

Aus: Vogd, Werner (2018): Die Inklusion des Todes. Arrangements des Terrors unter dem Blickwinkel konditionierter Koproduktion von Bewusstsein, Gemeinschaft und Gesellschaft. Soziale Systeme. 21 (1), S. 185-192.

Die Inklusion des Todes – Arrangements des Terrors unter dem Blickwinkel konditionierter Koproduktion von Bewusstsein, Gemeinschaft und Gesellschaft

Werner Vogd*

Zusammenfassung: Unter welchen Konstellationen einer konditionierten Koproduktion kann es zum ‚Einschnappen‘ in eine Todesbereitschaft kommen, die den Tod bringt und erleiden lässt? Welche Formen der Verschränkung von Ego und Alter Ego sowie von Gemeinschaft und Gesellschaft können dazu führen, dass die Imaginäre des Todes bedeutsamer werden als die Autopoiesis des eigenen Körpers? Mit Blick auf Luhmanns Theorie der Autopoiesis des Bewusstseins wird zunächst deutlich, dass die Problematik eines epistemischen Dualismus, der den Menschen sich über die eigene Körperlichkeit erheben lässt, immer schon angelegt ist. Angefangen beim Selbstmord und endend beim gesellschaftlich und gemeinschaftlich hoch integrierten Terror der SS werden unterschiedliche Arrangements aufgezeigt, in denen sich das Ich-Selbst gegenüber dem Leib hypostasiert. Abschließend wird von den Fallbeispielen abstrahiert, um zu einer Heuristik analytisch zu unterscheidender Konstellationen des Terrors zu gelangen. Es wird deutlich, dass Terror nicht gleich Terror ist und je nach Konstellation andere Antworten gefragt sind.

Abstract: *The Inclusion of Death - Arrangements of Terror from the Perspective of Conditioned Coproduction of Consciousness, Communion and Society*

Under which constellations of a conditioned co-production emerge the 'snap in' into a willingness to die that brings death and suffering? Which forms of the entanglement of ego and alter ego as well as of communion and society culminate in a imaginary of death that becomes more significant than the autopoiesis of one's own body? With a look at Luhmann's theory of the autopoiesis of consciousness, it first becomes clear that the problem of an epistemic dualism that allows people to rise above their own physicality is inherent present. Beginning with suicide and ending with the socially and collectively highly integrated terror of the SS, different arrangements are analysed in which the ego-self hypostasizes itself against the body. Finally, out of the case studies will abstracted a heuristics of analytically distinguishable constellations of terror. It becomes clear that terror is not just terror and that different answers are required depending on the constellation.

In Wahrheit würde ein Bruch in der scheinbaren Kohärenz unseres geistigen logischen Prozesses als eine Art Tod erscheinen. [...] Um den Millionen von metaphorischen Toden

* Korrespondenzautor: Prof. Dr. Werner Vogd, Universität Witten/Herdecke, Fakultät für Kulturreflexion – Studium fundamentale, Lehrstuhl für Soziologie, Alfred-Herrhausen-Str. 50, D-58448 Witten, email: Werner.Vogd@uni-wh.de

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 (Bateson 1987, 159f.).

In dem folgenden Beitrag gehen wir davon aus, dass das Selbst- und Weltverhältnis eines Menschen, der aktiv den Tod bringt, auf einer epistemologischen Weichenstellung beruht, die in der Eigensozialisation psychischer Systeme schon immer angelegt ist.¹ Auch die Entscheidung zum Terror würde damit gleichsam einen 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, in Resonanz kommen und sich 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.² 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 ausflaggt, welches das Begehen von terroristischen Akten wahrscheinlich werden lässt.

Im Zentrum unserer Aufmerksamkeit steht damit die konditionierte Koproduktion von psychischen und sozialen Systemen. Mit Blick auf erstere ist dabei insbesondere die Beziehung zwischen der Autopoiesis des Bewusstseins und der Leiblichkeit, in der das Bewusstsein zentriert ist, zu beleuchten.³ Denn eine in unserem Zusammenhang wichtige Frage lautet: Unter welchen Bedingungen ist ein aus klinischer Perspektive normaler Mensch bereit, sein Leben zu opfern? Darüber hinaus sind Konstellationen sozialer Dynamiken aufzuzeigen, welche zu einem „Selbst- und Weltverhältnis“⁴ führen können, in dem der Tod eine Bedeutung bekommt, die dem Common-Sense-Empfinden vollkommen spottet.

Im ersten Kapitel wird mit Blick auf das psychische System zunächst aus einer theoretischen Perspektive erörtert werden, was es mit dem psychischen System auf sich hat und wie sich dieses mit sozialen Systemen in einer Weise verschränken kann, dass der Terror mehr als nur eine theoretische Option bleibt, sondern das eigene Selbst- und Weltverhältnis zu determinieren beginnt. Das folgende Kapitel beleuchtet, teils auf Basis der Erörterung konkreter Beispiele, jeweils unterschiedliche Konstellationen, wobei zunächst mit Selbstmord noch nicht der Terror gegenüber anderen zum Thema wird, sondern nach möglichen sozialen Bedingungen des frei gewählten eigenen Todes gefragt wird. Hier wird bereits die Dynamik einer konditionierten Koproduktion deutlich, in der unter bestimmten Bedingungen der sozial angelieferte Sinn die

¹ Aus systemtheoretischer Perspektive besteht gerade mit Blick auf die konditionierte Koproduktion des Bewusstseins eine Forschungslücke. Aus gesellschaftstheoretischer Perspektive ist zum System Terror bereits viel gesagt worden. Siehe etwa Baecker, Krieg, Simon (2011), Fuchs (2004) und Japp (1993).

² 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.

³ Der Zusammenhang kann – mit Referenz auf wenige, einschlägige Zitate Luhmanns – an dieser Stelle nur grob zitiert werden. Siehe zur ausführlichen Einbettung in eine leiborientierte Phänomenologie Vogd (2018).

⁴ Marotzki (1990) hat im Anschluss an Gotthard Günther die Sprachwendung ‚Bildung als Transformation der Selbst- und Weltverhältnisse‘ geprägt. Ausgedrückt wird hiermit – auch in Referenz auf Gregory Batesons (1992) Lerntheorie –, dass sich im Rahmen der Sozialisation die Epistemologie eines Menschen ändern kann. Genau dies wird vielfach auch der Fall sein, wenn sich ein Mensch zu einem Akteur entwickelt, der als Terrorist bezeichnet wird.

existenzielle Bindung des Bewusstseins an den eigenen Körper überschreiben kann. Die folgenden Kapitel beschäftigen sich mit Konstellationen des Terrors, die sich durch Art und Ausmaß der sozialen Integration unterscheiden. Dabei wird die innerhalb der Systemtheorie eher weniger übliche Unterscheidung zwischen Gemeinschaft und dem hiermit einhergehenden Systemtyp ‚Gruppe‘ und ‚Gesellschaft‘ eine wichtige Rolle spielen. Wir beginnen bei diesbezüglichen mörderischen Akten, die an den Rändern der Gesellschaft auftreten, und schließen mit dem Beispiel der gesellschaftlich und gemeinschaftlich hoch integrierten Tötungsmaschine der SS im nationalsozialistischen Deutschland.

Die hier vorgelegten Analysen eröffnen einen differenzierten Blick auf die unterschiedlichen Konstellationen der konditionierten Koproduktion des Terrors. In der abschließenden Diskussion wird mit Blick auf einige Terrorakte der letzten Jahrzehnte eine Heuristik entwickelt, die gestattet, unterschiedliche Arrangements des Terrors zu unterscheiden, die dann jeweils auch spezifische Antworten nahelegen, wie mit dieser Art des Terrors umgegangen werden kann.

1 Autopoiesis des Bewusstseins und konditionierte Koproduktion

Die Luhmann'sche Systemtheorie unterscheidet bekanntlich zwischen organischen, psychischen und sozialen Systemen als drei unterschiedlichen autopoietischen Zusammenhängen. Physiologische Prozesse erzeugen im Fluss von Materieströmen eine Körperlichkeit, die genau die Strukturen und Prozesse hervorbringt, um sich als organisches Leben reproduzieren zu können. Soziale Systeme reproduzieren sich als ein Kommunikationszusammenhang, der entsprechend einer selbstkonditionierten Typik bestimmte kommunikative Anschlüsse wahrscheinlicher werden lässt. Die Autopoiesis des Bewusstseins realisiert sich demgegenüber als ein Zusammenhang, der darauf beruht, dass Gedanken bzw. Vorstellungen in einer bestimmten Weise aneinander anschließen, um auf diese Weise die Selbst- und Fremdreferenz eines Bewusstseins hervorzubringen, das sich auf Basis genau dieser Unterscheidung reproduziert. Es ist die Operation der Verkettung von Gedanken und Vorstellungen, auf deren Basis sich das Bewusstsein als sich selbst unterscheiden kann, um auf diese Weise dann auch Subjekt und Objekt hervorzubringen:

Einen beobachteten Gedanken wollen wir als Vorstellung bezeichnen, und das Beobachten selbst kann daher als Vorstellen einer Vorstellung beschrieben werden. In die Form der Vorstellung gebracht, erscheint der Gedanke (für einen anderen Gedanken) als atomisiert und zugleich als eingespannt in die Dimension Selbstreferenz/Fremdreferenz, die der Beobachtung als leitende Unterscheidung zugrunde liegt. Eben deshalb wird der beobachtete Gedanke ‚*Vorstellung* von *etwas*‘ (Luhmann 1995, 61).

Wie jedes autopoietische System erzeugt auch das Bewusstseinssystem – 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 kann. Das Bewusstsein erscheint vielmehr auch hier als Einheit einer Differenz, nämlich als die immerfort zu vollziehende Operation der Unterscheidung zwischen Selbst- und Fremdreferenz:

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*. Identifikation mit Hilfe des eigenen Leibes ist also gerade nicht: Identifikation mit dem eigenen Leib (Luhmann 1995, 78f.).

Auch wenn wir in Hinblick auf unsere philosophischen Konzepte anderes vertreten mögen, mit Blick auf die Phänomenologie der leiblichen Verortung, die immer auch den a-präsentierten, abgeblendeten Leib einschließt (Leder 1990), agiert das menschliche Bewusstsein also epistemisch dualistisch. Dies wird allein schon durch die Oszillation zwischen den beiden Perspektiven ‚einen Körper haben‘ und ‚Leib sein‘ deutlich. Denn aus Perspektive eines in sich geschlossenen, selbstreferenziellen Systems, das aus eigener Erfahrung nur den Prozess seiner eigenen Gegenwart kennt sowie die intentionale Bewegung, welche das nächste Element bereits antizipierend in der Gegenwart als ‚real‘ fühlen lässt, hat es nur sich selbst in den Gegenständen, die es produziert und sich vorstellt. Aus diesem Grunde gilt mit Luhmann in Bezug auf die Vorstellung des Todes eine paradox anmutende Beziehung: Das Bewusstsein kennt keinen Tod.

Den eigenen Tod kann man sich als Ende des Lebens vorstellen, nicht aber als Ende des Bewußtseins. [...] Alle Elemente des Bewußtseins sind auf die Reproduktion des Bewußtseins hin angelegt, und dieses Undsowweiter kann ihnen nicht abgesprochen werden, ohne daß sie ihren Charakter als Element des autopoietischen Reproduktionszusammenhangs verlören. 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).

Da physiologische Prozesse sich der Wahrnehmung entziehen und auch Körperempfindungen und Triebbewegungen als ‚Nicht-Ich‘ vergegenständlicht, also der Fremdreferenz zugerechnet werden können, wird für die Beziehung von Geist und Körper eine besondere Weichenstellung möglich: Das Bewusstsein kann eine Verkettung von Gedanken an Gedanken generieren, entsprechend der sich das Bewusstsein selbst als ‚Geist‘ hypostasiert. Diese epistemische Position ist jedoch – wie alle Bewusstseinsphänomene – nicht stabil, da durch Irritation (etwa dem Erscheinen von Schmerz oder dem Geschwätz eines anderen Menschen) leicht andere Konstellationen von Selbst- und Fremdreferenz angeregt werden können.

Dennoch lässt sich feststellen, dass Menschen über die hiermit einhergehende Volatilität des Bewusstseins hinausgehend ein „System des Selbst“ (Fuchs 2010) ausbilden, in dem sie sich in Hinblick auf eine als eigen wahrgenommene psychische Identität wiedererkennen. Peter Fuchs spricht in diesem Zusammenhang von einem System des Selbst, das auf einer besonderen Form der „Organisation ‚sinndurchtränkter‘ Wahrnehmungen“ beruht, in dem der Erfahrungsfluss im

„Medium Sprache“ narrativ „supercodiert“ wird (Fuchs 2010, 70). Der mit der Kommunikation sozial angelieferte Sinn löst im Bewusstsein Resonanzen aus, um dort ein bestimmtes Selbst- und Weltverhältnis hervorzurufen und zu stabilisieren. Oder anders herum gesprochen: „Das Bewußtsein hilft sich bei zunehmender Komplexität mit Sprache und wird dann das Mittel nicht wieder los“ (Luhmann 1995, 76).

Die Vorstellung des Gedankens des eigenen Selbst kann nun 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 am hohen emotionalen Stützbedarf der Selbstkonzepte, an dem Ausmaß, in dem das Copieren gesellschaftlicher Modelle die Selbstbestimmung bestimmt“, die mit dieser „Selbstintendierung“ und „Selbstsimplifikation“ einhergehen (Luhmann 1995, 70).

Hiermit ist jedoch auch klar, dass sich ‚Selbste‘ und Identitäten, die sich der Koproduktion von psychischem System und Kommunikation verdanken, prinzipiell prekär sind und ihrerseits Bewegungen bzw. unterschiedlicher Arrangements bedürfen, um aufrechterhalten zu werden.

In der Soziologie lassen sich hier verschiedene stützende Prozesse unterscheiden: Zunächst einmal sind hier die *Interaktionssysteme* zu nennen, welche die doppelte Kontingenz der Begegnung zweier psychischer Systeme in eine wechselseitige Erwartungssicherheit überführen. Man weiß nun, was man in der Beziehung vom anderen erwarten kann, um auf dieser Basis ein Selbst- und Weltverhältnis aufbauen zu können, das sich in der Interaktion mit dem anderen jeweils rekursiv bestätigt.

Als zweite Ebene sind hier *Gruppenprozesse* zu benennen, in der sich die Erwartungen an den geteilten Praxen an einer gemeinsamen Kultur ausrichten können.⁵ Man kann sich einstimmen in das, was in der Gemeinschaft üblicherweise gemacht wird, um die hiermit einhergehenden Praxen und Gefühle sich dann auch selbst zuzurechnen (‚Ich‘ im ‚Wir‘). Mit Blick auf die Eigenständigkeit des psychischen Systems ist jedoch auch hier zu betonen, dass der „Selbstsozialisation“ allein „die autopoietische Reproduktion der Gedanken durch Gedanken zugrunde“ liegt, „also der immer fortlaufende Zwang, zu nächsten Gedanken zu kommen“ (Luhmann 1995, 70). Wenngleich man also Gruppenstimmungen, Erwartungen von anderen spüren mag, ist damit nicht festgelegt, ob das Bewusstsein diese ‚Zeichen‘ der Selbst- oder der Fremdreferenz zuschlägt, also ob es sich selber „Anpassung oder Widerstand“ zurechnet (70). Die Theorie der Autopoiesis des Bewusstseins negiert also nicht, dass Wahrnehmungen, emotionale Ansteckung oder komplexere Prozesse der Resonanz, wie sie etwa in der mimetischen Imagination auftreten, eine wichtige Rolle spielen. Sie macht jedoch deutlich, dass das Bewusstsein nicht mit den Bewusstseinsinhalten verwechselt werden darf, sondern sich erst über den autopoietischen Prozess der Verkettung von Vorstellungen und Gedanken erschließt, wie die Einheit der Differenz bestimmt wird.

Was die hiermit einhergehenden Empfindungen, Wahrnehmungen und Imaginationen bedeuten, entscheidet sich also erst durch die Selektivität der Anschlüsse und die hiermit einhergehende Selbstkonditionierung und „Selbstsozialisation“ (Luhmann)⁶ des Bewusstseins. Von Emotionen, Bildern und Semantiken affiziert zu werden, steht also nicht im Widerspruch zu

⁵ Siehe zur Bedeutung der Gruppe für die Verhärtung sozialer Haltungen bereits Neidhardt (1979).

⁶ „Der Selbstsozialisation liegt die autopoietische Reproduktion der Gedanken durch Gedanken zugrunde, also der immer fortlaufende Zwang, zu nächsten Gedanken zu kommen. Dieser basale Prozeß der Gedankenfolge trägt jede Strukturänderung, auch die, die wir als Sozialisation bezeichnen“ (Luhmann 1995, 81f.).

einer theoretischen Haltung, welche die Autologie des Bewusstwerdungsprozesses pointiert. Im Sinne der Unterscheidung von Medium und Form stellen Sinneseindrücke und sozial angelieferter Sinn vielmehr gleichsam das Material dar, mit dem in der Autopoiesis des Bewusstseins ein Selbst- und Weltverhältnis gebaut werden kann. Dieses zeichnet sich dann durch ein spezifisches Muster aus, in dem Elemente aufgegriffen oder ignoriert werden und von dem Aufgegriffenen manches der Selbst- und manches der Fremdreferenz zugerechnet wird. Hiermit wird die soziologische Bedeutung der Gemeinschaft also keineswegs geschmälert, im Gegenteil: Sowohl die Affirmation im ‚Wir‘ als die kritische Distanz im ‚Ihr‘ erscheinen als gleichberechtigte Modi, mittels der über den kontinuierlichen Kontakt mit einer Gruppe ein Selbst- und Weltverhältnis aufgebaut werden kann. Es bedarf jedoch einer gewissen Konstanz der anderen, um überhaupt ein stabiles Verhältnis aufbauen zu können.

Erst auf diese Weise erschließt sich auch Girards Theorie der mimetischen Rivalität (Girard 1987), die an späterer Stelle noch von Relevanz sein wird, um bestimmte Konstellationen des Terrors aufzuschließen. Ob nämlich die Spiegelung von Emotionen und intentionalen Zuständen anderer zur Empathie führt oder in eine mimetische Rivalität mündet, die mit Neid und aggressivem Verhalten einhergeht, entscheidet sich allein durch die Anschlüsse, die innerhalb des Bewusstseinsystems gewählt werden. Selbstreferenz und die Ausdifferenzierung einer psychologischen Identität schließen also Weltkontakt nicht aus. Vielmehr ist „Geschlossenheit und Offenheit“ (Nassehi 2003) auch für das Bewusstsein die Voraussetzung für die konditionierte Koproduktion. Nur im Kontext der eigenen Körperlichkeit, dem hierdurch vermittelten Weltkontakt und den hiermit einhergehenden sozialen Prozessen entsteht das Material, mit dem das Bewusstsein seine Operationen vollziehen kann, um sich selbst in eine Form zu bringen.

Wie auch immer jedoch die „selbstgefundene Lösung“ aussieht (Luhmann 1995, 70), es bedarf der Anregung durch sozial angelieferten Sinn, um im Prozess der Autopoiesis des Bewusstseins eine stabile Verkettung von Gedanken genießen zu können.

Hiermit kommen wir zu dem dritten in unserem Zusammenhang bedeutsamen Prozess: der *Vergesellschaftung* durch die Semantiken, wie sie unter anderem von den gesellschaftlichen Funktionssystemen zur Verfügung gestellt werden. Zu nennen sind hier etwa die Massenmedien, Religion, Recht, Wirtschaft und Politik, wobei an dieser Stelle zu betonen ist, dass sich deren kommunikative Systeme auch interaktionsfern (etwa über das Medium Schrift) reproduzieren. So kann das Bewusstsein etwa an religiöse oder zivilreligiöse Semantiken andocken, wie sie in einschlägigen Texten überliefert sind, oder Skripte oder Skriptfragmente aus den Massenmedien für den Aufbau und die Stabilisierung von Identitäten nutzen.

Die Selbstsozialisation des Bewusstseins reitet also auf *Interaktionen* (den Erwartungsmustern, die sich aus der Beziehungsgeschichte ergeben), auf *Vergemeinschaftung* (sich selbst verstärkenden Resonanzen im sozialen Raum von Gruppen) und auf *Vergesellschaftung* (den abstrakteren semantischen Skripten, die mit der funktionalen Differenzierung und dem Auftreten der Verbreitungsmedien an Relevanz gewinnen). Dabei ist jedoch nicht determiniert, zu welchem Arrangement ein konkretes Bewusstsein hierbei findet bzw. wie sich die unterschiedlichen sozialen Prozesse verzahnen. Die Differenzierung von Vergesellschaftung und Vergemeinschaftung ist in systemtheoretischen Diskursen eher unüblich. In diesem Zusammenhang ist sie jedoch notwendig, da hierdurch zwischen einer loseren und einer engeren Kopplung von Bewusstseins- und Interaktionssystemen unterschieden werden kann. Mit der Vergemeinschaftung kommt eine besondere Form der Interpenetration von Bewusstsein, Leiblichkeit und Gruppenzusammenhängen

zum Ausdruck. Die hiermit einhergehenden Interaktions- und Bewusstseinssysteme sind in konditionierter Koproduktion nochmals besonders intensiv miteinander verschränkt.⁷

Im Sinne von Ciompi (2004) ist jedoch allein schon deshalb mit einem Einrasten in bestimmte Lösungen zu rechnen, weil bestimmte, zunächst zufällig auftretende Konstellationen leicht zu einem Selbst- und Weltverhältnis führen, in dem sowohl soziale als auch kognitiv-affektive Muster in eine nahezu irreversible Dynamik einzurasten beginnen.⁸ Im Sinne einer *self-fulfilling prophecy* verzahnen sich nun unterschiedliche Systemdynamiken in einer Weise, dass in der Folge alternative Weltsichten und Entwicklungsmöglichkeiten abgeschnitten werden.

Aus welchen Gründen auch immer ein Mensch an einem terroristischen Akt beteiligt sein mag, die Beobachtung dieses Prozesses durch andere soziale Systeme bringt es nahezu unweigerlich mit sich, das Label ‚Terrorist‘ aufgedrückt zu bekommen. Der Totalisierung der nun mit der Person verbundenen Erwartungen und der hiermit einhergehenden moralischen Urteile lässt sich ab diesem Punkt kaum mehr entkommen. Auf der anderen Seite wird das psychische System, insofern einmal ein mörderischer Akt begangen wurde, gezwungen sein, in seiner Autopoiesis darauf in der ein oder anderen Weise Bezug zu nehmen – etwa in dem Sinne, dass nun Gedanken oder Vorstellungen gesucht werden, welche die Handlung rechtfertigen oder legitim erscheinen lassen. Wie auch immer, die Autopoiesis des Bewusstseins verlangt auch hier nach Anschlüssen, welche nun unter den neuen Bedingungen wiederum erlauben, ein kohärentes Selbst- und Weltverhältnis aufzubauen.

Auf einen weiteren Punkt ist hier hinzuweisen: Nicht jeder Mensch kann seine Selbstsozialisation auf einer stabilen Interaktionsgeschichte aufbauen (beispielsweise auf einem verlässlichen familiären Hintergrund). Ebenso ist nicht jeder in einer Weise in Gruppen eingebettet, dass er sich dort im Einklang oder im Widerstreit zur dort dominierenden Kultur wiederfinden kann. Auch ist in höchst heterogenem Maße die Inklusion in die unterschiedlichen gesellschaftlichen Funktionssysteme gewährleistet. Möglicherweise hat ein Mensch in seiner Kindheit nur Willkür und Verstörung erlebt, empfindet sich als einsam und ausgeschlossen, steht mit dem Recht in Konflikt und kann auch in Erziehung und Wirtschaft keine Erfolge vorweisen.

Hier sind jeweils unterschiedliche Konstellationen denkbar, die dann – so die These, der im weiteren Verlauf dieses Beitrags nachzugehen ist – mit unterschiedlichen Arrangements und Konstellationen des Terrors einhergehen können. Dies lenkt uns nun zum eigentlichen Thema: Unter welchen Konstellationen der konditionierten Koproduktion kann es zum ‚Einschnappen‘ in eine Todesbereitschaft kommen, die den Tod bringt und erleiden lässt? Welche Formen der Verschränkung von Ego und Alter Ego können dazu führen, dass die Imaginäre des Todes für das Bewusstsein bedeutsamer erscheinen als die Autopoiesis des eigenen Körpers?

2 Konstellationen (selbst-)mörderischer Akte

⁷ Siehe zu einem Plädoyer, die Verschränkung von Vergemeinschaftungs- und Vergesellschaftungsprozessen aus einer polykontextualen Perspektive zu betrachten, auch Bühl (1969).

⁸ Hiermit verlieren dann sowohl das Bewusstsein als auch die Kommunikation in der Interaktion ihre Volatilität bzw. Fuzziness, Kron (2015, 191ff.). Als Terrorist verfolgt zu werden bzw. umgekehrt im Angesicht terroristischer Gefahr agieren zu müssen, führt dazu, dass Unschärfe und Multioptionalität verschwinden. Systeme beginnen in Eindeutigkeit einzurasten.

Kommen wir nun zur eigentlichen Fragestellung des Beitrags, nämlich zu den Arrangements, welche den eigenen Tod und die körperliche Verletzung oder den Tod anderer in einer jeweils spezifischen Weise einschließen lassen.

2.1 Der Selbstmord: Bewusstsein vs. Körper

Wir beginnen mit dem Selbstmord. Insofern wir psychiatrische bzw. offensichtlich psychopathologische Fälle ausschließen – also den gewissermaßen ‚normalen‘ Selbstmörder betrachten,⁹ landen wir – so Durkheims (1973) wesentlicher Befund seiner Anomietheorie – bei Konstellationen spezifischer Integration bzw. Desintegration. So beruht der *anomische Suizid* auf einem Zerfall gesellschaftlicher und gemeinschaftlicher Ordnungsstrukturen, dem Verlust von Orientierungen und der hiermit einhergehenden Unruhe und Angst. Mit der Verflüssigung der kommunikativen Sinnzusammenhänge der Gesellschaft wird die Autopoiesis des Bewusstseins, die ihrerseits auf sozial angeliefertem Sinn beruht, krisenhaft. Dies geht mit leiblich empfundenem Unwohlsein einher. Der Selbstmord ist ein Ausweg. Der *altruistische Suizid* demgegenüber geht aus einer gemeinschaftlichen Überintegration hervor, entsprechend der die eigene Gruppe bedeutsamer als das eigene Leben erscheint, das nun geopfert werden kann. In der Koproduktion zwischen Sozialem und Bewusstsein wird der hiermit einhergehende Sinn so stark empfunden, dass er die Vitalbedürfnisse nach körperlicher Integrität überschreibt. 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.

Zusammenfassend begegnen wir hier also drei Konstellationen. In der ersten verfallen die vergemeinschaftenden und vergesellschaftenden Bedingungen, die das Ich-Selbst in der konditionierten Koproduktion stützten, in der zweiten Variante überschreibt die Empfindung des kollektiven ‚Wir‘ die vermutlich weiterhin fortbestehenden Impulse der körperlichen Selbsterhaltung und in der dritten Variante ist es das rigide Selbstsystem, das sich in Abgrenzung zur niedergedrückten Leiblichkeit erhebt. Autonomiegewinn durch (Selbst-)Zerstörung könnte man diese paradoxe Bewegung auch nennen. Wie auch immer, in allen drei Konstellationen wendet sich das Bewusstsein gegen die Autopoiesis des Körpers. Es kommt hier also jener epistemische Dualismus zum Ausdruck, entsprechend dem sich das Bewusstsein als etwas anderes projizieren kann als der körperliche (und soziale) Prozess, dem es sich verdankt.

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

Das Ich-Selbst, insofern innerhalb der Autopoiesis des Bewusstseins als fungierende Ontologie aufgebaut, erscheint zugleich real – nämlich als Vollzug der hiermit einhergehenden Selbst- und Fremdreferenz sinnlich evident – wie auch imaginär – nämlich als fluides Konstrukt, das aus dem Prozess der konditionierten Koproduktion emergiert und keine eigene Substanz oder innere Essenz hat. Gerade weil der Status Ich-Selbst prekär ist, lassen sich Menschen durch die kommunikative

⁹ Wobei hier dann Unterschiede in der Vulnerabilität zugestanden werden müssen, durch welche Faktoren (genetisch, biografisch etc.) auch immer bedingt.

Bedrohung dessen, was sie als ihre Identität bzw. ihr Selbst betrachten, in Rage bringen. 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, die weitere Möglichkeiten der Selbstidentifikation liefert (Luhmann 1984, 370f.). 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 aufbauen, insofern Adressaten gefunden werden, auf die sich der Ärger richten lässt. Hier erscheint das gewaltsame Delikt dann selbst als der Vektor, über den sich in Verbindung mit geeigneten, in der Regel massenmedial angelieferten Imaginativen ein mit machtvoller Selbstwirksamkeit aufgeladenes Ichgefühl aufbauen lässt.

Betrachten als Beispiel zur Illustration und für weitere Analysen den Mord an Marinus Schöberl durch Marcel Schönfeld, begleitet von seinem älteren Bruder Marco, der bereits aufgrund rechtsradikaler Straften 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 Veil 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‘ (Veiel 2007, 149f.).

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 zwischen dem tendenziell eher weichen und bislang in der Naziszene noch nicht hervorgetretenen jüngeren Bruder Marcel und dem ideologisch verhärteten Marco konditioniert wird. Während Letzterer zumindest ideologisch ‚integriert‘ erscheint (und damit im Feld der Politik ‚vergesellschaftet‘), erscheint das Selbstverhältnis 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 Erniedrigung realisiert 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 kommt eine massenmedial angelieferte Imagination mit ins Spiel, um das Selbst- und Weltverhältnis des Täters zu stabilisieren. Die Projektion in die unbarmherzige Härte des bestialisch tötenden Nazis im Film ist schon längst als kathartisches Motiv angeeignet und die hiermit verbundenen Selbstgefühle sind bereits empfunden worden. Entsprechend sind die emotional-kognitiven Pfade durch die Aneignung des unfreiwilligen Kultfilms der Neonaziszene durch Marcel schon vor der Tat gebahnt.¹⁰

Die Verschränkung der Imagination mit dem performativen Vollzug führt hier zu einem spezifischen Arrangement der Gewalt. Gebunden und genährt wird es durch die prekäre Selbstwertdynamik der Protagonisten, den sozial angelieferten Imaginativen der Selbstermächtigung und einer sozialen Konstellation, an der die ermächtigende soziale Konstellation am realen Opfer vorgeführt werden kann. In diesem Sinne erscheinen die Gewaltakte auf einer recht niedrigen sozialen Integrationsstufe. Weder liegt eine Vergemeinschaftung im Sinne von stabilen Gruppenzusammenhängen, die eine stabile ‚Wir-/Ihr‘-Unterscheidung möglich macht, noch eine Vergesellschaftung im Sinne eines konkreten Politikanspruchs vor. Die Imaginäre von (rechten) Ideologien 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. (Bohnsack 2017) Wir sprechen hier in Anlehnung an Bohnsack (2017, 161ff.) vom Imaginären im Gegensatz zum Imaginativen, da die Referenz auf diese Skripte nicht zur Integration in eine politische Praxis führt, die dem Individuum Handlungsprogramme zur Verfügung stellt (dies wäre im Falle imaginativer Projektionen möglich). Demgegenüber bleibt hier die Bezugnahme virtuell, führt also außerhalb der beschriebenen Gewalteruptionen nicht in eine sich selbst bestätigende Praxis, die etwa eine erfolgreiche Karriere in politischen Organisationen gestattet oder andere politische Formen

¹⁰ Der Film „American History X“ von Tony Kaye war explizit als ein Film gegen die Schrecken rassistischer Gewalt intendiert.

ermöglicht, welche das Individuum und soziale Systeme dauerhafter aneinander zu koppeln erlaubt.

2.3 Episodische Schicksalsgemeinschaft und ritualisierte Gewalt

Eine höhere Integrationsstufe bieten demgegenüber die Arrangements ritualisierter Gruppenexzesse, wie sie beispielsweise in bestimmten Hooliganszenen vorkommen (s. die Untersuchung von Bohnsack/Loos/Schäffer et al. 1995). 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 eine virtuelle Gruppenzugehörigkeit zurückgegriffen, die in dem Sinne imaginär bleibt, 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 und entsprechend auf die Stabilisierung des Selbstverhältnisses einzahlende Gemeinschaft ist deshalb nur in den (gewaltsamen) Aktionismen und Exzessen der Gruppe erfahrbar. Anders als im vorangehenden Beispiel finden wir hier jedoch eine gewisse Vergesellschaftung vor, welche den Gewaltexzess ritualisiert, d. h. weniger beliebig ablaufen lässt. Die Arenen des Kampfes und die Feinde (andere Hooliangruppen oder Polizisten) sind klar definiert, ebenso die Regeln des fairen Kampfes. Das Gemeinschaftliche und der hiermit empfundene Selbstbezug („Ich“ im „Wir“) kann entsprechend nur als „episodale Schicksalsgemeinschaft“ (Bohnsack/Loos/Schäffer et al. 1995, 232ff.) erlebt werden.¹¹ 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 ihrerseits sozialisiert, und zwar einerseits in einer stabilen Freund-Feind-Semantik wie auch in den ritualisierten Formen der Begegnung der gegnerischen Gruppen.

Die bisherigen Arrangements gewalttätiger Exzesse lassen sich typologisch durch eine tendenziell eher schwache soziale Integration charakterisieren, entsprechend der dann 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 Bedingungen, die eher in gesellschaftlichen Randgruppen auftreten.

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

2.4 Integrierte Konfliktkonstellationen: mimetische Rivalität, Führung und Gruppe

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 angeliefertem Sinn zu orientieren. Dies bringt es mit sich, dass insbesondere die sozialen

¹¹ Denn die episodale Schicksalsgemeinschaft zerfällt wieder, sobald die Akteure in die Normalität des Alltagslebens zurückkehren. Hier fehlen dann die Anknüpfungspunkte, die fundierte Gemeinsamkeiten der Erlebnisschichtung im Sinne eines habituellen Verstehens ermöglichen würden.

Positionen anderer Menschen wie auch die sich hiermit zeigende Performativität – zumindest partiell – als eigene innere Bewegung gefühlt wird. In der Folge entsteht eine komplex verschachtelte Dynamik, aus der sich eine konflikthafte Lagerung ergibt, die René Girard mit dem Begriff der „mimetischen Rivalität“ umschrieben hat (Girard 1987). Die mimetische Orientierung am Anderen kann nun zu einem Konflikt führen, weil die Identifikation mit dem Anderen auch sein Begehren imitiert und damit immer schon eine Spur von Neid oder Rivalität beinhaltet. Die empathische Nachahmung des Anderen bildet zwar einerseits einen Ansporn für die eigene Individuation. Andererseits entsteht auf Basis der Identifikation jedoch eine prekäre Konstellation, entsprechend der die Existenz der signifikanten Anderen sowohl nährend als auch bedrohend wirken muss. Denn um die Position des Anderen einzunehmen, muss dieser bekämpft werden. Die gewalttätige Eskalation des Konflikts erscheint mit Girard also als eine Möglichkeit, die mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit gerade in menschlichen Beziehungen auftritt, die sich durch ein hohes Ausmaß sozialer Integration auszeichnen. Sie resultiert aus einer Systemeigenschaft gekoppelter Selbstsysteme, die miteinander so verschränkt sind, dass ihre Individuierung nicht nur in den positiven, sondern auch den krisenhaften Momenten voneinander abhängt.¹²

Die hiermit einhergehenden Bezugsprobleme sozialer Interaktionssysteme – nämlich die Gefahr von Gewaltexzessen – geben dann evolutionär Anlass zu höherstufigen 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 dann zu der von Carl Schmitt (1994 [1940]) beschriebenen Form des Politischen, die darauf beruht, nach innen Loyalität und Kohärenz einzufordern zu können, da außen ja der Feind steht. 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 attraktiven Führungspositionen bestehen.

Wir landen hier bei einer soziodynamischen Grundstruktur, die sich dadurch auszeichnet, dass die angehende Elite dazu motiviert ist, ihrerseits Führungspositionen anzustreben, wodurch politische Konflikte bis hin zum politischen Terror vorprogrammiert sind.

Girard (1987) 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 abzusenken. Da der Mechanismus und damit auch die destruktiven Emotionen der mimetischen Rivalität jedoch nicht suspendiert werden können, müssen die Riten und Mythen selbst Gewaltmomente beinhalten, um Imaginative liefern zu können, anhand derer sich die Prozesse der mimetischen Rivalität zentrieren lassen. 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

¹² Im Sinne von Girard ließe sich hier zudem noch zwischen ‚Nullsummenrivalitäten‘ (etwa die Geliebte des Rivalen) sowie ‚Nichtnullsummenrivalitäten‘ (beliebig steigerbare Rivalitätsobjekte wie Gott oder Geld) unterscheiden.

Moses' kommt es zum Bruderkonflikt, der zu einem Massenmassaker führt, bei dem auch Aaron umkommt. 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.¹³

Moses erscheint hiermit gleichsam als die Urform eines politischen Terrors, der jedoch nicht ins Leere läuft, sondern mit der Etablierung einer religiösen Ordnung 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 kann. Doch auch die hiermit sich entfaltenden polykontexturalen Arrangements bergen Keime des Konflikts. Zunächst droht der eine Gott in viele Religionen und Interpretationen zu zerfallen.¹⁴ Später, im Übergang von der ständischen zur funktional differenzierten Gesellschaft, entsteht eine weitere Krise.

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“ (Schmitt 2009 [1922]) auf, die dann 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.

Die mimetische Identifikation lässt Macht also insbesondere für die Eliten attraktiv erscheinen. Sich einer Guerillabewegung oder einer anderen Gruppe des militärischen Kampfes anzuschließen, erscheint aus den oben benannten Gründen nicht nur aufgrund der Möglichkeit reizvoll, an Kriegsökonomien zu partizipieren (Münkler 2004a). Die Motivation ergibt sich allein schon aus einer bestimmten Reflexionsbewegung innerhalb der Autopoiesis des Bewusstseins, welche innerhalb der Sozialdimension von Sinn die Position der Fremdreferenz und Selbstreferenz tauschen lässt. In der Folge beginnen Menschen, die das Zeug zur Führungskraft haben, sich imaginativ selbst in die Position der Macht hineinzuschieben. Das Carl Schmitt'sche Postulat, wonach der zum Souverän wird, der über den Ausnahmezustand entscheidet (Schmitt 2009 [1922], 13), verweist entsprechend auf ein grundsätzliches Politisierungsdilemma, das entsteht, wenn Macht die Kontingenz ihrer Legitimationsansprüche 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 herausfordern, Anerkennung zollt. Auf dieser sozialen Integrationsstufe reitet

¹³ In 2. Mose 32 heißt es: „Als er aber nahe zum Lager kam und das Kalb und den Reigen sah, ergrimmte 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.“

¹⁴ 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“ (2017).

der Terror also auf einer politischen Semantik,¹⁵ die zugleich durch mimetische Rivalität wie auch Peergroup-Dynamiken kodiert wird.

2.5 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.

Imaginäre unterscheiden sich mit Bohnsack von den Imaginativen darin, dass sie nicht performativ durch eine Praxis oder einen konkreten Weltkontakt eingeholt werden können.¹⁶ Den Imaginären entspricht kein realisierbarer Weltbezug (so ist beispielsweise die Transzendenz Gottes nicht Teil der erfahrbaren Welt). Wenngleich sie also ihren fiktiven wie kontrafaktischen Charakter behalten, tragen sie dennoch in einer besonderen Weise zu den Arrangements des Terrors bei. Sie erlauben, ein eher unwahrscheinliches Selbst- und Weltverhältnis auf Dauer zu stellen. Während nämlich die Gewaltexzesse im Kontext mimetischer Rivalität oder die selbstwirksamen Gewaltakte sozial schwach integrierter Akteure nur episodisch auftreten – sozusagen als Ausnahmezustand –, gelangen wir hier nun zu einer Konditionierung, welche eine mörderische Bestialität für längere Zeit aufrechterhalten lässt, sie also zur gesellschaftlichen Normalität werden lässt.¹⁷

Die Sinnhaftigkeit der Argumentation soll im Folgenden am Beispiel einer der Posener Reden des Reichsführers SS Heinrich Himmler vorgeführt werden. Diese Rede wurde am 4. Oktober 1943 vor 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 nicht zuletzt motiviert durch Hannah Arendts Einschätzung, dass Himmler als der „potentiell mächtigste Mann Deutschlands“ ein „Spießer“ war, „normaler“ als irgendeiner der ursprünglichen Führer der Nazibewegung, also weder ein „hysterischer Fanatiker“ noch „Pöbel“ oder „Scharlatan“ (Arendt 2001, 722). Gerade Letzteres ist für unsere Argumentation von zentraler Bedeutung, denn wir interessieren 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 folgt zunächst eine kurze Darstellung der Aspekte, die in unserem Zusammenhang von Interesse sind:

- a) *Die Verehrung der gefallenen Soldaten* (zu Beginn der Rede): „In den Monaten, die verfließen sind, seit wir im Juni 1942 beisammen waren, sind viele Kameraden gefallen und haben ihr Leben für Deutschland und für den Führer gegeben“ (Himmler 1943, 4).

¹⁵ Es geht hier also um Repräsentation im Medium Macht, im Anschluss an Luhmann (2000) also um Varianten, die sich an dem Code Regierung/Opposition abarbeiten.

¹⁶ 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).

¹⁷ Die Eskalation des mimetischen Rivalitätskonflikts kann allein schon deshalb nur episodischen Charakter haben, weil nach dem Gewaltakt eine soziale Gegenbewegung entsteht, die wieder Normalität einfordert.

- b) *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 Friedensschluss 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“ (39).
- c) *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“ (25).
- d) *Keine Duldung seelischer Schwäche in den eigenen Reihen* (hier als Beispiel der Umgang mit dem 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 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“ (36).
- e) *Unterscheidung zwischen Menschen (eigene Gruppe) und Menschentieren (andere Gruppe)*: „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“ (12).
- f) *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“ (23).

g) *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“ (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 hypostasiert wird und entsprechend den epistemischen Dualismus des Bewusstseins in Richtung eines pervertierten Bewusstsein-Körper-Verhältnisses auf die Spitze treibt. Die imaginäre Identität und das hierin zum Ausdruck kommende ‚Seelische‘ und ‚Geistige‘ wird nun 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 oder 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 symbolischen Ausdruck im slawischen und jüdischen ‚Volk‘, dessen Mitglieder nun als Tiermenschen 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 Konstellationen 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 (Fremdreferenz) manifestiert sich das eigene Ich nicht nur ideell als potentes und starkes, sondern ebenso als leiblich verankertes Selbstgefühl (Selbstreferenz). Dieses erscheint freilich 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 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. Oder anders gesprochen: die organisierten Praxen des Krieges und der Vernichtung verwirklichen sich als hochgradig emotional aufgeladener Weltbezug. Der Endsieg, die Überlegenheit der reinen deutschen Rasse, das tausendjährige Reich und andere Projektionen, welche von den faschistischen Führern genutzt und kultiviert werden, haben keine Chance auf Verwirklichung, weshalb sie wiederum als Imaginäre bezeichnet werden können (die Stärke und moralische Überlegenheit der Deutschen wird ja selbst schon in der Rede Himmlers des Kontrafaktischen verwiesen, indem die vielen Schwächen der Mitglieder der ‚Volksgemeinschaft‘ aufgezeigt werden). Imaginative demgegenüber führen, wie gesagt, in eine Praxis, die das Proponierte performativ zur Geltung bringt (der Krieg sowie die Demütigung und Vernichtung der Unterworfenen ist real).

Doch anders als bei den oben beschriebenen Hooligangruppen 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 eine gewisse Symmetrie ausdrückt). An diesen Gegnern lässt sich dann im Sinne einer eskalierenden Selbstermächtigung sich abarbeiten.

Doch dies erklärt 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 deutschen 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.¹⁸ 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.¹⁹

Wie aber 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 das Imaginäre eines völkischen Ideals, das in eine imaginäre Zukunft projiziert wird. Es werden die Opfer in den eigenen Reihen geehrt, was dem Fallenden die Anerkennung im eigenen Kollektiv verspricht. Zudem wird das nun von seinem leiblichen Bezug abgespaltene Bewusstsein in die Fiktion eines tausendjährigen Reiches projiziert. Zur Erinnerung: Imaginäre werden – anders als Imaginative – nicht performativ mit einer realen Praxis zur Deckung gebracht. Sie erscheinen als reine Projektionsflächen des Bewusstseins und sind in diesem Sinne zeitlos wie auch 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 stellen die Imaginäre des völkischen Endsieges jedoch keineswegs ein asinnliches Abstraktum dar, sondern werden aufgrund der Verschränkung mit leiblich gefühlten Imaginativen der Terrorpraxis zum Leben erweckt. Die performativ vollzogene Demütigung und Vernichtung des zum Tiermenschen erniedrigten Feindes bringt nämlich als Komplementärposition den Übermenschen hervor und nur aus dieser Perspektive kann die Härte und Gnadenlosigkeit angesichts der Ermordung tausender hilfloser Menschen – darunter auch Frauen und Kinder – als eine Tugend erscheinen. Demgegenüber würde Gnade und Mitgefühl wiederum nur die in jedem normalen Menschen keimende Schwäche offenbaren und ist entsprechend radikal zu negieren. 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.

¹⁸ 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 (vgl. Münkler 2004a).

¹⁹ Wenngleich die betroffenen Soldaten in einigen Momenten sicher an diese Variante denken mögen, werden sie es dem anderen nicht sagen können.

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. Der „kontrafaktische Charakter ist aber eben gerade konstitutiv für die normative Qualität des Imaginären“ (Bohnsack 2017, 147). Die Inklusion des realen Todes im Opfer eröffnet erst – so der paradox anmutende Befund – die Option, 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 auch nicht die Affinität der Nazielite zu bestimmten Formen theosophischer Spiritualität, welche den Geist-Körper-Dualismus in strukturhomologer Weise hypostasieren (vgl. Sünner 2001).

Das hier beschriebene Arrangement des Terrors liegt damit auf einer Integrationsstufe, die nicht nur Gemeinschaft, sondern auch in hohem Maße Gesellschaft voraussetzt, denn nur in Letzterer lässt sich ein Ideal formulieren, das den menschlichen 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. Die auf diese Weise entstandene politische Religion verliert die *requisite variety*, zwischen Strenge und Gnade, zwischen symmetrischen und komplementären Konfliktformen zu oszillieren.²⁰

An dieser Stelle wird das Arrangement zudem durch den performativen Akt der öffentlichen Bekanntmachung des Völkermords stabilisiert. 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 der menschliche Leib jetzt selbst – in seiner Schwäche, Sterblichkeit und mit allen seinen Ambivalenzen – zum blinden Fleck, aus dem heraus sich das ganze Arrangement entfaltet. 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, was seinerseits wieder auf das hier zum Ausdruck kommende Arrangement einzahlt. Im Selbst- und Weltverhältnis entsteht ein Eigenwert, der jede Begegnung mit Menschen, die ihre leibliche Bedingtheit zu offensichtlich zeigen, zur Provokation werden lässt. In diesem Sinne wird dann auch die Sexualität zum Problem, wie insbesondere Theweleit (1977) anhand der Freikorpsliteratur ausgearbeitet hat.²¹

²⁰ Im Sinne der von Bateson (1992, 158ff.) beschriebenen Schismogenese wäre dann nach dem Sieg über den Feind 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.

²¹ Siehe aus einer sozialpsychologischen Perspektive zum Verhältnis von Tod und den Imaginären der Sterblichkeit, Sexualität, Mitgefühl und Schwäche auch Becker (1997).

In diesem Sinne kann und darf auch keine Position vorkommen, welche die mit dem kollektiv Imaginären verbundenen Posen durch Markierung – beispielsweise in Form von ironischer Rede – als Pose²² durchschaubar macht.²³

Nolens volens schließt sich das 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“ (Oevermann 1995) je stärker, umso unerreichbarer das Ziel ist.

3 Arrangements des Terrorismus

Bisher haben wir eine explizite Definition des Terrors oder gar 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 kriminelle Energie ausgezeichnete Mensch unter bestimmten 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 Perspektive der einen nur als grausamer terroristischer Akt erscheint, stellt für andere eine legitime Form der politischen Auseinandersetzung dar.

Wir gingen davon aus, dass Terrorakte in der Regel durch komplexere soziodynamische Lagerungen motiviert werden, die vielfach bewusst das eigene Leben riskieren lassen und entsprechend keineswegs durch Feigheit oder Niederträchtigkeit charakterisiert werden dürfen. Vielmehr – so die These, welche diese Studie angeleitet hat – muss die Ursache in der Besonderheit der menschlichen Selbst- und Weltverhältnisse gesehen werden. Die Affinität zum Terror erscheint damit gewissermaßen in die Epistemologie der menschlichen Lebenspraxis eingelagert. Sie erklärt sich nicht (allein) durch kognitiv-emotionale Programme, über die auch andere Säugetiere verfügen.²⁴ Begonnen haben wir mit der Autopoiesis des Bewusstseins und dem hiermit einhergehenden epistemischen Dualismus von Geist und Körper, der zwischen ‚Leib sein‘ und ‚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

²² In seinem Aufsatz „Pose und Indoktrination. Zu Werken der Plastik und Malerei im Dritten Reich“ bemerkt Max Imdahl (1995, 575f.): „Aber die Werbung wirbt mit Posen, die als Posen durchschaut werden dürfen [...]. Anders verhält es sich dann, wenn die Pose ideologischer Werbung dienstbar ist“.

²³ Genau gesehen würde an dieser Stelle nochmals zwischen Gesellschaft und psychischen Systemen 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- und Weltverhältnis der Organisation der SS überschreibt hier das psychisch-individuelle.

²⁴ So auch Marta Nussbaum (2016, 253f.): „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“.

biologische Selbsterhaltungstendenzen überschrieben werden. Schließlich sind wir der Dynamik eines sozial formatierten, sich jedoch intim erlebenden Selbst begegnet, dass sich in imaginativen und imaginären Figurationen einrichten kann.

Die Unterscheidung zwischen Körper, Bewusstsein und Sozialem gestattet eine Typologie terroristischer Gewaltakte zu 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 Nähe zum Amoklauf), wie sie an den gesellschaftlichen Rändern zu finden sind. Beispielsweise mag die Axttatsache des siebzehnjährigen Afghanen in Bayern am 18. Juli 2016²⁵ zwar noch an Symbole des sogenannten „Islamischen Staates“ andocken. Es wäre jedoch verfehlt, sie als Ausdruck des islamischen Terrorismus der Weltgesellschaft anzusehen. Hierzu erscheint solch ein Akt viel zu wenig gesellschaftlich integriert.

Auf der Ebene gemeinschaftlicher Einbindung erscheint in Verbindung mit den Dynamiken der mimetischen Rivalität eine komplexere Form des Terrors – seien es beispielsweise der Linksterrorismus der 1970er Jahre in den westlichen Industrienationen oder aber auch die militärischen Arme der Hamas oder Hisbollah in den palästinensischen Gebieten Israels, wir treffen hier auf Akteure, welche mit politischem Anspruch dem jeweiligen Staat das Gewaltmonopol streitig zu machen versuchen. Das terroristische Personal ist in Gruppen integriert, welche den Tätern Anerkennung zollen. Wenn zudem ideeller und wirtschaftlicher Beistand von Staaten kommt, deren Agenden zumindest partiell mit den Zielen der kämpferischen Gruppen übereinstimmen, werden die Konflikte zudem auf einer höheren gesellschaftlichen Ebene integriert und am Laufen gehalten. Man denke hier beispielsweise an die ölfördernden Staaten Iran, Saudi-Arabien oder Libyen unter Gaddafi,²⁶ aber auch an die von den USA in den 1980er Jahren unterstützten Mudschaheddin in Afghanistan.

In solchen Fällen können sich 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 an religiöse oder zivilreligiöse Imaginäre angeknüpft wird, welche die Tat, das fremde Opfer und das eigene Opfer als eine Bewegung markieren, welche mit dem Tod über den Tod hinausgehen lässt. Die Inszenierung der Gräueltaten 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.²⁷ Ebenso findet sich bereits hier

²⁵ FAZ 20.7.2016.

²⁶ Siehe zu den unterschiedlichen, teils auch staatlich unterstützten Arrangements des Terrors der 1970er Jahre Laqueur (1987).

²⁷ Man denke hier etwa an das Titelbild des Magazins DER SPIEGEL vom 12. September 1977, das den von der RAF fotografierten gefangen genommenen deutschen Arbeitgeberpräsidenten Hanns Martin Schleyer abbildet.

die Märtyrisierung der eigenen Toten als Gefangene eines politischen Kampfes, der auf den imaginären Fluchtpunkt eines politisch unerreichbaren Sieges ausgerichtet ist.

Darüber hinaus ist noch zu differenzieren in Hinblick auf den Grad der Spezifizierung des Gegners. Das Attentat eines türkischen Polizisten auf den russischen Botschafter²⁸ im Dezember 2016 richtete sich an die Repräsentanten eines spezifischen politischen Systems. Es traf damit zwar in der Hinsicht den Falschen, als 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 in 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 (2004, 50) – 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“ (50), weil ein konkretes Gegenüber nicht da ist, mit dem man kämpfen könnte, da die Politik und die Gesellschaft in der funktional differenzierten Gesellschaft kaum mehr persönlich adressierbar sind.

Dennoch besteht zwischen den beiden Fällen ein entscheidender Unterschied. Ersterer zielt auf die Politik. Dieser Terror agiert also noch innerhalb der Differenzstruktur der Gesellschaft. Im Sinne von Krieg als Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln (Clausewitz 1991) lässt sich der Terror hier noch als Akt der asymmetrischen Kriegsführung gegenüber einem militärisch überlegenen Gegner betrachten (vgl. Münkler 2004b). Wir treffen hier auf ein Arrangement, das in dem Sinne politisch eingebettet bleibt und zudem Anerkennung (wie auch Ablehnung) in verschiedenen politischen Zusammenhängen 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, Hoffnung auf Veränderung noch sonst irgendein Skript feststellen, das inhaltlich an irgendeinen politischen Repräsentanten gerichtet erscheint. Es bleibt einzig die totale Negation der Gesellschaft in Verbindung mit den Imaginären einer transzendenten, auf das Jenseits ausgerichteten Wirklichkeit, welche dann Erlösung zu versprechen scheint.

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 mit Anerkennung zu rechnen). Ebenso ist mit einer eher fragmentierten Einbettung in die 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 primär auf den kollektiv geteilten Imaginären, die zugleich mit den massenmedial verbreiteten Imaginativen performativ eine Selbstermächtigung im bestialischen Gewaltakt möglich machen.

²⁸ FAZ 21.12.2016.

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 nahezu unermesslich potent erfahren kann. Auf der anderen Seite offenbart sich eine Verbindung zu dem hochgradig vergesellschafteten radikalen Salafismus. Dieser ist in hohem Maße organisiert, kann auf staatliche oder staatsähnliche Strukturen zurückgreifen, findet in der wahhabitischen Variante einer Weltreligion seine Heimat,²⁹ reitet auf den Massenmedien der Weltgesellschaft und kann zudem auf erhebliche Finanzmittel zurückgreifen. 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 potenter weltgesellschaftlicher Akteure, die nicht selbst die Tat begehen, jedoch Sinnangebote zu Imaginären proliferieren und organisatorische Unterstützung anbieten, wodurch 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 im Falle der SS angedeutet haben, etwa indem ‚normale‘ Opportunisten in Sinnangebote gezwungen werden, deren Zumutungen dann nicht mehr ausgewichen werden kann.³⁰

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 begehen müssen, deutlich unterscheiden.

In diesem Sinne ist mit Blick auf die sich kontinuierlich verändernden 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 gerade auch der Vertreter der gut integrierten Eliten, verschwindet, ihr Selbst in die totalen Unterscheidungen gnadenloser Transzendenz hineinzuprojizieren. Denn die diesbezügliche Anfälligkeit liegt – so die nun auch begründete These dieses Beitrags – in der *Conditio humana*

²⁹ Anders als im spirituell degenerierten Wahhabismus kann der Islam, wie etwa Navid Kermani aufzeigt, durchaus 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. [...] 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“ (Kermani 2015).

³⁰ 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. Organisationen erzeugen hier und in anderen Fällen eine Festlegung bzw. eine Eindeutigkeit der Rollen, auf die sich das volatile Bewusstsein des psychischen Systems nicht dauerhaft festlegen würde.

selbst. Sie ergibt sich aus einer dualistischen Epistemologie, welche das menschliche Selbst- und Weltverhältnis aufspannt und damit die Option eröffnet, im „Vorlaufen zum Tode“ (Heidegger 2006 [1926], 61ff.) das eigene Selbst ins Unsterbliche hinein zu hypostasieren. Die Autopoiesis des Bewusstseins – in der Trennung von Körper und in der Nichtidentität mit der Leiblichkeit – läuft hier in Verbindung mit sozial angelieferten Sinnangeboten gleichsam voran, um zu vergessen, dass es die eigene Leiblichkeit ist, welche die Bedingung der Möglichkeit der eigenen Existenz darstellt.

Wie lässt sich aber nun mit dem Terror umgehen? Zunächst einmal gilt es zu akzeptieren, dass Terror zur sozialen Dimension des Menschen dazugehört, was jedoch nicht heißt, ihn zu akzeptieren oder gegen die Wahrscheinlichkeit seines Auftretens anzugehen. Die vorliegenden Ausführungen weisen zudem darauf hin, dass es hilfreich ist, die konkreten Konstellationen 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 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 alles zu tun ist, um den menschlichen Terror zu zähmen.

4 Literatur

Arendt, Hannah (2001): Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft. München: Piper.

Baecker, Dirk (2017): Europa im Widerspruch mit sich selbst. Vortrag auf dem Thementagen "Erfindung Europa", Schauspiel Frankfurt, Frankfurt a.M. <https://kure.hypotheses.org/144> (zuletzt abgerufen am 06.10.18).

Baecker, Dirk/Krieg, Peter/Simon, Fritz (Hrsg.) (2011): Terror im System. Der 11. September und die Folgen. Heidelberg: Carl-Auer.

Bateson, Gregory (1987): Geist und Natur: Eine notwendige Einheit. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Bateson, Gregory (1992): Ökologie des Geistes: Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Becker, Ernest (1997): The Denial of Death. New York: Free Press.

Bohnsack, Ralf (2016): Konjunktiver Erfahrungsraum, Regel und Organisation, in: Steffen Amling/Werner Vogd (Hrsg.), Dokumentarische Organisationsforschung – Perspektiven der praxeologischen Wissenssoziologie. Opladen: Barbara Budrich, 239-255.

Bohnsack, Ralf (2017): Praxeologische Wissenssoziologie. Opladen/Berlin/Toronto: Barbara Budrich.

Bohnsack, Ralf/Loos, Peter/Schäffer, Burkhard/Städler, Klaus/Wild, Bodo (1995): Die Suche nach Gemeinsamkeit und die Gewalt der Gruppe. Hooligans, Musikgruppen und andere Jugendcliquen. Opladen: Leske Budrich.

Bühl, Walter L. (1969): Das Ende der zweiwertigen Soziologie: Zur logischen Struktur der soziologischen Wandlungstheorien. Soziale Welt 20, 162-180.

- Ciampi, Luc (2004): Ein blinder Fleck bei Niklas Luhmann? Soziale Wirkungen von Emotionen aus Sicht der fraktalen Affektlogik. Soziale Systeme 10, 21-49.
- Clausewitz, Carl von (1991): Vom Kriege. Bonn: Dümmler.
- Durkheim, Emile (1973): Der Selbstmord. Neuwied: Luchterhand.
- Fuchs, Peter (2004): Das System »Terror«. Versuch über eine kommunikative Eskalation der Moderne. Bielefeld: transcript.
- Fuchs, Peter (2010): Das System des Selbst. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Girard, René (1987): Das Heilige und die Gewalt. Zürich: Benziger.
- Heidegger, Martin (2006 [1926]): Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer.
- Himmler, Heinrich (1943): Rede des Reichsführers der SS bei der SS-Gruppenführertagung in Posen am 4. Oktober 1943. München.
- Imdahl, Max (1995): Pose und Indoktrination. Zu Werken der Plastik und Malerei im Dritten Reich. In: Ders., Reflexion – Theorie – Methode. Gesammelte Schriften, Bd. 3. Frankfurt a.M. 575-590.
- Japp, Klaus P. (1993): Zur Soziologie des fundamentalistischen Terrorismus. Soziale Systeme 9, 54-86.
- Kermani, Navid (2015): Friedenspreis des Deutschen Buchhandels. Ansprachen aus Anlass der Verleihung. Frankfurt a.M.: Börsenverein des Deutschen Buchhandels e.V.
- Kron, Thomas (2015): Reflexiver Terrorismus. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Laqueur, Walter (1987): Terrorismus. Frankfurt a.M./Berlin: Ullstein.
- Leder, Drew (1990): The Absent Body. Chicago: University of Chicago Press.
- Luhmann, Niklas (1984): Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1995): Die Autopoiesis des Bewußtseins, in: Ders., Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch. Opladen: Westdeutscher Verlag, 55-112.
- Luhmann, Niklas (2000): Die Politik der Gesellschaft, hrsg. von André Kieserling. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Marotzki, Winfried (1990): Entwurf einer strukturalen Bildungstheorie. Biographietheoretische Auslegung von Bildungsprozessen in hochkomplexen Gesellschaften. Weinheim: Deutscher Studien Verlag.
- Münkler, Herfried (2004a): Die neuen Kriege. Hamburg: Rowohlt.
- Münkler, Herfried (2004b): Terrorismus heute. Die Asymmetrisierung des Krieges. Internationale Politik 59, 1-11.
- Nassehi, Armin (2003): Geschlossenheit und Offenheit: Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft. Suhrkamp: Frankfurt a.M..
- Neidhardt, Friedhelm (1979): Das innere System sozialer Gruppen. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 31, 639-660.
- Nussbaum, Marta C. (2016): Politische Emotion. Berlin: Suhrkamp.

Oevermann, Ulrich (1995): Ein Modell der Struktur von Religiosität. Zugleich ein Modell der Struktur von Lebenspraxis und von sozialer Zeit, in: Martina Wohlrab-Sahr (Hrsg.), Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche. Frankfurt a.M.: Campus, 27-102.

Schmitt, Carl (1994 [1940]): Wesen und Werden des faschistischen Staates. in: Positionen und Begriffe. S. in: Ders. (Hrsg.), Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles, 1923-1939. Berlin: Duncker & Humblot.

Schmitt, Carl (2009 [1922]): Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Berlin: Duncker & Humblot.

Sünner, Rüdiger (2001): Schwarze Sonne. Entfesselung und Missbrauch der Mythen in Nationalsozialismus und rechter Esoterik. Freiburg im Breisgau: Herder.

Theweleit, Klaus (1977): Männerphantasien. 2 Bde. Verlag Roter Stern.

Veiel, Andreas (2007): Der Kick: Ein Lehrstück über Gewalt. München: DVA.

Vogd, Werner (2018): Selbst- und Weltverhältnisse. Leiblichkeit, Polykontextualität und implizite Ethik. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Autoreninformation

Prof. Dr. Werner Vogd, Universität Witten/Herdecke, Fakultät für Kulturreflexion – Studium fundamentale, Lehrstuhl für Soziologie, Alfred-Herrhausen-Str. 50, D-58448 Witten, email: Werner.Vogd@uni-wh.de

Biobibliographie

Werner Vogd, Soziologe und Biologe. Seit 2008 Professor für Soziologie an der Universität Witten/Herdecke mit den Schwerpunkten Kultur, Organisation und Religion. Wichtige Monografien: Vogd, Werner (2018): Selbst- und Weltverhältnisse – Leiblichkeit, Polykontextualität und implizite Ethik. Weilerswist. Vogd, Werner / Harth, Jonathan (2015): Die Praxis der Leere. Zur Verkörperung buddhistischer Lehren in Erleben, Reflexion und Lehrer-Schüler-Beziehung, Weilerswist. Vogd, Werner (2014): Von der Physik zur Metaphysik – eine soziologische Rekonstruktion des Deutungsproblems der Quantentheorie. Weilerswist. Vogd, Werner (2011): Zur Soziologie der organisierten Krankenbehandlung, Weilerswist. Vogd, Werner (2011): Systemtheorie und rekonstruktive Sozialforschung – Versuch einer Brücke. Leverkusen. Vogd, Werner (2010): Gehirn und Gesellschaft, Weilerswist.