

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; Schellhölz 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.

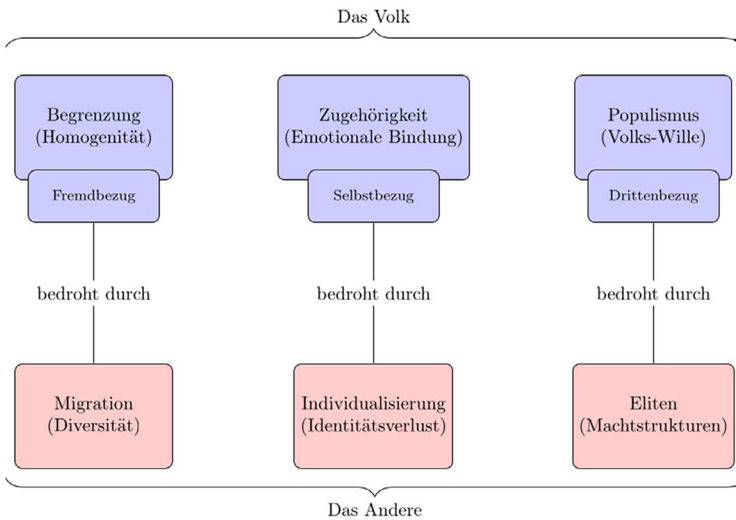


Abbildung 4: Die drei Volksbezüge der neuen rechten Bewegung

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 überragt. 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; Schellhöh 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 »Einzelfall« 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 unhintergebare 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 unhintergebarer 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: Die 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 gefüllt 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 eben 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 Shroufi 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.