der Bundesrepublik* (Beck Wissen 2112), München: Beck.
- (2000): »Die Entwicklung des Rechtsextremismus in Ost- und Westdeutschland«, *Aus Politik und Zeitgeschichte* B 39.
- (2019a): *Die AfD und der Rechtsextremismus. Eine Analyse aus politikwissenschaftlicher Perspektive* (Essentials), Wiesbaden: Springer VS.
- (2019b): »Die Besonderheiten des gegenwärtigen Rechtsterrorismus – Entwicklungen von Einzeltätern und Gruppen nach dem NSU im Vergleich«, *Jahrbuch Terrorismus* 9, 89–126.
- (2019c): *Rechtsextremismus in Deutschland. Eine kritische Bestandsaufnahme*, Wiesbaden: Springer VS.
- Pfeiffer, Thomas (2018): »Wir lieben das Fremde – in der Fremde«. Ethnopluralismus als Diskursmuster und -strategie im Rechtsextremismus«, in: Jennifer Schellhöh/Jo Reichertz/Volker M. Heins/Armin Flender (Hg.), *Großerzählungen des Extremen*, Bielefeld: transcript, 35–56.
- Pinker, Steven (2011): *The better angels of our nature. Why violence has declined*, London: Lane.
- Plessner, Helmuth (1928 (1975)): *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, New York: De Gruyter.
- (1931 (2015)): »Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. V.: *Macht und menschliche Natur*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 135–234.
- Pleul, Clemens/Stefan Scharf (2016): »PEGIDAS Entwicklung auf der Straße und im Netz«, in: Werner J. Patzelt/Joachim Klose/Philipp Currlé/Lisa Pflugradt/Clemens Pleul/Stefan Scharf/Sven Segelke/Laura Weißenhorn (Hg.), *PEGIDA. Warnsignale aus Dresden*, Dresden: Thelem, 295–368.
- Polanyi, Karl (1944 (1978)): *The great transformation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Polletta, Francesca (2006): *It Was Like a Fever. Storytelling in Protest and Politics*, Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- Popitz, Heinrich (1986): *Phänomene der Macht*, Tübingen: Mohr.
- Popp, Ulrike (2003): »Das Ignorieren ›weiblicher‹ Gewalt als ›Strategie‹ zur Aufrechterhaltung der sozialen Konstruktion vom männlichen Täter«, in: Siegfried Lamnek/Manuela Boatcă (Hg.), *Geschlecht – Gewalt*

- *Gesellschaft* (Otto-von-Freising-Tagungen der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt), Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 195–211.
- Postelnicescu, Claudia (2016): »Europe's New Identity: The Refugee Crisis und the Rise of Nationalism«, *Europe's Journal of Psychology* 12 (2), 203–209.
- Priester, Karin (2003): *Rassismus. Eine Sozialgeschichte* (Reclam Bibliothek), Leipzig: Reclam.
- (2012): *Rechter und linker Populismus. Annäherung an ein Chamäleon*, Frankfurt am Main/New York: Campus.
- (2016): »Rechtspopulismus – ein umstrittenes theoretisches und politisches Phänomen«, in: Fabian Virchow/Martin Langebach/Alexander Häusler (Hg.), *Handbuch Rechtsextremismus*, Wiesbaden: Springer VS, 533–560.
- Przyborski, Aglaja/Monika Wohlrab-Sahr (2014): *Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch*, München: De Gruyter.
- Quent, Matthias (2021): »Was ist neu in der Mitte?«, in: Johannes Schütz/Steven Schäler/Raj Kollmorgen (Hg.), *Die neue Mitte?*, Köln: Böhlau, 229–244.
- Quent, Matthias/Tanjev Schultz (2019): *Rassismus, Radikalisierung, Rechtsterrorismus. Wie der NSU entstand und was er über die Gesellschaft verrät*, Weinheim/Basel: Beltz.
- Radcliffe-Brown, Alfred (1952): *Structure and Function in Primitive Society. Essays und Addresses*, Glencoe, Ill.: The Free Press.
- Raden, Rolf van (2017): »Feindbild ›Lügenpresse‹. Über ein massenwirksames verschwörungstheoretisches Konstrukt«, *GWP – Gesellschaft. Wirtschaft. Politik* 66 (2), 201–212.
- Ramm, Wiebke (2022): »›Der Volkslehrer‹: Rechtsextremer Videoblogger Nikolai Nerling in Berlin verurteilt«, *Der Spiegel*, 26.08.2022.
- Rancière, Jaques (2002): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Raschke, Joachim (1988): *Soziale Bewegungen. Ein historisch-systematischer Grundriss*, Frankfurt am Main: Campus.
- (1991): »Zum Begriff der sozialen Bewegung«, in: Roland Roth/Dieter Rucht (Hg.), *Neue soziale Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland*, Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung, 31–39.
- Reemtsma, Jan Philipp (2008 (2013)): *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*, Hamburg: Hamburger Edition.
- Reichertz, Jo (2007): »Qualitative Forschung auch jenseits des interpretativen Paradigmas?«, *Erwägen – Wissen. – Ethik* 18 (2), 276–293.
- Rentsch, Thomas (2013): »Sein und Zeit: Fundamentalontologie als Hermeneutik der Endlichkeit«, in: Dieter Thomä/Florian Grosse/Katrin Meyer/Hans Bernhard Schmid (Hg.), *Heidegger-Handbuch*, Stuttgart: Metzler, 48–74.
- (Hg.) (2015): *Martin Heidegger, Sein und Zeit* (Klassiker auslegen 25), Berlin/Boston: De Gruyter.

- Reuband, Karl-Heinz (2017): »Die Dynamik des Pegida Protests«, *Zeitschrift für Parteienwissenschaften* 1/2017, 112–130.
- Rhein, Philipp (2023): *Rechte Zeitverhältnisse. Eine soziologische Analyse von Endzeitvorstellungen im Rechtspopulismus*, Frankfurt am Main/ New York: Campus.
- Richardson-Little, Ned/Samuel Merrill (2020): »Who Is the Volk? PEGIDA und the Contested Memory of 1989 on Social Media«, in: Samuel Merrill/ Emily Keightley/Priska Daphi (Hg.), *Social Movements, Cultural Memory und Digital Media. Mobilising Mediated Remembrance* (Palgrave Macmillan Memory Studies), Cham: Springer International Publishing, 59–84.
- Richter, Michael (2010): *Die Friedliche Revolution. Aufbruch zur Demokratie in Sachsen 1989/90*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rieger, Diana/Jessica Dippold/Markus Appel (2020): »Trolle gibt es nicht nur im Märchen – Das Phänomen Trolling im Internet«, in: Markus Appel (Hg.), *Die Psychologie des Postfaktischen. Über Fake News, »Lügenpresse«, Clickbait & Co.*, Berlin/Heidelberg: Springer, 45–58.
- Riemer, Sebastian (2016): »Was die Flüchtlinge uns bringen, ist wertvoller als Gold«, *Rhein-Neckar-Zeitung*, 06.10.2016, https://www.rnz.de/region/heidelberg_artikel,-Heidelberg-Was-die-Fluechtlinge-uns-bringen-ist-wertvoller-als-Gold-_arid,198565.html.
- Rippl, Susanne/Dirk Baier (2005): »Das Deprivationskonzept in der Rechtsextremismusforschung: Eine vergleichende Analyse«, *KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 57 (4), 644–466.
- Rippl, Susanne/Christian Seipel (2018): »Modernisierungsverlierer, Cultural Backlash, Postdemokratie: Was erklärt rechtspopulistische Orientierungen?«, *KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 70 (2), 237–254.
- (2021): »Ostdeutsche zwischen Protest und autoritären Reaktionen: das Beispiel Sachsen«, *ZRex – Zeitschrift für Rechtsextremismusforschung* 1 (1), 26–41.
- Ritter, Gerhard Albert (2009): *Wir sind das Volk! Wir sind ein Volk! Geschichte der deutschen Einigung*, München: Beck.
- Rodewald, Marie (2023): *Gender in der »Identitären Bewegung«. Inszenierungen in Social Media*, Hamburg: Alma Marta.
- Rodino-Colocino, Michelle (2018): »Me too, #MeToo: countering cruelty with empathy«, *Communication und Critical/Cultural Studies* 15 (1), 96–100.
- Roepert, Leo (2022): *Die konformistische Revolte. Zur Mythologie des Rechtspopulismus*, Bielefeld: transcript.
- Röhl, Bettina (2024): *»Die RAF hat euch lieb«. Die Bundesrepublik im Rausch von 68. Eine Familie im Zentrum der Bewegung*, München: Heyne.
- Rohrmoser, Richard (2022): *Antifa*, München: Beck.
- Rösch, Viktoria (2022): »Res sentimentale Politik: Rekonstruktion medialer Gefühlsarbeit (neu-)rechter Frauen«, *Sozialer Sinn* 23 (1), 73–104.
- (2023): »Heimatromantik und rechter Lifestyle. Die rechte Influencerin

- zwischen Self-Branding und ideologischem Traditionalismus«, *Gender* 15 (2), 25–40.
- Rucht, Dieter (1994): *Modernisierung und neue soziale Bewegungen. Deutschland, Frankreich und USA im Vergleich* (Theorie und Gesellschaft 32), Frankfurt am Main: Campus.
- (2002): »Rechtsradikalismus aus der Perspektive der Bewegungsforschung«, in: Thomas Grumke/Bernd Wagner (Hg.), *Handbuch Rechtsradikalismus*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 75–86.
 - (2016): »Neuere kapitalismuskritische und antikapitalistische Bewegungen«, *Forschungsjournal Soziale Bewegungen* 29 (3), 121–134.
- Ruoff, Alexander (2001): *Verbiegen, Verdrängen, Beschweigen. Die Nationalgeschichte der »Jungen Freiheit«*, Münster: Unrast.
- Rydgren, Jens (2005): »Is extreme right-wing populism contagious? Explaining the emergence of a new party family«, *European Journal of Political Research* 44 (3), 413–437.
- Sabrow, Martin (2021): »Mythos ›1989‹«, in: Martin Sabrow/Tilmann Siebeneichner/Peter-Ulrich Weiß (Hg.), *1989 – Eine Epochenzäsur?*, Göttingen: Wallstein, 9–32.
- Salzborn, Samuel (2011): »Extremismus und Geschichtspolitik«, *Jahrbuch für Politik und Geschichte* 2, 13–25.
- (2015): *Rechtsextremismus. Erscheinungsformen und Erklärungsansätze* (UTB Politikwissenschaft 4476), Baden-Baden: Nomos.
 - (2017): *Angriff der Antidemokraten. Die völkische Rebellion der Neuen Rechten*, Weinheim/Basel: Beltz Juventa.
 - (2019): »Antisemitisches Verschwörungsdenken im Rechtsextremismus«, in: Samuel Salzborn (Hg.), *Antisemitismus seit 9/11*, Baden-Baden: Nomos, 149–164.
- Sarrazin, Thilo (2010): *Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*, München: DVA.
- Sauer, Birgit (2024): »Affective Citizenship: Right-Wing Contestations of Women's und Gender Rights«, in: Birte Siim/Pauline Stoltz (Hg.), *The Palgrave Handbook of Gender und Citizenship*, Cham: Springer International Publishing, 383–402.
- Schacht, Konrad (1993): »Gesellschaftliche Modernisierung, Wertewandel und rechtsextremistische Orientierungen«, in: Klaus Ahlheim (Hg.), *Argumente gegen den Hass. Bd. 2: Textsammlung*, Bonn: bpb, 127–132.
- Schäller, Steven (2019): »Biographisches Porträt: Martin Sellner«, in: Uwe Backes/Alexander Gallus/Eckhard Jesse/Tom Thieme (Hg.), *Jahrbuch Extremismus & Demokratie (E & D)*, Baden-Baden: Nomos, 193–210.
- Scharloth, Joachim (2021): *Hässliche Wörter. Hatespeech als Prinzip der neuen Rechten*, Berlin/Heidelberg: Springer.
- Schattka, Chris (2024): »Eine mikrosoziologische Analyse des Anschlags auf die Synagoge in Halle. Zur situativen Handlungsrelevanz von abwesenden Dritten«, *ZRex – Zeitschrift für Rechtsextremismusforschung* 4 (1), 60–73.
- Schatto-Eckrodt, Tim/Svenja Boberg/Florian Winterlin/Lena Frischlich/

- Thorsten Quandt (2019): »Bedrohte Deliberation. Information Warfare und Desinformation als Bedrohung digitaler Öffentlichkeiten«, *Communicatio Socialis* 52 (2), 147–158.
- Schedler, Jan (2017): »Die extreme Rechte als soziale Bewegung«, in: Fabian Virchow/Martin Langebach/Alexander Häusler (Hg.), *Handbuch Rechts-extremismus*, Wiesbaden: Springer Fachmedien, 285–323.
- Schedler, Jan/Alexander Häusler (Hg.) (2011): *Autonome Nationalisten. Neonazismus in Bewegung* (Edition Rechtsextremismus), Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Scheler, Max (1991): *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn: Bouvier.
- Schellhölz, Jennifer (2018): »Abgrenzung an allen Fronten Die Neue Rechte und ihre ethnopluralistische Erzählung«, in: Jennifer Schellhölz/Jo Reichertz/Volker M. Heins/Armin Flender (Hg.), *Großerzählungen des Extremen*, Bielefeld: transcript, 15–20.
- Scheuch, Erwin/Hans Klingemann (1967): »Theorie des Rechtsradikalismus in westlichen Industriegesellschaften«, *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik* 12, 11–29.
- Schilk, Felix (2021): »»Heroismus als Weg zur Transzendenz«. Metadiskursive Religionsbezüge und apokalyptische Diskurspraxis der Neuen Rechten«, *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 5 (2), 445–469.
- (2024): *Die Erzählgemeinschaft der Neuen Rechten. Zur politischen Soziologie konservativer Krisennarrative*, Bielefeld: transcript.
- Schilk, Felix/Gregor Gegenfurtner (2022): »Visuelles Framing im Compact Magazin. Ergebnisse einer quantitativen Bildtypenanalyse«, *ZReX – Zeitschrift für Rechtsextremismusforschung* 2 (2), 15–16.
- Schmincke, Imke/Jasmin Siri (Hg.) (2013): *NSU-Terror. Ermittlungen am rechten Abgrund. Ereignis, Kontexte, Diskurse*, Bielefeld: transcript.
- Schmitt, Carl (1932): *Der Begriff des Politischen*, München/Leipzig: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Josephine B (2017): »Online Hate Speech: Definition und Verbreitungsmotivationen aus psychologischer Perspektive«, in: Kai Kaspar/Lars Gräßer/Aycha Riffi (Hg.), *Online Hate Speech. Perspektiven auf eine neue Form des Hasses* (Schriftenreihe zur digitalen Gesellschaft NRW 4), Düsseldorf/München: kopaed, 51–56.
- Schmitz, Hermann (2011): *Der Leib*, Berlin/Boston: De Gruyter.
- (2014): *Atmosphären*, Freiburg im Breisgau: Karl Alber.
- (1964 (2019)): *Die Gegenwart. System der Philosophie* 1, Freiburg/München: Karl Alber.
- (1965 (2019)): *Der Leib. System der Philosophie* 2.1, Freiburg/München: Karl Alber.
- (1966 (2019)): *Der Leib im Spiegel der Kunst. System der Philosophie* 2.2, Freiburg/München: Karl Alber.
- (1967 (2019)): *Der leibliche Raum. System der Philosophie* 3.1, Freiburg/München: Karl Alber.
- (1969 (2019)): *Der Gefühlsraum. System der Philosophie* 3.2, Freiburg/München: Karl Alber.

- (1973 (2019)): *Der Rechtsraum. Praktische Philosophie. System der Philosophie* 3.3, Freiburg/München: Karl Alber.
- (1977 (2019)): *Das Göttliche und der Raum. System der Philosophie* 3.4, Freiburg/München: Karl Alber.
- (1978 (2019)): *Die Wahrnehmung. System der Philosophie* 3.5, Freiburg/München: Karl Alber.
- (1980 (2019a)): *Die Aufhebung der Gegenwart. System der Philosophie* 5, Freiburg/München: Karl Alber.
- (1980 (2019b)): *Die Person. System der Philosophie* 4, Freiburg/München: Karl Alber.
- Schneider, Wolfgang Ludwig (2002): *Grundlagen der soziologischen Theorie. Bd. 1: Weber – Parsons – Mead – Schütz*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Schnettler, Bernt (2004): *Zukunftsvisionen. Transzendenz Erfahrungen und Alltagswelt*, Konstanz: UVK.
- Schnickmann, Alexander (2021): »Reich ohne König. Reconquista und Endspiel der Neuen Rechten«, in: Louis M. Berger/Hajo Raupach/Alexander Schnickmann (Hg.), *Leben am Ende der Zeiten. Wissen, Praktiken und Zeitvorstellungen der Apokalypse* (Eigene und fremde Welten 37), Frankfurt am Main/New York: Campus, 145–170.
- Schönekäs, Klaus (1990): »Bundesrepublik Deutschland«, in: Frank Greß/Hans-Gerd Jaschke/Klaus Schönekäs (Hg.), *Neue Rechte und Rechtsextrémismus in Europa*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 218–349.
- Schröder, Martin (2018): *AfD-Unterstützer sind nicht abgehängt, sondern ausländerfeindlich* (SOEPpapers on Multidisciplinary Panel Data Research 975), Berlin: DIW/SOEP.
- Schroeder, Klaus (2000): *Der Preis der Einheit. Eine Bilanz*, München/Wien: Hanser.
- Schrörs, Tobias (2020): »Warum die Identitäre Bewegung in einer Krise steckt«, *FAZ.NET*, 17.02.2020.
- Schröter, Tina (2016): »Der Kodex der Kurve. Eine empirische Studie über Sorgepraktiken der Ultra-Szene«, in: Anna Henkel/Isolde Karle/Gesa Lindemann/Micha Werner (Hg.), *Dimensionen der Sorge. Soziologische, philosophische und theologische Perspektiven* (Dimensionen der Sorge 1), Baden-Baden: Nomos, 167–176.
- (2025): »Der Kodex der Kurve. Eine empirische Studie über Sorgepraktiken der Ultra-Szene«, unveröffentlichtes Manuskript.
- Schultz, Susanne (2016): »Die zukünftige Nation. Demografisierung von Migrationspolitik und neue Konjunkturen des Rassismus«, *movements. Journal for Critical Migration und Border Regime Studies* 2 (1), 117–138.
- Schumann, Jan (2019): »Zivilpolizisten in Halle angegriffen: Warum der Prozess gegen Identitäre verschoben wird«, *Mitteldeutsche Zeitung*, 06.04.2019.
- Schürmann, Volker (2002): *Heitere Gelassenheit. Grundriß einer parteiichen Skepsis*, Berlin: Edition Humboldt.
- (2014): *Souveränität als Lebensform. Plessners urbane Philosophie der Moderne*, Paderborn: Fink.

- Schütz, Alfred (1932): *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Wien: Julius Springer.
- (1953 (2004)): »Common Sense und wissenschaftliche Interpretation menschlichen Handelns«, in: Jörg Strübing (Hg.), *Methodologie interpretativer Sozialforschung. Klassische Grundlagentexte*, Konstanz: UTB, 157–197.
- Schwinn, Thomas (2001): *Differenzierung ohne Gesellschaft. Umstellung eines soziologischen Konzepts*, Göttingen: Velbrück Wissenschaft.
- (2011): »Von starken und schwachen Gesellschaftsbegriffen Verfallsstufen eines traditionsreichen Konzepts«, in: Thomas Schwinn/Clemens Kroneberg/Jens Greve (Hg.), *Soziale Differenzierung. Handlungstheoretische Zugänge in der Diskussion*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 27–44.
- Sehmer, Julian/Stephanie Simon/Julia Besche (2024): Rechte Dynamiken (auch) in der Wissenschaft. Überlegungen zu den Herausforderungen bei der Identifikation problematischer Ablehnungskonstruktionen in wissenschaftlichen Texten, *Zeitschrift für Qualitative Forschung (ZQF)* 25 (1), 16–33.
- Seipel, Christian/Peter Rieker (2003): *Integrative Sozialforschung. Konzepte und Methoden der qualitativen und quantitativen empirischen Forschung*, Weinheim/München: Juventa.
- Seipel, Christian/Susanne Rippl (2000): »Ansätze der Rechtsextremismusforschung – ein empirischer Theorienvergleich«, *Zeitschrift für Soziologie der Erziehung und Sozialisation* 20, 303–318.
- Selbmann, Regula (2023): »Die Konstruktion von Männlichkeit im extrem rechten Terror – eine tiefenhermeneutische Betrachtung des rechtsterroristischen Anschlags in Halle 2019«, *ZRex – Zeitschrift für Rechtsextremismusforschung* 3 (2), 192–206.
- Selk, Veith/Dirk Jörke (2017): *Theorien des Populismus zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- Sellner, Martin (2017): »Der Große Austausch in Deutschland und Österreich: Theorie und Praxis«, in: Renaud Camus, *Revolte gegen den Großen Austausch*, übersetzt von Martin Lichtmesz, Schnellroda: Antaios, 189–221.
- (2022): »Zurück zur Maske? Zur Lage der IB«, *Sezession im Netz*, 21.02.2022.
- Sewell, William H. (2005): »Historical Events as Transformations of Structures: Inventing Revolution at the Bastille«, in: ders., *Logics of History. Social Theory and Social Transformation*, Chicago: University of Chicago Press, 225–270.
- Shermer, Michael/Alex Grobman (2009): *Denying History. Who Says the Holocaust Never Happened and Why Do They Say It?*, Berkeley: University of California Press.
- Shklar, Judith N. (1984): *Ordinary vices*, Cambridge, Mass./London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Shoshan, Nitzan (2016): *The management of hate. Nation, affect, and the governance of right-wing extremism in Germany*, Princeton, N. J.: Princeton University Press.

- Shroufi, Omran/Benjamin De Cleen (2024): »Far-right intellectual discourse about populism: the case of the German Institut für Staatspolitik«, *Journal of Political Ideologies* 29 (2), 330–351.
- Simmel, Georg. (1908 (2013)): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin: Duncker & Humblot.
- SINUS(1981): *5 Millionen Deutsche, »wir sollten wieder einen Führer haben ...«*. Die SINUS-Studie über rechtsextremistische Einstellungen bei den Deutschen (rororo aktuell 4929), Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Snyder, Zack (Reg.) (2006): 300. Warner Bros.
- Sofsky, Wolfgang (1996): *Traktat über die Gewalt*, Frankfurt am Main: Fischer.
- Solomon, Johanna/Adam Martin (2019): »Competitive victimhood as a lens to reconciliation: An analysis of the black lives matter und blue lives matter movements«, *Conflict Resolution Quarterly* 37 (1), 7–31.
- Sorce, Giuliana/Lea Renz (2022): »Exkludierend feministisch, solidarisch rassistisch: Die „120 Dezibel“-Kampagne auf YouTube«, In, in: Giuliana Sorce/Philipp Rhein/Daniel Lehnert/Tobias Kaphegyi (Hg.), *Exkludierende Solidarität der Rechten*, Wiesbaden: Springer Fachmedien, 133–150.
- Speit, Andreas (2016): *Bürgerliche Scharfmacher. Deutschlands neue rechte Mitte – von AfD bis Pegida*, Zürich: Orell Füssli.
- (1966 (2021)): *Verqueres Denken. Gefährliche Weltbilder in alternativen Milieus*, Berlin: Ch. Links.
- Spier, Tim (2010b): *Modernisierungsverlierer? Die Wählerschaft rechtspopulistischer Parteien in Westeuropa*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- (2010a): *Modernisierungsverlierer? Die Wählerschaft rechtspopulistischer Parteien in Westeuropa*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Spissinger, Florian (2024): *Die Gefühlsgemeinschaft der AfD. Narrative, Praktiken und Räume zum Wohlfühlen*, Opladen/Berlin/Toronto: Barbara Budrich.
- Stapelfeldt, Gerhard (2005): *Zur deutschen Ideologie. Soziologische Theorie und gesellschaftliche Entwicklung in der Bundesrepublik Deutschland*, Münster: Lit.
- Stapper, Jonas (2022): »Armin Mohler: Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932«, in: David Meiering (Hg.), *Schlüsseltex-te der »Neuen Rechten«. Kritische Analysen antidemokratischen Denkens* (Edition Rechtsextremismus), Wiesbaden: Springer Fachmedien, 37–48.
- Staudigl, Michael (2014): *Phänomenologie der Gewalt*, New York: Springer.
- Steil, Armin (2022): »Zwischen Populismus und Extremismus: Die Ideologie der radikalen Rechten«, in: Björn Milbradt/Anja Frank/Frank Greuel/Maruta Herding (Hg.), *Handbuch Radikalisierung im Jugendalter. Phänomene, Herausforderungen, Prävention*, Opladen/Berlin/Toronto: Barbara Budrich, 33–54.
- Steinhagen, Martin (2021): *Rechter Terror. Der Mord an Walter Lübcke und die Strategie der Gewalt*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Sternhell, Zeev (2011): »Von der Gegenauflärung zu Faschismus und

- Nazismus. Gedanken zur europäischen Katastrophe des 20. Jahrhunderts«, in: Claudia Globisch/Agnieszka Pufelska/Volker Weiss (Hg.), *Die Dynamik der europäischen Rechten. Geschichte, Kontinuitäten und Wandel*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 19–40.
- Stöss, Richard (1989): *Die extreme Rechte in der Bundesrepublik. Entwicklung, Ursachen, Gegenmaßnahmen*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- (1994): »Forschungs- und Erklärungsansätze – ein Überblick«, in: Wolfgang Kowalsky/Wolfgang Schröder (Hg.), *Rechtsextremismus. Einführung und Forschungsbilanz*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 23–66.
 - (2000): *Rechtsextremismus im vereinten Deutschland*, Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Strathern, Marilyn (1988 (2001)): *The gender of the gift. Problems with women and problems with society in Melanesia* (Studies in Melanesian anthropology 6), Berkeley, Cal.: University of California Press.
- Strauss, Anselm L. (1998): *Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen Forschung*, München: Fink.
- Strauss, Anselm L./Juliet Corbin (1990): *Basics of Qualitative Research. Techniques und Procedures for Developing Grounded Theory*, Newbury Park: Sage.
- (1994): »Grounded theory methodology: An overview«, in: Norman K. Denzin/Yvonna S. Lincoln (Hg.), *Handbook of qualitative research*, Thousand Oaks, Cal.: Sage, 273–285.
 - (1996): *Grounded theory. Grundlagen qualitativer Sozialforschung*, Weinheim: Beltz.
 - (2016): »Methodological Assumptions«, in: Claudia Equit/Christoph Hohage (Hg.), *Handbuch grounded theory. Von der Methodologie zur Forschungspraxis*, Weinheim: Beltz Juventa, 128–140.
- Strick, Simon (2021): *Rechte Gefühle. Affekte und Strategien des digitalen Faschismus* (X-Texte zu Kultur und Gesellschaft), Bielefeld: transcript.
- Strübing, Jörg (2008): »Pragmatismus als epistemische Praxis. Der Beitrag der Grounded Theory zur Empirie-Theorie-Frage«, in: Herbert Kalthoff/Stefan Hirschauer/Gesa Lindemann (Hg.), *Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 279–311.
- (2018): »Grounded Theory: Methodische und methodologische Grundlagen«, in: Christian Pentzold/Andreas Bischof/Nele Heise (Hg.), *Praxis Grounded Theory. Theoriegenerierendes empirisches Forschen in medienbezogenen Lebenswelten. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*, Wiesbaden: Springer, 27–52.
 - (2004 (2021)): *Grounded Theory. Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung eines pragmatistischen Forschungsstils*, Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Strulik, Holger (2007): »Steht auf, wenn ihr Deutsche seid! Sozio-ökonomische Erklärungsansätze der neuen Patriotismuswelle anlässlich der Fußball-WM«, *Review of Economics* 58 (2), 151–163.
- Sturm, Michael (2015): »Schicksal – Heldentum – Opfergang. Der Gebrauch

- von Geschichte durch die extreme Rechte«, in: Martin Langebach/Michael Sturm (Hg.), *Erinnerungsorte der extremen Rechten* (Edition Rechtsextremismus), Wiesbaden: Springer Fachmedien, 17–60.
- Taggart (2000): *Populism*, Birmingham: Open University Press.
- Taguieff, Pierre-André (1992): »Die ideologischen Metamorphosen des Rassismus und die Krise des Antirassismus«, in: Uli Bielefeld (Hg.), *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt?*. Hamburg: Junius, 221–268.
- Taguieff, Pierre-André (2022): »Archéologie d'une représentation polémique: Le ›Grand Remplacement‹«, *Cités* 69 (1), 177–195.
- Taguieff, Pierre-André/Astrid Geese (2000): *Die Macht des Vorurteils. Der Rassismus und sein Double*, Hamburg: Hamburger Edition.
- Tahsily, Bahar (2021): »Culture Industry und Orientalism in the Movie 300«, *Journal of Asia-Pacific Pop Culture* 6 (2), 230–244.
- Tarrow, Sidney G. (2011): *Power in Movement. Social Movements and Contentious Politics* (Cambridge Studies in Comparative Politics), Cambridge: Cambridge University Press.
- Teitelbaum, Benjamin R. (2017): *Lions of the north. Sounds of the new Nordic radical nationalism*, New York: Oxford University Press.
- Terkessidis, Mark (1995): *Kulturkampf. Volk, Nation, der Westen und die Neue Rechte*, Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Terren, Ludovic/Rosa Borge-Bravo (2021): »Echo Chambers on Social Media: A Systematic Review of the Literature«, *Review of Communication Research* 9, 99–118.
- Thalmann, Gideon/Felix Reiter (2011): *Im Kampf gegen »überstaatliche Mächte«. Die völkische Ludendorff-Bewegung – von »Jugenderziehung« bis »Ahnenpflege«*. Braunschweig: Arug.
- Thiele, Martina (2015): *Medien und Stereotype. Konturen eines Forschungsfeldes*, Bielefeld: transcript.
- Thieme, Tom (2019): »›Wir wollen keine Bullenschweine‹. Feindbild Polizei im Linksextremismus«, *Aus Politik und Zeitgeschichte* 69 (21–23), 43–48.
- Thomä, Dieter/Florian Grosser/Katrin Meyer/Hans Bernhard Schmid (Hg.) (2013): *Heidegger-Handbuch*, Stuttgart: Metzler.
- Thomas, William I./Dorothy Swaine Thomas (1928): *The child in America. Behavior problems and programs*, New York: Knopf.
- Tiefel, Sandra (2005): »Kodierung nach der Grounded Theory lern- und bildungstheoretisch modifiziert: Kodierungsleitlinien für die Analyse biographischen Lernens«, *Zeitschrift für qualitative Bildungs-, Beratungs- und Sozialforschung* 6 (1), 65–84.
- Tilly, Charles (2003): *The politics of collective violence* (Cambridge studies in contentious politics), Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- (1990 (2008)): *Coercion, capital, und European states, AD 990–1992* (Studies in social discontinuity), Cambridge, Mass.: Blackwell.
- Tilly, Charles/Lesley J. Wood (2013): *Social Movements. 1768–2012*, Boulder: Paradigm.

- Toscano, Emanuele (Hg.) (2019): *Researching Far-Right Movements: Ethics, Methodologies, und Qualitative Inquiries* (Social movements in the 21st century: new paradigms), Abingdon/New York: Oxon/Routledge.
- Trimondi, Victor/Victoria Trimondi (2006): *Krieg der Religionen. Politik, Glaube und Terror im Zeichen der Apokalypse*, München: Fink.
- Trotha, Trutz von (1997): »Zur Soziologie der Gewalt«, in: Trutz von Trotha (Hg.), *Soziologie der Gewalt*, Göttingen: Westdeutscher Verlag, 9–58.
- Tübel, Susanne (2019): »Leibliches und zeithaftes Erleben der Beschneidung im Judentum. Zur rituellen Struktur transzendenzvermittelter Inklusion«, Oldenburg: Carl von Ossietzky Universität.
- Tugendhat, Ernst (1979): *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Turino, Thomas (2008): *Music as Social Life. The Politics of Participation*, Chicago, Ill: University of Chicago Press.
- Tutić, Andreas/Hagen von Hermann (2018): »Sozioökonomischer Status, Deprivation und die Affinität zur AfD – Eine Forschungsnotiz«, *KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 70 (2), 275–294.
- Ulbricht, Christian (2020): »Forschungsnotiz: Modernisierungsverlierer – eine Begriffsgeschichte«, *Zeitschrift für Soziologie* 49 (4), 265–272.
- Unger, Hella von (2014): »Forschungsethik in der qualitativen Forschung: Grundsätze, Debatten und offene Fragen«, in: Hella von Unger/Petra Narimani/Rosaline MBayo (Hg.), *Forschungsethik in der qualitativen Forschung. Reflexivität, Perspektiven, Positionen*, Wiesbaden: Springer Fachmedien, 15–39.
- Veit, Konstantin (2022): »Gender-Ideologie« und »Klimahysterie«. Der Natur-Geschlechter-Nexus im rechten und extrem rechten Denken«, *ZRex – Zeitschrift für Rechtsextremismusforschung* 2 (1), 141–158.
- Verein für Staatspolitik e. V. (2019): *Sezession 88: Volk*, Schnellroda: Sezession.
- Vieten, Ulrike M./Scott Poynting (2016): »Contemporary Far-Right Racist Populism in Europe«, *Journal of Intercultural Studies* 37 (6), 533–540.
- Virchow, Fabian (2006): »Dimensionen der »Demonstrationspolitik« der extremen Rechten in Deutschland«, in: Andreas Klärner/Michael Kohlstruck (Hg.), *Moderner Rechtsextremismus in Deutschland*, Hamburg: Hamburger Edition, 68–101.
- (2008): *Gegen den Zivilismus. Internationale Beziehungen und Militär in den politischen Konzeptionen der extremen Rechten*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- (2010): »Faschistische Tatgemeinschaft oder weltanschauliche Kaderschmiede? Systemoppositionelle Strategien der bundesdeutschen Rechten nach 1969«, in: Massimiliano Livi/Daniel Schmidt/Michael Sturm (Hg.), *Die 1970er Jahre als schwarzes Jahrzehnt. Politisierung und Mobilisierung zwischen christlicher Demokratie und extremer Rechter*, Frankfurt am Main: Campus, 229–247.
- (2016): »Rechtsextremismus: Begriffe – Forschungsfelder – Kontroversen«, in: Fabian Virchow/Martin Langebach/Alexander Häusler (Hg.), *Handbuch Rechtsextremismus*, Wiesbaden: Springer VS, 5–42.

- (2020): *Nicht nur der NSU. Eine kleine Geschichte des Rechtsterrorismus in Deutschland*, Erfurt: Landeszentrale für politische Bildung Thüringen.
- Volk, Sabine (2020): »Wir sind das Volk!« Representative Claim-Making und Populist Style in the PEGIDA Movement's Discourse«, *German Politics*, März, 1–18.
- (2021): »Die rechtspopulistische PEGIDA in der COVID-19-Pandemie: Virtueller Protest ›für unsere Bürgerrechte‹«, *Forschungsjournal Soziale Bewegungen* 34 (2), 235–248.
- (2022): »Explaining PEGIDA's ›strange survival‹: an ethnographic approach to far-right protest rituals«, *Political Research Exchange* 4 (1), 2136036.
- Volpers, Simon (2020): *Neue rechte Männlichkeit. Antifeminismus, Homosexualität und Politik des Jack Donovan*, Hamburg: Marta Press.
- Vondung, Klaus (1988): *Die Apokalypse in Deutschland*, München: dtv.
- Vorländer, Hans/Maik Herold/Steven Schäller (2016): *PEGIDA. Entwicklung, Zusammensetzung und Deutung einer Empörungsbewegung*, Wiesbaden: Springer VS.
- Vüllers, Johannes/Sebastian Hellmeier (2022) »Does counter-mobilization contain right-wing populist movements? Evidence from Germany«, *European Journal of Political Research* 61 (1), 21–45.
- Wachowski, Lana/Lilly Wachowski (Reg.) (1999): *The Matrix*, Warner Bros./Village Roadshow Pictures/Groucho Film Partnership.
- Waldstein, Thor v. (2015): *Metapolitik. Theorie – Lage – Aktion* (Kaplaken 46), Schnellroda: Antaios.
- (2018): *Macht und Öffentlichkeit*, Schnellroda: Antaios.
- Wamper, Regina/Helmut Kellersohn/Martin Dietzsch (Hg.) (2010): *Rechte Diskurspiraterien. Strategien der Aneignung linker Codes, Symbole und Aktionsformen* (Edition DISS 28), Münster: Unrast.
- Wehrle, Florian (2018): »Antifeminismus und Sexismus als integraler Bestandteil rechtsextremer Ideologie: Zur rhetorischen Modernisierung der Geschlechterdynamik innerhalb der extremen Rechten«, *Freie Assoziati-on* 21 (1), 98–102.
- Weiß, Tobias/Marina König/Christian Stecker/Jochen Müller/Andreas Blätte/ Marcel Lewandowsky (2021): »Seit Köln«, und »nach Chemnitz« – Schlüsselereignisse im parlamentarischen Diskurs«, *Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft* 15 (1), 39–80.
- Weiß, Volker (2011): *Deutschlands neue Rechte. Angriff der Eliten – von Spengler bis Sarrazin*, Paderborn: Schöningh.
- (2015): »Die Konservative Revolution. Geistiger Erinnerungsort der Neuen Rechten«, in: Martin Langebach/Michael Sturm (Hg.), *Erinnerungsorte der extremen Rechten* (Edition Rechtsextremismus), Wiesbaden: Springer Fachmedien, 101–110.
- (2017): *Die Autoritäre Revolte. Die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Welzer, Harald (2019): *Alles könnte anders sein. Eine Gesellschaftsutopie für freie Menschen*, Frankfurt am Main: Fischer.

- Wernet, Andreas (2000): *Einführung in die Interpretationstechnik der objektiven Hermeneutik*, Opladen: Leske + Budrich.
- Wiederer, Ralf (Hg.) (2007a): *Die virtuelle Vernetzung des internationalen Rechtsextremismus* (Soziale Probleme — Studien und Materialien), Herbolzheim: Centaurus.
- (2007b): »Rechtsextremismus als soziale Bewegung«, in: Ralf Wiederer (Hg.), *Die virtuelle Vernetzung des internationalen Rechtsextremismus* (Soziale Probleme — Studien und Materialien), Herbolzheim: Centaurus, 100–156.
- Wielens, Alia/Matti-Léon Klieme/Lena Inowlocki (2019): »Diskursmodernisierungen durch die Identitäre Bewegung und die Junge Alternative im Verhältnis zu früheren Gruppen der extremen Rechten«, in: Andreas Kranebitter/Christoph Reinprecht (Hg.), *Die Soziologie und der Nationalsozialismus in Österreich*, Bielefeld: transcript, 511–534.
- Wielowiejski, Patrick (2024): *Rechtspopulismus und Homosexualität. Eine Ethnografie der Feindschaft* (Politik der Geschlechterverhältnisse 65), Frankfurt am Main: Campus.
- Wiese, Leopold von (1948): »Die gegenwärtige Situation, soziologisch betrachtet«, in: Deutsche Gesellschaft für Soziologie (Hg.), *Verhandlungen des Achten Deutschen Soziologentages vom 19. bis 21. September 1946 in Frankfurt a. M.*, Tübingen: Mohr, 20–39.
- Wildt, Michael (2017): *Volk, Volksgemeinschaft, AfD*, Hamburg: Hamburger Edition.
- Winkler, Alexander (2017): »»Aus dem Schatten des Nationalsozialismus ...«. Die Identitären als modernisierte Form des Rechtsextremismus in Österreich«, in: Judith Goetz/Joseph Maria Sedlacek/Alexander Winkler (Hg.), *Untergangster des Abendlandes. Ideologie und Rezeption der rechtsextremen »Identitären«*, Hamburg: Marta Press, 31–90.
- Winter, Martin Clemens (2015): »Luftkrieg. Akteure und Deutungen des Gedenkens seit 1945«, in: Martin Langebach/Michael Sturm (Hg.), *Erinnerungsorte der extremen Rechten* (Edition Rechtsextremismus), Wiesbaden: Springer Fachmedien, 197–212.
- Winter, Sebastian (2024): »Unheimlich Nah. Überlegungen zum Verstehen des Rechtsextremismus in Forschung und Sozialer Arbeit«, *Zeitschrift für Qualitative Forschung (ZQF)* 25 (1), 51–65.
- Wippermann, Carsten/Astrid Zarcos-Lamolda/Franz Josef Krafeld (2002): *Auf der Suche nach Thrill und Geborgenheit. Lebenswelten rechtsradikaler Jugendlicher und neue pädagogische Perspektiven*, Opladen: Leske + Budrich.
- Wippermann, Wolfgang (2000): »Doch ein Begriff muß bei dem Worte sein. Über Extremismus, Faschismus, Totalitarismus und Neofaschismus«, in: Siegfried Jäger/Alfred Schobert (Hg.), *Weiter auf unsicherem Grund. Faschismus – Rechtsextremismus – Rassismus. Kontinuitäten und Brüche*, Duisburg: DISS, 21–48.
- Wittgenstein, Ludwig (1977): *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Wodak, Ruth (2019): »Entering the ›post-shame era‹: the rise of illiberal democracy, populism und neo-authoritarianism in Europe«, *Global Discourse* 9 (1), 195–213.
- Wolf, Tanja (2017): *Rechtspopulismus* (essentials), Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Wolff, Stephan (2000): »Wege ins Feld und ihre Varianten«, in: Uwe Flick/Ernst von Kardorff (Hg.), *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Zorn, Daniel-Pascal (2018): »Ethnopluralismus als strategische Option«, in: *Großerzählungen des Extremen*, Jennifer Schellhöh/Jo Reichertz/Volker M. Heins/Armin Flender, Bielefeld: transcript, 21–34.
- Zschocke, Paul (2022): »Leipzig-Grünau: Wie die Baseballschlägerjahre zum heutigen Erfolg der AfD beitragen«, in: Daniel Mullis/Judith Miggelbrink (Hg.), *Lokal extrem Rechts*, Bielefeld: transcript, 145–164.
- Zuber, Johannes (2015): *Gegenwärtiger Rassismus in Deutschland. Zwischen Biologie und kultureller Identität*, Göttingen: Göttingen University Press.
- Zúquete, José Pedro (2018): *The Identitarians. The movement against globalism und Islam in Europe*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

Abbildungsverzeichnis

- S. 47: Abbildung 1, Lineares Verhältnis der Theoriesorten
- S. 49: Abbildung 2, Lineares Verhältnis der Theoriesorten mit Irritationskriterium
- S. 53: Abbildung 3, Verhältnis der Theoriesorten mit Reflexion der Irritation
- S. 251: Abbildung 4, Die drei Volksbezüge der neuen rechten Bewegung
- S. 395: Abbildung 5, Opferposition der neuen rechten Bewegung
- S. 398: Abbildung 6, Verallgemeinerung der Antagonistischen Beziehung

