

VI Die Inklusion des Todes – Versuche zu einer Epistemologie des Terrors

Prolog

»In Wahrheit würde ein Bruch in der scheinbaren Kohärenz unseres geistigen logischen Prozesses als eine Art Tod erscheinen. [...] Um den Millionen von metaphorischen Toden zu entkommen, die sich in einem Universum von Zirkeln der Kausalität abzeichnen, leugnen wir eifrig die Realität des gewöhnlichen Sterbens und flüchten in Phantasien von einer Nachwelt.«

*Gregory Bateson*¹

Die Verhältnisse mögen auch noch so versklavend sein, der Mensch – so Sartre in ›Das Sein und das Nichts‹ – ist in dem Sinne frei, als dass er in einem letzten heroischen Akt, sich durch seinen Tod der Gesellschaft entziehen kann:

»So ist der Tod die einzige Möglichkeit des Daseins geworden, das sich als ›Sein zum Tode‹ definiert. Insofern Dasein über seinen Entwurf auf den Tod hin entscheidet, realisiert es die Freiheit-zum-Sterben und konstituiert sich selbst als Totalität durch die freie Wahl der Endlichkeit.«²

Im heroischen Akt des »Seins zum Tode«³ pointiert der Terrorist die hierin angelegte Bewegung, erhebt er sich doch nicht nur zum Meister seines Todes sondern zugleich zum Meister des Todes anderer.

Einleitung

Mit dem folgenden Beitrag möchten wir den Terrorismus, bzw. das Selbst- und Weltverhältnis eines Menschen, der aktiv den Tod bringt, als eine epistemologische Weichenstellung betrachten, die in der *Conditio humana* angelegt ist. Das Phänomen des Terrorismus würde dann gewissermaßen auf einem epistemischen Irrtum in Hinblick auf die Natur des eigenen Selbst beruhen. Der Terrorismus – der Versuch einer

1 Bateson (1987, 159f.).

2 Sartre (2006 [1943], 916).

3 Hier natürlich in Referenz auf Heideggers »Vorlaufen zum Tode« in *Sein und Zeit* (Heidegger 2006 [1926], §61ff.).

genaueren Definition folgt später – würde damit gleichsam ein Attraktor darstellen, der von einem normalen Menschen mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit angelaufen wird, insofern sich bestimmte, klar benennbare Reflexionsverhältnisse in einer bestimmten Weise überlagern, verschränken und wechselseitig stabilisieren. Wenngleich im Einzelfall auch bei Menschen, die terroristische Akte begehen, Persönlichkeitsstörungen vorliegen mögen, würde damit der idealtypische Terrorist nicht als ein psychisch Kranker oder als ein Krimineller erscheinen, der niederen Beweggründen folgt.⁴ Er ist gewissermaßen ein normaler Mensch, bei dem unterschiedliche, jeweils an sich nicht unwahrscheinliche Lagerungen und Umstände in einer Weise zusammenkommen, dass ein bestimmtes Selbst- und Weltverhältnis ausflagt, welches das Begehen von terroristischen Akten unter gewissen Umständen wahrscheinlich werden lässt.⁵

Qua der uns Menschen typischen Epistemologie und Ontologie wären wir damit gewissermaßen alle potentielle Terroristen. Denn aufgrund unserer kognitiven Ausstattung neigen wir dazu, die Welt so zu sehen, als ob unser Bewusstsein von unserem Leib getrennt sei, betrachten und fühlen die Werte und Glaubensvorstellungen unserer eigenen Gruppe als realer und essenzieller, als die widersprechenden Befunde rationaler Argumentationsketten,⁶ und nicht zuletzt neigen wir dazu, gesellschaftliche Imaginäre, wie Gott, die Nation, die Gesellschaft, Klasse oder Rasse als reale Entitäten zu empfinden und zu behandeln.⁷

Der Leib erscheint in diesen Prozessen zugleich als der blinde Fleck, wie auch als Brücke zum Verständnis. Denn aus einer phänomenologischen Perspektive steht Sprache seinerseits in einer reflexiven Beziehung zur Leiblichkeit.⁸ Die hiermit einhergehenden sozial angelieferten symbolischen Formen sind verkörpert, was mit sich bringt, dass die Leiblichkeit des Menschen allein schon aufgrund der Vielfalt der koexistierenden Form nicht zur Einheit gebracht werden kann, sondern polykontextural gelagert ist. Die hiermit angedeutete epistemische Problematik zeigt sich insbesondere in drei Feldern, die im Folgenden kurz dargestellt werden. Anschließend wird es darum gehen, Konstellationen zu eruieren, in welchen die benannten Dichotomien in einer Weise zueinander finden, dass mörderische und selbstmörderische Akte möglich bzw. wahrscheinlich

4 Niedere Beweggründe sind laut dem Strafgesetzbuch (§ 211) Motive, die durch hemmungslose Eigensucht bestimmt sind, also etwa durch Habgier oder Mordlust. Wir gehen im Folgenden davon aus, dass Terrorakte in der Regel durch komplexere Lagerungen motiviert werden.

5 Siehe demgegenüber aus einer primär gesellschaftstheoretischen Perspektive zum Terror Japp (1993), Fuchs (2004a) sowie Baecker et al. (2011).

6 Siehe etwa Nyhan und Reiffler (2010), aus einer anthropologischen Sicht Tomasello (2016,).

7 Siehe aus Perspektive der kognitiven Anthropologie etwa Boyer (2004, etwa S. 276ff.).

8 Vgl. Alloa & Fischer (2013a).

werden. Auf diese Weise gelangen wir schließlich zu einer differenzierteren Betrachtung der Arrangements des Terrorismus. Der abschließende Epilog greift nochmals die im Prolog angedeuteten sozialphilosophischen Konsequenzen auf.

Felder epistemischer Ambivalenz

Insbesondere in drei Feldern erscheint unsere ontologische und epistemische Verortung ambivalent: im Verhältnis zu unserer eigenen Leiblichkeit, in unserer Beziehung zur Gemeinschaft und zur Gesellschaft sowie in der Einschätzung, was wir uns selbst (Intimität) und was wir der Außenwelt (Extimität) zurechnen.

Leiblichkeit – Dualismus Geist-Körper

Auch wenn wir in Hinblick auf unsere philosophischen Konzepte anderes vertreten mögen, mit Blick auf die Phänomenologie unserer leiblichen Verortung, die immer auch den a-präsentierten, abgeblendeten Leib⁹ einschließt, sind wir alle epistemisch multivalent. Wir sind zumindest in dem Sinne Dualisten, als dass wir in bestimmten Situationen dazu neigen, unser Bewusstsein getrennt von unserem Leib wahrzunehmen.

Wie jedes autopoietische System erzeugt auch das Bewusstseinsystem – indem auf Basis der eigenen Operationen bestimmt wird, was jeweils als Selbst- und Fremdreferenz erscheint – sein eigenes Selbst- und Weltverhältnis. Wenngleich sich das Bewusstsein organischen Prozessen verdankt (wohlgemerkt: die systemtheoretische Perspektive vertritt hier einen operativen, jedoch keinen ontologischen Dualismus!), kann und muss es auch Gedanken, Empfindungen, Körperlichkeit sowie andere Wahrnehmungen unter der Perspektive von Selbst- und Fremdreferenz beobachten, da es sich eben dieser Differenz verdankt. Wenngleich es der Körper ist, der das Bewusstsein zentriert, erscheint damit auch das Verhältnis zur eigenen Leiblichkeit bivalent, denn das Bewusstsein erscheint aus der benannten Perspektive nicht als ein Sein, das identitätslogisch mit der Körperlichkeit oder anderen Bewusstseinsinhalten gleichgesetzt werden darf. Das Bewusstsein erscheint vielmehr auch hier als Einheit einer Differenz, nämlich als die immerfort zu vollziehende Operation der Unterscheidung zwischen Selbst- und Fremdreferenz, wie Luhmann ausdrückt:

»Das Bewußtsein kann, anders gesagt, seine Gedanken nur durch Zuordnung zu diesem *leiblichen Leben* zur Einheit aggregieren, und nur dadurch, daß es sich selbst zugleich von diesem Leben *unterscheidet*.

9 Siehe hierzu Leder (1990).

Identifikation mit Hilfe des eigenen Leibes ist also gerade nicht: Identifikation mit dem eigenen Leib«. ¹⁰

Wir oszillieren zwischen einem ›Körper haben‹ und ›Leib sein‹ und erfahren Bewusstsein nur aus Perspektive eines in sich geschlossenen, selbstreferenziellen Systems, dass aus eigener Erfahrung nur den Prozess seiner eigenen Gegenwart kennt und die intentionale Bewegung, welche das nächste Element bereits antizipierend in der Gegenwart als real fühlen lässt, nicht jedoch die Bedingungen, welche diesen Prozess aufbauen, stören oder zerstören können. »Den eigenen Tod kann man sich als Ende des Lebens vorstellen, nicht aber als Ende des Bewusstseins«, schreibt Niklas Luhmann, denn so weiter »Alle Elemente des Bewusstseins sind auf die Reproduktion des Bewusstseins hin angelegt, und dieses Undsowweiter kann ihnen nicht abgesprochen werden«. ¹¹ Wenngleich man auch eine monistische Ontologie einnehmen mag, Geist und Körper erscheinen in einem ambivalenten Verhältnis, dass sowohl in eine Hyperstasierung des Bewusstseins als Geist ausschlagen kann, als auch auf der anderen Seite zu einem plumpen Materialismus neigt, der dann geistige Prozesse mit hirnganischen Vorgängen gleichzusetzen neigt. Epistemisch erscheinen wir allein schon dadurch als Dualisten, als dass wir in unseren Erkenntnisakten zwischen Erkennendem und Erkannten bzw. in unseren Handlungen zwischen Handelnden und Behandelndem unterscheiden und uns aus der hiermit gewonnenen Position in Raum und Zukunft projizieren können. ¹²

*Gemeinschaft – Gesellschaft – Sprache,
gemeinschaftlicher und gesellschaftlicher Sinn*

Mit Blick auf unsere kognitiven Dissonanzen – so etwa auch Michael Tomasello ¹³ – entscheiden wir uns bezüglich der Frage, ob das, was wir wahrnehmen richtig ist, oder das, was uns andere Menschen sagen bzw. von uns erwarten, oftmals spontan für Letzteres. Die sozialen Beziehungen und die hiermit einhergehenden Unsicherheiten sind für uns konkreter und existenzieller als die nur unter systemischen Sonderbedingungen

¹⁰ Luhmann (1995c, 78f.).

¹¹ Luhmann (1984, 374) und weiter: »ohne daß sie ihren Charakter als Element des autopoietischen Reproduktionszusammenhangs verlieren. In diesem System kann kein zukunftsloses Element, kein Ende der Gesamtserie produziert werden, weil ein solches Element nicht die Funktion eines autopoietischen Elements übernehmen, also nicht Einheit sein, also nicht bestimmbar sein könnte. Der Tod ist kein Ziel. Das Bewußtsein kann nicht an ein Ende gelangen, es hört einfach auf« (Luhmann 1984, 374).

¹² Entsprechend spricht Helmuth Plessner (1964) hier von der exzentrischen Positionalität als der *Conditio humana*, die uns vom Tier unterscheidet.

¹³ Tomasello (2009)

relevante Frage, ob etwas darüber hinaus noch wahr ist. Entsprechend fühlen sich für uns als sprechende Tiere die Implikationen der Sprache als ein »Verhalten zur Koordination von Verhalten«¹⁴ bedeutsamer an, denn vermeintliche Wahrheitsansprüche. Gleiches gilt für Wertfragen. Auch hier sind unterschiedliche Referenzen zu unterscheiden, wobei sich zeigt, dass die Loyalität zur Gruppe der eigenen Peers, abstrakte Wertkonzepte leicht übertrumpfen kann.¹⁵ Über die Koppelung mit einem spezifischen Körperbezug – Luhmann spricht hier von symbiotischen Mechanismen¹⁶ – können allerdings letztere wiederum eine motivierende Kraft bekommen, die dann gegebenenfalls auch Gruppenprozesse ausstechen kann (man denke beispielsweise an die Androhung von Strafe). Im Sinne einer polykontexturalen Perspektive, hebt das eine nicht das andere auf. In der Regel ist auch im Falle der Dominanz einer Sphäre davon auszugehen, dass das jeweils andere nicht aufgehoben ist. Ebenso sind Arrangements denkbar und erwartbar, in dem mal die eine und mal die andere Referenz im Vordergrund steht.

So ist dann auch in Organisationen, die dem Wertbezug eines gesellschaftlichen Funktionssystems verpflichtet sind (etwa der Wirtschaft oder der Wissenschaft) mit Gruppenloyalitäten zu rechnen, welche eben diese Wertbezüge unterlaufen können. Umgekehrt werden gesellschaftliche Funktionsreferenzen, die dann mit der starken Präsenz einer bestimmten Medialität (Liebe, Geld, Macht) einhergehen, in Interaktionssystemen nur zum Ausdruck kommen können, wenn eine gewisse Vergemeinschaftung stattgefunden hat. Prozesse der Vergesellschaftung und Vergemeinschaftung stehen also nicht in einer ausschließenden, sondern in einer komplexen Beziehung zueinander. In modernen Gesellschaften bilden sie in der Regel Arrangements, die sich als eine wechselseitige Ermöglichungsbeziehung beschreiben lassen, worauf insbesondere Walter L. Bühl hingewiesen hat.¹⁷ Genau dies ist dann mit Polykontexturalität gemeint: Es gibt nicht den ausgezeichneten Referenzpunkt, von dem aus dann logisch eine kausale Erklärung entfaltet wird. Vielmehr stehen unterschiede Referenz- und Bezugssysteme gleichwertig nebeneinander. Ihre Beziehungen sind entsprechend nur auf Basis einer mehrwertigen Logik zu beschreiben.¹⁸

14 Maturana und Varela (1987, 226ff.)

15 Siehe hierzu etwa die Studien von Tomasello (2016).

16 Luhmann (1981).

17 Siehe Bühl (1969).

18 Siehe zur sozialwissenschaftlichen Methodologisierung einer polykontexturalen Untersuchungsperspektive Jansen et al. (2015) und Vogd (2014a).

Extimes und intimes Selbst

Kommen wir nun zum dritten für uns relevanten Bivalenzfeld, das sich aus einer Prozessdynamik ergibt, die wir hier im Anschluss an Peter Fuchs als »System des Selbst« charakterisieren.¹⁹ Mit Maturana und Varela eröffnet das Netzwerk der sprachlichen Interaktionen, in dem wir uns bewegen, die Aufrechterhaltung einer andauernden deskriptive Rekursion, die wir unser »Ich« nennen. Sie erlaubt uns, unsere sprachlich operationale Kohärenz zu bewahren sowie unsere Anpassung im Reich der Sprache.«²⁰ Das System Selbst beruht entsprechend darauf, dass sich soziolinguistische und neurophänomenologische Perspektiven beim Menschen in einer besonderen Weise verschränken. Wir begegnen hier einem zweistufigen Prozess der konditionierten Koproduktion, als dessen Folge das Selbst in sich selbst als Handelnder und Erlebender wieder in sich eintritt. Zunächst erscheint das »psychische System« per se schon als »soziale Interpretation von Hirnleistungen«,²¹ denn es erscheint im Sinne von Maturana als nichts anderes als das Ergebnis einer schon immer dem Erleben vorgelagerten sozialen Koordination von Wahrnehmungen und Verhalten.²² Auf diesen Prozessen reitet wiederum die »Erzählung« als eine besondere Form der Koordination, die gleichsam als ein Hypertext Wahrnehmungen und Texte rekursiv verzahnt: »Narrative« liefern »je historisch konditionierte Muster für die Interpretierbarkeit von Wahrnehmungszusammenhängen als Erlebnisse«, so Peter Fuchs. »Die Idee« – so weiter – »ist, auf den Punkt gebracht, daß Selbsterzählungen im Blick auf die Disparatheit dessen, womit ein psychisches System im Laufe seiner Existenz konfrontiert wird, die Funktion der Integration ausüben.«²³

19 Fuchs (2010a, 81).

20 Maturana (1985).

21 Fuchs (2010a, 81).

22 Maturana (1985).

23 Fuchs (2010a, 81). »Der spannende Punkt an dieser Stelle ist – gerade auch im Unterschied an eine Sozialphänomenologie im Anschluss an Alfred Schütz – dass nicht die einzelnen Worte, die Begriffe und die hiermit verbundenen Typisierungen sind, welche das Selbst repräsentieren, sondern der Bogen der Erzählung als übergreifender Prozessvollzug. Oder anders herum: wir gewinnen unser Selbst nicht dadurch, dass wir Ich-Sager sind oder signifikante andere uns mit dem Eigennamen ansprechen, sondern weil wir in Erzählungen von uns leben, in denen wir jeweils in spezifischen Skripten und den hiermit verbundenen Dramatisierungen in und mit uns voranschreiten.

Das Wort – auch der deiktische Verweis auf ich und Du – reicht hier nicht aus. Benötigt wird eine Bewegung mit einem Spannungsbogen und Akteuren, die sich in der rekursiven Verbindung von Anfang und Ende wiederfinden können. Im Sinne der konditionierten Koproduktion funktioniert dies nur deshalb, weil Geschichten – und damit auch die Narrative des Selbst – buchstäblich in unserem Körper lebendig werden. Hiermit verwischen allerdings die leiblichen Innen- und

Unser Ich-Selbst – also die Empfindung, sich selbst als getrennt von den Prozessen des Handelns, Erkennens und gemeinsamen In-der-Sprache-Seins wahrzunehmen – erscheint damit einerseits als ein Artefakt der oben genannten Prozesse. Es verdankt sich nicht sich selbst, sondern der Kommunikation, also den sozialen Prozessen, die dann erst den Sinn und die Zurechnungsmöglichkeiten anliefern, auf Basis dessen sich dann ein Ich narrativ mit sich selbst identifizieren kann.²⁴ Die hiermit verbundenen Konstruktionen erscheinen jedoch real – allein schon, weil sie leiblich empfunden werden. Sie verbinden sich jetzt nämlich zu einer eigenen Geschichte, in der sich das Erleben erst in einer »fungierenden Ontologie« einrichten kann. Hier erscheint dem Bewusstsein dann eine Welt, »in der es Innen und Außen *gibt* und das Innen Moment ebendieser Welt ist«. Doch das Innen erscheint damit selbst wiederum als »eine Externität, eine Ek-sistenz, ein Ek-stase«.²⁵

Prekäres Selbst

Der oben benannte Prozess ist krisenanfällig und zwar vor allem auch in Bezug auf soziale Anomalien, welche mit dem Verlust der Sinnkonfigurationen einhergeht, auf denen das Selbst aufreitet. Im Sinne der oben benannten Differenzierung lässt sich hier nochmals unterscheiden zwischen den Sinnkonfigurationen der Gemeinschaft, welche etwa mit der Integration in sozialen Gruppen einhergeht, und dem Andocken an den Abstrakta der gesellschaftlichen Funktionsbezüge. Die Ambivalenz des Selbst besteht also darin, um es pointiert zu formulieren, dass das Selbst sich nicht selbst verdankt, sondern den gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Prozessen, die den Sinn anliefern, auf dessen Basis ein Mensch sich erst innerhalb seiner eigenen Geschichte wieder(er)finden kann.

Außengrenzen, denn einerseits »schnappen« die Dramen, welche die Worte spinnen, in den »Körper hinein«, ohne dass sich ein Selbst dagegen erwehren könnte. Andererseits werden im »Innen-Sprechen«, also im inneren Dialog des Denkens, die gleichen neurologischen und psychomotorischen Pfade benutzt wie in den Vollzügen der menschlichen Interaktion« (Vogd 2016a, 173f.).

²⁴ Zu einem ähnlichen Schluss kommt auch der Neurowissenschaftler Wolf Singer: »Mir scheint hingegen, daß die Ich-Erfahrung bzw. die subjektiven Konnotationen von Bewußtsein kulturelle Konstrukte sind, soziale Zuschreibungen, die dem Dialog zwischen Gehirnen erwachsen und deshalb aus der Betrachtung einzelner Gehirne nicht erklärbar sind. Die Hypothese [...] ist, daß die Erfahrung, ein autonomes, subjektives Ich zu sein, auf Konstrukten beruht, die im Laufe unserer kulturellen Evolution entwickelt wurden. Selbstkonzepte hätten dann den ontologischen Status einer sozialen Realität.« (Singer 2002, 73).

²⁵ Fuchs (2010a, 130).

Die drei benannten Bivalenzfelder stehen also selbst wiederum in einer komplexen Beziehung zueinander. Sie konditionieren und bedingen sich wechselseitig und verschränken sich zu einem Arrangement, das jeweils spezifische Formen aus Selbst- und Weltverhältnissen stabilisiert bzw. möglich werden lässt.

Eine leiborientierte Perspektive erscheint der systemtheoretischen Perspektive dabei gar nicht so fremd, wie man zunächst denken mag, insofern der Leib seinerseits nicht als eine logische Einheit sondern seinerseits polykontextural begriffen wird. Aus dieser Perspektive ergeben sich dann, wie insbesondere auch Luhmann bemerkt hat,²⁶ deutliche Konvergenzen zwischen dem Versuch Gotthard Günthers, Polykontexturalität auf Basis einer mehrwertigen Logik zu fassen und der Phänomenologie des späten Merleau-Ponty. Hier verschachteln sich dann – wie insbesondere in Kapitel III ausführlich dargestellt wurde – Interaktion, Sprache und Leiblichkeit zu komplexen Reflexionsverhältnisse. Im Sinne einer empirischen Metaphysik ergeben sich die jeweiligen Grenzziehungen zwischen Ich und Anderen, Leib und Körper, Individuum und Gemeinschaft oder Gesellschaft nicht aus einem vorgängigen Sein heraus, sondern durch eine Praxis, die durch eine jeweils spezifische Interpunktion die Grenze zwischen Selbst und Anderem erst produziert.

Zugleich gilt dann auch, dass Kommunikation und Leiblichkeit in einer nicht-trivialen Weise verschränkt sind.

Entsprechend gilt dann in Bezug auf die leibliche Verfasstheit von Kommunikation, dass die in ihrem Rahmen ausgeführten Symbol- und Zeichenoperationen nicht einfach nur auf etwas anderes verweisen, sondern eine jeweils spezifische Erkenntnis konstituieren, die als empfundene leibliche Erfahrung ihre eigene Dignität hat, wie Merleau-Ponty ausdrückt:

»[P]lötzlich ergreift das Sinnliche mein Ohr oder meinen Blick und ich liefere einen Teil meines Leibes oder gar meinen ganzen Leib jener Weise der Schwingung und Raumerfüllung aus, die der des Blau oder Rot besteht. So wie das Sakrament das Wirken der Gnade nicht in sinnlicher Gestalt symbolisiert, sondern darüber hinaus die wirkliche Gegenwart Gottes ist, diese einem Stück des Raumes einwohnen lässt und denen vermittelt, die das geweihte Brot essen, wenn sie innerlich darauf vorbereitet sind, ebenso hat das Sinnliche nicht allein motorische und lebensmäßige Bedeutung, sondern ist es nichts anderes als eine je bestimmte Weise des Zur-Welt-Seins, die sich von einem Punkte des Raumes her sich uns anbietet und die unser Leib annimmt und übernimmt, wenn er dessen fähig ist: Empfindung ist buchstäblich eine Kommunion.«²⁷

26 Vgl. Luhmann (1996a, 283).

27 Merleau-Ponty (1974, 249).

Polykontextualität wird hier nicht von der Abstraktion binärer logischer Operationen her entfaltet, sondern aus Perspektive einer leiborientierten Phänomenologie. Diese Perspektive eröffnet eine unmittelbarere Sicht auf die von uns empfundene Wirklichkeit, ohne dabei jedoch in die Falle tappen zu müssen, Empfindungen und Gefühle selbst wieder zu ontologisieren. Denn Leiblichkeit erscheint jetzt nicht mehr als eine Einheit, sondern per se polykontextural, nämlich als Arrangement einer jeweils spezifisch ausgestalteten Verschränkung von Körper, Bewusstsein, Gemeinschaft und Gesellschaft.

Imaginative und Imaginäre

Die oben entfaltete polykontexturale Perspektive auf die Leiblichkeit ermöglicht die Überwindung einer dichotomen Sicht, welche kommunikative Akte bzw. deren innerpsychische Komplemente entweder nur als symbolisch oder nur als real begreifen kann. Wie gelangen hier zu komplexeren Beschreibungen, entsprechend derer sich diese Prozesse auf unterschiedliche Weise miteinander verschränken können.²⁸ Dies eröffnet unter anderem die für die folgenden Analysen wichtige Unterscheidung zwischen dem *Imaginativen* und dem *Imaginären*.²⁹ Beide Prozesse stellen zugleich symbolische wie auch leibliche Vorgänge dar. Im Imaginativen werden Symbole entwickelt, die zugleich dann in der leiblichen Praxis zu einer Performanz finden, welche die Imaginative in eine Realsymbolik übersetzt. Das Imaginative kann sich also in der Praxis performativ selbst bestätigen, um sich Weise gewissermaßen selbst anzuheizen.

Das Imaginäre bleibt demgegenüber im Virtuellen, findet keinen Ausdruck in realer Performanz von Körpern, zahlt jedoch nichtsdestotrotz auf die Konfiguration des Selbstsystems ein, da das Ich-Selbst Imaginäre zum Aufbau von eigenen Wertbezügen und innerer Kohärenz nutzen kann. So kann etwa Vorstellung des Gedankens des eigenen Selbst – beispielsweise in Form eines unsterblichen inneren Seelenwesens – in die imaginäre Projektion einer reinen Selbstreferenz münden. Das ist jedoch nicht ohne Paradoxien zu haben und geht entsprechend mit potentieller Instabilität der auf diese Weise aufgebauten Identitäten einher. »Man sieht das auch«, wie Luhmann feststellt, »am hohen emotionalen Stützbedarf der Selbstkonzepte, an dem Ausmaß, in dem das Copieren ge-

28 Genau diese Ambivalenz zwischen dem Symbolischen und dem Realen – so dann auch Dirk Baecker – erschwert dann auch die Analyse von Terrorakten, die auf beiden Registern spielen (Baecker/Krieg/Simon 7ff.).

29 Siehe zur wissenssoziologischen Ausarbeitung dieser Unterscheidung Bohnsack (2017, 103ff.).

sellschaftlicher Modelle die Selbstbestimmung bestimmt«, die mit dieser »Selbstintendierung« und »Selbstsimplifikation« einhergehen.³⁰

Auch hiermit wird nochmals auch klar, dass sich ›Selbste‹ und Identitäten, die sich der Koproduktion von psychischem System und Kommunikation verdanken, prinzipiell prekär sind und ihrerseits Arbeit bzw. raffinierter Arrangements bedürfen, um aufrechterhalten zu werden.

Konstellationen (selbst-)mörderischer Akte

Kommen wir nun im Sinne der eigentlichen Fragestellung dieser Studie zu den Arrangements, welche den eigenen Tod und den Tod anderer in einer spezifischen Weise einschließen lassen. Ein Arrangement meint jeweils eine spezifische Konfiguration der Bivalenzfelder, also ein jeweils klar identifizierbares Muster, wie Ich-Selbst, Leiblichkeit, Gesellschaft und Gemeinschaft zueinander stehen (wobei hierbei auch Muster denkbar sind, die zwischen zwei Polen oszillieren).

Der Selbstmord: Bewusstsein vs. Körper

Wir beginnen mit dem Selbstmord. Insofern wir psychiatrische bzw. offensichtlich psychopathologische Fälle ausschließen – also den gewissermaßen ›normalen‹ Selbstmörder betrachten,³¹ landen wir – so Durkheims wesentlicher Befund seiner Anomietheorie³² – bei Konstellationen spezifischer Integration bzw. Desintegration. So beruht der *anomische Suizid* auf einem Zerfall gesellschaftlicher Ordnungsstrukturen, dem Verlust von Gemeinschaft und den hiermit einhergehenden Beunruhigungen und Ängsten. Der *altruistische Suizid* demgegenüber geht aus einer gemeinschaftlichen Überintegration hervor, entsprechend der nun die eigene Gruppe bedeutsamer als das eigene Leben erscheint, das nun geopfert werden kann. Von Interesse in unserem Zusammenhang ist auch eine Variante, die von Durkheim als *egoistischer Suizid* charakterisiert wird. Soziale Deprivation und Entfremdung geht hier mit einer depressiven Lebenslage einher. Doch das Ich erhebt sich nun in einem imaginativen Akt der Selbstenaktierung, um im finalen Akt nochmals die Kontrolle über seine Verhältnisse zu gewinnen.³³

30 Luhmann (1995c, 70).

31 Wobei hier dann Unterschiede in der Vulnerabilität zugestanden werden müssen, durch welche Faktoren (genetisch, biografisch etc.) auch immer bedingt.

32 Durkheim (1973).

33 Bestimmte Formen der Depression lassen sich aus der benannten phänomenologischen Perspektive auch als ein Artefakt eines mit sich selbst verwechselnden Denkens greifen. Der leibliche Prozess in seinen Feedbackschleifen erscheint

Zusammenfassend begegnen wir hier also drei Konstellationen. In der ersten verfallen die vergemeinschaftenden und vergesellschaftenden Bedingungen, die das Ich-Selbst in der konditionierten Koproduktion nähren, in der zweiten Variante überschreibt die Empfindung des kollektiven ›Wir‹ die Impulse der Selbsterhaltung und in der dritten Variante ist es das rigide Selbstsystem, das sich in Abgrenzung zur niedergedrückten Leiblichkeit erhebt – nicht selten auch imaginär erhöht –, freilich um dann die Basis seiner selbst zu zerstören. Autonomiegewinn durch (Selbst-)Zerstörung könnte man diese paradoxe Bewegung auch nennen. Wie auch immer, in allen drei Konstellationen wendet sich das Bewusstsein gegen den Körper. Es kommt hier also jener epistemische Dualismus zum Ausdruck, entsprechend dem sich unser Bewusstsein als etwas anderes empfinden kann, als der körperliche (und soziale) Prozess, dem es sich verdankt.

*Soziale Desintegration und spontaner Exzess in Referenz auf
Imaginative der Gewalt*

Dem Selbstsystem des Menschen ist eine andere prekäre Dynamik eigen, die sich aus der Ambivalanz von Extimität und Intimität ergibt, also der Tatsache, dass sich die Narration des Ich-Selbst dem sozial angelieferten Sinn verdankt. Da das Selbstsystem leiblich verfasst ist, erscheinen die hiermit einhergehenden Identitäten bzw. das Ich-Empfinden sowohl

dann nochmals gespalten in den leiblichen Gesamtbezug und das »System Selbst« (Fuchs 2010a). Die Depression würde dann weniger als eine Problem der Lebensverhältnisse denn einer spezifischen selbstreferenziellen Konfiguration des Ich-Selbst erscheinen. Es würden dann sozusagen zwei zu unterscheidende ›evaluative patterns‹ nebeneinander bestehen, die das Selbst- und Weltverhältnis konfigurieren: Der Umweltkontakt, der dann als angenehm oder unangenehm erlebt werden kann und die Projektionen des Inneren Dialogs, die dann ihrerseits Empfindungsmuster projizieren, die dann evaluiert werden.

Aus dieser Perspektive ließe sich dann die These formulieren: Könnte es sein, dass sich das narrative Selbst (normalerweise als ›Ich‹ verstanden) einer Evaluation durch den Weltkontakt erwehrt, um eine Demütigung des Ichs zu vermeiden. Die Einsamkeit der Depression wäre dann gewissermaßen noch besser als die projektive Angst, durch den Weltkontakt eine Demütigung des Selbst zu erfahren. Die in den Leib projizierten Gedankenketten des Ich-Selbst halten dann gleichsam aktiv den depressiven Kreislauf aufrecht (s. in diesem Sinne auch Damasio 1996). Dies würde auch erklären, dass die Reflexion des eigenen Versagens oder der eigenen Nichtigkeit nicht automatisch in einen Depressionskreislauf münden muss. Eine andere empirisch mögliche Weichenstellung ergibt sich beispielsweise in der ›Realisation des Absurden‹ oder in der heilsamen Demütigungserfahrung von der im Zen Buddhismus gesprochen wird (siehe auch Benoit 1958, Kapitel IV). Wenn man ganz am Boden ist, das Selbstbild also vollkommen ruiniert ist, kann wieder Weltkontakt möglich werden.

durch Kommunikation enacted als auch bedroht, und zwar allein schon deshalb, – um hier wieder mit Merleau-Ponty zu sprechen –, weil die ›Worte in den Körper hineinschnappen‹.

Das Ich-Selbst, insofern einmal als fungierende Ontologie aufgebaut, erscheint damit zugleich real – nämlich leiblich gefühlt –, wie auch als imaginär – nämlich als fluides Konstrukt, das aus dem Prozess der konditionierten Koproduktion emergiert und keine eigene Substanz oder innere Essenz hat. Jedoch – insofern ein solches Ich-Konstrukt einmal aufgebaut ist – lassen sich Menschen durch die Kränkung dessen, was sie als ihre Identität betrachten, in Rage bringen. Ärger und Wut erscheinen damit als komplexe kognitiv-emotionale Lagerungen, die sich aus den Eigenarten des Selbstsystems des Menschen ergeben. Die hiermit einhergehenden Gefühle übernehmen, so Luhmann, gewissermaßen eine »Immunfunktion«. Sie treten auf, wenn der »Weitervollzug der Autopoiesis« des Selbstsystems gefährdet ist, etwa im Falle der »Diskreditierung einer Selbstdarstellung«. Wenn Worte nicht mehr weiterhelfen, hilft das Gefühl dem psychischen System »im Hinblick auf die Fortsetzbarkeit seiner Operationen« wieder, eine entsprechende »Selbstinterpretation« zu finden,³⁴ die weitere Möglichkeiten der Selbstidentifikation gestattet.

Emotionen wie Ärger – bis hin zu mörderischer Wut – erscheinen deshalb in Bezug auf die Integration des Selbstsystems als funktionale Äquivalente zu den Formen des Selbstwertes, wie sie durch soziale Integration (Gemeinschaft) oder eine gesellschaftliche Einbettung in die Rollenskripte einer funktional differenzierten Gesellschaft verbunden sind. Umgekehrt lässt dies auch verstehen, warum für schwach integrierte Individuen die Gewalt in der Gruppe so attraktiv ist. Sie erlaubt relativ voraussetzungslos starke Selbstgefühle aufzubauen, insofern Adressaten gefunden werden, auf die sich der Ärger richten lässt. Je nach Bedeutung von Gesellschaft und Gemeinschaft lassen sich hier Arrangements auf unterschiedlicher Integrationsstufe identifizieren. Auf der untersten Stufe erscheint das gewaltsame Delikt selbst als der Vektor, an dem sich in Verbindung mit in der Regel massenmedial angelieferten Imaginativen ein mit machtvoller Selbstwirksamkeit aufgeladenes Ichgefühl aufbauen lässt.

Beispiele hierfür finden sich etwa in den gewalttätigen Aktionismen rechter Jugendszenen in der ländlichen Peripherie, deren Akteure aufgrund prekärer Biografien nur bedingt stabile soziale Gemeinschaften aufbauen können. Hier erscheint die eigene Leiblichkeit und eine hilflose leibliche Alterität, der dann nahezu Beliebiges vorgeworfen kann, hinreichend für den Strukturaufbau durch blinde Gewalt.

Betrachten wir zur Illustration den Mord an Marinus Schöberl durch Marcel Schönfeld, begleitet von seinem älteren Bruder Marco, der bereits

34 Luhmann (1993, 370f.).

aufgrund von rechtsradikaler Straftaten mehrfach verurteilt worden war. Der Gewaltakt fand im Jahr 2002 in Potzlow im betrunkenen Zustand der Protagonisten im Anschluss an körperliche und seelische Misshandlungen von Marinus statt. Die Schlüsselszene stellt sich in der Aufarbeitung durch Andreas Veiel folgendermaßen dar:

»In ihrer Anklageschrift geht die Staatsanwaltschaft davon aus, dass die drei Täter sich abgesprochen haben, womit sie ihrem Opfer noch ›etwas Angst einjagen‹ wollen: Marinus soll in die Kante eines Futtertroges beißen, der sich längs durch den nicht mehr genutzten Stall zieht, und sie drohen ihm an, daß er durch einen Sprung auf seinen Kopf exekutiert werden würde, wie es in dem amerikanischen Spielfilm ›American History X‹ geschieht, wo ein Mann gezwungen wird, in den Bordstein zu beißen und durch einen Sprung auf den Kopf getötet wird. ›Etwas Angst einjagen‹ heißt damit vor allem, sich an der Todesangst des Opfers berauschen. [...] Marcel Schönfeld wird später in seiner Vernehmung erklären, daß ihm die Idee des Bordsteinkicks spontan kam, er habe sich mit den beiden anderen nicht abgesprochen. Dieser Version wird dann auch das Gericht folgen. Die Kammer ist davon überzeugt, dass bis zu diesem Augenblick keiner der drei den Sprung tatsächlich ausführen will oder davon ausgeht, dass die beiden anderen es vorhaben.

Erst jetzt, so Marcel Schönfeld bei seiner Vernehmung, brennen bei ihm alle Sicherungen durch. Marinus Schöberl kniet vor ihm auf dem Boden, die Zähne umklammern den Rand des Troges. Marcel Schönfeld springt mit voller Wucht auf seinen Hinterkopf. Dass er damit Marinus Schönfeld töten kann, nimmt er nicht nur in Kauf, durch die Kenntnis des Films setzt er es voraus. Später wird er sagen, dass er wissen wollte, wie das sei, einen Menschen umzubringen.

Auf welche Weise hat die Szene aus dem Film ›American History X‹ Marcel im Augenblick der Tat beeinflusst? Er kann sich an den Film sehr gut erinnern – und auch an die offensichtliche Intention des Regisseurs. »American History X‹ sei, so Marcel, ein ›Film gegen rechte Gewalt‹. In der Schlüsselszene zwingt der ältere von zwei Brüdern, ein Skinhead, einen Afroamerikaner, in die Bordsteinkante zu beißen. Dann wünscht er ihm ›eine gute Nacht‹ und springt. [...] Man sieht dann in Zeitlupe, wie der ältere Bruder sich in heroischer Siegerpose dem jüngeren zuwendet. Diese Szene hat auf Marcel Schönfeld den stärksten Eindruck gemacht, er hat sich offenbar mit dem älteren Bruder und seiner Tat identifiziert. Mit dem Sprung auf Marinus verschmilzt die eigene Person mit dem Filmhelden aus ›American History X‹.«³⁵

Die Mordszene erschließt sich im oben benannten Sinne zunächst aus den prekären Selbst- und Weltverhältnissen der gewalttätigen Protagonisten, wobei die soziale Situation nochmals durch die Beziehung

35 Veiel (2007, 149f.).

zwischen dem tendenziell eher weicheren jüngeren Bruder, dem bislang in der Naziszene noch nicht hervorgetretenen Marcel, und dem ideologisch verhärteten Marco konditioniert wird. Während Letzterer zumindest ideologisch ›integriert‹ erscheint (und damit im Feld der Politik ›vergesellschaftet‹), erscheint die Selbstbeziehung von Marcel nochmals in pointierter Weise bedroht, da er sich auch gegenüber seinem älteren Bruder zu beweisen hat.

Marinus, das Opfer, zeichnet sich zunächst allein dadurch aus, Eigenschaften zu zeigen, die Schwäche suggerieren, etwa sein Stottern und das Tragen von Baggy Pants. Doch erst im performativen Akt der realen Erniedrigung verwirklicht sich die Relation von Täter und Untermensch. Die Demütigung auf der einen Seite geht entsprechend auf der anderen Seite mit Selbstermächtigung einher. Letztere geht aufgrund des starken Körperbezugs, welche die Selbstwirksamkeit unmittelbar empfinden lässt, mit rauschhaften Zügen einher.

Es ist als Erklärung hier jedoch nicht hinreichend, nur das Wechselspiel von Affekt, gewalttätiger Performanz und Selbstgefühl zu betrachten. Es handelt sich hier nicht allein um Totschlag aufgrund mangelnder Affektkontrolle sondern zusätzlich kommen hier die bereits längst leiblich repräsentierten Imaginationen ins Spiel. Die Projektion in die unbarmherzige Härte des bestialisch tödenden Nazis im Film ist schon längst als kathartisches Motiv angeeignet und die hiermit verbundenen Selbstgefühle sind bereits vorher empfunden worden. Entsprechend sind die emotional-kognitiven Pfade durch die Aneignung des unfreiwilligen Kultfilms der Neonaziszene durch Marcel schon vor der Tat gebahnt.³⁶

Die Verschränkung der Imagination mit dem performativen Vollzug führt hier entsprechend zu einem spezifischen Arrangement der Gewalt. Gebunden und genährt wird dieses Arrangement durch die prekäre Selbstwertdynamik der Protagonisten, den sozial angelieferten Imaginativen der Selbstermächtigung und einer recht beliebigen sozialen Konstellation an der die ermächtigende performative Handlung am realen Opfer vorgeführt werden kann. In diesem Sinne erscheinen die Gewaltakte auf einer recht niedrigen sozialen Integrationsstufe.

Die Imaginäre von (rechten) Ideologien dienen hier als Ressource, um mit eigenen Gewaltphantasien andocken zu können. Weder liegt eine Vergemeinschaftung im Sinne von stabilen Gruppenzusammenhängen noch eine Vergesellschaftung im Sinne eines konkreten Politikanspruchs vor. Die Imaginäre von (rechten) Ideologien und die durch Kinofilme angelieferten Imaginative dienen hier als mehr oder weniger austauschbare Andockstationen, an denen das System des Selbst Skripte beziehen kann, in denen es sich in Absehung von der eigenen prekären Biografie hineinprojizieren kann.

36 Der Film *American History X* von Tony Kaye war explizit als ein Film gegen die Schrecken rassistischer Gewalt intendiert.

Episodische Schicksalsgemeinschaft und ritualisierte Gewalt

Eine höhere Integrationsstufe findet sich beispielsweise in ritualisierten Gruppenexzessen, wie sie beispielsweise in bestimmten Hooliganszenen vorkommen, wie sie von Bohnsack und seinen Mitarbeitern untersucht wurden.³⁷ Auch hier gelingt es den Akteuren aus unterschiedlichen biografischen Gründen nicht, sich in einer beständigeren Form in Gemeinschaften und Gesellschaften einzurichten, um von dieser Warte aus ein einigermaßen stabiles Selbstverhältnis aufzubauen. Es wird stattdessen auf virtuelle Identitäten zurückgegriffen, die eine Gruppenzugehörigkeit generieren, die in dem Sinne imaginär bleibt, als dass die Akteure sich im sonstigen Leben nicht auf Basis von lebensgeschichtlich angeeigneten Sinninformationen (im Sinne einer geteilten Kultur) verständigen können. Eine als real gefühlte Konjunktion ist deshalb nur in den (gewaltsamen) Aktionismen und Exzessen der Gruppe erfahrbar, in der die geteilte Praxis dann lediglich episodisch als eine ›Gemeinschaftliche‹ (als ›Schicksalsgemeinschaft‹) erlebt wird und entsprechend einen starken, leiblich empfundenen Selbstbezug empfinden lässt.³⁸ Anders als im vorangehenden Beispiel finden wir hier jedoch eine gewisse Vergesellschaftung vor, welche den Gewaltexzess in ritualisierter Form, d.h. weniger beliebig ablaufen lässt. Die Arenen des Kampfes und die Feinde (andere Hooli- ganggruppen oder Polizisten) sind klar definiert, ebenso die Regeln des fairen Kampfes. Es geht in diesem Sinne auch nicht um die physische Vernichtung des Gegners. Im Vordergrund dieses Arrangements steht die existenzielle Erfahrung der Leiblichkeit, jedoch nicht die blinde Wut. Die Aggression als immunologisches Antidot gegen die Entfremdung vom Selbst erscheint hier seinerseits sozialisiert,³⁹ und zwar einerseits in einer

37 Bohnsack et al. (1995).

38 Allerdings zerfällt dieser episodische ›konjunktive Erfahrungsraum‹ jedoch wieder, sobald die Akteure in die Normalität des Alltagslebens zurückkehren.

39 Hooligans zeigen auf der einen Seite durchaus eine hohe Anpassung an gesellschaftliche Normalitätsvorstellungen, was sie jedoch auf der anderen Seite nicht daran hindert, innerhalb der Gewaltdynamik von Gruppenkämpfen völlig anderen, eher antiken ›Heldensemantiken‹ ähnelnden Orientierungen zu folgen (Bohnsack/Loos/Schäffer/Wild 1995). Diese Diskrepanz lässt sich methodologisch dadurch aufschließen, dass zwischen den institutionalisierten Wissensbeständen des common sense und der Erfahrungswelt von Gruppen und Milieus unterschieden wird. Ersteren – dem common sense – entsprechen die typologisierten Wissensbestände, wie sie Schütz beschrieben hat (Schütz 1981, 169). Hierbei handelt es sich um generalisierte sprachliche Formen, Motivlagen und Rollenskripte einschließlich der dazugehörigen Legitimationsfiguren. In gesellschaftliche Kommunikationszusammenhänge einsozialisiert, weiß man um Institutionen wie Familie, Arbeit, Recht, Polizei und allgemeine Normvorstellungen und kann sich in diesen Orientierungsmustern (genauer: Orientierungsschemata) schablonenhaft in Rollenidentitäten einrichten. In diesem Sinne verhalten sich Hooligans in der Regel den hiermit verbundenen Normalitätsvorstellungen

stabilen Freund-Feind-Semantik, wie auch in den ritualisierten Formen der Begegnung der gegnerischen Gruppen.

Die beiden bisher vorgestellten Arrangements gewalttätiger Exzesse lassen sich typologisch durch eine tendenziell eher schwache soziale Integration charakterisieren, entsprechend der die blinde Gewalt oder die in ritueller Form in Gruppen aufgeführte kontrollierte Gewalt als funktional äquivalente Lösung erscheint, um ein prekäres Selbstverhältnis zu stabilisieren. Sie charakterisieren damit Konstellationen, die eher in gesellschaftlichen Randgruppen auftreten.

In den folgenden beiden Abschnitten wird es demgegenüber um komplexere Moden der Gewalt gehen, die sich einer hohen sozialen Integration verdanken und damit gewissermaßen ›normaler‹ erscheinen, da für sie gerade auch die in hohem Maße vergemeinschafteten und vergesellschafteten Leistungseliten anfällig sind.

*Integrierte Konfliktkonstellationen:
mimetische Rivalität, Führung und Gruppe*

»Die Tatsache, daß wir Tiere sind, ist nicht die Hauptursache unserer moralischen Schwierigkeiten. [...] Der Versucher, der unsichtbare innere Feind ist etwas spezifisch Menschliches, eine Neigung zu Selbstliebe und Konkurrenzdenken, die sich immer dann manifestiert, wenn wir in einer Gruppe zusammen kommen.«

*Marta C. Nussbaum*⁴⁰

Kommen wir nun zu Arrangements von Menschen, die in hohem Maße als sozial integriert zu betrachten sind. Integration heißt hier aber immer auch, sich in hohem Maße an sozial angelieferten Sinn zu orientieren. Die sozialen Positionen der anderen und die sich hier offenbarende

entsprechend. Sie sind Schüler, Auszubildende oder gehen einer Arbeit nach. Sie streben in der Regel klassische Formen der Paarbeziehung an und wohnen üblicherweise eher in geordneten Verhältnissen. Demgegenüber ist die konjunktive Erfahrungswelt der Hooligans per se komplex und lässt sich entsprechend nicht in Kategorien des common sense schildern. Dass gemeinsame Gewalterfahrungen Gruppenbindungen ermöglichen, aus der die beteiligten Akteure in Hinblick auf ihre eigene Identitätsbildung erheblichen Gewinn ziehen können, dass sie gleichsam süchtig nach diesen Erfahrungen werden und dass selbst die dramatischen Demütigungen, welche in Gefängnisaufenthalten hingenommen werden müssen, das Hooligan-Sein üblicherweise nicht in Frage stellen – all dies ist im Rahmen institutionalisierter Rollenscripte weder erzähl- noch verstehbar, jedoch sehr wohl durch den Sozialwissenschaftler als Interpret kollektiver Erfahrungsräume rekonstruierbar (s. ausführlich Bohnsack/Loos/Schäffer/Wild 1995).

40 Nussbaum (2016, 253f.).

Performativität (Extimität) wird damit – zumindest partiell – als innere Bewegung gefühlt (Intimität). Hiermit entsteht eine komplex verschachtelte Dynamik, aus der sich eine Konfliktlagerung ergibt, die René Girard mit dem Begriff der »mimetischen Rivalität« umschrieben hat.⁴¹ Girards sozialanthropologische Konzeption lässt sich folgendermaßen beschreiben: Beim Menschen führen die durch seine kognitive Ausstattung angelegten Mechanismen der Orientierung an Anderen zunächst zur Übernahme von Sprache und anderer Verhaltensweisen. Eine Vielzahl von Aspekten des menschlichen Verhaltens und Erlebens können auf diese Weise unbewusst angeeignet werden. Hierdurch entsteht eine pathische Verbindung mit den Menschen, mit denen wir zusammenleben und an denen wir uns unweigerlich orientieren.⁴²

Die mimetische Orientierung am Anderen birgt jedoch ein krisenhaftes Moment, denn sie geht mit dem Problem einher, sich mit dem Anderen vergleichen und in Konkurrenz treten zu müssen. Sie führt unweigerlich zu einer konflikthafter Konstellation, weil die Identifikation mit dem Anderen auch sein Begehren imitiert und damit immer schon eine Spur von Neid oder Rivalität beinhaltet. Denn die empathische Nachahmung des Anderen bildet zwar einerseits einen gelungenen Ansporn für die eigene Individuation. Andererseits entsteht aber auf Basis der Identifikation eine prekäre Egostruktur, entsprechend der die Existenz der signifikanten Anderen sowohl nährend wie auch bedrohend wirken muss. Denn um die Position des Anderen einzunehmen, muss dieser bekämpft werden.

Sei es die verwirrende Gleichzeitigkeit zuneigender und hassvoller Gefühle gegenüber den eigenen Geschwistern, der Kampf des Sohnes gegen den Vater, um die Mutter für sich zu gewinnen, oder aber die Rivalität unter Freunden – die Beziehung, besonders zu den uns nahen Menschen ist und bleibt ambivalent. Auch im Erwachsenenalter fühlen wir nicht nur Anerkennung und Wohlwollen gegenüber unseren Kollegen sondern auch einen Neid, der uns nicht selten zu Intrigen gegenüber unseren Partnern treibt. Girard verweist etwa auf den Ödipuskomplex, aber auch auf die Söhne Evas und Adams.⁴³ Kain bringt Abel um, weil er ihn um die Gunst seines Vaters beneidet.

Die gewalttätige Eskalation des Konflikts erscheint mit Girard also als eine Möglichkeit, die mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit gerade in der integrierten, normalen menschlichen Beziehung auftritt. Sie resultiert aus einer Systemeigenschaft gekoppelter Selbstsysteme, die miteinander so verschränkt sind, als dass ihre Individuierung nicht nur in den positiven, sondern auch den krisenhaften Momenten voneinander abhängt.

41 Girard (1987).

42 Zudem sehen viele Neurowissenschaftler in den spontanen Spiegelaktivitäten den Ursprung von Empathie und Mitgefühl (so auch Rizzolatti/Sinigaglia 2008).

43 Girard (1987).

Die hiermit einhergehenden Bezugsprobleme sozialer Interaktionssysteme – nämlich die Gefahr von Gewaltexzessen – geben dann Anlass zur Entwicklung höherstufiger Integrationsformen. Zunächst kann der individuelle Konflikt auf Gruppen gelenkt werden, so dass die kritische Konkurrenz nicht innerhalb einer, sondern zwischen (zwei) Gruppen zum Ausdruck kommt. Im Sinne des Freund-Feind-Schemas gelangen wir damit zu der von Carl Schmitt beschriebenen Form des Politischen, die darauf beruht, nach Innen Loyalität und Kohärenz einzufordern zu können, da ja außen der Feind steht.⁴⁴ Als Reflexionsperspektiven stabilisieren sich jetzt ›Wir‹ und ›Ihr‹, wodurch die mimetische Identifikation mit der Führung der eigenen Gruppe die mimetische Rivalität um die Führung abdämpfen lässt, da der Aggressionsimpuls jetzt nach außen gelenkt wird. Dabei gilt jedoch, dass die innerhalb der Gruppe bestehende Konkurrenz nur temporär besänftigt werden kann, also nicht grundsätzlich aufgehoben ist. Insbesondere bleibt die Auseinandersetzung um die als Identifikationsmoment besonders attraktive Führungsspitze bestehen. Beispielsweise konnte Lenin die Führungsriege der KPdSU noch zusammenhalten, während nach seinem Tod der Machtkampf zwischen Stalin und Trotzki unerbittlich grausam und mit allen Mitteln ausgetragen wurde.

An dieser Stelle geht es nicht um eine einzelne gesellschaftspolitische Lagerung, sondern um die Rekonstruktion einer soziodynamischen Grundstruktur, die sich dadurch auszeichnet, dass eben gerade die Spitzenposition ihrerseits die angehende Elite dazu motiviert, diese ebenfalls anzustreben, wodurch nolens volens politische Konflikte bis hin zum politischen Terror vorprogrammiert sind.

Girard sieht nun eine der wesentlichen Funktionen der Religion darin, Formen anzubieten, mittels derer sich das Chaos bändigen lässt, das aus den kollektiven Gewaltexzessen der mimetischen Rivalität erwächst. Die mit den entwickelten Religionen verbundenen Komplexe aus Mythen, Riten und Tabus würden entsprechend einen wesentlichen Beitrag dazu leisten, Neid und Konkurrenz auf ein sozial akzeptables Niveau abzusinken. Da der Mechanismus und damit auch die destruktiven Emotionen der mimetischen Rivalität jedoch nicht grundsätzlich aufgehoben werden können, müssen die Riten und Mythen selbst Gewaltmomente beinhalten, um Imaginative liefern zu können, anhand derer sich die Prozesse der mimetischen Rivalität dezentrieren lassen. In vielen Stammesgesellschaften übernimmt diese Rolle das Blutopfer, das dann allerdings immer wieder wiederholt werden muss. Die monotheistischen Religionen setzen demgegenüber auf einen dramatischen gewaltvollen Exzess im Gründungsakt, die in Folge eine dauerhaftere hierarchische Ordnung etablieren lässt. Hier werden dann moralische Grenzen und Tabus – etwa im

44 Schmitt (1994).

Umgang zwischen den Geschlechtern und Ständen – eingezogen, über die sich die Konkurrenzdynamik (zunächst) auf ein sozial verträglicheres Maß eindämmen lässt. Das alttestamentliche Paradebeispiel liefert der Tanz der Israeliten um das goldene Kalb. Aaron der ältere Bruder von Moses führt in dessen Abwesenheit ein Opferritual durch. Nach der Rückkehr Moses' kommt es zum Bruderkonflikt, der zu einem Massenmassaker führt. Moses nutzt die noch frische Erinnerung an das Grauen der Schlacht, um eine gottgegebene Ordnung zu erlassen, die durch die Leere jener zerbrochenen Tafeln legitimiert ist, auf denen nichts (mehr) zu lesen ist, deren Botschaft jedoch als grundloser Grund vor dem Hintergrund vergangener und möglicher künftiger Gewalt umso evidenter erscheint und eine entsprechend starke imaginative Kraft entfaltet.⁴⁵

Moses erscheint hiermit gleichsam als die Urform eines politischen Terrors, der jedoch in Hinblick auf seine politische Wirkung nicht ins Leere läuft, sondern in einer höheren gesellschaftlichen Integrationsform kulminiert, die dann in religiösen Imaginären ihre Zentrierung findet. Insofern als Weltreligion entfaltet, entwickelt der Monotheismus dann nochmals eine besondere Integrationsleistung, insofern er Sünde und Gnade auf einer universellen Ebene behandeln und damit den unperfekten, zum Laster und Gewalt neigenden Menschen adressieren kann.

Doch auch die hiermit sich entfaltenden polykontextualen Arrangements bergen Keime des Konflikts. Zunächst droht sich der eine Gott (bzw. sein Diktum) in viele Religionen und Interpretationen aufzuspalten.⁴⁶ So bilden innerhalb des »religiösen Feldes« Orthodoxie und Heterodoxie, Priester und (neue) Propheten ihrerseits wieder eine mimetische Spannungslage.⁴⁷ Zudem bekommen die theistischen Religionen seit der Aufklärung eine starke Konkurrenz durch unterschiedliche zivilreligiöse Bewegungen.⁴⁸

45 In 2 Mose 32 heißt es: » Als er aber nahe zum Lager kam und das Kalb und den Reigen sah, ergrimmete er mit Zorn und warf die Tafeln aus seiner Hand und zerbrach sie unten am Berge. [...] Die Kinder Levi taten, wie ihnen Mose gesagt hatte; und fielen des Tages vom Volk dreitausend Mann. Da sprach Mose: Füllet heute eure Hände dem HERRN, ein jeglicher an seinem Sohn und Bruder, daß heute über euch der Segen gegeben werde.«

46 In diesem Sinne weist auch Dirk Baecker darauf hin, »dass der eine und alleinige Gott in Jerusalem nicht einmal, sondern gleich dreimal erfunden worden ist, so dass er nur als Widerstreit mit sich selbst zu denken ist.« So im Vortrag: »Europa im Widerspruch zu sich selbst.« Download unter <https://kure.hypotheses.org/144> (Abruf: 7.3.2017).

47 Bourdieu (2000).

48 Wir verstehen unter Zivilreligionen Bewegungen, die zwar nicht mehr auf einer Gottesvorstellung gegründet sind, jedoch den eschatologischen Telos einer auf eine bessere und segensreiche Zukunft gerichtete Bewegung beibehalten. Pate für eine solche zur Geschichtsphilosophie erhobene Ideologie steht das Hegel'sche Denken. Vgl. Camus (2016 [1951], 179ff.).

Indem mit dem Zeitalter der Aufklärung ›Gott ist tot‹ denkbar und kommunizierbar wird, verlieren religiöse Erzählungen die Kraft, Konflikte politischer Rivalität zu besänftigen. Hiermit brechen die Probleme einer »politischen Theologie« auf,⁴⁹ die die Eliten dazu auffordert, in das Machtvakuum einzudringen und selbst die Regeln zu setzen. Selbstredend ist auch hier die Gewaltdynamik der mimetischen Rivalität nicht aufgehoben, denn selbst ein durch Tugend oder plausible zivilreligiöse Mythen motiviertes Regelwerk ruft zum Widerspruch auf, wobei natürlich die, welche die Macht ergriffen haben, eben dies nicht dulden können. Die Deklaration der Menschen- und Bürgerrechte und der Terror der französischen Revolution, die stalinistischen Säuberungsaktionen oder der Schrecken eines nationalistisch geprägten Faschismus, sprechen Bände davon, was geschieht, wenn die Büchse der Pandora der mimetischen Rivalität wieder geöffnet ist.

Die mimetische Identifikation lässt Macht also insbesondere für die Eliten attraktiv erscheinen. Sich einer Guerillabewegung anzuschließen (oder einer anderen Gruppe des militärischen Kampfes), erscheint deshalb nicht nur aufgrund der Möglichkeit reizvoll, an Kriegsökonomien zu partizipieren,⁵⁰ sondern wird allein durch die mimetische Bewegung motiviert, sich selbst in die Position der Macht hineinzuschieben. Das Carl Schmittsche Postulat entsprechend der zum Souverän wird, der über den Ausnahmezustand entscheidet,⁵¹ verweist damit auf ein grundsätzliches Politisierungsdilemma, das entsteht, sobald Macht die Kontingenz ihrer Legitimation nicht verbergen kann und deshalb nolens volens andere dazu herausfordert, ebenfalls um sie zu kämpfen.

Stabilisiert wird die hiermit einhergehende Semantik des politischen Kampfes nicht zuletzt durch die Binnenverhältnisse der jeweils eigenen Gruppe, die jenen Mitgliedern, welche die Macht der fremden Gruppe herausfordert, Anerkennung zollt. Insofern wir mit der vorgelegten Argumentation mitgehen, haben wir anzuerkennen, dass Terror auf dieser sozialen Integrationsstufe innerhalb einer politischen Semantik⁵² spielt, die zugleich durch mimetische Rivalität wie auch *peer group* Dynamiken kodiert wird. Der durch diese Prozesse bedrohte Staat ist gut beraten, politisch zu agieren, also Machtmittel anzufahren und nicht mit Recht, Liebe oder Verständigung zu antworten. Nur auf diese Weise lässt sich – so die Vermutung – an den Imaginativen arbeiten.

Denn die kollektive Bilanz des durch die mimetische Rivalität genährten Kampfes wird immer mitbeobachtet. Der, der immer wieder verliert,

49 Schmitt (2009 [1922]).

50 Vgl. Münkler (2004a).

51 Schmitt (2009 [1922], 13).

52 Es geht hier also um Repräsentation im Medium Macht. Im Anschluss an Luhmann (2000a) also um Varianten, die sich an dem Code Regierung/Opposition abarbeiten.

kann langfristig kein Maßstab für die eigene Identifikation mehr darstellen.⁵³

Mit Blick auf die Frage, was die Arrangements des Terrors gesellschaftlich stabilisiert, wie auch hervorbringt, fehlt jedoch ein weiteres Element – die Rede ist von den *Imaginären*, welche es ermöglichen in einer pervertierten Weise mit dem Tod gegen den Tod spielen zu lassen.

Hier zur Wiederholung: Unter dem Imaginären verstehen wir im Anschluss an Ralf Bohnsack eine virtuelle soziale Identität, die sich von der *imaginativen Identität* dadurch auszeichnet, dass sie nicht performativ durch eine Praxis eingeholt werden kann.⁵⁴ Sie behält also seinen zugleich fiktiven und kontrafaktischen Charakter, um nichtsdestotrotz eine normative Qualität entfalten können, welche die Arrangements des Terrors in einer besonderen Weise konditionieren können.

Gesellschaft, Gemeinschaft, Imaginäre – mit dem Tod gegen den Tod

Mit Blick auf die Frage, was die Arrangements des Terrors auf einer hoch integrierten vergemeinschafteten und vergesellschafteten Ebene stabilisieren wie auch auf Dauer stellen lässt, fehlt jedoch ein weiteres Element, das wir bisher zwar bereits angesprochen, jedoch noch nicht unter dem Blickwinkel der konditionierten Koproduktion des Terrors behandelt haben. Die Rede ist von den religiösen bzw. zivilreligiösen Imaginären, welche es gestatten, nochmals in besonderer Weise mit dem Tod gegen den Tod zu spielen.

Mit Blick auf den epistemischen Dualismus von Geist und Körper, der in den Reflexionsverhältnissen unserer Leiblichkeit eingelagert ist und der jeweils spezifischen Dynamik eines Selbstsystems, das sich intim empfindet, aber einer Extimität verdankt – nämlich sozial angelieferten Sinn – lässt sich bereits ahnen, dass solche Konstellationen möglich sind. Die Sinnhaftigkeit der Argumentation soll im Folgenden am Beispiel einer der Posener Rede des Reichsführers SS Heinrich Himmler vorgeführt werden. Die Rede wurde am 4. Oktober 1943 vor den Führern der SS gehalten, also zu einem Zeitpunkt an dem bereits an verschiedenen Fronten die drohende Niederlage der Wehrmacht sichtbar war. Die Auswahl dieses Beispiels ist auch motiviert durch Hannah Arendts Einschätzung, dass Himmler als der »potentiell mächtigste Mann Deutschlands«

53 In diesem Sinne ist dann beispielsweise auch die israelische Politik nicht so ohne weiteres von der Hand zu weisen, denen zu schaden, welche potentiell Anerkennung für den Terror geben können, um die Reziprozität jener Gruppendynamiken zu durchkreuzen, welche potentielle Täter zu Märtyrern machen.

54 Imaginäre zeichnen sich dadurch aus, »dass es gerade spezifische Konstruktionen des Fiktiven sind, durch welche, indem die Unerreichbarkeit des Imaginären zum Ausdruck gebracht wird, die ›Realität‹, die eigene habitualisierte Alltagspraxis, eher stabilisiert als in Frage gestellt wird.« (Bohnsack 2016, 103)

ein »Spießler« war, »normaler« als irgendeiner der ursprünglichen Führer der Nazibewegung«, also weder ein »hysterischer Fanatiker«, noch »Pöbel« oder »Scharlatan«. ⁵⁵ Gerade letzteres ist für unsere Argumentation von Bedeutung. Mit Blick auf die *Conditio humana* interessieren wir uns dafür, wozu ein normaler, gesellschaftlich und sozial hochgradig integrierter Mensch fähig ist, insofern bestimmte Konstellationen in einem Arrangement zusammentreffen.

Am Beispiel von ausgewählten Zitaten ⁵⁶ folgt zunächst eine kurze Darstellung der Aspekte, die in unserem Zusammenhang von Interesse sind:

1. *Die Verehrung der gefallenen Soldaten* (zu Beginn der Rede): »In den Monaten, die verflossen sind, seit wir im Juni 1942 beisammen waren, sind viele Kameraden gefallen und haben ihr Leben für Deutschland und für den Führer gegeben«. ⁵⁷
2. *Der Vorrang der Seele und des Geistes vor dem Körper*: »Ein Krieg muss geistig, willensmäßig, seelisch gewonnen werden, dann ist die körperliche, leibliche, materielle Gewinnung nur eine Folgeerscheinung. Nur derjenige, der kapituliert, der da sagt: ich habe den Glauben und den Willen zum Widerstand nicht mehr, – der verliert, der legt nämlich die Waffen nieder. Derjenige, der stur bis zum letzten, bis eine Stunde nach Friedenschluss ficht und steht, der hat gewonnen. [...] Wenn wir seelisch, willensmäßig und geistig in Ordnung sind, dann werden wir diesen Krieg nach den Gesetzen der Geschichte und der Natur gewinnen, weil wir die höheren menschlichen Werte, die höheren und kräftigeren Werte in der Natur verkörpern.« ⁵⁸
3. *Das gnaden- und mitleidlose Menschenopfer* (die Ausrottung der jüdischen Bürger, aber auch das Opfer slawischer Frauen und Kinder): »Von Euch werden die meisten wissen, was es heißt, wenn 100 Leichen beisammen liegen, wenn 500 daliegen oder wenn 1000 daliegen. Dies durchgehalten zu haben, und dabei – abgesehen von menschlichen Ausnahmeschwächen – anständig geblieben zu sein, das hat uns hart gemacht und ist ein niemals geschriebenes und niemals zu schreibendes Ruhmesblatt unserer Geschichte«. ⁵⁹
4. *Keine Duldung seelischer Schwäche in den eigenen Reihen* (hier als Beispiel der Umgang mit Alkohol): »Bei den Hunderttausenden von Menschen, die wir durch den Krieg verlieren, können wir es uns nicht leisten, auch moralisch noch Menschen zu verlieren, die sich dem Alkohol ergeben und daran kaputt gehen. Auch hier ist die größte und unbarmherzigste Strenge die beste Kameradschaft, die Sie ihren

55 Arendt (2001, 722).

56 Siehe zur Dokumentation und Kontextualisierung der Rede Himmler (1943, 4).

57 Himmler (1943, 4).

58 Ders.: 39.

59 Ders.: 25.

Untergebenen erweisen können: Straftaten, die unter dem Einfluss des Alkoholgenusses stehen, werden doppelt so hoch bestraft. Führer, die Alkoholgastereien der Untergebenen in ihrer Kompanie zulassen, bestrafe ich.«⁶⁰

5. *Unterscheidung zwischen Menschen (eigene Gruppe) und Menschentieren (Untergruppe):* »Wir Deutsche, die wir als einzige auf der Welt eine anständige Einstellung zum Tier haben, werden ja auch zu diesen Menschentieren eine anständige Einstellung einnehmen, aber es ist ein Verbrechen gegen unser eigenes Blut, uns um sie Sorge zu machen und ihnen Ideale zu bringen, damit unsere Söhne und Enkel es noch schwerer haben mit ihnen. Wenn mir einer kommt und sagt: ›Ich kann mit den Kindern oder den Frauen den Panzergraben nicht bauen. Das ist unmenschlich, denn dann sterben sie daran, – dann muss ich sagen: ›Du bist ein Mörder an Deinem eigenen Blut, denn, wenn der Panzergraben nicht gebaut wird, dann sterben deutsche Soldaten, und das sind Söhne deutscher Mütter. Das ist unser Blut.‹ [...] Dafür haben wir zu sorgen und zu denken, zu arbeiten und zu kämpfen, und für nichts anderes. Alles andere kann uns gleichgültig sein.«⁶¹
6. *Anerkennung der Feinde der gleichen ›Rasse‹ als (würdige) Gegner:* »Unsere lieben englischen und amerikanischen Gegner sind ja jetzt auf dem Festland. Sie haben Süd-Italien, wir haben Nord-Italien. Jetzt werden wir einmal aufspielen. Darauf freue ich mich. Das wird eine wunderbare Gelegenheit für uns, um zu zeigen, was wir auf diesem Gebiete können. Es ist die erste Möglichkeit für uns, den Engländern auf diesem Gebiete einmal mit derselben Waffe zu begegnen. [...] Wir wollen das niemals durcheinanderbringen. Haben wir einen unseres Blutes, einen gutrassigen Norweger oder Niederländer vor uns, dann können wir sein Herz nur nach unseren, das heisst seinen und unseren gesamtgermanischen Gesetzen gewinnen. Haben wir einen Russen oder einen Slawen – blutlich gesehen – vor uns, dann wollen wir ihm gegenüber niemals unsere heiligen Gesetze anwenden, sondern die erprobten russischen Kommissarsgesetze.«⁶²
7. *Imaginäre Zukunft als Teil der empfundenen Gegenwart:* »Wenn der Friede endgültig ist, dann werden wir fähig sein, an unsere große Zukunftsarbeit zu gehen. Wir werden siedeln. Wir werden die Ordensgesetze der SS den Jungen anerkennen. Ich halte es für das Leben unserer Völker für unumgänglich nötig, dass wir die Begriffe Ahnen, Enkel und Zukunft nicht nur von außen beibringen, sondern als Teil unseres Wesens empfinden.«⁶³

60 Ders.: 36.

61 Ders.: 12.

62 Ders.: 23.

63 Ders. 40.

Versuchen wir nun die Besonderheiten dieses Arrangements zu charakterisieren. Wir treffen auf die imaginäre soziale und kollektive Identität des arischen Übermenschen, die jedoch kontrafaktisch zu den menschlichen Schwächen der derzeitigen Protagonisten der Bewegung steht. Die erfolgreiche Auslese wird entsprechend in die Zukunft gelegt, nämlich in eine Zeit nach dem Endsieg, der dann trotz der fatalen Rückschläge und offensichtlichen Zweifel errungen wird.

Wir treffen auf eine Leiblichkeit die in Richtung des Geistigen hypostasiiert wird und entsprechend den Dualismus in Richtung eines pervertierten Bewusstsein-Körper-Verhältnisses auf die Spitze treibt. Die imaginäre Identität und das hierin zum Ausdruck kommende ›Seelische‹ und ›Geistige‹ wird zum eigentlichen Anker für das System Selbst, währenddessen der eigene Leib tendenziell problematisch bleibt, denn er verführt zur Schwäche. Insofern sich diese Schwäche zeigt – etwa in Form von Alkoholismus, Depression bzw. Defätismus – ist sie entsprechend mit allen Mitteln zu bekämpfen, denn nur so kann sich der Geist über den Körper erheben.

Der bekämpfte schwache Leib findet seinen zugleich realen wie symbolischen Ausdruck im slawischen und jüdischen ›Volk‹, dessen Mitglieder nun als Tiermenschchen erscheinen. Während die Hypostasierung der eigenen Stärke, moralischen Überlegenheit und rassistischen Einzigartigkeit ein imaginärer Fluchtpunkt bleibt, der zwar Orientierung bietet, jedoch keine Entsprechung in der gelebten Praxis findet – faktisch ist auch der deutsche Soldat wie jeder andere Mensch vergänglich und zeigt sich in bestimmten Konstellation schwach und moralisch verderblich – findet die Imagination des schwachen Feindes im Opfer desselben ihre selbstbestätigende Praxis. In den konkreten Akten der Unterwerfung, Erniedrigung und Tötung wird diese Imagination im performativen Vollzug zur Realität. In der Erniedrigung des anderen Menschen manifestiert sich das eigene Selbst nicht nur ideell als ein potentes und starkes sondern ebenso im leiblich verankerten Selbstgefühl. Dieses erscheint freilich in diesem Zusammenhang nicht nur als ein individuelles Gefühl. Vielmehr verbindet es sich mit einem Gruppenethos (›Ich‹ im ›Wir‹), wonach die hiermit verbundenen Werte – Loyalität, Tapferkeit, Treue – gerade im kriegerischen Akt die ihre Resonanz in einer geteilten Praxis finden. Als imaginatives ›Wir‹ findet es seine Verkörperung im kollektiven Handeln und ist in diesem Sinne nicht nur imaginär.

Doch anders als bei den oben beschriebenen Hooliangruppen erklärt sich die Dynamik des hier zum Ausdruck kommenden Grauens nicht allein durch die rivalisierende Beziehung von Gruppen, wenngleich auch dieses Motiv in das Arrangement einzahlt. Auch in Himmlers Rede finden wir zwar den Verweis auf die mimetische Selbstaktivierung über den Kampf zwischen unterschiedlichen, jedoch strukturell gleichberechtigten Gruppen, etwa den Engländern, Amerikanern oder Norwegern,

deren Anerkennung als würdige Gegner hier eine gewisse Symmetrie ausdrückt. An diesen Gegnern lässt sich dann im Sinne einer eskalierenden Selbstermächtigung abarbeiten.

Dies erklärt jedoch noch nicht die Totalisierung zu einem Vernichtungskrieg, der die Selbstvernichtung mit einschließt. Dem Muster rivalisierender Gruppenkonflikte, die dann durchaus mit terroristischen Mitteln ausgefochten werden können, würde nämlich ein Verhalten entsprechen, das Himmler zwar in abwertender Manier den russischen Kämpfern zuschreibt, nicht jedoch den eigenen Soldaten: Sobald der Kampf zu Ende ist, also klar ist, dass man verloren hat, würde man sich nämlich normalerweise eher der zuvor befeindeten Gruppe anschließen denn den eigenen Tod in Kauf zu nehmen. Genau dies ist dann empirisch auch vielfach zu beobachten, man denke hier etwa den Wechsel von Kämpfern der linken Guerilla zu paramilitärischen Gruppen und umgekehrt in Südamerika.⁶⁴

Das Scheitern und die Kapitulation als einer jeder kriegerischen Auseinandersetzung innewohnende Option erscheinen jedoch für die Elite der SS selbst im Angesicht des nicht mehr zu gewinnenden Krieges als eine nicht kommunizierbare Option.⁶⁵ Wie aber nun erschließt sich nun die Stabilität dieses auf ersten Blick äußerst unwahrscheinlichen Arrangements, das die Betroffenen dazu führt, die Auslöschung der eigenen Gruppe hinzunehmen? Die Antwort lautet: mittels der Inklusion des Todes über ein völkisches Ideal das in eine imaginäre Zukunft projiziert wird. So werden die Opfer in den eigenen Reihen geehrt, was dem Fallenden die Anerkennung im eigenen Kollektiv verspricht. Vor allem aber wird das nun aus der verschränkten Dualität von Geist und Körper abgespaltene Bewusstsein in das Imaginäre eines tausendjährigen Reiches projiziert. Zur Erinnerung: Imaginäre werden – anders als Imaginative – performativ nicht mit einer realen Praxis zur Deckung gebracht. Sie erscheinen als reine Projektionsflächen des Bewusstseins und sind in diesem Sinne zeitlos und nicht falsifizierbar, da sie sich nicht durch eine Prüfung der Realität stellen müssen, an der sie scheitern können.

Innerhalb des hier zum Ausdruck kommenden Arrangements sind die Imaginäre des völkischen Endsieges jedoch keineswegs ein a-sinnliches Abstrakta, sondern werden aufgrund der Verschränkung mit Imaginativen leiblich gefühlt. Die performativ vollzogenen Demütigung und Vernichtung des zum Tiermenschen erniedrigten Feindes bringt nämlich als Komplementärposition den Übermenschen hervor. Nur aus dieser Perspektive kann die Härte und Gnadenlosigkeit angesichts der Ermordung tausender hilfloser Menschen – darunter auch Frauen und Kinder – als

64 Vgl. Münkler (2004a).

65 Wenngleich die betroffenen Soldaten in einigen Momenten sicher an diese Variante denken mögen, werden sie es dem anderen nicht sagen können.

Tugend erscheinen. Demgegenüber würde Gnade und Mitgefühl wiederum nur die in jedem normalen Menschen keimende Schwäche offenbaren. Die ins Imaginäre projizierte Selbstreferenz und die Fremdreferenzen schwacher verletzlicher Körper bilden hier ein Arrangement, das im Sinne einer *self fulfilling prophecy* bei den Mitgliedern der SS-Elite ein stabiles Selbst- und Weltverhältnis aufbauen lässt.

Entsprechend folgerichtig erscheint dann auch der angedrohte Umgang mit den Schwächen in den eigenen Reihen. Die gnadenlose Bestrafung ausgewählter Defätisten – nicht jedoch aller, sonst würde das Kollektiv mangels Menschenmasse verschwinden, – dient auch hier dazu, vom realen Opfer aus den Vektor ins Imaginäre fortschreiben zu können. Um mit Bohnsack zu sprechen: Der »kontrafaktische Charakter ist aber eben gerade konstitutiv für die normative Qualität des Imaginären.«⁶⁶ Die Inklusion des realen Todes im Opfer eröffnet also erst – so der paradox anmutende Befund – den eigenen Tod zu negieren, um hierdurch – weil leiblich empfunden – die Energie und Motivation zu spüren, einen Vernichtungskrieg zu führen, der für den konkreten Menschen den Tod bedeutet, nicht jedoch für das ins Imaginäre projizierte Bewusstsein. In diesem Sinne – auch hier ist Himmler dann erschreckend normal – wundert dann auch nicht die Affinität der Nazi-Elite zu bestimmten Formen theosophischer Spiritualität, welche den Geist-Körper-Dualismus in strukturhomologer Weise hypostasieren.⁶⁷

Das hier beschriebene Arrangement des Terrors liegt damit auf einer Integrationsstufe, die nicht nur Gemeinschaft, sondern auch Gesellschaft voraussetzt, denn nur in letzterer lässt sich ein Ideal formulieren, das den Nahbereich von Interaktion, Mitgefühl, mimetischer Rivalität und den hieraus sich ergebenden multistabilen Interaktionsformen überschreibt. Politik als der Kampf um Macht und Religion als die Projektion des Ichs in die Transzendenz werden nun eins, wodurch die nun entstandene (Zivil-)Religion die *requisite variety* verliert, zwischen Strenge und Gnade, zwischen symmetrischen und komplementären Beziehungen zu oszillieren.⁶⁸

66 Bohnsack (2017, 147).

67 Vgl. Süner (2001). Das Gegenteil hierzu wäre dann eine Spiritualität, welche das Mitgefühl pointiert und auf die Spitze getrieben – so der späte Dietrich Bonhoeffer – dann den schwachen und verletzlichen Jesus als Identifikationsfigur nimmt: »Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns. Es ist Matth. 8,17 ganz deutlich, daß Christus nicht hilft kraft seiner Allmacht, sondern kraft seiner Schwachheit, seines Leidens.« (Bonhoeffer 1988, 394).

68 Im Sinne der von Bateson (1992, 156 ff.) beschriebenen Schismogenese wäre dann nach dem Sieg über den Feind, dann in eine komplementäre Rolle überzugehen, welche den Besiegten am Leben lässt, bzw. umgekehrt im Falle der Niederlage die Unterwerfung angesagt, um das eigene Überleben zu ermöglichen.

An dieser Stelle wird das Arrangement zudem durch den performativen Akt der öffentlichen Bekanntmachung des Völkermords stabilisiert. In diesem Sinne kann die gesellschaftliche Dynamik dieses Arrangements nochmals komplexer reflektiert werden: Indem es offen gesagt wird, müssen alle nicken und können nicht mehr sagen, sie hätten von nichts gewusst.

Die Performativität der Rede als offizielle Rede im Kontext einer künftigen weltgesellschaftlichen Beobachtung schneidet alternative Optionen ab bzw. lässt diese irrelevant werden, da man sich ja gerade selbst durch die Markierung als gnadenloser Täter (der sein Bekenntnis zudem aufzeichnen und aufschreiben lässt) aus jeglichem ergebnisoffenen Diskurs ausgeschlossen hat.

Die Frage, was den Menschen eigentlich ausmacht, kann entsprechend nicht mehr komplex, das heißt unter Einschluss situativer Affirmation und Negation dessen, was als Selbst- und was als Fremdreferenz betrachtet wird, bearbeitet werden. Vielmehr wird jetzt der menschliche Leib selbst – in seiner ganzen Schwäche und Ambivalenz – zu dem blinden Fleck, aus dem heraus sich das ganze Arrangement entfaltet. Es entsteht ein Eigenwert eines Selbst- und Weltverhältnisses, der jede Begegnung mit Menschen, die ihre Leiblichkeit und die hiermit verbundenen Schwächen zu offensichtlich zeigen, zur Provokation werden lässt. In diesem wird dann auch die Sexualität zum Problem, wie dann insbesondere Klaus Theweleit anhand der Freikorpsliteratur ausgearbeitet hat.⁶⁹ Die Begegnung mit dem Fremden – insbesondere wenn er animalisch, also als vergängliche oder triebhafte Leiblichkeit erscheint – wird damit zu einer Bedrohung für das eigene Ich-Selbst. Sie konfrontiert mit der eigenen Schwäche und verweist auf einen Riss in der Sinnkohärenz, welche uns die imaginären Projektionen innerhalb der Grammatik des Selbst suggerieren. Da zudem die Weltgesellschaft zusieht, bleibt dann auch nichts anderes übrig, als sich weiterhin möglichst tief in die Imaginäre des nationalsozialistischen Terrors hinein zu steigern.

Insofern wir jetzt von diesem Beispiel abstrahieren und es wie angekündigt als typologischen Verweis auf Arrangements des Terrors nehmen, die in der *Conditio humana* angelegt sind, so müssen wir zu dem Schluss kommen, dass der Ausgangspunkt ein epistemischer und zugleich spiritueller ist. Er gründet in dem für Menschen typischen Selbst- und Weltverhältnis, in Bezug auf seine eigene Leiblichkeit eine dualistische Epistemologie einnehmen zu müssen. Von dort aus können sich dann Arrangements entfalten, in denen die gewöhnliche Realität leiblicher Vergänglichkeit und Begrenztheit weniger real erscheint, denn die

69 Theweleit (1977). Siehe aus einer sozialpsychologischen Perspektive zum Verhältnis von Tod, den imaginären der Sterblichkeit und Sexualität, Mitgefühl und Schwäche auch Ernest Becker (1997).

(zivil-)religiösen Imaginäre, deren illusionärer Charakter zwar geahnt und möglicherweise reflektiert, aber nicht mehr gefühlt werden kann, da der sozial angelieferten Sinn sich in einer Weise mit den imaginativ aufgeladenen Praxen des Terrors verschränkt, dass alle andern Reflexionsoptionen in den Hintergrund treten.

In diesem Sinne kann innerhalb eines solchermaßen konfiguriertem Selbst- und Weltverhältnis auch keine Position vorkommen, welche die mit dem kollektiv Imaginären verbundenen Posen⁷⁰ durch entsprechende Markierungen – beispielsweise in Form von ironischer Rede – eben als Pose durchschaubar macht.⁷¹ Aus diesem Grunde spricht Bohnsack in kritischer Auseinandersetzung mit Mannheim hier von Ideologie, wobei Mannheim seinerseits bereits von einer Homologie zivilreligiöser und religiös-fundamentalistischer Formen ausgegangen ist.⁷²

Nolens volens schließen sich diesbezügliche Arrangement hermetisch ab und immunisiert sich gegenüber Kritik. Körperliche und psychische Schwäche, Zweifel oder Anflüge von Mitgefühl zeigen nur an, dass man immer noch nicht genug gekämpft hat, um das Ziel zu erreichen. Mit Blick auf die spezifische Verschränkung des Imaginären mit dem Imaginativen wird der »Bewährungsmythos«⁷³ nicht schwächer, sondern umso stärker je unerreichbarer die Vision oder das Ziel ist.

Arrangements des Terrors

Bisher haben wir eine explizite Definition des Terrorismus vermieden, sind aber davon ausgegangen, dass weder psychiatrische Erklärungen noch Beweggründe wie hemmungslose Eigensucht als eine angemessene Erklärung geeignet sind. Wir sind vielmehr davon ausgegangen, dass auch der normale, nicht durch Psychopathologie oder besondere

70 In seinem Aufsatz »Pose und Indoktrination. Zu Werken der Plastik und Malerei im Dritten Reich« bemerkt Max Imdahl »Aber die Werbung wirbt mit Posen, die als Posen durchschaut werden dürfen [...]. Anders verhält es sich dann, wenn die Pose ideologischer Werbung dienstbar ist« (Imdahl 1995, 575f.).

71 Genau gesehen würde an dieser Stelle nochmals zwischen Gesellschaft und psychischem System zu unterscheiden sein: Man kann als SS-Mann durchaus solchen Reden zuhören und nach ihnen handeln, aber dennoch innerlich Zweifel verspüren und dies dann möglicherweise sogar in geschützten Interaktionszusammenhängen durch eine entsprechend gebrochene Rede markieren. Doch in den formalen, rollenförmigen Zusammenhängen wird genau dies nicht gehen. Das rollenförmige Selbst-Weltverhältnis als gesellschaftliche Selbstbeschreibung der Organisation überschreibt hier das individuelle. In Folge entsteht ein Eigenwert, entsprechend dem man halt seinen Drecksjob erfüllt, weil das nun mal so ist und eben der imaginär stabilisierten gesellschaftlichen Ordnung entspricht.

72 Mannheim (1995 [1929]).

73 Oevermann (1995)

kriminelle Energie ausgezeichnete Mensch unter bestimmten soziodynamischen Konstellationen in die Lage kommt, mörderische Gewaltakte zu begehen, die von anderen als Terror beobachtet werden.

Durch den Verzicht auf eine vorschnelle Definition konnten wir auch das Problem der Beobachterabhängigkeit einer solchen Bezeichnung vermeiden, denn was aus der Perspektive der einen nur als ein grausamer terroristischer Akt erscheint, stellt für andere eine legitime Form der politischen Auseinandersetzung dar.

Niedere Beweggründe sind laut dem Strafgesetzbuch (§ 211) Motive, die durch hemmungslose Eigensucht bestimmt sind, also etwa durch Habgier oder Mordlust. Wir gehen demgegenüber davon aus, dass Terrorakte in der Regel durch komplexere soziodynamische Lagerungen motiviert werden, die vielfach das eigene Leben bewusst riskieren lassen und entsprechend keineswegs durch Feigheit oder Niederträchtigkeit charakterisiert werden dürfen. Vielmehr – so die These, welche diese Untersuchung anleitet – erscheint die Ursache in tieferer Weise in den Besonderheiten der menschlichen Selbst- und Weltverhältnisse verankert. Sie erscheint gewissermaßen in die Epistemologie menschlicher Lebenspraxis eingelagert. Begonnen haben wir bei dem für die Leiberfahrung konstitutiven Dualismus von Geist und Körper, der zwischen ›Leib sein‹ und ›Einen-Körper-haben‹ oszillieren lässt. Wir sind bei dem für uns Menschen typischen In-der-Sprache-Sein gelandet, was mit sich bringt, dass sozial angelieferter Sinn, sei er primär durch Vergemeinschaftung oder Vergesellschaftung formatiert, so bedeutsam werden kann, dass biologische Selbsterhaltungstendenzen überschrieben werden können, wie schon anhand Durkheims Arbeiten über den Selbstmord deutlich wurde. Schließlich sind wir der Dynamik eines sozial formatierten, sich jedoch intim erlebenden Selbst begegnet, das sich in imaginativen und imaginären Figurationen einrichten kann.

Hieraus lässt sich eine Typologie terroristischer Gewaltakte entwickeln, die sich durch unterschiedliche Formen der gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Integration auszeichnet.

Auf der untersten Ebene erscheint der sowohl gemeinschaftlich wie gesellschaftlich schwach integrierte Mensch, dessen narzisstisch gekränktes Selbst erst im Delikt ein Selbstgefühl entwickeln kann, um sich in leiblicher Evidenz als mit sich selbst identisch zu erfahren. An der Grenze zur Psycho- und Soziopathologie begegnen wir hier Terrorformen (in der Nähe zum Amoklauf), wie sie an den gesellschaftlichen Rändern zu finden sind. Beispielsweise mag die Axt-Attacke des siebzehnjährigen Afghanen am 18. Juli 2016 in Bayern⁷⁴ zwar noch an Symbole des islamischen Staates andocken. Es wäre jedoch verfehlt, sie als Ausdruck des islamistischen Terrorismus der Weltgesellschaft anzusehen. Hierzu

74 FAZ 20.7.2016

erscheint der Akt viel zu wenig gesellschaftlich wie gemeinschaftlich integriert.

Auf der Ebene gemeinschaftlicher Einbindung erscheint in Verbindung mit den Dynamiken der mimetischen Rivalität eine komplexere Form des Terrors. Sei es beispielsweise der Linksterrorismus der 70er Jahre in den westlichen Industrienationen oder aber auch die terroristischen Arme der Hamas oder Hisbollah in den palästinensischen Gebieten Israels, wir treffen hier auf Gruppen, welche mit politischem Anspruch dem jeweiligen Staat das Gewaltmonopol streitig zu machen versuchen. Das terroristische Personal ist in Peer Gruppen integriert, welche den Tätern Anerkennung zollen. Wenn zudem ideell und wirtschaftlich Beistand von Staaten kommt, die zumindest partiell mit den Zielen der kämpferischen Gruppen übereinstimmen, wird – insofern den unterstützenden Staaten aus unterschiedlichen Gründen nicht beizukommen ist – der Konflikt auf einer höheren Ebene integriert und am Laufen gehalten. Man denke hier beispielsweise an die ölfördernden Staaten Iran, Saudi-Arabien oder Libyen unter Gaddafi, aber auch an die von den USA in den 80er Jahren unterstützten Mudschahedin in Afghanistan.

In solchen Fällen können sich dann rivalisierende Machtansprüche unterschiedlicher Gruppen mit weltpolitischen Lagerungen verschränken und in der Folge mit Terroraktionen einhergehen, die sehr wohl ihren politischen Adressaten finden, ohne dass es hier noch um einen konkreten Feind geht. Selbstredend pointieren und schärfen sich diese Formen des Terrors, insofern sich an religiöse oder zivilreligiöse Imaginäre anknüpfen lässt, welche die Tat, das fremde Opfer und das mit-schwingende eigene Opfer als eine Bewegung rahmen lassen, die mit dem Tod über den Tod hinaus gehen lässt. Die Inszenierung der Greuel-taten des ›Islamischen Staates‹ mag darüber hinaus noch auf den Massenmedien der Weltgesellschaft reiten, um hierdurch die Verschränkung mit dem Imaginativen noch zu steigern. Strukturell findet sich jedoch – zumindest mit Blick auf die Inklusion des Todes und die performative Zurschaustellung des schwachen Gegners – kein Unterschied zu den medialen Inszenierungen der Opfer der RAF in den 1970 Jahren.⁷⁵ Ebenso findet sich hier bereits die Märtyrisierung der eigenen Toten als Gefangene des politischen Kampfes, der auf den imaginären Fluchtpunkt des politisch unerreichbaren Sieges ausgerichtet ist.

Darüber hinaus ist jedoch zu differenzieren in Hinblick auf den Grad der Spezifizierung des Gegners. Das Attentat eines türkischen Polizisten auf den russischen Botschafter⁷⁶ im Dezember 2016 richtete sich gegen den Repräsentanten eines spezifischen politischen Systems. Es traf damit

75 Man denke hier etwa an des Titelbild DER SPIEGEL vom 12. September 1977, das den von der RAF fotografierten, gefangen genommenen deutschen Arbeitgeberpräsidenten Hanns Martin Schleyer abbildet.

76 FAZ 21.12.2016

zwar in der Hinsicht den Falschen, als dass der getötete Mensch weder an der Entscheidung noch der Ausführung der monierten militärischen Politik beteiligt war. Verbunden mit der Anklage gegen das Grauen in Aleppo traf es jedoch sehr wohl mit symbolischer Präzision den russischen Entscheidungsträger als Akteur des Politischen.

Der Anschlag auf den Berliner Weihnachtsmarkt zielt demgegenüber auf die Weltgesellschaft als Ganzes und kann entsprechend nicht einmal mehr in eine distinkte politische Symbolik übersetzt werden. In beiden Fällen »meint« – so Peter Fuchs, die »terroristische Gewalt« jemanden, »der nicht gemeint sein kann. Der Schrecken, den sie auslöst, kann nur »namenlos« sein, denn es geht um ein »blindes« Zuschlagen, das unkontrollierbare Effekte in der Gesellschaft und in den Funktionssystemen auslöst, *weil* kontrollierbare Effekte nicht erreicht werden können«, »weil da niemand ist, der zuhört, antwortet, handelt, entscheidet etc.«⁷⁷

In all diesen Fällen ist kein konkretes Gegenüber erreichbar, mit dem man kämpfen könnte, da die Politik und die Gesellschaft in der funktional differenzierten Gesellschaft nicht persönlich adressierbar sind. Dennoch besteht zwischen den beiden Fällen ein entscheidender Unterschied. Ersterer zielt auf die Politik, bleibt damit also noch innerhalb der Differenzstruktur der Gesellschaft. Im Sinne von Krieg als Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln (Clausewitz)⁷⁸ lässt sich der Terror hier noch als Akt der asymmetrischen Kriegsführung gegenüber einem militärisch überlegenen Gegner betrachten.⁷⁹ Wir treffen hier auf ein Arrangement, das in dem Sinne politisch eingebettet bleibt und zudem Anerkennung in bestimmten Gruppenzusammenhängen erwarten lässt.

Der zweite Anschlag erscheint demgegenüber als die Negation von Gesellschaft per se. In der vollkommenen Beliebigkeit der Opfer lässt sich weder eine weltimmanente Perspektive der Vergeltung, Gerechtigkeit oder Hoffnung auf Veränderung, noch irgendein Skript feststellen, das inhaltlich an irgendeinen politischen Repräsentanten gerichtet erscheint. Es bleibt einzig die totale Negation der Gesellschaft. Diese verbindet sich jedoch mit dem Imaginären einer transzendenten, auf das jenseits ausgerichteten Wirklichkeit, welche zumindest pars pro toto der Immanenz dieser Welt ein Ende zu setzen verspricht.

Mit Blick auf die jeweils spezifische Konstellation aus Gesellschaft und Gemeinschaft lässt sich auch hier nach der konditionierten Koproduktion fragen. Die Vermutung ist, dass wir in diesem und homologen Fällen eher eine schwache Vergemeinschaftung vorfinden (so ist in Familie, Verwandtschaft und Freundeskreis wohl kaum Anerkennung zu erwarten). Ebenso ist mit einer eher fragmentierten Einbettung in die

77 Fuchs (2004a, 50).

78 Clausewitz (1991).

79 Vgl. Münkler (2004b).

Organisationen der gesellschaftlichen Funktionssysteme zu rechnen. Als Anker bleiben allein die Imaginäre eines zum gnadenlosen Fundamentalismus gewendeten Islam in Verbindung mit einer bestenfalls partiell vollzogenen Vergemeinschaftung. Letztere beruht dann primär auf den kollektiv geteilten Imaginären, die dann zugleich mit den massenmedial verbreiteten Imaginativen performativ eine Selbstermächtigung im bestialischen Gewaltakt möglich machen. Auf der einen Seite zeigt sich hier eine Homologie zu der Gruppe einsamer Amokläufer, deren sozial wenig genährtes Selbst sich im grausamen Delikt in einem gleichsam orgastischen Höhepunkt als potent erfahren kann. Auf der anderen Seite offenbart sich eine Verbindung zu dem hochgradig vergesellschafteten radikalen Salafismus. Dieser ist in hohem Maße organisiert sowie in staatliche oder staatsähnliche Strukturen eingebettet und findet zudem in der wahhabitischen Variante einer Weltreligion seine Heimat.⁸⁰ Er reitet auf den Massenmedien der Weltgesellschaft und kann nicht zuletzt auf erhebliche Finanzmittel zurückgreifen.

80 Anders als im spirituell degenerierten Wahhabismus kann der Islam, wie etwa Navid Kermani aufzeigt, hochflexibel mit Unterscheidungen und Perspektiven umgehen und spielen: »Es war einmal denkmöglich und sogar selbstverständlich, dass der Koran ein poetischer Text ist, der nur mit den Mitteln und Methoden der Poetologie begriffen werden kann, nicht anders als ein Gedicht. Es war denkmöglich und sogar selbstverständlich, dass ein Theologe zugleich ein Literaturwissenschaftler und Kenner der Poesie war, in vielen Fällen auch selbst ein Dichter. [...] Dabei ist der Koran ein Text, der sich nicht etwa nur reimt, sondern in verstörenden, vieldeutigen, geheimnisvollen Bildern spricht, er ist auch kein Buch, sondern eine Rezitation, die Partitur eines Gesangs, der seine arabischen Hörer durch seine Rhythmik, Lautmalerei und Melodik bewegt. Die islamische Theologie hat die ästhetischen Eigenheiten des Korans nicht nur berücksichtigt, sie hat die Schönheit der Sprache zum Beglaubigungswunder des Islams erklärt. Was aber geschieht, wenn man die sprachliche Struktur eines Textes missachtet, sie nicht einmal mehr angemessen versteht oder auch nur zur Kenntnis nimmt, das lässt sich heute überall in der islamischen Welt beobachten. Der Koran sinkt herab zu einem Vademekum, das man mit der Suchmaschine nach diesem oder jenem Schlagwort abfragt. Die Sprachgewalt des Korans wird zum politischen Dynamit.

Oft ist zu lesen, dass der Islam durch das Feuer der Aufklärung gehen oder die Moderne sich gegen die Tradition durchsetzen müsse. Aber das ist vielleicht etwas zu einfach gedacht, wenn die Vergangenheit des Islams so viel aufklärerischer war und das traditionelle Schrifttum bisweilen moderner anmutet als der theologische Gegenwartsdiskurs. Goethe und Proust, Lessing und Joyce haben schließlich nicht unter geistiger Umnachtung gelitten, dass sie fasziniert waren von der islamischen Kultur. Sie haben in den Büchern und Monumenten etwas gesehen, was wir, die wir oft genug brutal mit der Gegenwart des Islams konfrontiert sind, nicht mehr so leicht wahrnehmen. Vielleicht ist das Problem des Islams weniger die Tradition als vielmehr der fast schon vollständige Bruch mit dieser Tradition, der Verlust des kulturellen Gedächtnisses, seine zivilisatorische Amnesie.« (Kermani 2015)

Wir treffen hier also auf den Spezialfall einer vertrackten Kombination der Gewaltbereitschaft von schwach integrierten Menschen an den Rändern der Gesellschaft. Diese verbindet sich mit den Strukturangeboten weltgesellschaftlicher Akteure, die nicht selbst die Tat begehen, jedoch Sinnangebote zu Imaginären proliferieren und die organisatorische Unterstützung anbieten, durch die sich dann ein Selbst, was kaum mehr anzubieten vermag als seinen Körper, sich mittels der Inklusion des Todes hypostasieren kann. Auch hier kann es natürlich wieder zu besonderen Verschränkungen mit Organisationen kommen, wie wir es bereits im Falle der SS angedeutet haben – etwa indem ›normale‹ Opportunisten in Sinnangebote gezwungen werden, deren Zumutungen dann nicht mehr ausgewichen werden kann.⁸¹

Um die Befunde der vorangehenden Analysen abzuschließen: Wir finden also nicht den Terror als Substantiv oder Abstraktum, sondern jeweils konkrete Arrangements vor, die sich mit Blick auf die Selbst- und Weltverhältnisse der Adepten, welche den Terrorakt dann begehen (müssen), deutlich unterscheiden, jedoch dabei auf einer begrenzten Anzahl sozialpsychologischer Grundfiguren beruhen.

In diesem Sinne ist mit Blick auf die sich kontinuierlich verändernde Strukturen der Gesellschaft auch zu erwarten, dass sich die Arrangements des Terrors mit der Zeit ändern – ebenso wie sich mit den veränderten gesellschaftlichen Semantiken auch die mit ihnen einhergehenden Imaginäre verändern.

Es ist jedoch nicht zu erwarten, dass die Affinität von normalen Menschen, darunter eben gerade der Vertreter der gut integrierten Eliten, verschwindet, ihr Selbst in die totalen Unterscheidungen einer imaginären gnadenlosen Transzendenz hineinzuprojizieren. Denn, die diesbezügliche Anfälligkeit liegt – so mit Blick auf die nun auch begründete These dieses Beitrags – in der *Conditio humana* selbst. Sie ergibt sich aus einer dualistischen Epistemologie, welche unser leibliches Selbst- und Weltverhältnis aufspannt und damit die Option eröffnet, im »Vorlaufen zum Tode«⁸² das eigene Selbst ins Unsterbliche hinein zu hypostasieren.

Wie lässt sich aber nun mit dem Terror umgehen? Zunächst einmal gilt es zu akzeptieren, dass der Terror zur sozialen Dimension des Menschen dazugehört, was jedoch nicht heißt, ihn zu akzeptieren oder gegen die Wahrscheinlichkeit seines Auftretens anzugehen. Die vorliegenden

81 Man denke etwa an die übliche Praxis des Islamischen Staates, westliche Adepten auf Bildern mit Hinrichtungen zu zeigen, so dass der Bruch mit den rechtsstaatlichen Institutionen irreversibel erscheint oder an die Praxis, Selbstmordattentäter mit Bomben auszustatten, die nicht mehr vom Körper entfernt werden können, ohne zu detonieren. Auch hier ist entsprechend zwischen Psyche (die dann immer noch zweifeln mag) und Organisation (die keine Ambivalenz mehr zulässt) zu unterscheiden.

82 Heidegger (2006 [1926], 61ff.).

Ausführungen weisen zudem darauf hin, dass es hilfreich ist, die konkreten Konstellation im Blick zu behalten, also situationsangepasst zu reagieren. Was in einem Fall als Prävention funktionieren mag, kann in einer anderen Konstellation das Gegenteil bewirken. Es ist zu berücksichtigen, dass Psyche (Selbstsystem), Leiblichkeit, Interaktion, Organisation, Gruppe und Gesellschaft jeweils einer unterschiedlichen Eigenlogik folgen. Entsprechend ist im konkreten Fall sehr genau hinzuschauen, wie sich diese Kontexturen im Einzelfall zu einem konkreten Arrangement verschränken. Es gilt also vor allem eine gewisse Sensibilität in Hinblick auf die unterschiedlichen Arrangements des Terrors zu gewinnen. Erst auf dieser Basis ergeben sich sinnvolle Hinweise, was getan werden kann, um den menschlichen Terror zu zähmen.

Nicht zuletzt zeigt sich, dass das Problem des Terrors unmittelbar mit den epistemologischen Haltungen zu tun hat, die Menschen in ihren Selbst- und Weltverhältnissen einnehmen.

Epilog

In diesem Sinne abschließend wieder zum Beginn des Beitrags zurückzukehren. Mit Sartre und mit Albert Camus über Sartre hinausgehend hängt die Frage, wie wir zum Terror stehen, immer auch damit zusammen, welche Epistemologie und Ontologie wir einnehmen. Es ist die Frage, ob wir die Projektionen unseres Selbst als real ansehen möchten, oder als das, was sie sind: eine Illusion.

Auch das Selbst des Intellektuellen bleibt in seinen eigenen Projektionen gefangen und nährt damit jene duale Epistemologie von Geist und Körper, welche sich in den modernen Zivilreligionen und im Extremfall des terroristischen Aktes ausdrückt. So erlaubt es Sartres ideologische Verortung nicht, das kollektiv Imaginäre in den Schriften von Hegel, Marx, Engels und Lenin als Pose zu demaskieren. Camus demgegenüber erkennt – so etwa in seinem Buch der »Mensch in der Revolte«⁸³ – die Problematik von Imaginären, die in die gesellschaftspolitische Dimension hineingetragen werden. Zugleich versteht Camus, dass diese imaginären Projektionen nicht nur buchstäblich sinnlos sind, sondern unweigerlich den Keim des Terrors und für das mit ihm einhergehende Grauen bilden:

»Von Hegel haben jedenfalls die Revolutionäre des 20. Jahrhunderts die Waffen bezogen, welche endgültig die formalen Prinzipien der Tugend zerstörten. [...] Die göttliche Transzendenz diente bis 1789 zur Rechtfertigung der königlichen Willkür. Nach der Französischen Revolution dient die Transzendenz der formalen Prinzipien, Vernunft oder Gerechtigkeit, zur Rechtfertigung einer Herrschaft, die weder gerecht noch

83 Camus (2016 [1951]).

vernünftig ist. Diese Transzendenz ist also eine Maske, die man abreißen muß. Gott ist tot, doch [...] muß man die Moral der Prinzipien noch töten, in der sich die Erinnerung an Gott erhält. [...] Die Übersteigerung des Terrors, die Hegel übernimmt, führt bloß zu einer Erweiterung des Terrors. [...] Wenn Nietzsche und Hegel den Herren von Dachau und Karaganda⁸⁴ auch als Alibi dienten, verdammt das auch nicht ihre ganze Philosophie. Aber es lässt doch vermuten, dass eine Seite ihres Denkens oder ihrer Logik zu jenen furchtbaren Grenzen führen konnte.⁸⁵

›Am Anfang war und bleibt das Wort‹, jedenfalls für uns Menschen, die aus dem Paradies vertrieben sind und ein Selbst- und Weltverhältnis aufbauen müssen, das durch Zeichen formatiert ist, die einen Vektor zwischen Vergangenheit und Zukunft aufspannen. Unweigerlich sind wir Menschen hiermit anfällig für das Versprechen einer imaginären Zukunft.

Entsprechend groß ist die Verantwortung von Menschen, welche in prominenter Weise das Wort führen.

84 Karaganga war die größte Provinzhauptstadt des Archipel Gulag, dem Zwangsarbeitslager der Sowjetunion.

85 Camus (2016 [1951], 182ff.).

