

Ulrich Bielefeld, Heinz Bude, Bernd Greiner (Hg.)

Gesellschaft – Gewalt – Vertrauen

Jan Philipp Reemtsma zum 60. Geburtstag

Hamburger Edition

Hamburger Edition HIS Verlagsges. mbH
Mittelweg 36
20148 Hamburg
www.hamburger-edition.de

© 2012 by Hamburger Edition

Redaktion: Bettina Greiner
Gestaltung und Satz: Friedrich Forssman
Graphiken: Cornelia Feyll

Druck und Bindung: CPI – Clausen & Bosse, Leck
Printed in Germany
ISBN 978-3-86854-255-4
1. Auflage November 2012

Vorwort

Seite 9

Susan Neiman

Aufklärung und Vertrauen

Seite 13

Martin Bauer

»Das wichtigste und beste *morceau* meines ganzen Werks«

Zu Wielands Kritik der platonischen »Politeia«

Seite 37

Klaus Manger

Carl von Dalberg und das »Weimarer Viergestirn«

Seite 75

Martin Warnke

Die Poetik des »Armen Poeten« von Carl Spitzweg

Seite 96

Yfaat Weiss

Im Schreiben das Leben verändern

Barbara Honigmann als Chronistin
des jüdischen Lebens in Deutschland

Seite 106

Bernd Rauschenbach

Prügel und Wörter

Arno Schmidt lernt lesen

Seite 121

Winfried Hassemer

Im Namen des Volkes

Populismus und Teilhabe in der Rechtspolitik

Seite 142

Bernd Greiner

Callahans Rache

Kinogänger wissen mehr

Seite 166

5 Inhalt

Gerd Hankel

Der Giftbecher des Robert H. Jackson

Seite 186

Reinhard Merkel

Die »kollaterale« Tötung von Zivilisten im Krieg

Rechtsethische Grundlagen und Grenzen

einer prekären Erlaubnis des humanitären Völkerrechts

Seite 204

Hans-Georg Soeffner

Recht – Kultur – Gesellschaftsvertrag

Seite 230

Axel Honneth

»Nach Weltuntergang«

Zur Sozialtheorie von Jan Philipp Reemtsma

Seite 246

Heinz Bude

Tropen der Exklusion

Seite 267

Ulrich Bielefeld

Improvisation – Vertrauen – Notwendigkeit

Seite 285

Alfons Söllner

Der junge Leo Löwenthal

Vom neoorthodoxen Judentum

zur aufgeklärten Geschichtsphilosophie

Seite 304

Maren Lorenz

Tiefe Wunden

Gewalterfahrung in den Kriegen der Frühen Neuzeit

Seite 332

Tzvetan Todorov

Politischer Messianismus und Gewalt

Seite 355

Reinhard Müller

Heinrich Blücher – Hannah Arendts »Wunder-Rabbi«

Revision eines Lebenslaufs

Seite 375

Jörg Baberowski

Wege aus der Gewalt

Nikita Chruschtschow und die Entstalinisierung 1953–1964

Seite 401

Michael Wildt

Volksgemeinschaft. Eine Gewaltkonstruktion des Volkes

Seite 438

Dan Diner

»Zivilisationsbruch« –

oder der Verfall ontologischer Gewissheit

Seite 458

Saul Friedländer

Wege der Holocaust-Geschichtsschreibung

Seite 471

Hans-Ulrich Thamer

Eine Ausstellung und ihre Folgen

Impulse der »Wehrmachtsausstellung« für die historische Forschung

Seite 489

Harald Welzer

Gewalt braucht kein Motiv

Seite 504

Gerhard Roth

Wie frei ist der »freie Wille« bei Gewaltstraftätern?

Seite 526

Ulrike Jureit

Geschichte als öffentliche Ressource

Die unerträgliche Leichtigkeit historischer Sinnstiftung

Seite 549

Christian Schneider

Trauer, Tod und Trauma

Seite 568

Wolfgang Kraushaar

Rebellion oder Selbstjustiz?

Michael Kohlhaas als Projektionsfigur zur Zeit der 68er-Bewegung

Seite 587

Klaus Naumann

Monopolisierung der Gewalt und Praxen des Vertrauens

Zum stillen Wandel der bundesdeutschen Sicherheitsinstitutionen

Seite 610

Alexander Kluge

Gespräch: »Wer soll Europas Sprungtuch halten?«

Erwin Dombrowski, Sparkommissar der EU,

warnt vor dem freien Fall

Seite 632

Verzeichnis der Schriften und Auszeichnungen

Jan Philipp Reemtsmas

Seite 646

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Seite 699

Vorwort

»Wie isses nun bloß möglich. [...] Ich glaub', wir gehen 'rein.«¹

Gewalt – Gesellschaft – Vertrauen: Wer über Gewalt forscht, hat es bald mit einer grundlegenden Herausforderung zu tun. Es gibt einen Berg von Dokumenten, die ein ums andere Mal belegen, zu welchen Grausamkeiten Menschen seit jeher in der Lage waren und immer noch sind. Man malt sich vorher aus, welche Gewalt während eines bestimmten Feldzuges oder bei gewissen Verhören auftreten kann, und muss erkennen, dass sich in der Regel alles noch viel schlimmer darstellt.

Aber diese Einsicht in die immer präsenste dunkle Seite gesellschaftlicher Normalitäten nährt auch den Zweifel daran, was die Quellen eigentlich belegen. Es handelt sich um Texte, die oft in dürren Worten Buch führen oder in opulenter Weise von mörderischen Heldentaten erzählen. Nur sagen sie meistens nichts darüber, was die Täter getrieben hat und was die Opfer zu erleiden hatten. Je mehr man über die diversen Gewaltgeschichten zur Kenntnis nimmt, umso ernüchternder erscheinen die Dokumente der Grausamkeit. »Ist das Säuglinge-mit-dem-Kopf-gegen-eine-Wand-schlagen, von dem wir immer wieder lesen müssen, eine habituelle Handlung des Homo sapiens oder eine habituelle Phantasie, die er über seinesgleichen anstellt? Man ist versucht zu sagen: gleichviel. [...] Ist es unvorstellbar, dass solche Leute Kinder auf ihren Knien geschaukelt haben? Wir mögen es uns nicht vorstellen, aber wir wissen, dass es durch die Geschichte so gewesen ist.«²

Im Werk Jan Philipp Reemtsmas wird deutlich, dass eine Überwältigung durch die Daten nur durch Skepsis über die Datenlage im Zaum gehalten werden kann. Denn das Erkenntnisverlangen droht am Erkenntnisgegenstand zu verzweifeln. Was ist die Rationalität des Terrors? Welchen Zielen soll die Grausamkeit am Nachbarn dienen? Warum hat das Böse so viel mehr Chancen als das Gute?

¹ Walter Kempowski, Tadellöser & Wolff. Ein bürgerlicher Roman, München 1996, S. 479.

² Jan Philipp Reemtsma, Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne, Hamburg 2008, S. 14.

Der Begriff des Volkes führt stets die blutigen Kämpfe, die in seinem Namen geführt werden, mit sich: die Abgrenzungen nach oben und unten, nach innen und außen. Staatsvolk will nichts gemein haben mit dem Pöbel, der Menge, den Massen; allein das Wort Volksherrschaft, gar in der Doppelung Volksdemokratie, ruft die Assoziationen Terror, Anarchie und Willkür hervor. Das auserwählte Volk Gottes glaubt sich gegenüber den ungläubigen Völkern in einer unzweifelhaften Position der Überlegenheit; das Volk zur Nation gekürt verwandelt die Bevölkerung eines Territoriums in eine Abstammungsgemeinschaft oder in Staatsbürger, die sich ebenfalls mit der ganzen Kraft des naturrechtlichen Verunftanspruchs zur modernisierenden Herrschaft über andere Völker und Nationen berufen sehen können.

»Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus.« So lautet Artikel 20, Absatz 2 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland, und so steht es in allen demokratischen Verfassungen der Welt. Denn das Volk, nicht ein Monarch, nicht Gott, kein metaphysischer Grund, allein und nur das Volk legitimiert die Demokratie, die Volksherrschaft. Aber wer ist das Volk? Und was heißt Gewalt?

Zum Begriff der Gewalt, ein im Deutschen sehr vielschichtiges Wort, gibt das Grimm'sche Wörterbuch umfassend Auskunft. Es kann Stärke, Macht, Kraft, Herrschaft, Obrigkeit, Amtsgewalt ausdrücken – Bedeutungen, die im Lateinischen den Begriffen *potentia*, *potestas*, *auctoritas* entsprechen. Gewalt kann aber auch *violentia* heißen, also unmittelbare, körperliche, Schmerz oder Tod zufügende Gewalt. Unternimmt man den Versuch, diese verschiedenen Wortbedeutungen zu systematisieren, so lassen sich zwei Gebrauchsweisen unterscheiden: einmal geht es um das Haben von Gewalt, im Sinne von Amtsgewalt, Herrschaftsgewalt, und zum anderen um Gewalthandeln, jemandem Gewalt zufügen.

Beide Wortbedeutungen stecken in dem Verfassungsbegriff der Volksgewalt. Zum einen wird klargestellt, dass sich demokratische Herrschaft, in der Regel parlamentarisch-repräsentative Republiken, nur durch das Volk legitimiert – was nicht bedeuten muss, dass das Volk

auch herrscht. Den Autoren der amerikanischen Verfassung war sehr daran gelegen, durch rigide Auswahlverfahren nur diejenigen herrschen zu lassen, bei denen der Sinn für das Gemeinwohl und Regierungskompetenz vorausgesetzt werden kann.¹ Zum anderen enthält der Verfassungsgrundsatz aber auch die Potenzialität, dass ebendieses Volk die Souveränität besitzt, die Herrschaftsform selbst zu bestimmen – und zu ändern. Herrschaft wie Revolution birgt der Verfassungsgrundsatz, dass alle Gewalt vom Volke ausgeht. Und nicht zufällig würden Verfassungsjuristen, wie der Staatsrechtler Friedrich Müller einmal schrieb, am liebsten alle Nachfragenden an diesem grundlegenden Verfassungsartikel mit den Worten vorbeiwinken: Weiter, weiter, weiter, hier gibt es nichts zu sehen!² Denn obgleich wir uns in unserem politischen Alltag keine Gedanken über die Gewalt des Volkes machen und uns beruhigt an die Fortsetzung des Artikels 20, Absatz 2 des Grundgesetzes halten, wonach die Gewalt des Volkes »in Wahlen und Abstimmungen und durch besondere Organe der Gesetzgebung, der vollziehenden Gewalt und der Rechtsprechung ausgeübt« wird, kann doch nichts darüber hinwegtäuschen, dass auch der Umsturz, die revolutionäre Gewalt in diesem zentralen Grundsatz jeder demokratischen Verfassung enthalten ist. Die stets mögliche Revolution ist, wie Martin Kriele schreibt, die »Sprengkraft, die in der Idee der Volkssouveränität liegt«, die kein Verfassungsstaat ausschließen, allenfalls mäßigen und mildern könne.³

Wer aber ist das Volk? Als die Abgeordneten des englischen Parlaments zu Beginn des 17. Jahrhunderts in ihrem erwachenden politischen Selbstbewusstsein mit dem König um dessen Anspruch auf die Prerogative, unabhängig vom Parlament zu regieren, stritten, erklärten sie ihren Willen für den des Volkes – ganz ungeachtet der Tatsache, dass

1 Vgl. den Eintrag »Demokratie« in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hrsg. von Otto Brunner u. a., Stuttgart 2004, Bd. 1, S. 821–899.

2 Friedrich Müller, Wer ist das Volk? Die Grundfrage der Demokratie – Elemente einer Verfassungstheorie VI, Berlin 1997, S. 14.

3 Martin Kriele, Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates, Stuttgart 2003, S. 133.

die weitaus meisten Angehörigen des *House of Commons* aus dem niederen Adel, der *gentry*, stammten, und nur von Männern mit Vermögen in wenigen, vom König bestimmten *boroughs* gewählt worden waren, also in keiner Weise für die englische Bevölkerung repräsentativ waren.⁴

»We the People of the United States«, so beginnt die 1787 beschlossene Verfassung der Vereinigten Staaten – und auch hier wurde der Kongress, der die Verfassung verabschiedete, von weißen Männern mit Besitz gewählt. Frauen, Schwarze und die indigene Bevölkerung zählten nicht zum Volk, dessen realer Existenz die Volksvertreter durchaus mit großem Misstrauen und Abwehr gegenüberstanden.

Zwei Jahre später, 1789, rief der französische König die Generalstände, also die Delegierten des Adels, des Klerus und des sogenannten Dritten Standes, worunter ausschließlich männliche Besitzbürger fielen, nach Paris, um durch Steuerbewilligungen den drohenden Staatsbankrott abzuwenden. Schon wenige Wochen nach ihrem Eintreffen in Paris erklärte sich der Dritte Stand zur Nationalversammlung, das heißt zu dem Organ, das die Nation, das Volk vertritt. Aber das reale Volk trat selbst auf den Plan. Als sich Meldungen verdichteten, dass der König möglicherweise mit Waffengewalt gegen die Nationalversammlung vorgehen wolle, stürmte eine Menge am 14. Juli 1789 die Bastille und fügte den königlichen Truppen eine entscheidende Niederlage zu. Drei Tage später zeigte sich Ludwig XVI. mit der revolutionären blau-roten Kokarde in Paris. In der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, die am 26. August 1789 von der Nationalversammlung verabschiedet wurde, hielt man feierlich fest, dass alle Menschen frei und gleich an Rechten geboren würden und der Zweck jeden Staates in der Erhaltung der natürlichen und unantastbaren Menschenrechte liege, dem Recht auf Freiheit, auf Eigentum, auf Sicherheit und auf Widerstand gegen Unterdrückung. Souveränität könne nur die Nation, das französische Volk, beanspruchen. Keine Körperschaft, kein Einzelner könne eine Gewalt ausüben, die nicht vom Volk ausgeht.

Im Mittelpunkt der französischen Erklärung von 1789 steht die Frei-

⁴ Vgl. dazu Edmund S. Morgan, *Inventing the People. The Rise of Popular Sovereignty in England and America*, New York/London 1988.

heit – und damit das Grundproblem jeder demokratischen Ordnung, das Jean-Jacques Rousseau, der erkennbar bei den Formulierungen in Paris Pate gestanden hatte, deutlich benannte: das Problem der Vereinbarkeit von individueller Freiheit und politischer Herrschaft. »Es ist eine Form der Assoziation zu finden«, schrieb Rousseau im »Contrat social« 30 Jahre vor der Französischen Revolution, »die mit ihrer vereinten Macht die Person und die Güter eines jeden Assoziierten verteidigt und schützt und in der jeder, indem er sich mit allen vereint, dennoch nur sich selbst gehorcht, und so frei bleibt wie zuvor.«⁵ Bekanntlich hat Rousseau als Lösung des Problems einen Gesellschaftsvertrag vorgeschlagen, mit dem alle Individuen als Gleiche sich gleichberechtigt und freiwillig dem allgemeinen Willen aller unterwerfen. Durch diesen Akt tritt an die Stelle jeder einzelnen vertragschließenden Person ein kollektiver Körper, das Volk, das durch dieses Abkommen »seine Einheit, sein gemeinsames Ich (*son moi commun*), sein Leben und seinen Willen erhält.«⁶ Für Rousseau konnte es prinzipiell keine Repräsentation des Volkswillens geben. Nur das versammelte Volk könne in seinem allgemeinen Willen, der *volonté générale*, diesem Gemeinwohl Ausdruck geben, es also Gesetz werden lassen. Keine langen Diskussionen, keine Parteien, die das Volk spalten, keine Mehrheitsentscheidungen, mit denen die Einzelnen wieder nur ihren Einzelinteressen nachgehen, sondern Konzentration auf das Gemeinwohl als Ausgangspunkt wie Ziel des Gesellschaftsvertrages. Dieser allgemeine Wille, so Rousseau, kann nicht irren, ist stets rechtens, auch wenn das Volk nicht immer das Gute zu erkennen vermag.⁷

Praktisch – so der Haupteinwand von Rousseaus Kritikern bis heute – ist diese an die antike Polis angelehnte Vorstellung, das Volk könne zu-

⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts* (1762), in Zusammenarbeit mit Eva Pietzcker neu übersetzt und herausgegeben von Hans Brockard, Stuttgart 2003, S. 31.

⁶ Ebenda, S. 32.

⁷ Vgl. dazu allgemein Wolfgang Kersting, *Jean-Jacques Rousseaus »Gesellschaftsvertrag«*, Darmstadt 2002; sowie die klugen kritischen Reflexionen über die Frage, ob Rousseau Demokrat war, bei Catherine Colliot-Thélène, *Demokratie ohne Volk*, Hamburg 2011, S. 75–96.

sammentreten und entscheiden, nur in Stadtstaaten oder kleinen Kantonen zu verwirklichen. In großen Territorialstaaten kann das Volk seinen Willen nur durch Repräsentation bekunden. Bei Hegel ist das Volk ohne staatliche Gliederung nur eine »formlose Masse«, die eben nur vermittelt durch den Staat überhaupt zu seinem konkreten Begriff kommt;⁸ bei Kelsen ist das Volk nur noch ein juristischer Tatbestand für die Bezeichnung der »Einheit der das Verhalten der normunterworfenen Menschen regelnden staatlichen Rechtsordnung«.⁹ Das Volk verschwindet hinter den Verfahrensregeln einer parlamentarischen Demokratie, wird »introuvable« (Pierre Rosanvallon)¹⁰ – und kann doch plötzlich wieder auf die Bühne der Geschichte springen. Die Demonstranten, die am 7. Oktober 1989 in Dresden »Wir sind das Volk« skandierten, sprachen damit dem SED-Regime die Legitimation ab, das Volk der DDR politisch zu vertreten. Vor allem aber erhoben sie selbst den Anspruch, nicht bloß das »Volk« zu repräsentieren, sondern das Volk zu sein. Jene orangefarbene gekleidete Menge auf dem Majdan in Kiew im Jahr 2004, die sich weigerte, die Wahl von Janukowytsch zum Präsidenten zu akzeptieren, und stattdessen Neuwahlen forderte, beanspruchte, jenseits der existierenden Verfassungsinstitutionen, auch des gewählten Parlaments, das Volk der Ukraine zu sein, zumindest: in seinem Namen zu sprechen – und kaum jemand in der Welt hat nach der Repräsentativität oder Legitimation dieser Menge gefragt. Andererseits: »Was macht eine Demokratie«, fragte Sebastian Haffner, »wenn eine Mehrheit des Volkes sie nicht mehr will?«¹¹ Die revolutionäre Konsequenz, mit der die Nationalsozialisten 1933 die politische Ordnung umgestalteten, war nicht allein auf dem Terror gegründet, sie entsprach, wie Haffner schrieb, »einem sehr verbreiteten Gefühl der Erlösung und Befreiung von der Demokratie«.¹²

8 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821), hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1986, Bd. 7: Werke, S. 439 f.

9 Hans Kelsen, Vom Wesen und Wert der Demokratie, Tübingen 1929, S. 19.

10 Pierre Rosanvallon, Le peuple introuvable, Paris 1998.

11 Sebastian Haffner, Von Bismarck zu Hitler, München 1987, S. 219.

12 Ebenda.

Endlich schien jene politische und soziale Einheit des Volkes erreicht – unter Ausschluss von Kommunisten, Sozialisten, Juden, »Zigeunern«, Bettlern, Behinderten und anderen mehr –, die sich viele Deutsche erhofft hatten. Diese unhintergehbare, aber auch unheimliche Gewalt im Sinne von *potentia*, mit der das »Volk« aus der Unsichtbarkeit plötzlich in Erscheinung zu treten vermag und die politische Ordnung umstürzt, steckt in dem Verfassungssatz, dass alle Gewalt vom Volke ausgeht.

Die Staatsrechtler der Weimarer Republik hatten arg damit zu kämpfen, die neue demokratische Verfassung von 1919 anzuerkennen, die doch durch einen nicht zu übersehenden revolutionären und gewalttätigen Rechtsbruch, die Revolution 1918/19, gegen die alte Verfassung des Kaiserreichs zustande gekommen war. Die Revolution in Deutschland war, so Gerhard Anschütz in seinem maßgebenden Kommentar zur Verfassung der Weimarer Republik, »eine gewaltsame Zerstörung alten Rechts, also Rechtsbruch« und zugleich »Schöpferin einer neuen Rechtsordnung«.¹³ Über die Konstruktion, dass nur die Rechtsordnung gewechselt habe, der Staat aber geblieben sei, suchte Anschütz, die politische Sprengkraft der Revolution juristisch einzuhegen.

Just in ebendem Moment, als das Volk als souveränes Staatsvolk, als Versammlung der mündigen Bürger, in greifbare Nähe gerückt war und die Weimarer Verfassung vom 11. August 1919 in Artikel 1 bestimmte: »Das Deutsche Reich ist eine Republik. Die Staatsgewalt geht vom Volke aus« – just in ebendiesem Moment bündelte der Begriff der Volksgemeinschaft all die Kritik an der Republik und ihrer demokratischen Verfassung.

13 Gerhard Anschütz, Die Verfassung des Deutschen Reiches vom 11. August 1919. Ein Kommentar für Wissenschaft und Praxis, Berlin 1930, S. 3; vgl. dazu Christoph Gusy, »Verfassungsumbruch und Staatsrechtswissenschaft: Die Verfassung des Politischen zwischen Konstitutionalismus und demokratischer Republik«, in: Ute Frevert / Heinz-Gerhard Haupt (Hg.), Neue Politikgeschichte. Perspektiven einer historischen Politikforschung, Frankfurt am Main / New York 2005, S. 166–201.

Volk und Volksgemeinschaft

Volksgemeinschaft ist kein genuiner nationalsozialistischer Begriff. Seine erste Hochkonjunktur verdankte er dem Ersten Weltkrieg.¹⁴ Der Satz Wilhelms II. vom August 1914, dass er von nun an keine Parteien, sondern nur noch Deutsche kenne, erzielte weite Resonanz, weil er den Wunsch vieler Deutscher nach Gleichheit und Inklusion zu repräsentieren vermochte. Das »Zusammenstehen mit der Volksgemeinschaft in Not und Tod« sei das Gebot der Stunde, formulierte der Sozialdemokrat und spätere preußische Wissenschaftsminister Konrad Haenisch 1916.¹⁵ Und Victor Klemperer vertraute Anfang August 1914 seinem Tagebuch an, dass, sollte sich das Deutsche Reich behaupten, ein großes Glück aus diesem Krieg erwachse: nämlich »höhere Brüderlichkeit im Volk«.¹⁶ Gerade Juden und Sozialdemokraten hofften, dass sie aufgrund ihrer patriotischen Haltung endlich von der Mehrheit der Gesellschaft als gleichwertig akzeptiert werden würden.

Gemeinschaft, hat Helmuth Plessner als klug beobachtender Zeitgenosse zu Recht konstatiert, war das »Idol dieses Zeitalters«.¹⁷ Seit dem 19. Jahrhundert bildete in Deutschland »Gemeinschaft« den Gegenbegriff zu »Gesellschaft« – als Ausdruck für die Kritik an der rasanten Dynamisierung und Pluralisierung von Sozialverhältnissen im Zuge von Industrialisierung, Säkularisierung, Marktorientierung und politischem Liberalismus. »Die Sehnsucht nach Gemeinschaft entspringt immer der Reaktion gegen eine als schlecht empfundene Gegenwart. Somit

14 Vgl. Steffen Bruendel, *Volksgemeinschaft oder Volksstaat. Die »Ideen von 1914« und die Neuordnung Deutschlands im Ersten Weltkrieg*, Berlin 2003.

15 Zit. n. Gunther Mai, »Verteidigungskrieg« und »Volksgemeinschaft«. Staatliche Selbstbehauptung, nationale Solidarität und soziale Befreiung in Deutschland in der Zeit des Ersten Weltkrieges (1900–1925)«, in: Wolfgang Michalka (Hg.), *Der Erste Weltkrieg. Wirkung, Wahrnehmung, Analyse*, München 1994, S. 583–602, hier: S. 591.

16 Victor Klemperer, *Curriculum Vitae. Erinnerungen 1881–1918*, hrsg. von Walter Nowojski, Berlin 1996, Bd. 2, S. 182.

17 Helmuth Plessner, »Grenzen der Gemeinschaft«. Eine Kritik des sozialen Radikalismus (1924), Frankfurt am Main 2002, S. 28.

ist die Wirklichkeit solcher Gemeinschaftsmodelle nicht in der Vergangenheit zu suchen, auf die sie sich in der Regel beziehen, sondern in der Gegenwart.«¹⁸ »Gemeinschaft« wird stets im Horizont der modernen »Gesellschaft« eingeklagt und ist genuiner Teil des selbstvergewissernden Krisendiskurses der Moderne. Niemand hat diesen Gegensatz wortreicher zu Papier gebracht als Ferdinand Tönnies, dessen 1887 erstmals erschienenes Buch »Gemeinschaft und Gesellschaft« den Nerv der Zeit traf und gesellschaftliche Diskussionen fortan bestimmte.

Im Begriff der »Gemeinschaft« bündeln sich – in revolutionärer wie restaurativer Hinsicht – Hoffnungen auf die Überwindung von Entfremdung. Diese Ambivalenz, sowohl wiederherzustellen, was als verloren gilt, wie auch in der Zukunft herbeizuführen, was als soziale Ordnung erstrebenswert sei, ist dem Begriff der »Gemeinschaft« von Anfang an inhärent. Deshalb würde man auch den Begriff der »Volksgemeinschaft« missverstehen, wenn man ihn als Beschreibung einer tatsächlich existierenden gesellschaftlichen Realität nehmen würde. Nicht in der Feststellung eines sozialen Ist-Zustandes, sondern vielmehr in der Verheißung, in der Mobilisierung lag die politische Kraft der Rede von der »Volksgemeinschaft«.

In die Weimarer Verfassung flossen diese unterschiedlichen Vorstellungen vom Volk, dessen ideeller Einheit auf der einen und dessen tatsächlicher Heterogenität auf der anderen Seite, ein. Das Pathos in der Präambel der Verfassung von 1919 ließ ein durchaus vom Staatsbürgervolk unterschiedenes »Volk« aufscheinen: »Das deutsche Volk, einig in seinen Stämmen und von dem Willen beseelt, sein Reich in Freiheit und Gerechtigkeit zu erneuern und zu festigen, dem inneren und dem äußeren Frieden zu dienen und den gesellschaftlichen Fortschritt zu fördern, hat sich diese Verfassung gegeben.« Dieses Volk wurde offenkundig nicht erst durch die Verfassung politisch geschaffen; es existierte bereits zuvor und konnte sich daher als handelndes Subjekt eine Verfassung geben.

18 Vgl. Gérard Raulet, »Die Modernität der »Gemeinschaft««, in: Micha Brumlik/Hauke Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1993, S. 72–93, hier: S. 73.

Der »echte«, »wahre« Volkswille, so die Kritik von rechter wie von linker Seite, könne nicht mit dem bloßen Mehrheitsprinzip zum Ausdruck kommen. Volkswille sei – ganz nach Rousseau – stets mehr als Mehrheitswille. Das Misstrauen gegen eine repräsentative Demokratie war hoch, das Parlament sollte nicht die einzige Institution sein, in der sich der Volkswille artikuliert. Selbst der liberale, jüdische Staatsrechtler Hugo Preuß, der von Ebert mit der Ausarbeitung eines Verfassungsentwurfs beauftragt worden war, unterstrich, dass die Verfassung keinen »Parlaments-Absolutismus« schaffen dürfe, sondern in voller Absicht »neben das Parlament als höchstes Organ des Gemeinwesens den vom Volk unmittelbar gewählten Reichspräsidenten« gestellt habe.¹⁹ Dass das Parlament eine »Volksvertretung« sein sollte, ging in der Weimarer Nationalversammlung nur noch den sozialdemokratischen Abgeordneten über die Lippen.²⁰

Der plebiszitär gewählte Reichspräsident sollte die Verkörperung der Einheit des Volkes sein, wie es im Artikel 41 der Weimarer Verfassung hieß: »Der Reichspräsident wird vom ganzen deutschen Volke gewählt.« Selbstverständlich wurde auch der Reichspräsident nur von den wahlberechtigten deutschen Staatsbürgerinnen und -bürgern gewählt und nicht vom ganzen deutschen Volk. Aber das Pathos, das hier der holistische Volksbegriff aufruft, war mit voller Absicht bemüht. Es sollte den Gegensatz zur Wahl des Parlaments herausstreichen. Während dort die gesellschaftlichen Sonderinteressen zur Wahl stünden, ginge es hier um die politisch einheitliche Willenserklärung des ganzen deutschen Volkes.

Der Begriff der »Volksgemeinschaft« wurde in Deutschland schon vor 1933 zu einer, wie Hans-Ulrich Thamer hervorhebt, »beherrschenden po-

¹⁹ Hugo Preuß, Das Verfassungswerk von Weimar (1919), in: ders., Staat, Recht und Freiheit. Aus 40 Jahren deutscher Politik und Geschichte, Hildesheim 1964, S. 421–428, Zitat: S. 426; vgl. Christoph Gusy, Die Weimarer Reichsverfassung, Tübingen 1997.

²⁰ Heiko Bollmeyer, Der steinige Weg zur Demokratie. Die Weimarer Nationalversammlung zwischen Kaiserreich und Republik, Frankfurt am Main 2007, S. 260.

litischen Deutungsformel«.²¹ Die liberalen Parteien betonten den sozialharmonischen inkludierenden Aspekt. Für die Sozialdemokraten hatte sich die Arbeiterklasse mittlerweile zum Volk der Schaffenden ausgeweitet, die einer kleinen und ungerechtfertigt mächtigen Minderheit von Monopolkapitalisten und Großgrundbesitzern gegenüberstanden. Und selbst diese Minorität könnte, wenn sie einer wirklichen Arbeit nachginge, Teil einer sozialistischen Volksgemeinschaft werden. In den Reden Friedrich Eberts als Reichspräsident hatte die Volksgemeinschaft als Inklusion aller Schaffenden ihren festen Platz. Dagegen begriff die Rechte die Volksgemeinschaft vor allem in ihrer exkludierenden Dimension. Weniger die Frage, wer zur »Volksgemeinschaft« zählen sollte, trieb die Rechte um, als vielmehr, wer in keinem Fall zur ihr gehören dürfe. »Staatsbürger kann nur sein, wer Volksgenosse ist. Volksgenosse kann nur sein, wer deutschen Blutes ist, ohne Rücksichtnahme auf Konfession. Kein Jude kann daher Volksgenosse sein« – so heißt es klar und deutlich im Parteiprogramm der NSDAP aus dem Jahre 1920.

Es war Carl Schmitt, der die Ambivalenz des Volksbegriffs in der Weimarer Verfassung mit antiliberaler Stoßrichtung polarisierte. Das politische Volk, von dem alle Gewalt in der Demokratie ausgeht, wird nach Schmitt nicht durch die Verfassung als Gesamtheit aller Staatsbürgerinnen und Staatsbürger konstituiert, es muss vielmehr notwendig vorausgesetzt werden, um eine Verfassung überhaupt wollen zu können. Schmitt nahm in seiner Lektüre die Inkohärenz des Rousseau'schen Konzepts maliziös wahr und nutzte dessen Modell, um das souveräne Volk nicht mehr als eine Assoziation freier und gleicher Bürger zu begreifen, sondern Gleichheit substanzialistisch zu postulieren: »Jede wirkliche Demokratie beruht darauf, daß nicht nur Gleiches gleich, sondern, mit unvermeidlicher Konsequenz, das Nichtgleiche nicht gleich behan-

²¹ Hans-Ulrich Thamer, »Volksgemeinschaft: Mensch und Masse«, in: Richard van Dülmen (Hg.), Erfindung des Menschen. Schöpfungsträume und Körperbilder 1500–2000, Wien 1998, S. 367–388, hier: S. 367; vgl. Michael Wildt, »Die Ungleichheit des Volkes. »Volksgemeinschaft« in der politischen Kommunikation der Weimarer Republik«, in: ders./Frank Bajohr (Hg.), Volksgemeinschaft. Neue Forschungen zur Gesellschaft des Nationalsozialismus, Frankfurt am Main 2009, S. 24–40.

delt wird. Zur Demokratie gehört also notwendig erstens Homogenität und zweitens – nötigenfalls – die Ausscheidung oder Vernichtung des Heterogenen.«²² Handelte es sich 1923, als Schmitt diesen Text veröffentlichte, bei den Auszuschließenden bei ihm um, wörtlich, »Barbaren, Unzivilisierte, Atheisten, Aristokraten oder Gegenrevolutionäre«, so ließ sich diese Liste nach 1933 mühelos um Juden, »Fremdrassige« und »Gemeinschaftsfremde« erweitern. In Schmitts Schriften selbst verwandelte sich das »Gleichartige« konsequent in das »Artgleiche«.²³

Nicht der einzelne Mensch, nicht das subjektive Recht als Angelpunkt der bürgerlichen Rechtsordnung, sondern das Recht der Gemeinschaft, das Recht der Volksgemeinschaft bildete den Kern eines nationalsozialistischen Rechts. Insbesondere der SS-Jurist Reinhard Höhn, der sich 1934 bei Ernst Kriek in Heidelberg habilitiert hatte, profilierte sich als »Vorkämpfer des Gemeinschaftsgedankens im Staatsrecht« (Michael Stolleis). »Die neue, auf Gemeinschaftsboden fußende Welt«, so Höhn 1934, »stürmte mit ihren Begriffen Gemeinschaft, Führer, Volk, Rasse gegen eine Welt an, die auf einem anderen Boden stand.«²⁴ In deutlicher Kritik an den Theoretikern eines eher etatistischen »Führerstaats« wie Otto Kollreutter oder Ernst Rudolf Huber setzte Höhn andere Akzente: »An die Stelle des individualistischen Prinzips ist heute ein anderes getreten, das Prinzip der Gemeinschaft. Nicht mehr die juristische Staatsperson ist Grund und Eckstein des Staatsrechts, sondern die Volksgemeinschaft ist der neue Ausgangspunkt.«²⁵

22 Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlin 1923, S. 13f.

23 Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (1932), Berlin 1963, S. 27, 20. Den Hinweis auf die signifikante Silbenverdrehung von »gleichartig« in »artgleich« verdanke ich Lutz Niethammer, *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*, Reinbek bei Hamburg 2000, S. 101–105.

24 Reinhard Höhn, »Gemeinschaft als Rechtsprinzip«, in: *Deutsches Recht* 1934, zit. n. Oliver Lepsius, *Die gegensatzaufhebende Begriffsbildung. Methodenentwicklungen in der Weimarer Republik und ihr Verhältnis zur Ideologisierung der Rechtswissenschaft unter dem Nationalsozialismus*, München 1994, S. 8.

25 Reinhard Höhn, »Die staatsrechtliche Lage«, in: *Volk im Werden*, 1934/35, zit. n. Michael Stolleis, *Gemeinschaft und Volksgemeinschaft. Zur juristischen*

Höhn nahm damit einen Gedanken auf, den Schmitt in einem einflussreichen Aufsatz 1934 »Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens« formuliert hatte, in dem er zwischen dem Normativismus als Gesetzes- und Regeldenken, dem Dezisionismus als Denken des Rechts von der Entscheidung des Richters her und schließlich dem konkreten Ordnungsdenken unterschied, das sich auf konkrete Gemeinschaften innerhalb des Volkes beziehe. »Für das konkrete Ordnungsdenken«, so Schmitt, »ist ›Ordnung‹ auch juristisch nicht in erster Linie Regel oder eine Summe von Regeln, sondern, umgekehrt, die Regel ist nur ein Bestandteil und ein Mittel der Ordnung.«²⁶ Zwar war die These, dass das angewandte Recht weniger in den geschriebenen Gesetzen als vielmehr in den Rechtsgewohnheiten der jeweiligen Rechtsgenossen zu finden sei, nicht neu. Aber Schmitts konkretes Ordnungsdenken in Verbindung mit dem Konzept einer Volksgemeinschaft stellte den Wendepunkt in der Entwicklung einer nationalsozialistischen Rechtstheorie dar. Der jüdische und sozialdemokratische Jurist Ernst Fraenkel, der nach seiner Emigration aus Deutschland in die USA mit seinem 1941 erschienenen Buch »The Dual State« eine der wichtigsten zeitgenössischen Analysen des NS-Regimes verfasste, sah die politische Konsequenzen dieses Rechtsdenkens sehr klar. »Der Vorstellung, daß die Gemeinschaft alleinige Quelle des Rechts sei, entspricht die Lehre, daß es außerhalb der Gemeinschaft kein Recht geben könne. [...] Wer außerhalb der Gemeinschaft steht, ist der wirkliche oder potentielle Feind. Innerhalb der Gemeinschaft gelten Friede, Ordnung und Recht. Außerhalb der Gemeinschaft gelten Macht, Kampf und Vernichtung.«²⁷

Nicht dass es Schmitt darum gegangen wäre, konkrete Gemeinshaf-

Terminologie im Nationalsozialismus, in: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 1972, H. 1, S. 16–38, hier: S. 29.

26 Carl Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Berlin 1934, S. 13; vgl. dazu insbesondere Raphael Gross, *Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre*, Frankfurt am Main 2000.

27 Ernst Fraenkel, »Der Doppelstaat« (1941/1974), in: ders., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Alexander von Brünneck, Baden-Baden 1999, Bd. 2: *Nationalsozialismus und Widerstand*, S. 33–266, hier: S. 193; vgl. Michael Wildt, »Die politische Ordnung der Volksgemeinschaft. Ernst Fraenkels ›Doppelstaat‹ neu betrachtet«, in: *Mittelweg* 36 2003, H. 2, S. 45–61.

ten, sobald sie nur ein geordnetes Ganzes darstellten, gleichermaßen zur Rechtsquelle konkreter Ordnungen werden zu lassen. Das würde in der Tat auf eine Art Liberalismus autonomer Gruppen hinauslaufen – für Schmitt ohne Zweifel eine Schreckensvision. Erst in der Verbindung mit der nationalsozialistischen Gemeinschaftsvorstellung enthielt das Konzept sein dezisionistisches Element. Nur diejenigen Gruppen galten als Träger konkreter Ordnungen, die als »Gemeinschaft« im nationalsozialistischen Sinn akzeptiert wurden. Konkretes Ordnungsdenken legitimierte damit die rassistische Hierarchisierung von Gemeinschaften: Während die deutsche Volksgemeinschaft in relativer Rechtssicherheit leben konnte, wurden andere Gruppen, allen voran die Juden und darüber hinaus sämtliche sogenannten »Fremdvölkischen« und »Gemeinschaftsfremden«, in die Rechtlosigkeit gestoßen und uneingeschränkt verfolgt. In den Worten von Heydrichs Stellvertreter Werner Best hatte eine nationalsozialistische Polizei folgerichtig eine umfassende Aufgabe zu bewältigen, indem sie »den politischen Gesundheitszustand des deutschen Volkskörpers sorgfältig überwacht, jedes Krankheitssymptom rechtzeitig erkennt und die Zerstörungskeime [...] feststellt und mit jedem geeigneten Mittel beseitigt«. ²⁸

Wenn die Gemeinschaft zum Wert an sich hypostasiert wird, ohne sie inhaltlich bestimmen oder auf ein Ziel orientieren zu können, wird das Vorhandensein eines ständigen Feindes zur alleinigen Grundlage ihrer Existenz. Nur die Grenze zwischen »uns« und »denen«, zwischen Freund und Feind vermag der Gemeinschaft Kontur zu geben. Schmitts Lehre von der Freund-Feind-Kennung als dem existenziellen Unterscheidungskriterium des Politischen war daher im buchstäblichen Sinn konstitutiv für die nationalsozialistische Volksgemeinschaft. Schmitt, so Fraenkel, lieferte den Nationalsozialisten »eine Legitimation, indem er bewies, daß fehlender Inhalt kein Mangel, sondern die vollkommene Realisierung des Politischen ist«. ²⁹

²⁸ Werner Best, Geheime Staatspolizei, zit. n. Ulrich Herbert, Best. Biographische Studien über Radikalismus, Weltanschauung und Vernunft, 1903–1989, Bonn 1996, S. 164.

²⁹ Fraenkel, Doppelstaat, S. 253. Zur Freund-Feind-Kennung vgl. Schmitt, Der Begriff des Politischen, S. 27.

Volksgemeinschaft und Gewalt

In der Weimarer Republik hielt noch das von Georg Jellinek geknüpfte Band, das Nation, Staatsgewalt und Territorium zusammenschloss. Aber das »Volk« barg in sich jene Sprengkraft, die das Jellinek'sche Band zerreißen würde. Das Konzept der Nation kann ethnische Zuschreibungen beinhalten, die bereits Homogenitätsforderungen nach sich ziehen. Bekanntlich wurden kulturelle Minoritäten in bestehenden Nationalstaaten mit repressiven Nationalisierungspolitiken bis zum Punkt der völligen Auflösung ihrer Identität assimiliert. Auf sie wurde fraglos erheblicher Druck und staatlicher Zwang ausgeübt, aber sie wurden nicht vernichtet. Erst der im 19. Jahrhundert zur Leitidee avancierte Biologismus stempelt die Andersheit des »Anderen« zu einer Naturtatsache, ruft also unentrinnbar genetische und nicht mehr bloß genealogische Differenzen auf, die *per definitionem* nicht assimiliert werden können. Indem das Volk naturalisiert wird, sich folglich nicht mehr über Verfahren des Rechts als Staatsvolk konstituiert, löst sich, wie Ulrich Bielefeld festhielt, die Nation als politische Form der modernen Gesellschaft auf. ³⁰ Damit folgten mörderische Politiken der Segregation und Ausmerzung den vormaligen Assimilationsprojekten. Die Ausbreitung des rassistischen Antisemitismus Ende des 19. Jahrhunderts als qualitativ neue Form der Judenfeindschaft ist daher eng mit der Durchsetzung der Biologie als Leitwissenschaft des »Lebens« verbunden.

Nach außen durchbricht das ethnisch definierte Volk die territorialen Grenzen des Nationalstaats. Der nun geforderte »Lebensraum« reicht weit über staatliche Grenzen hinaus, stellt sie sogar infrage. Die Forderung nach der territorialen Autonomie ethnischer Gruppen, die sich mit vorgeblich eindeutigen Bevölkerungsmehrheiten und geschlossenen Siedlungsstrukturen in einer entsprechenden Region begründet findet, verweist stets auch auf eine zugrunde liegende Homogenitätsvorstellung, nach der »Volk« und »Raum« zueinander gehören. ³¹ Die Vi-

³⁰ Ulrich Bielefeld, Nation und Gesellschaft. Selbstthematizierungen in Deutschland und Frankreich, Hamburg 2003, S. 71.

³¹ Vgl. Samuel Salzborn, Ethnisierung der Politik. Theorie und Geschichte des Volksgruppenrechts in Europa, Frankfurt am Main 2005, S. 159–162. Zum Begriff

ruhlenz, mit der das Deutsche Reich, insbesondere nach 1933, die Frage der »Volksdeutschen« in Europa auf der Tagesordnung hielt, zielte nicht bloß auf die Revision des Versailler Vertrages, also die Rückkehr zu den Grenzen von 1914, sondern weit mehr auf die völkische Neuordnung Europas. In seiner Rede im Reichstag am 6. Oktober 1939, nach dem Sieg über Polen, kündigte Hitler unverblümt eine Politik der ethnischen Säuberungen in Osteuropa an, das »mit nichthaltbaren Splittern des deutschen Volkstums gefüllt« sei, die nun rückgesiedelt werden sollten. »Im Zeitalter des Nationalitätenprinzips und des Rassegedankens ist es utopisch zu glauben, daß man diese Angehörigen eines hochwertigen Volkes ohne weiteres assimilieren könne.« Was hier als vornehmlich auf die volksdeutschen Minoritäten bezogen zu sein scheint, beinhaltet in Wirklichkeit ein umfassendes völkisch-rassisches Neuordnungskonzept, das mittels Vertreibungen, Deportationen und Völkermord Siedlungsgebiete für »arische« Deutsche schaffen sollte. Konsequenter sprach Hitler nicht mehr nur von der »Ordnung des gesamten Lebensraums nach Nationalitäten«. Es ging ebenfalls um die »Ordnung und Regelung des jüdischen Problems«.³²

Schließlich wird auch die »Staatsgewalt« durch das völkisch definierte Volk neu bestimmt. Im modernen Rechts- und Verfassungsstaat beruht die Legitimität staatlicher Gewaltanwendung auf dem Einverständnis der Bürger, die ihre im Prinzip unbeschränkte Freiheit zur Gewalt auf den Staat übertragen haben. Darum kann der Staat in dieser Perspektive nur von den Bürgern legitimiert sein und bedarf der Rechtsförmigkeit der staatlichen Gewalt, die allgemein der Verfassung entsprechen muss und im Besonderen von jedem Bürger auf ihre Rechtmäßigkeit durch unabhängige Gerichte überprüft werden kann. Staat, so Max Weber in seiner klassischen Definition, ist diejenige menschliche Gemeinschaft,

des »Lebensraums« siehe ebenfalls Ulrike Jureit, *Das Ordnen von Räumen. Territorium und Lebensraum im 19. und 20. Jahrhundert*, Hamburg 2012.

32 Verhandlungen des Reichstages, Bd. 460, Berlin 1939, S. 51–63; vgl. Michael Wildt, »Eine neue Ordnung der ethnographischen Verhältnisse«. Hitlers Reichstagsrede vom 6. Oktober 1939«, in: *Zeithistorische Forschungen / Studies in Contemporary History* 2006, H. 1, S. 129–137.

welche innerhalb eines bestimmten Gebietes »das Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit für sich (mit Erfolg) beansprucht«.³³

Für dieses Problem der Einhegung der Gewalt durch das Recht besaßen die Nationalsozialisten keinen Sinn. »Der Staat ist ein Mittel zum Zweck«, konstatierte Hitler in »Mein Kampf«: »Sein Zweck liegt in der Erhaltung und Förderung einer Gemeinschaft physisch und seelisch gleichartiger Lebewesen. Diese Erhaltung selbst umfaßt erstlich den rasenmäßigen Bestand und gestattet dadurch die freie Entwicklung aller in dieser Rasse schlummernden Kräfte. Von ihnen wird immer wieder ein Teil in erster Linie der Erhaltung des physischen Lebens dienen und nur der andere der Förderung einer geistigen Weiterentwicklung.«³⁴ Die Anwendung von Gewalt war für die Nationalsozialisten allein durch politisches Kalkül bestimmt. Dem Problem der Legitimität der Gewaltanwendung entgingen sie damit jedoch keineswegs; mit der Entbindung der Gewalt vom Recht schufen die Nationalsozialisten selbst ein grundlegendes Dilemma ihrer Ordnung, das sie bis zum Ende ihres Regimes nie zu lösen imstande waren.

Gewalt, *violencia*, steht gegen Recht. Obwohl zweifellos der Rechtsstaat die Macht besitzen muss, physische Zwangsmittel als Sanktionen gegen Rechtsbruch einzusetzen, kann die Grundlage einer Rechtsordnung nie die Gewalt sein, sondern allein die Einsicht aller in die Rationalität, wenn nicht gar in die Vernunft des Rechts sowie in die Legitimität, die Rechtmäßigkeit der Gewaltinstitutionen, die die Rechtsordnung gewährleisten. »Soziales Vertrauen«, so Jan Philipp Reemtsma, »ist wesentlich an die Stabilität der Zonen verbotener, erlaubter und gebotener Gewalt gebunden.«³⁵ Und *vice versa*: Wer das staatliche Gewaltmo-

33 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie* (1921), Studienausgabe, Tübingen 1980, S. 822; vgl. den konzisen Überblick zum staatlichen Gewaltmonopol bei Dieter Grimm, »Das staatliche Gewaltmonopol«, in: Freia Anders / Ingrid Gilcher-Holthey (Hg.), *Herausforderungen des staatlichen Gewaltmonopols. Recht und politisch motivierte Gewalt am Ende des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main u. a. 2006, S. 18–38.

34 Adolf Hitler, *Mein Kampf* (1925), München 1938, S. 433.

35 Jan Philipp Reemtsma, *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*, Hamburg 2008, S. 191.

nopol bewusst missachtet und eigene Gewaltmilizen organisiert, stellt die Legitimität des Staates ebenso wie die Gültigkeit des Rechts infrage. Reichswehrputschisten, Nationalsozialisten wie kommunistische Revolutionäre wollten die Weimarer Verfassungsordnung zerstören, ihre Gewaltaktionen sollten den bürgerlichen Rechtsstaat herausfordern, seine Ohnmacht unter Beweis stellen und ihn damit öffentlich delegitimieren. SA und andere Gewaltmilizen schufen rechtsfreie Räume, Zonen des Ausnahmezustandes, in denen Dezision, Willkür und Gewalt herrschten.

Die Weimarer Republik, der es an Bürgerengagement für Rechtsinstitutionen mangelte, konnte dieser politischen Gewalt nicht Herr werden. Jede Gewaltaktion griff den rechtsstaatlichen Anspruch auf das Gewaltmonopol an, und nur durch den entschlossenen Einsatz von Polizei und die nachhaltige, strafrechtliche Ahndung der Gewalttaten hätte der Angriff abgewehrt sowie das Vertrauen der Bürger in die Sicherheitskompetenz des Staates gewonnen werden können. In ihrer Schlussphase war die Weimarer Republik der Ubiquität politischer Gewalt nicht mehr gewachsen. Weniger drohte ein Bürgerkrieg, wie in etlichen zeitgenössischen Szenarios befürchtet wurde, als vielmehr der Zusammenbruch des Rechtsstaates unter dem Druck der Gewalt – und unter dem Druck der wachsenden Zahl derer, die auf eine neue politische Ordnung hofften, die Sicherheit, Einheit und die Aufhebung aller Spaltungen in der Gesellschaft bringen sollte.

Ebendieses Ordnungsversprechen führte die Nationalsozialisten zur Macht, die jedoch eine ganz andere Gewaltordnung im Sinn hatten. Gewalt war für sie kein bloßes Instrument der Politik, sie war Politik. Mit der Reichstagsbrandverordnung vom 28. Februar 1933 legte die NS-Führung die entsprechenden staatlichen Grundlagen: Wesentliche Grundrechte wie die Freiheit der Person, die Unverletzbarkeit der Wohnung, das Post- und Telefongheimnis, die Meinungs- und Versammlungsfreiheit, das Vereinigungsrecht oder die Gewährleistung des Eigentums wurden außer Kraft gesetzt. Kennzeichnenderweise vermied die Reichstagsbrandverordnung bewusst, den militärischen Ausnahmezustand auszurufen und die exekutive Gewalt wie bisher üblich an einen Militärbefehlshaber zu übertragen. Stattdessen stärkte sie die Macht der Po-

lizei im NS-Regime und ließ erkennen, wie wenig die nationalsozialistische Führung in den traditionellen Kategorien eines Staatsnotstands oder Belagerungszustandes dachte.

Nun glaubten die Parteigruppen die Möglichkeit erhalten zu haben, ihre Revolution, die »Säuberung« der deutschen Gesellschaft von Kommunisten und Juden, verwirklichen zu können. Wenn die Anwendung physischer Gewalt nicht mehr auf dem Einverständnis gleicher und freier Staatsbürger beruht und vom Recht eingehegt wird, sondern ausschließlich vom politischen Anspruch auf Befehlsgewalt abhängt, gibt es für die vielen politischen Instanzen des Regimes keinen Grund, ihrerseits auf Gewalt zu verzichten. Allerdings: Wer die Gewaltanwendung allein an politische Zwecke bindet, verfügt über kein überzeugendes Argument mehr, auf dem Monopol der Gewaltanwendung zu bestehen; es blieb allein der Anspruch auf Befehlsgewalt und Disziplin des Gehorsams. So fiel es der NS-Führung immer wieder schwer, die Kontrolle über die Gewalt zu behalten, nachdem sie selbst, ganz im Sinn des utilitaristischen Einsatzes zugunsten der »Volksgemeinschaft«, Gewalt »von unten« gefördert hatte. »Aus dem Auffassungskreis untergeordneter Parteidienststellen ist die Meinung nicht auszurotten«, so der Regierungspräsident in Wiesbaden im Sommer 1935,

»daß der Führer gewissermaßen ein doppeltes Gesicht habe. Gewisse Anordnungen, insbesondere auf dem Gebiet der Judenfrage, müßten dem Ausland gegenüber getroffen werden. Der wahre Wille des Führers dagegen sei jedem echten Nationalsozialisten aus seiner Weltanschauung heraus bekannt, und diesen Willen gelte es zu vollstrecken. Damit handele man im Sinne des Führers. Aus dieser Auffassung heraus erklärt es sich, daß bei den verschiedenartigsten Gewalttätigkeiten und Sonderaktionen gegen Juden, die nach den Vorfällen am Kurfürstendamm in Berlin in verstärkter Weise einsetzten, Parteigenossen und Mitglieder der SA maßgeblich beteiligt waren.«³⁶

36 »Bericht des Regierungspräsidenten in Wiesbaden, August 1935«, in: Otto Dov Kulka/Eberhard Jäckel (Hg.), Die Juden in den geheimen NS-Stimmungsberichten 1933–1945, Düsseldorf 2004, CD-ROM, Dokument Nr. 1141.

Die Transformation der deutschen Gesellschaft in eine gewalttätige Volksgemeinschaft war ein politischer Prozess, der in den großen Städten, insbesondere aber in der Provinz stattfand, in den Dörfern und kleinen Orten, in denen die Nazis zwar die Führungsposten erobert, aber noch nicht die politische Macht errungen hatten. Die Verfolgung der deutschen Juden als »Volksfeinde«, als »rassische Gegner des deutschen Volkes«, war das wesentliche politische Instrument zur Zerstörung des Staatsvolkes und zur Herstellung der Volksgemeinschaft. In der politischen Praxis vor Ort hieß das, soziale Distanz herzustellen, jedwede Solidarität und Mitleid mit den Verfolgten zu stigmatisieren, um die Juden zu isolieren und für rechtlos, ja vogelfrei, zu erklären. Man kann kaum unterschätzen, was zum Beispiel der Ausschluss der jüdischen Mitglieder aus den örtlichen Vereinen, ob Sport-, Gesangs-, Schützenverein oder die lokale Feuerwehr, die allesamt im Laufe des Jahres 1933 den »Arierparagraphen« in ihre Vereinsstatuten übernahmen, für die soziale Isolierung der jüdischen Familien im Ort bedeutete. Hinzu kam die Boykottbewegung, die keineswegs auf den 1. April 1933 beschränkt blieb. Während in den Großstädten unter den Augen ausländischer Beobachter und konzentrierter Kontrolle durch die Polizei der Boykott nach dem 1. April fürs Erste abgebrochen wurde, eröffnete er in der Provinz, in den Kleinstädten und Dörfern, den örtlichen Partei- und SA-Gruppen eine politische Arena, in der sie die soziale, kulturelle und politische Ordnung des Ortes verändern konnten. Mit dem Boykott ließen sich diverse Aktionsformen ausprobieren, von öffentlichen Plakaten und Transparenten über das Postenstehen direkt vor dem Laden, das bloße Auffordern von Kunden, das Geschäft nicht zu betreten, bis hin zu Beschimpfungen und Anwendung von Gewalt.

Für diese Aktionen gab es keine rechtliche Grundlage, und entsprechend hofften die jüdischen Opfer, durch eine Beschwerde bei den staatlichen Institutionen für Recht und Ordnung sorgen zu können. Dass diese Instanzen ebendies verweigerten und die Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz durchbrachen, verweist auf die Brüchigkeit der bürgerlichen Rechtsordnung wie auf die nationalsozialistische Entschlossenheit, sie zu zerstören. Diese Erfahrung von Rechtlosigkeit, der plötzlichen Isolation und Schutzlosigkeit kann in ihrer Bedeutung für die alltägliche

Verfolgung der deutschen Juden nicht hoch genug eingeschätzt werden. »Wir waren gewohnt«, schrieb der einstige Syndikus des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens, Hans Reichmann, im Juli 1939 im Londoner Exil, »den Rechtsstaat als selbstverständliche Voraussetzung des Gemeinschaftslebens zu betrachten; er war uns völlig unproblematisch, weil wir fünf Generationen lang in Rechtsstaatsvorstellungen gelebt hatten. Uns war der Rechtsstaat eine Tatsache, nicht ein Ziel. Wir alle wußten ja nicht, was ein Unrecht-Staat ist.«³⁷ Dieses Gefühl, dass von nun an alles möglich sei, war so einschneidend, dass viele deutsche Juden sich bis zum Schluss an die Reste sozialen Vertrauens in den Staat und die Gesellschaft klammerten, um nicht wahrnehmen zu müssen, dass diese Institutionen keinen Schutz mehr für die aus der Volksgemeinschaft Ausgeschlossenen boten.

Das nationalsozialistische Konzept der »Volksgemeinschaft« verabschiedete keineswegs den Gedanken vom Volk als Souverän – das »Volk« jedoch als rassenbiologisch definierter und regulierter, von Juden, »Fremdrassigen«, »Minderwertigen« und »Gemeinschaftsfremden« gereinigter »Volkskörper« verstanden, dessen Leistungsfähigkeit gesteigert, intensiviert und maximiert werden sollte. Von diesem rassistisch bestimmten *ethnos* sollte alle Gewalt ausgehen, nicht vom *demos*, dem konstitutionellen Staatsvolk, nicht von der Versammlung freier Bürger, gleich welchen Geschlechts, welcher Religion, Hautfarbe oder Abstammung. Die Gewaltaktionen gegen Juden haben nicht die Volksgemeinschaft geschaffen, aber diese Praxis der Gewalt nahm die Wirklichkeit der Volksgemeinschaft, wenn auch zeitlich und räumlich begrenzt, vorweg. Gewalt machte einen Gesellschaftszustand konkret, ja körperlich erfahrbar, in dem die alte Ordnung außer Kraft gesetzt war und sich eine neue politische Ordnung rassistischer Ungleichheit etablierte, in der sich das nationalsozialistische Volk als politischer Souverän realisierte und jeder Gewalttäter »Partizipationsmacht« erfahren konnte.³⁸

37 Hans Reichmann, Deutscher Bürger und verfolgter Jude. Novemberpogrom und KZ Sachsenhausen 1937 bis 1939, bearbeitet und eingeleitet von Michael Wildt, München 1998, S. 67.

38 Vgl. Reemtsma, Vertrauen und Gewalt, S. 162–168.