

Die Verfahrensordnungen der Gewalt und ihre Formen gesellschaftlicher Differenzierung¹

Gesa Lindemann

1. Einleitung

Es gehört zu den wichtigen Einsichten von Norbert Elias, dass die Ordnung gesellschaftlicher Differenzierung in einer wechselseitig konstitutiven Beziehung zur gesellschaftlichen Gewaltordnung steht. Elias analysiert den europäischen Zivilisationsprozess als einen, der sich durch eine zunehmende Zentralisierung der Gewaltfähigkeit auszeichnet, weshalb innerhalb der jeweiligen Nationalstaaten ein zunehmend befriedeter Raum entstehen kann (Elias 1976a). Diese Zusammenhänge wurden in der weiteren differenzierungstheoretischen Diskussion allerdings kaum aufgenommen. Gegenwärtig erscheint es sogar als eher ungewöhnlich, sie herzustellen. Dies gilt insbesondere für die moderne Differenzierungsordnung, die im Anschluss an die Klassiker der Differenzierungsforschung als Teilung der gesellschaftlichen Arbeit (Durkheim 1992), als Differenzierung von Wertsphären im Sinne Webers (Schwinn 2001) oder als funktionale Differenzierung (Luhmann 1997) beschrieben wird.

Den Zusammenhang zwischen Differenzierung und gesellschaftlicher Gewaltordnung auszublenden, ist ein weiterer Fall von Gewaltvergessenheit, die Reemtsma (2008: 458 ff.) der Soziologie insgesamt attestiert hat. Dieses Urteil muss man zwar insoweit relativieren, als in den letzten beiden Jahrzehnten eine lebendige gewaltsoziologische Forschung entstanden ist (vgl. etwa die Beiträge von Collins 2008; Endreß/Rampp 2013; Koloma Beck 2011; Staudigl 2015), aber insoweit aufrechterhalten, als die allgemeine soziologische Theorie davon kaum Kenntnis genommen hat. Gewaltsoziologie ist auf dem Weg, sich als eine weitere Bindestrichsoziologie zu etablieren, ohne dass ihre Impulse bis zur allgemeinen Sozial- oder Gesellschaftstheorie durchdringen würden. Dies wäre allerdings erforderlich, um den Zusammenhang von Gewaltordnung und Differenzierungsordnung besser analysieren zu können. Zu den relevanten Impulsen für die allgemeine Soziologie zählt insbesondere der Strang gewaltsoziologischer Forschung, der auf die Ausarbeitung eines neuen Gewaltverständnisses abzielt.

1 Für kritische Anmerkungen danke ich den beiden anonymen Gutachtenden, dem Kolloquium am Max-Weber-Kolleg sowie den Teilnehmenden des Berliner Theorieateliers, insbesondere Jonas Barth und Johanna Fröhlich.

Diesem zufolge kann Gewalt nicht bzw. nicht ausschließlich aus der Beobachterperspektive definiert werden, vielmehr gelte es, das Verständnis des Feldes bzw. der Akteure einzubeziehen (Coenen/Tuma 2022; Endreß/Pabst 2013; Staudigl 2015). Diese Forschungsperspektive führt in der Konsequenz zu einem reflexiven Gewaltverständnis, das darauf abzielt, zu untersuchen, wie in einem beobachteten Feld festgelegt wird, welche Handlungen als Gewalt gewertet werden, wer Gewalt ausüben, wer sie erleiden kann (Barth 2023; Barth et al. 2021; Lindemann 2017; Lindemann et al. 2022) und ob die angewendete Gewalt als verboten, als erlaubt oder als geboten betrachtet wird (Reemtsma 2008: 190 ff.). Folglich ist es für die Gewaltforschung erforderlich, den gesellschaftlichen Rahmen zu rekonstruieren, in dem Handlungen als Gewalt gedeutet werden – womit die Frage nach dem Zusammenhang von Gewalt und gesellschaftlicher Ordnungsbildung aufgeworfen wird.

Wenn man die Aufmerksamkeit auf den Zusammenhang zwischen Gewalt und Ordnungsbildung richtet, geraten auch die impliziten Hinweise auf diesen Zusammenhang in den Blick, die sich bereits bei den Klassikern finden. In allen der drei genannten differenzierungstheoretischen Traditionen wird nämlich ein Zusammenhang postuliert zwischen einer auf die überlegene staatliche Zentralgewalt gestützten Ordnung und gesellschaftlicher Differenzierung. Wenn man diese Zusammenhänge vor dem Hintergrund der Entwicklungen in der Gewaltsoziologie in den Blick nimmt, lassen sich die Verkürzungen des Ansatzes von Elias und die Notwendigkeit einer Reformulierung begreifen, wie ich im Weiteren in der Einleitung skizzieren werde. Vor diesem Hintergrund werden die konzeptuellen Grundlagen eines reflexiven Gewaltverständnisses, die soziale Unentschiedenheitsrelation, expliziert (Abschnitt 1.1) sowie die darauf aufbauende Theorie der Verfahrensordnungen der Gewalt (Abschnitt 1.2), um in dieser neuen Perspektive die Genese der modernen Verfahrensordnung der Gewalt in den Blick zu nehmen, d. h. den historischen Wandel, den Elias als Prozess der Zivilisation beschreibt (Abschnitt 1.3).

1.1 Implizite Thematisierung des Zusammenhangs von Differenzierung und Gewaltordnung

Dass der Zusammenhang zwischen Gewaltordnung und gesellschaftlicher Differenzierung so wenig beachtet wird, ist durchaus erstaunlich. Sowohl Durkheim als auch (zumindest der frühe) Luhmann stellen fest, dass die Achtung der individuellen Person bzw. die Achtung menschlicher Freiheit und Würde in einem wechselseitig konstitutiven Verhältnis zur gesellschaftlichen Differenzierung stehen. Denn mit der normativen Sonderstellung der individuellen menschlichen Person rückt das gesetzlich gebundene staatliche Gewaltmonopol und das dadurch ermöglichte Verhältnis von Staat und Individuum ins Zentrum der

Analyse. Auch Weber sieht ein enges Verhältnis zwischen einer rationalen kapitalistischen Wirtschaft und einer rationalen, auf den Staat und sein Gewaltmonopol gestützten Rechtsordnung.

Durkheim fokussiert seine Analyse auf die Teilung der sozialen Arbeit und hebt dabei die Bedeutung des Kults der individuellen Person hervor, der sich mit der gesellschaftlichen Arbeitsteilung durchsetzt. Diese Zusammenhänge arbeitet er insbesondere in seiner späten Schrift zur »Physik der Sitten und des Rechts« (Durkheim 1999) heraus. Die Bedeutung des Staates besteht Durkheim zufolge darin, die Individuen vor der Vereinnahmung durch gesellschaftliche Sekundärgruppen, insbesondere die Familie, zu schützen (Durkheim 1999: 94). Dabei setzt Durkheim implizit voraus, dass es ein staatliches Gewaltmonopol gibt, denn der Staat muss der Gewalt der Sekundärgruppen überlegen sein, um zu verhindern, dass diese die Individuen vollständig vereinnahmen. Zugleich verweist Durkheim darauf, dass eine Machtbalance zwischen Staat und gesellschaftlichen Sekundärgruppen hergestellt werden müsse, denn nur so könne verhindert werden, dass der Staat seinerseits die Individuen vollständig vereinnahme.

Luhmann analysiert in »Grundrechte als Institution« (Luhmann 1999) ebenfalls das Verhältnis von Staat und Individuum und stellt dabei insbesondere die Notwendigkeit in den Vordergrund, das Individuum vor der Totalvereinnahmung durch den Staat bzw. das politische System zu schützen. Hierin sieht Luhmann die Funktion der Grundrechte, vor allem der Institutionen von Freiheit und Würde. Luhmann spricht in diesem Zusammenhang explizit die Bedeutung des staatlichen Gewaltmonopols an. Es müsse insgesamt verhindert werden, dass die Selbstdarstellung der Bürger:innen durch Gewalt in bestimmte Bahnen gelenkt wird. Mit der Durchsetzung des Gewaltmonopols würden die Möglichkeiten, die Individuen einem gewaltsamen Zwang zu unterwerfen, monopolisiert.

»Die Grundrechte werden angesetzt, um die Freiheit gegen den Staat zu sichern; aber das setzt voraus, dass zunächst einmal eine Gegeninstanz, ein Monopol auf Freiheitsbedrohung, geschaffen ist, mit deren Bändigung man nicht ins Leere greift, sondern den positiven Erfolg, die Freiheit, wirksam herstellen kann« (Luhmann 1999: 57).

Die Grundrechte fungieren als Rechte gegen den Staat und setzen diesem Grenzen im Zugriff auf die Bürger:innen. Eine positive Funktion des Staates im Sinne der Friedenssicherung nach innen wird bei Luhmann mehr oder weniger selbstverständlich vorausgesetzt. Die von Durkheim benannte Aufgabe, wonach der Staat die Individuen vor der Vereinnahmung durch gesellschaftliche Sekundärgruppen schützen müsse, wird bei Luhmann nicht eigens thematisiert.

Weber hebt weniger auf die Bedeutung der Menschenrechte ab, sondern stellt die Bedeutung der Rationalisierung in den Mittelpunkt. »Denn der moderne rationale Betriebskapitalismus bedarf, wie der berechenbaren technischen Arbeitsmittel, so auch des berechenbaren Rechts und der Verwaltung nach formalen

Regeln« (Weber 1986: 11). Damit wird das auf das staatliche Gewaltmonopol gestützte Recht zu einer konstitutiven Bedingung des modernen Kapitalismus. Diese Voraussetzung wird aber eher implizit gemacht. Für das Verständnis einer nach Wertsphären differenzierten Ordnung stellt Weber eher den Geist des Kapitalismus bzw. die Bedeutung der Rationalisierung in den Vordergrund.²

1.2 Explizite Thematisierung des Zusammenhangs von Differenzierung und Gewaltordnung

Die Zusammenhänge zwischen staatlicher Gewaltordnung und gesellschaftlicher Differenzierung, die bei Durkheim, Weber und Luhmann eher implizit bleiben, werden bei Elias ins Zentrum der Analyse gerückt. Elias zufolge ist Staatsbildung eine grundlegende Bedingung für die Pazifizierung nach innen und damit für die Sicherheit, die »Sekurität« (Elias 1976a: 422) des Einzelnen. Das Argument von Elias besagt, dass der Konkurrenzmechanismus, d. h. die gewaltsame Konkurrenz zwischen Adelsfamilien, dazu führt, dass sich immer größere politische Einheiten herausbilden, in denen nach innen Frieden durchgesetzt werden kann, während die Konkurrenz nach außen im Verhältnis zu den anderen ebenfalls größer werdenden Einheiten weitergeht. Dieser gewaltsame Prozess führt zur Ausbildung von Nationalstaaten, die nach innen ein gewaltfreies Zusammenleben ermöglichen, während die Konkurrenz mit den anderen Nationalstaaten bestehen bleibt. Die gewaltsame Sicherung des gewaltfreien Zusammenlebens steht in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis mit der Durchsetzung von Individualisierung bzw. individueller Affektkontrolle. Damit wird die Ermöglichung eines friedlichen Zusammenlebens und der Individualisierung zu einer gesellschaftsstrukturellen Bedingung ausdifferenzierter Interaktionszusammenhänge (Elias 1976a: 422 ff.). Hierauf macht auch Reemtsma aufmerksam, der in seiner Studie zu »Vertrauen und Gewalt« herausarbeitet, dass die Möglichkeit, in Gewaltlosigkeit vertrauen zu können, eine strukturelle Bedingung der modernen gesellschaftlichen Differenzierung darstellt (Reemtsma 2008: 182 ff.).

Elias stellt in den Mittelpunkt, dass sich in dem von ihm beschriebenen Prozess der Zivilisation Individualisierung als funktionale Bedingung gesellschaftlicher Differenzierung herausbildet. Worauf er kaum eingeht, ist die damit einhergehende Ausbildung eines normativen Überschusses, der sich nicht mehr funktionalistisch auflösen lässt. Hierzu gehört die Durchsetzung des Ethos der Menschenrechte und insbesondere die normativen Institutionen von Freiheit und

2 In seiner vergleichenden Untersuchung der Menschenrechte bei Durkheim und Weber arbeitet König heraus, dass Webers Denken ebenfalls durch den Bezug auf die Menschenrechte bestimmt ist, obgleich er in seinen wissenschaftlichen Arbeiten eher skeptisch bleibt (König 2002: 78 ff.).

Würde bzw. die »Sakralität der Person« (Joas 2011). In der Konsequenz heißt das, dass sich in gewaltsamen Prozessen der Zivilisation sowohl das Individuum als funktionales Erfordernis gesellschaftlicher Differenzierung herausbildet als auch die über gesellschaftliche Funktionserfordernisse hinausgehende Sakralität, die Würde der individuellen Person. Damit werden die beiden Aspekte, die sich in der soziologischen Analyse der Durchsetzung der Menschenrechte als relevant herausgestellt haben, zusammen gedacht (Barth 2023: Kap. III; Lindemann 2018: Kap. 3).

In der Eliasrezeption wurde der Zusammenhang zwischen Gewaltordnung und gesellschaftlicher Differenzierung bislang weniger aufgenommen (vgl. als neueres Beispiel Benkel/Meitzler 2023). Im Mittelpunkt stand eher die Diskussion um die Verschiebung von Schamsschwellen. Ein gutes Beispiel ist die bekannte Eliaskritik von Duerr. Obwohl er dem dritten Band seiner empirisch aufwändigen Eliaskritik (Duerr 1988, 1990, 1995, 1997) den Titel »Obszönität und Gewalt« (Duerr 1995) gibt, setzt er sich dort mit den Strukturveränderungen, die Elias analysiert, kaum auseinander. Im Zentrum seiner Kritik stehen eher die gesellschaftlichen Wandlungen des Verhältnisses von Scham und sexualisierter Gewalt. Gemäß dem von Duerr präsentierten Material lässt sich hier kein unilinearere Zivilisationsprozess der Affektkontrolle erkennen. In der Differenzierungstheorie haben Elias' Analysen ebenfalls kaum Widerhall gefunden. Fast könnte man meinen, wer von Gewalt und gesellschaftlicher Ordnung spricht, wird soziologisch beschwiegen. Joas und Knöbl haben – das oben genannte Urteil von Reemtsma bestätigend – von einer Verdrängung von Krieg und Gewalt aus der soziologischen Theorie gesprochen (Joas/Knöbl 2008). Lediglich die historische Soziologie würde eine Ausnahme bilden. Hier gehen sie insbesondere auf die Arbeiten von Mann und Tilly ein, die Prozesse der Staatsbildung (Tilly 1992) bzw. der Ausbildung von Machtstrukturen (Mann 1986) untersuchen, dabei aber – im Unterschied zu Elias – nicht explizit differenzierungstheoretisch argumentieren.

Bereits in den 1960er Jahren beklagte sich Elias in der Einleitung zur zweiten Auflage von »Über den Prozess der Zivilisation« (Elias 1976b) darüber, dass ein wesentlicher Aspekt des Buches kaum Eingang in die allgemeine soziologische Diskussion gefunden habe, nämlich sein Versuch, langfristige Tendenzen in der Veränderung gesellschaftlicher Strukturen sowie die damit zusammenhängenden Veränderungen in der Affektstruktur zu identifizieren. Die Ordnung der Affektregulierung und die Struktur von Vergesellschaftung sieht Elias in einem engen Zusammenhang. Dabei ist es für ihn wichtig, bei der Analyse »sozialen Wandels« (Elias 1976b: XII) zu berücksichtigen, ob dieser auch die Strukturen einer Gesellschaft betrifft und ob dieser Wandel eine bestimmte Richtung aufweist (Elias 1976b: XII ff.). Unter »Prozess der Zivilisation« versteht Elias einen gesellschaftlichen Wandel mit einer eindeutigen Entwicklungsrichtung, nämlich der Ausbildung zunehmend größerer gesellschaftlicher Einheiten durch den Konkurrenzmechanismus, was mit einer zunehmenden Pazifizierung nach innen einhergeht.

ge und damit zusammenhängend einer zunehmenden gesellschaftlichen Differenzierung, die ohne eine veränderte Regulierung der Affekte nicht möglich wäre (Elias 1976b: X).

1.3 Probleme

Konzeptuell scheint Elias' Studie zum Zivilisationsprozess der erfolgversprechendste Anknüpfungspunkt zu sein, wenn man das Verhältnis von Gewaltordnungen und gesellschaftlicher Differenzierung unter Berücksichtigung der Akteursebene in den Blick nehmen möchte. Vor dem Hintergrund der neueren Entwicklungen in der Gewaltsoziologie drängen sich allerdings mindestens zwei Einwände gegen ein solches Vorgehen auf. In der gewaltsoziologischen Forschung wurde deutlich, dass es kein einheitliches Gewaltverständnis gibt. Folglich muss man den eigenen Gewaltbegriff explizieren. Für Elias bestand in dieser Hinsicht noch kein Problem. Hierauf bezieht sich der erste Einwand. Wenn man ein reflexives Gewaltverständnis voraussetzt, muss man weiterhin – wie sich gleich zeigen wird – danach fragen, wie der Kreis derjenigen beschränkt wird, die Gewalt ausüben bzw. erleiden können. Eine solche Reflexion findet sich bei Elias ebenfalls nicht. Hierauf bezieht sich der zweite Einwand.

Einwand I: Gewaltbegriff

Elias macht keine Aussagen darüber, welchen Gewaltbegriff er verwendet. Aus seinen Ausführungen geht insgesamt hervor, dass er Gewalt als körperliche Gewalt und vor allem Waffengewalt versteht. Dieses Gewaltverständnis teilt Elias mit den wichtigen Vertretern der historischen Soziologie wie Mann und Tilly. Ein solches Gewaltverständnis kann man aber nicht als selbstverständlich voraussetzen, denn spätestens seit den Diskussionen um strukturelle und symbolische Gewalt (vgl. hierzu klassisch Galtung 1984) bezieht man mit der Verwendung eines bestimmten Gewaltbegriffs Stellung in einer umfangreichen Debatte, in der darum gestritten wird, ob es besser ist, einen engen, auf körperliche Gewalt bezogenen, oder einen weiten Gewaltbegriff zu verwenden, der auch die Gewalt gesellschaftlicher Verhältnisse einbezieht. In dieser Debatte zeichnet sich kein sachlicher Konsens ab (Lindemann 2020: 95 ff.), eher hat die Gewaltforschung ihre eigenen ›Widerholungsrituale‹ der Kritik entwickelt, in denen zwar geklagt wird, dass der Streit um einen engen oder weiten Gewaltbegriff fruchtlos sei, ohne al-

lerdings einen Ausweg zu finden, denn letztlich wird doch immer wieder für eine der beiden Seiten optiert (vgl. hierzu die Diskussion bei Barth 2023: 35 ff.).³

In der teils heftig geführten Debatte zwischen den Vertreter:innen eines engen oder weiten Gewaltbegriffs geht verloren, dass die Kontrahent:innen eine gemeinsame Prämisse teilen: Sie definieren Gewalt aus der Beobachterperspektive, d. h., sie legen als Forschende selbst fest, was unter Gewalt zu verstehen ist. Um aus den Wiederholungsritualen herauszukommen, bietet es sich an, diese Voraussetzung aufzugeben. Anstatt den Gewaltbegriff aus der Beobachterperspektive zu definieren, könnte man versuchen, dem Gewaltverständnis des Feldes zu folgen. Es geht darum, die Auseinandersetzungen um die Frage, was Gewalt ist, reflexiv analytisch in den Blick zu nehmen. Damit wird der Streit um das Verständnis von Gewalt selbst zum Gegenstand gemacht bzw. als Bestandteil des zu untersuchenden Feldes begriffen. Ein solches Vorgehen zeichnet den »reflexiven Gewaltbegriff« (Lindemann 2017) aus. In dieser Perspektive geht es um die Rekonstruktion, wie im untersuchten Feld *welche* Phänomene als Gewalt begriffen werden und welche Konsequenzen das hat (Lindemann 2014: Kap. 4, 2017, 2020: 95 ff.). Dabei stellt sich heraus, dass Gewaltereignisse nur mit Bezug auf eine übergreifende Interpretationsordnung als Gewaltereignisse gedeutet werden können. Derartige Ordnungen lassen sich als »Verfahrensordnungen der Gewalt« bezeichnen (Lindemann 2014: Kap. 4, 2017).

Damit wird die zentrale Aussage von Elias problematisch, dass die von ihm beschriebene Entwicklung zu einer Pazifizierung, d. h. zu weniger Gewalt, führen würde. Denn um eine Entwicklung hin zu weniger Gewalt feststellen zu können, muss Gewalt als ein grundsätzlich gleichbleibendes Phänomen verstanden werden. Nur wenn das Gewaltverständnis qualitativ gleich bleibt, kann man eine quantitative Aussage derart treffen, dass über die Dauer eines Prozesses die Quantität der Gewalt geringer wird. Wenn das Gewaltverständnis aber durch historisch veränderliche Interpretationsordnungen qualitativ verändert wird, ist eine derartige quantitative Aussage unzulässig. Wenn es historisch variabel ist, was unter Gewalt zu verstehen ist, kann es nicht um ein Mehr oder Weniger an Gewalt gehen, vielmehr müssen die qualitativen Veränderungen des Gewaltverständnisses selbst in den Blick genommen werden.

Einwand II: Anthropozentrismus

Elias schließt an das moderne Verständnis an, wonach nur Menschen als soziale Akteure gelten können. Entsprechend geht er davon aus, dass nur Menschen Gewalt anwenden bzw. erleiden können. Damit ist der Bezug auf den Menschen

3 Die gewaltsoziologische Debatte hat in der Zwischenzeit einen hohen Differenzierungsgrad erreicht. Um sich einen Überblick zu verschaffen sei neben der genannten Arbeit von Barth etwa auf Braun (2020) oder Staudigl (2015) verwiesen.

zentral dafür, um Gewalt etwa von einer bloßen Krafteinwirkung unterscheiden zu können. Wenn ein Sturm die Ziegel von einem Dach fegt und ein herumwirbelnder Ziegel einen Baum trifft, wird dies nicht als Gewalt in einem normativ relevanten Sinn verstanden. Denn dem Ziegel kann keine Absicht unterstellt werden und einem Baum würde man auch keinen normativen Anspruch zubilligen, nicht von einem Ziegel getroffen werden zu sollen. Etwas anderes wäre es, wenn ein Mensch den Stein mit der Absicht, einem anderen Menschen zu schaden, geworfen hätte. In diesem Fall wäre es Gewalt, denn ein intentional handelndes personales Wesen hätte einem anderen personalen Wesen einen Schaden zugefügt.

Das Gewaltverständnis derart anthropologisch auszulegen, ist Teil des anthropologischen Apriori der Moderne. Es wird teils implizit und teils explizit in soziologischen Theorien über Gewalt reproduziert. Explizit begreifen etwa Popitz (2009), Sofsky (1996) oder Trotha (1997) Gewalt als eine spezifisch menschliche Handlungsmöglichkeit, wobei vorausgesetzt wird, dass jede:r weiß, was unter Gewalt zu verstehen ist; Gewalt ist sozusagen ein empirisch selbstevidentes Phänomen (Allen 2011; Collins 2008; Helfferich et al. 2016; Nassauer 2019). Zudem wird Gewalt als etwas Negatives verstanden, als eine Störung des sozialen Lebens, die es zu verhindern gilt. Um die moderne Rede über Gewalt und damit auch den modernen Anthropozentrismus analytisch auf Abstand zu bringen, ist eine konzeptuelle Umstellung von Forschungsprämissen erforderlich. Im Rahmen eines reflexiven Gewaltverständnisses ist die Kritik am modernen Anthropozentrismus verarbeitet worden. Auch die Frage, welche Wesen als Gewalt anwendende Akteure verstanden werden, lässt sich nur relativ zu einer jeweiligen Ordnung der Gewalt begreifen. Es wird als eine empirische Frage verstanden, wie der Kreis legitimer personaler Akteure begrenzt wird. Das heißt, dieser Kreis wird nicht auf Menschen beschränkt, sondern kann auch Pflanzen, Tiere, Geister, verstorbene Ahnen oder Götter einschließen.

In Anbetracht dieser Einwände muss man die Analyse anders ansetzen als Elias, der von handelnden Menschen und ihren Figurationen ausgeht. Wenn man das Anliegen von Elias beibehalten und trotzdem die genannten Einwände angemessen berücksichtigen möchte, geht es erstens darum, den Anthropozentrismus auf Abstand zu bringen, indem die Grenzen des Sozialen kontingent gesetzt werden. Und zweitens geht es darum, das Verhältnis von Gewaltordnungen und der internen Differenzierung von Vergesellschaftung in den Blick zu nehmen, und zwar unter Berücksichtigung der unterschiedlichen Ausgestaltung der Akteurs-ebene, die Elias mit seiner Theorie der Affektkontrolle einbezieht. Die Problemstellung so zu formulieren, vollzieht einen Brückenschlag zwischen einerseits den Debatten der letzten zwanzig Jahre um die Grenzen des Sozialen⁴ und den jüngeren gewaltsoziologischen Diskussionen sowie andererseits den klassischen Fra-

4 Vgl. hierzu die Arbeiten von Barad (2007), Descola (2011), Latour (1995, 2005), Luckmann (1980), Rammert (2002) oder den Sammelband von Pohligh und Schlieben (2022).

gen der soziologischen Institutionen- und Differenzierungstheorie. Als fruchtbarer konzeptueller Ausgangspunkt hat sich dabei die ›soziale Unentschiedenheitsrelation‹ (Lindemann 2019) herauskristallisiert (vgl. hierzu auch Lindemann 2018). Diese erlaubt es, die Frage nach den Grenzen des Kreises personaler Akteure mit der Analyse von Gewaltphänomenen und den Problemen sozialer Differenzierung zusammenzudenken.

Im Folgenden werde ich zunächst die soziale Unentschiedenheitsrelation explizieren (Abschnitt 2), um dann genauer darzulegen, was unter einem reflexiven Gewaltbegriff und der sich daraus ergebenden Theorie der Verfahrensordnungen der Gewalt zu verstehen ist (Abschnitt 3). In einem vierten Schritt geht es um eine knappe Skizze der Genese der modernen Verfahrensordnung der Gewalt und darum, herauszuarbeiten, inwiefern diese als konstitutive Bedingung horizontaler Differenzierung zu verstehen ist. Letztere ersetzt den Begriff der funktionalen Differenzierung, indem sie die differenzierungstheoretischen Einsichten von Durkheim und Luhmann zusammenführt (Abschnitt 4). In einem abschließenden Fazit fasse ich die Ergebnisse zusammen und gehe auf mögliche Forschungsperspektiven ein.

2. Soziale Unentschiedenheitsrelation als Bezugsproblem

Die soziale Unentschiedenheitsrelation baut auf der Theorie der Mitwelt (Plessner 1975: 300 ff.) auf, die Plessner im Rahmen seiner Theorie exzentrischer Positionalität entwickelt. Danach finden sich leibliche Selbst in wechselseitigen Berührungsbeziehungen, d. h., sie richten sich aufeinander mit Blicken oder Gesten. Berührung verstehe ich im Anschluss an Plessner als ein leibliches Ereignis und nicht im Sinne körperlicher Berührung. Berührung meint nicht das Aufeinandertreffen zweier Oberflächen, sondern sich leiblich auf jemanden zu richten bzw. das Erleben, davon betroffen zu sein, dass sich andere auf mich richten.⁵ Wenn leibliche Wesen einander ansehen, macht es einen Unterschied, ob jemand angelächelt oder verächtlich herablassend angeblickt wird. Die angeblickte Person wird sich anders fühlen. Es entspricht unserer alltäglichen Erfahrung, dass wir einander auf unterschiedlichste Weise berühren können. Exzentrische leibliche Wesen existieren aber nicht nur unmittelbar in Berührungsbeziehungen, sondern sie sind reflexiv aus der Perspektive Dritter darauf bezogen, dass und wie sie sich in solchen Berührungsbeziehungen finden.

5 Für das Verständnis von Leib und Berührung vgl. Lindemann 2016, 2020: 17 ff.

2.1 Soziale Unentschiedenheitsrelation

Die soziale Unentschiedenheitsrelation geht vom Sachverhalt aus, dass wir uns in Berührungsbeziehungen finden und zugleich reflexiv darauf bezogen sind, dass das der Fall ist. Diese Konstellation zeichnet sich durch zwei Fraglichkeiten bzw. Unentschiedenheiten aus: Es ist fraglich, wie der Kreis derjenigen zu begrenzen ist, die einander als andere personale Selbst berühren und wie die beteiligten Selbst existieren – als Individuen oder als Elemente von Gruppen, die zu den Gliedern anderer Gruppen in Beziehung stehen. Damit ist die doppelte Unentschiedenheit benannt, die die soziale Unentschiedenheitsrelation auszeichnet.

Erste Unentschiedenheit: Es ist offen, ob es sich bei den Wesen, die einander derart berühren, um Menschen handelt oder um Tiere bzw. um Wesen wie Engel oder Geister. Wichtig ist nur, dass diese Wesen sich in irgendeiner Form wirksam aufeinander richten können – etwa durch Gesten, Blicke, Worte.

Zweite Unentschiedenheit: Es ist offen, ob sich die Beteiligten als Individuen erleben, die mit anderen Individuen in Beziehung stehen oder ob sich die Beteiligten als Glieder von Gruppen erleben, die mit anderen Gruppen bzw. deren Gliedern in Beziehung stehen. Der Sachverhalt, dass sich die Beteiligten als Glieder von Gruppen erleben, wird in der Ethnologie als »Dividualisierung« beschrieben (Strathern 1988: 348 f.), die von einer individualisierenden Form der Vergesellschaftung zu unterscheiden ist, die für die moderne Form der Vergesellschaftung die Norm darstellt.

Beide Unentschiedenheiten erfordern eine gesellschaftliche Festlegung durch Institutionalisierung. Denn die Bildung einer gesellschaftlichen Ordnung setzt voraus, dass für die Beteiligten geklärt ist, welche Wesen (1. Unentschiedenheit) auf welche Weise (2. Unentschiedenheit) an der Ordnungsbildung beteiligt sind. Die Bildung gesellschaftlicher Ordnung ist gleichbedeutend mit der Lösung des Bezugsproblems der sozialen Unentschiedenheitsrelation. Die Festlegung erfolgt gemäß der reflexiven Struktur exzentrischer Positionalität. Dieser zufolge finden sich leibliche Selbst in Berührungsbeziehungen und sind aus der Perspektive Dritter darauf bezogen. Dies ermöglicht es, die Beziehungen zu objektivieren und in diesen ein Muster zu identifizieren. Welche Muster identifiziert werden, hängt vom Beziehungsgeschehen zwischen den Beteiligten ab. Ein logisch weiterer Schritt besteht darin, das Muster der Beziehung zwischen den Beteiligten vom aktuellen Beziehungsvollzug zu unterscheiden. Damit werden situationsübergreifende Muster für die Beteiligten erkennbar. Die Muster gelten nicht nur in gegenwärtigen Vollzügen, sondern erhalten eine orientierende Funktion in weiteren Beziehungsvollzügen. Solche Muster bezeichne ich als Institutionen.⁶

6 Dieser Institutionenbegriff schließt an Berger und Luckmann (1980; Lindemann 2014: 119 ff.) und Luhmann (1972) an und entwickelt deren Institutionenverständnis zu einer Theorie reflexiver Institutionalisierung weiter (Lindemann 2018: 51 ff.).

Diese haben immer auch einen normativen Charakter. Leibliche Selbstes sollten sich in ihren Leib-Umweltbezügen an diesen selbst geschaffenen und deshalb künstlichen Institutionen orientieren. Plessner spricht deshalb vom Grundgesetz der »natürlichen Künstlichkeit« (Plessner 1975: 309 ff.). Wesen exzentrischer Positionalität sind von ihrer Natur aus darauf angelegt, eine künstliche Ordnung zu schaffen. Die unmittelbaren leiblichen Umweltbezüge sind vermittelt durch solche institutionellen Ordnungen, weshalb die Umweltbeziehungen von Wesen exzentrischer Positionalität durch »vermittelte Unmittelbarkeit« gekennzeichnet sind (Plessner 1975: 321 ff.). Solch künstliche Ordnungen können immer wieder fraglich werden und es bedarf eines Modus, um sie auch gegen krisenhafte Infragestellungen abzusichern. Gewalt greift dann, wenn die Infragestellung der Ordnung krisenhaft eskaliert, d. h., wenn es nicht mehr ausreicht, die Normabweichung einfach zu übergehen oder sie durch eine Entschuldigung oder auch durch eine Erklärung unschädlich zu machen (Luhmann 1972: 54–63; vgl. hierzu auch die Analysen zum korrektiven Austausch bei Goffman 1982: 138–255). Wie ich weiter unten argumentieren werde, ist Gewalt der sozusagen ultimative Modus, durch den institutionelle Ordnungen auf basale Weise gesichert, infrage gestellt oder verändert werden.

2.2 Die methodische Funktion der sozialen Unentschiedenheitsrelation und ihre normative Abstinenz

Für die historische, ethnologische oder soziologische Forschung erfüllt die soziale Unentschiedenheitsrelation eine methodische Funktion analog zu jener methodischen Funktion, die das Theorem der doppelten Kontingenz für die Systemtheorie erfüllt (Göbel 2011). Empirisch vorfindbar sind nur institutionelle Ordnungen. Die soziale Unentschiedenheitsrelation ist eine sozialtheoretische Prämisse, die selbst nicht empirisch beobachtbar ist. Aber alle konkreten Phänomene werden so angeschaut, als ob sie Fixierungen der sozialen Unentschiedenheitsrelation wären. Die Bildung von Ordnungen wird damit analysiert als eine Leistung leiblicher Wesen, die ihre Umweltbezüge ordnen, indem sie Institutionen bilden. Geschichtliche institutionelle Ordnungen unterscheiden sich danach, welche Wesen in den personalen Seinskreis einbezogen werden und ob dabei eine Präferenz für Individualisierung oder Dividualisierung ausgebildet wird. Ausgehend von der sozialen Unentschiedenheitsrelation können diese institutionellen Formen als gleichermaßen möglich rekonstruiert werden. Das Problem der sozialen Unentschiedenheitsrelation kann nicht endgültig gelöst werden, sondern wird immer wieder mitgeführt. Nicht zuletzt deshalb, weil Gewalt sowohl der Modus der Stabilisierung einer Ordnung als auch der Modus ihrer Infragestellung und Veränderung ist.

Für die moderne Vergesellschaftung gilt, dass der personale Seinskreis auf lebende Menschen beschränkt wird, die als verkörperte Individuen gelten. Dass hierin eine Besonderheit liegt, wird verständlich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass der Zuschnitt anderer personaler Seinskreise auch andere Wesen als Menschen umfasst und dass leibliche Wesen nicht verkörpert sein müssen, d. h., es ist nicht erforderlich, dass sie im messbar ausgedehnten Raum einen Ort einnehmen, der von einem anderen Körper nicht zur gleichen Zeit eingenommen werden kann.⁷ Anhand ethnologischer Studien, wird deutlich, dass Verkörperung eher als ein wesentliches Element individualisierender Vergesellschaftung zu begreifen ist. Darauf hatte der Ethnologe Leenhardt (1983) bereits vor längerer Zeit eindrücklich hingewiesen. In seiner Analyse der Ordnungsbildung auf Neukaledonien kam er zu dem Ergebnis, dass die Kanaken sich zunächst als eingebunden in Gruppenbeziehungen erlebten. Erst als sie lernten, ihre leiblichen Vollzüge mit dem dreidimensional ausgedehnten biologischen Körper zu identifizieren, haben sie ein individuelles Selbstverständnis in einem modernen Sinn entwickelt. Sie verstanden sich nun als Individuen mit individuellen Interessen, die mit anderen Individuen Beziehungen eingehen können.

Dieses Ergebnis macht Leenhardt anhand eines Dialogs mit einem Kanaken deutlich.

»Als ich einmal den im Denken der Kanaken, die ich lange Jahre unterrichtet hatte, erreichten Fortschritt ermessen wollte, wagte ich eine Suggestivfrage: Im großen und ganzen ist es doch die Vorstellung vom Geist, die wir in euer Denken getragen haben?

Und er erwiderte: Der Geist? Bah! Ihr habt uns nicht den Geist gebracht. Wir kannten schon das Vorhandensein des Geistes. Wir verfahren nach dem Geist. Aber was ihr uns gebracht habt, das ist der Körper« (Leenhardt 1983: 215 f.).

Dieser Dialog bezieht sich darauf, wie die Person in Neukaledonien verstanden und gelebt wird bzw. wurde, nämlich im Sinne einer Institutionalisierung von Individualisierung. Leenhardt zufolge gab es auf Neukaledonien vor der französischen Missionierung und Beschulung keine individuelle Person in einem modernen Verständnis. Vielmehr waren die leiblichen Akteure gemäß den Forderungen der vermittelnden symbolisch-institutionellen Ordnung in ein Geflecht von Beziehungen eingebunden, in dem nicht Einzelne miteinander in Kontakt traten, sondern Replikate von Gruppenelementen, die mit den Replikaten von anderen Gruppen in Beziehung traten. Die Gruppe der Vetter steht etwa mit der Gruppe der Basen in einer durch die Gruppenzugehörigkeit definierten Beziehung. Im Rahmen der Institutionalisierung einer solchen Ordnung erleben sich leibliche Operatoren als tendenziell austauschbare Bestandteile dauernder Beziehungen

7 Für die Differenz zwischen Leib und Körper vgl. Lindemann (2016).

zwischen Gruppen. In dieses leibliche Beziehungsgeflecht waren auch die verstorbenen Ahnen als wirkmächtige Akteure eingebunden.

Die institutionelle Ordnung auf Neukaledonien erfuhr einen dramatischen Wandel durch Missionierung und Beschulung, durch die Konfrontation mit einem westlichen schriftbasierten Wissen über die kontinuierlich dreidimensionale Ausdehnung des Raums, die Ordnung der messbaren Zeit und damit zusammenhängend über den europäisch-natürlichen dreidimensional ausgedehnten Körper. Das neue, von der überlegenen französischen Kolonialgewalt gestützte Wissen ermöglichte eine Umbildung der vermittelnden symbolisch-institutionellen Ordnung. Statt die leiblichen Vollzüge als Vollzüge dauernder Beziehungen zu erleben (Dividualisierung), wird, getragen von der Kolonialmacht, die Verpflichtung institutionalisiert, leibliche Umweltbezüge als Vollzüge eines individuellen Körpers zu erleben (Individualisierung). Leenhardt zufolge war die Identifikation mit dem dreidimensional ausgedehnten Körper, der isoliert eine Stelle im Raum einnimmt, die Bedingung der Individualisierung leiblicher Selbstes auf Neukaledonien. In seiner Analyse beschreibt Leenhardt den Übergang von einer dividualisierenden Vergesellschaftung, die die Beziehungen unter Einschluss der Verstorbenen und anderer Geister zentral stellt, zu einer individualisierenden Vergesellschaftung, die zunehmend auf die lebenden Menschen beschränkt wird.

Der methodische Dreh, von der sozialen Unentschiedenheitsrelation auszugehen, ermöglicht es, solche Phänomene zu analysieren, ohne die Methodik des Thomastheorems anzuwenden, die es wiederum ermöglichen würde, alle Phänomene, die dem modernen methodischen Anthropozentrismus widersprechen, wieder in diesen zu integrieren. Dem Thomastheorem zufolge handeln Menschen entsprechend dem, was sie für wirklich halten: »If men define situations as real, they are real in their consequences« (Thomas/Thomas 1928: 572). Dieses Argument lässt sich konstruktivistisch im Anschluss an die Institutionentheorie von Berger und Luckmann (1980) so verstehen, dass Menschen ein Wissen über die Wirklichkeit ausbilden, welches im Rahmen von Institutionen von allen Beteiligten als gültig anerkannt wird. Es handelt sich also nicht um eine individuelle Auffassung der Wirklichkeit, sondern um eine solche, die für alle Beteiligten fest institutionalisiert ist. Folglich gilt, dass Menschen eine Wirklichkeit konstruieren können, in der sie es als eine gültige Wahrheit behandeln, dass es Götter gibt, denen sie unterworfen sind.

Gemäß diesem Theorem kommt es zu einer Differenzierung der Wirklichkeit. Zum einen gibt es die Wirklichkeit der soziologischen Forschung. Diese beschreibt es als einen realen Sachverhalt, dass es Menschen gibt, die wirklich daran glauben, dass es Götter gibt. Für Soziolog:innen bildet der Sachverhalt, dass es »wirklich« Götter gibt, aber keine Tatsache. Denn sie gehen davon aus, dass es eigentlich keine Götter gibt, sondern nur Menschen, die daran glauben, dass es Götter gibt. Diese Ebenendifferenzierung lässt sich mit der Methodik der sozialen Unentschiedenheitsrelation vermeiden. Denn es gilt anzuerkennen,

dass es unterschiedliche Wirklichkeiten gibt. Es gibt solche, die ausschließlich von Menschen geschaffen werden, wie es in der Moderne der Fall ist, und es gibt Wirklichkeiten, an deren Herstellung auch andere Wesen beteiligt sind. Von der sozialen Unentschiedenheitsrelation auszugehen, zwingt dazu, auch fremdartige Norm- und Personenverständnisse als gleichermaßen wirklich und geltend zu betrachten.

In methodischer Hinsicht folgt aus diesen Überlegungen eine doppelte Vorsichtsregel. Es gilt sowohl die Kontingenz der Grenzen des Menschlich-Sozialen als auch die Kontingenz einer auf den Körper bezogenen Individualisierung zu berücksichtigen. Unter Beachtung der doppelten Vorsichtsregel kann man der Gefahr entgehen, den modernen anthropologischen »Körperindividualismus« (Lindemann 2018: 101–136) zu reproduzieren. Denn es ist eine geschichtlich gewordene Möglichkeit, dass ausschließlich verkörperte Menschen in den personalen Seinskreis einbezogen werden.

Im zweiten Schritt geht es um die Rolle der Gewalt dafür, die soziale Unentschiedenheitsrelation in eine historisch bestimmte Form zu bringen.

3. Reflexives Gewaltverständnis: Fixierungen der sozialen Unentschiedenheitsrelation durch Gewalt

Leibliche Selbst finden sich in Berührungsbeziehungen, sind reflexiv darauf bezogen und bilden Institutionen, die ihre Beziehungen vermitteln. Die Bildung, Stabilisierung oder Veränderung symbolisch-institutioneller Ordnungen wird operativ von Drittenkonstellationen getragen.⁸ Damit gelangt man sozialtheoretisch zu einem vierstelligen Ordnungsverständnis: die in triadische Konstellationen involvierten Selbst sowie die institutionelle Ordnung als Viertes. Ereignisse werden nur durch den reflexiven Bezug auf einen solchen institutionellen Interpretationsrahmen zu sinnvollen Ereignissen.⁹ Dies gilt sinnentsprechend für Gewalt, die ebenfalls nicht als ein unmittelbarer Akt verstanden werden kann, sondern als ein Ereignis, das als solches nur im Rahmen einer institutionalisierten Ordnung der Gewalt zu begreifen ist,¹⁰ die ich als »Verfahrensordnung der Gewalt« bezeichne (Lindemann 2014: Kap. 4, 2017). Gewalt ist also einerseits

8 Die Theorie triadischer Konstellationen schließt an die Theorien des Dritten an, die der Entstehung sozialer Institutionen zugrunde gelegt werden, ohne sie direkt übernehmen zu können. Denn die Theorie des Dritten bei Berger und Luckmann (1980), Habermas (1995), Luhmann (1972) oder Simmel (1983) setzen den modernen Individualismus voraus. Von dieser Last muss man sich befreien.

9 Diese Form der Reflexivität wurde bereits von Garfinkel (1967) in ihrer methodischen Bedeutung herausgearbeitet – allerdings ohne Bezug auf die Theorie des Dritten.

10 Auf diesen Sachverhalt machen im Anschluss an die Ethnomethodologie auch Hoebel und Koloma Beck (2019) aufmerksam, ohne dabei allerdings einen Bezug auf die Theorie des Dritten

ein unmittelbares Ereignis zwischen leiblichen Selbst, die einander Gewalt antun bzw. diese erleiden. Die Unmittelbarkeit ist aber immer vermittelt über eine institutionelle Ordnung. Ob etwas als Gewalt gilt, hängt davon ab, wie die unmittelbaren Umweltbezüge leiblicher Selbst symbolisch vermittelt werden. Erst durch solche Vermittlungen wird gesellschaftlich festgelegt, ob das leiblich unmittelbar Erlebte Gewalt ist oder nicht. Wir müssen also klären, wie Gewalt als ein vermittelt unmittelbares Phänomen zu verstehen ist.

3.1 Die Drittenvermitteltheit von Norm und Gewalt¹¹

Gewalt ist sowohl ein unmittelbares Geschehen von Antun und Erleiden als auch ein symbolisch-institutionell vermitteltes Geschehen. Dass es zu Gewalt kommt, hängt zentral damit zusammen, dass institutionelle Ordnungen immer wieder fraglich werden können, denn leibliche Selbst werden durch eine institutionelle Ordnung nicht vollständig determiniert, weshalb es immer auch zu Normabweichungen kommt.

Das wichtigste ermöglichende und bewahrende Moment institutioneller Vergesellschaftung ist die Selbstverständlichkeit von Erwartungsstrukturen. Handlungen, Kommunikationen und Interpretationen finden konstitutiv innerhalb solcher Erwartungsstrukturen statt. Institutionalisierte Handlungs-, Interpretations- und Kommunikationsabläufe können mehr oder weniger bruchlos ablaufen. Leibliche Selbst beziehen sich unter mehr oder weniger intensiver Nutzung technischer Artefakte routiniert aufeinander. Solange es nicht zu einer Störung kommt, ist es auch nicht erforderlich, zwischen personalen Wesen und anderen beteiligten Entitäten explizit zu unterscheiden. Da für exzentrische Wesen aber jede gebildete Ordnung immer wieder fraglich werden kann, kommt es nahezu unausweichlich zu Krisen, die den Status des Selbstverständlichen infrage stellen. Wenn die institutionelle Ordnung durch einen Normbruch fraglich wird, greifen soziale Reparaturmechanismen. Gewalt ist sozusagen der ultimative Reparaturmodus. Durch sie wird dargestellt, dass an den enttäuschten normativen Erwartungen unbedingt festzuhalten ist.

Krisen des institutionellen Ablaufs können in zwei idealtypisch unterscheidbaren Weisen bearbeitet werden: zum einen im Sinne der Stabilisierung des institutionellen Handlungsablaufs und zum anderen im Sinne seiner Veränderung.

Stabilisierung: Wenn Erwartungen enttäuscht werden, laufen zunächst institutionsimmanente Reparaturmaßnahmen an. Normverletzer:innen werden auf ihren Fehler aufmerksam gemacht und korrigiert oder sie bitten um Entschuldigung.

herzustellen. Das ist verwunderlich, weil Koloma Beck zu den ersten gehörte, die die Bedeutung des Dritten für die Analyse von Gewaltphänomenen stark gemacht hat (Koloma Beck 2011).

¹¹ Für den Abschnitt 3.1 vgl. insgesamt Lindemann (2017), siehe auch Barth et al. (2021).

gung bzw. Verständnis und erkennen damit die Gültigkeit der normativen Erwartung an. In diesem Fall erfolgt die Darstellung der Gültigkeit einer Norm immer auch durch die Normverletzer:innen. Die Störung wird eingeeht, sie gefährdet nicht das Ganze des Handlungszusammenhangs. Wenn Normverletzer:innen die Gültigkeit der verletzten Erwartung nicht kommunizieren, müssen die Verletzten oder jemand stellvertretend für sie die Gültigkeit der normativen Erwartung darstellen. Dies erfolgt, indem in allgemeinverbindlicher Weise symbolisch diese Verletzung delegitimiert wird. Wenn die Infragestellung der Norm als besonders intensiv und grundsätzliche erlebt wird, wird Gewalt zum ultimativen Modus der symbolischen Darstellung der Normgültigkeit. Durch Gewalt wird angezeigt, dass es für die Beteiligten darum geht, die generelle Gültigkeit von Normen in generalisierter Weise aufrecht zu erhalten. Durch Gewalt wird zum Ausdruck gebracht, dass die Adressat:innen soziale Akteur:innen sind, von denen die Erfüllung von Erwartungen antizipiert werden kann bzw. muss, und dass diese auch im Enttäuschungsfall weiterhin gültig sind.

Wenn man ein modernes, auf den Körper bezogenes Gewaltverständnis voraussetzt, lässt sich mit Bezug auf die Norm ehelicher Treue z. B. folgendes Beispiel konstruieren: Ein Ehemann geht fremd und wird deshalb von seiner Ehefrau erschlagen, wodurch sie darstellt, dass sie an der Gültigkeit der Norm ehelicher Treue unbedingt festhält. Dies hatte sie zuvor auch im Kreis ihrer Freundinnen besprochen, die sie zu diesem Schritt ermutigt haben, denn sonst würden Ehemänner sich im Weiteren an gar keine Normen mehr halten, wodurch das Zusammenleben aller Familien dramatisch gefährdet wäre. Zur Darstellung der Gültigkeit der institutionellen Ordnung war es daher geboten, den Ehemann zu erschlagen.

Veränderung: Der institutionelle Handlungsablauf kann von einzelnen Beteiligten aber auch selbst als Verletzung normativer Erwartungen erlebt werden. In diesem Fall wird mittels Gewalt nicht die Geltung der den institutionellen Ablauf tragenden, sondern der diesen widersprechenden Erwartungen dargestellt. Diese sind dann in einer generalisierten Weise als normativ gültig anzuerkennen. Bezogen auf das eben genannte Beispiel könnten etwa Ehemänner ihrerseits Gewalt anwenden und die Gruppensitzungen stören, auf denen Frauen beraten, wie untreue Ehemänner zu bestrafen sind. In diesem Fall würde das Aufrufen unterschiedlicher Drittenbezüge zu verschiedenen Interpretationen der Tat führen: legitimer politischer Protest gegen eine rigide Treuenorm versus verantwortungslos und illegitime Gewalt gegen die harmonische Familienordnung.

In diesem Sinn wäre Gewalt als ein Element des kommunikativen Prozesses zu verstehen, in dem die Beteiligten die Gültigkeit von Erwartungsstrukturen voneinander geltend machen. Auch die Beurteilung der Angemessenheit der angewendeten Gewalt erfordert eine kommunikative De-/Legitimation. Hierbei geht es zunächst um die Frage, ob der in der Gewalttat erhobene normative Anspruch selbst gerechtfertigt ist oder nicht. Ob dieser in angemessener Art bzw. mit ange-

messener Intensität dargestellt wurde, wird im Weiteren verhandelt. So kann etwa die rekursiv als gewaltförmig identifizierte Reaktion auf die Verletzung eines Anspruchs legitimiert, die Gewaltintensität aber als nicht verhältnismäßig kritisiert bzw. delegitimiert werden. Die normativen Erwartungen, deren Geltung mittels Gewalt beansprucht wird, können einen eher expliziten oder impliziten Charakter aufweisen und dabei unterschiedliche Reichweiten bzw. Geltungsansprüche umfassen, je nachdem, auf wen (Sozialdimension), auf was (Sachdimension) und auf welchen Zeitraum oder welchen Ort (Zeit- und Raumdimension) sie sich beziehen. Wenn Gewalt als unmittelbarer Akt und als Erleiden im Rahmen eines von Erwartungserwartungen strukturierten Geschehens verstanden wird, enthält bereits das Gewaltgeschehen in allen genannten Hinsichten das Potenzial zur Kritik, zur Rechtfertigung gegenüber Kritik und damit zur Rationalisierung.

Die Gültigkeit der gewaltförmig zum Ausdruck gebrachten Norm kann ebenso kritisiert werden, wie die Angemessenheit der gewaltförmigen Normdarstellung. Für das oben genannte Beispiel könnte etwa gelten: Den untreuen Ehemann zu erschlagen, war angemessen, denn ihn lediglich krankenhausreif zu prügeln, wäre in Anbetracht seiner wiederholten Fehltritte unangemessen milde gewesen. Damit hätte die Ehefrau im Kreis ihrer Freundinnen an Ansehen verloren. Für eine angemessene Darstellung der Normgültigkeit wäre es zu wenig Gewalt gewesen. Damit wird eine wichtige Besonderheit des reflexiven Gewaltverständnisses deutlich: Gemäß diesem kann man nicht zwischen Gewalt als leiblicher Interaktion und ihrer Rationalisierung trennen. Denn Gewalt wird nicht als ein isolierter irrationaler Akt verstanden, der an die Stelle von Kommunikation und Rationalisierung tritt. Vielmehr enthält die Gewalt selbst das Potenzial zu ihrer Rationalisierung. Um Ereignisse als Ausübung von Gewalt identifizieren zu können, ist es somit erforderlich, die Sinnstruktur der Kommunikation des beobachteten Feldes zu rekonstruieren. Nur ausgehend davon lassen sich Ereignisse als ein Fall von Gewaltanwendung beobachten. Für die empirische Forschung heißt das, dass ein jeweiliges Gewaltverständnis kontextualisiert werden muss. Was Gewalt ist, hängt immer auch von der Rede bzw. dem Diskurs über Gewalt ab (Schlichte 2014).

Zusammenfassend können wir festhalten: Gemäß dem Prinzip der vermittelten Unmittelbarkeit gilt, dass leibliche Interaktionen durch Institutionen und Symbole sowie durch Technik vermittelt sind. Weiterhin besteht immer eine normative Dimension, in der zwischen dem, was sein soll, und dem, was nicht sein soll, unterschieden wird. Gewalt findet innerhalb des Normativen statt. Gewaltausübung ereignet sich im Rahmen von institutionalisierten Handlungsabläufen. Sie wird gegen leibliche Selbst gerichtet, welche die Erwartungen an ihre institutionelle Position nicht erfüllen.

Die Gewaltausübenden stellen durch die Gewalthandlung dar, dass an den institutionalisierten Erwartungen kontrafaktisch festzuhalten ist (Luhmann 1972: 106 ff.). Wer Gewalt erfährt, erlebt dies entweder als das Erheben eines gerechtfertigten normativen Anspruchs und lässt sich in eine entsprechende institutionelle

Position drängen, oder als normativ nicht gerechtfertigten Akt, der delegitimiert werden muss. In Gewaltinteraktionen werden leibliche Selbstes zur Übernahme einer institutionellen Position gedrängt bzw. aus der Anmaßung einer institutionellen Position herausgedrängt. Wenn mittels der Gewalttat ein normativer Anspruch erhoben wird, heißt dies nicht, dass dieser auch gilt. Eine situationsübergreifende Geltung erhält er nur durch den expliziten oder impliziten Bezug auf die Dritte (Koloma Beck 2011; Lindemann 2017; Reemtsma 2008) bzw. die durch Dritte legitimierten Ordnungen (s. o.). Um die formale Struktur von Gewalt sozialtheoretisch zu erfassen, reicht der Blick auf dyadische Beziehung zwischen Akteur:innen nicht aus. Vielmehr bedarf es immer auch der Bezugnahme auf Dritte und eine soziale Ordnung, mit Bezug auf die der Anspruch auf die Legitimität der Gewalthandlung verhandelt wird. Auf diese Weise wird der Bestand von Institutionen bzw. die Geltung einer normativen Ordnung bestätigt oder bestritten. Erst dies ermöglicht die verfahrensmäßige Gestaltung von Gewalt (Lindemann 2017).

3.2 Gewalt, die Grenzen des Sozialen und die Präferenz für In-Dividualisierung

Dass es einen engen Zusammenhang zwischen Normativität und den Grenzen des Sozialen gibt, hat bereits Luckmann (1980: 56) deutlich gemacht. Nur personale Akteur:innen können Gewalt ausüben und erleiden. Nur für diese gilt, dass sie in einer unmittelbaren leiblichen Interaktion durch Gewalt den Anspruch erheben, von Dritten zu bestätigende und damit gültige normative Erwartungen darzustellen.

Wenn man die Frage, wer gegen wen Gewalt anwenden kann, mit derjenigen nach den Grenzen des Kreises sozialer Akteur:innen verbindet, wird die Radikalität eines von der sozialen Unentschiedenheitsrelation her gedachten reflexiven Gewaltbegriffs deutlich: Der Grundkonsens moderner Gesellschaften, wonach nur lebende Menschen als gewaltfähige Akteure gelten können, wird kontingent gesetzt.

Wenn man im Rahmen eines modernen Akteur:innenverständnisses den Sachverhalt beobachtet, dass ein zufällig herabfallender Ast einen Schädel zerschmettert, wäre dies zwar eine Krafteinwirkung, aber es wäre keine Gewalt, da ein Baum aus dieser Perspektive nicht als ein möglicher Akteur begriffen würde. Dem herabfallenden Ast kann im Rahmen eines modernen Akteur:innenverständnisses weder unterstellt werden, dass er durch sein Herabfallen die Enttäuschung normativer Erwartungen zum Ausdruck bringt, noch, dass er die Bestätigung seines normativen Anspruchs durch Dritte antizipieren würde.

Akte, die als bloße Krafteinwirkung gelten, finden außerhalb des Normativen statt, während Gewalt sich innerhalb dessen ereignet. Gewalt kann nur von denjenigen angewendet werden, die als Personen gelten, deren Handlungen also nor-

mativ qualifiziert werden können, und sie kann nur gegen diejenigen angewendet werden, die normative Erwartungen enttäuschen können. Gegen Sachen gibt es sie also nur, wenn diese eine Beziehung zu personalen Akteur:innen aufweisen und jene das eigentliche Ziel des Gewaltaktes sind. Der Bereich des Normativen ist mithin koextensiv mit dem Bereich möglicher Gewaltanwendungen und vice versa.

Wenn wir Gewalt nicht als anthropologisches Kennzeichen begreifen und den Kreis sozialer Akteure nicht aus einer Beobachter:innenperspektive von vornherein auf ›alle Menschen‹ festlegen, sondern gemäß der sozialen Unentschiedenheitsrelation davon ausgehen, dass der Kreis personaler Akteur:innen kontingent ist, kann Gewalt in ihrer besonderen Bedeutung dafür untersucht werden, wie der Kreis personaler Akteur:innen in einem beobachteten Feld begrenzt wird. Mit der Anwendung von Gewalt wird für die Beteiligten praktisch gültig dargestellt, wer eine Person ist. Gewalt ist maximal inklusiv, denn sie stellt dar, dass sich ein personales Wesen gegen ein anderes personales Wesen richtet. Wer Gewalt anwendet und wer Gewalt erleidet, ist ein personales Wesen. In dieser Perspektive wäre es auch nicht ausgeschlossen, dass es sich beim Fällen eines Baumes um Gewaltanwendung gegen den Baum selbst handelt, der dabei als Akteur gilt. Das wäre empirisch dann der Fall, wenn sich in der Praxis der Beschädigung eines Baumes Hinweise darauf finden lassen, dass dies einen Racheakt gegen ihn darstellt bzw. eine Tat, für die Vergeltung durch den Baum bzw. durch die Gruppe der Bäume zu erwarten ist. In dieser Perspektive ist Gewalt diejenige symbolische Kommunikation, durch die eindrücklich und für alle Beteiligten unmittelbar einleuchtend die Grenzen des Kreises sozialer Akteur:innen festgelegt wird bzw. werden kann. Gewalt ist als integraler Bestandteil eines gesellschaftlichen Zusammenhangs zu verstehen. Damit wird eindrücklich verdeutlicht: Gewalt kann nicht als ein rein unmittelbares Phänomen verstanden werden, denn sie beinhaltet immer auch, dass ein Vorkommnis von den Beteiligten als Gewalt identifiziert wird; genau dies macht ihren sozialen Charakter aus.

Die Grenzen zwischen Personen und anderen Wesen werden gemäß dem skizzierten Ordnungsverständnis als institutionalisierte Grenzziehungen begriffen. Mit der Einbeziehung der Perspektive Dritter wird die Objektivierung der Beziehung zwischen leiblichen Selbstern ermöglicht. Die Objektivierung erlaubt die Identifikation situationsübergreifender Muster und deren Institutionalisierung im Sinne einer Regel. So kann die Interpretation anderer als personaler Wesen – und damit die Grenze des personalen Seinskreises – auf Dauer gestellt werden (Lindemann 2014: 115–126).

Durch solche Objektivierungen wird auch die Präferenz für Individualisierung bzw. Dividualisierung festgelegt. Dies ist auch für die Frage relevant, wie ein Normbruch konzeptualisiert wird. Wurde die Norm durch Individuen gebrochen oder durch dividualisierte Glieder einer Gruppe. Im ersten Fall muss die normdarstellende Gewalt gegen ein Individuum gerichtet werden, im zweiten Fall ge-

gen die Gruppe. Im Rechtssystem demokratischer Staaten dokumentiert sich eine deutliche institutionelle Präferenz für die Individualisierung. Taten werden auf Individuen zugerechnet. Ein Beispiel für eine gegenwärtig bestehende Form einer institutionellen Präferenz für Individualisierung wäre das Normverständnis von Straßengangs. Wenn jemand aus der einen Gang in das Territorium der anderen Gang eindringt, ist eine gewaltsame Reaktion gegen die andere Gang (nicht gegen verantwortliche Einzelne) erforderlich, um so den normativen Anspruch auf das eigene Territorium darzustellen (Papachristos et al. 2013).

Gemäß diesem reflexiven Gewaltbegriff ergibt sich, dass Gewalt nicht als ein Ereignis isolierbar ist. Vielmehr kann sie immer nur mit Bezug auf eine institutionelle Ordnung verstanden werden, die zu einer »Verfahrensordnung der Gewalt« (Lindemann 2017) werden kann.

3.3 Verfahrensordnungen der Gewalt als Fixierung der sozialen Unentschiedenheitsrelation

Der Ansatzpunkt für die Entwicklung von Verfahrensordnungen der Gewalt ist ein triadisch strukturiertes Verständnis von Sozialität. Diesem gemäß ist Gewalt nicht nur ein unmittelbares Ereignis, sondern immer auch eingebunden in kommunikativ-symbolische Vermittlungen. Denn erst mit Bezug auf Dritte und auf die Kommunikation über das Ereignis wird dieses als Gewalt identifizierbar und damit zu einem Ereignis, an dem die Grenzen des Sozialen abgelesen werden können. Zugleich wird damit die Frage beantwortbar, ob die Gewalt legitim war oder nicht.

Die im Folgenden beschriebenen Verfahrensordnungen der Gewalt sind als idealtypische Konstruktionen zu verstehen. Sie dienen als Heuristiken, auf die sich empirische Forschung in ihrer Durchführung beziehen kann. Solche Verfahrensordnungen legen fest,

1. wie der Kreis der legitimen Personen zu begrenzen ist,
2. ob eine institutionelle Präferenz für Individualisierung bzw. Individualisierung durchgesetzt wird,
3. wie Gewaltausübung identifiziert werden kann und welches Wissen über Wirkketten gilt,
4. wie Gewalt legitimiert und wie zwischen legitimer und illegitimer Gewalt unterschieden werden kann,
5. welche Erwartungen durch Gewalt als legitime normative Erwartungen expliziert werden und daher als das Recht einer Gesellschaft gelten können,
6. wie die Normexplikation bzw. Rechtsdarstellung angemessener Weise erfolgen sollte.

Die These, die ich im vierten Abschnitt am Beispiel der europäischen Entwicklung plausibilisieren möchte, lautet, dass es einen wechselseitig konstitutiven Zusammenhang gibt zwischen den Formen gesellschaftlicher Differenzierung und einer jeweiligen Verfahrensordnung der Gewalt und ihrer Legitimationen. Ich gehe davon aus, dass die sich dabei ergebende Typik, wie Gewaltordnung und Differenzierung zusammenhängen, differenziert bzw. verändert oder erweitert werden muss, wenn man nicht-europäische Gesellschaften in den Blick nimmt. Hier geht es mir nicht um universelle Aussagen, sondern darum, die Fruchtbarkeit der Analyseperspektive aufzuzeigen. Am Ende werde ich zeigen, wie man, ausgehend von den erreichten Ergebnissen, die Perspektive ausweiten kann, um auch nicht-europäische bzw. nicht-westliche Vergesellschaftungen in den Blick zu nehmen.

Girard (2002: 36) zufolge haben sich historisch drei Verfahrensordnungen der Gewalt herausgebildet, die ich um eine vierte ergänze:

1. Die gewalttätige Rechtsdarstellung wird an einem Opfer vollzogen. Hier wird das Recht direkt gewaltsam dargestellt, wenn auch in fokussierter und insofern in transformierter Weise. Nach bisherigem Kenntnisstand scheint diese Verfahrensordnung am wenigsten in einem spezifischen Zusammenhang mit der Form gesellschaftlicher Differenzierung zu stehen.¹²
2. In der Ordnung des Ausgleichs stehen sich Gruppen gegenüber, die einander durch Ausgleichs- und Racheverpflichtungen verbunden sind. Die gewalttätige Darstellung der Normgültigkeit wird oft erschwert und der Konflikt wird durch befriedende Ausgleichshandlungen gelöst oder in stellvertretende Kämpfe verlagert. Diese Ordnung löst das Problem der sozialen Unentschiedenheitsrelation, indem alle Wesen als personale Wesen gewertet werden, die in (Familien-)Gruppen leben, und institutionalisiert dabei eine Präferenz für individualisierende Vergesellschaftung. Die Gruppen stehen als gleiche nebeneinander, was der Struktur segmentärer Differenzierung entspricht.
3. Die Darstellung der Gültigkeit normativer Erwartungen wird stellvertretend durch ein Gericht vollzogen, das den Schuldigen bestraft. Diese Ordnung bedarf einer überlegenen Zentralgewalt, die die (familiären) Gruppensolidaritäten bricht. Auf dieser Grundlage wird das Gerichtsverfahren zur Bedingung der gewalttätigen Darstellung des Rechts, etwa durch die öffentliche Hinrichtung bzw. die öffentliche Tortur (Foucault 1979: Kap. 1; Girard 2002: 36). Im Rahmen dieser Ordnung wurden in Europa erste Formen von individueller Freiheit institutionalisiert, basierend auf der Legitimationstheorie des Christentums. Damit wird im sich neu entwickelnden Strafrecht das Schuldprinzip im eigentlichen Sinn etabliert (Achter 1951). Je nach – gewaltsam durchgesetz-

12 Auch im Rahmen der Ordnung der rechtsstaatlich gebundenen Gewalt und horizontaler Differenzierung kann die Ordnung der Opferung weiterhin aktiviert werden (Lindemann 2020: 32 ff.).

ter – Auslegung der christlichen Freiheit werden zwei parallele aber aufeinander bezogene Differenzierungsformen möglich: eine hierarchisch stratifizierte Differenzierung mit Formen der Arbeitsteilung im Handwerk (in einigen Städten) sowie die Ausdifferenzierung eines überregionalen geldvermittelten Handels.

4. Eine Verfahrensordnung der Gewalt, die Girard nicht mehr in den Blick bekommt, ist diejenige, die auf der dritten Form aufbaut. Sie basiert auf einer staatlichen Zentralgewalt und kennzeichnet die Ordnung rechtsstaatlich gebundener Gewalt. In diesem Fall wird auch die Darstellung des Rechts durch die Zentralgewalt nicht mehr gewaltsam vollzogen. Die rechtsdarstellenden Verfahren werden gewaltlos (Lindemann 2018: 178; Luhmann 1972: Kap. II.7). Die Gewaltanwendung (Einsperrung oder Tötung) wird dem öffentlichen Blick entzogen. Diese Ordnung ist auf eine neue Legitimationstheorie bezogen: die Menschenrechte, in deren Zentrum die Institutionen von Freiheit, Gleichheit und Eigentum stehen. Diese Verfahrensordnung der Gewalt steht in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis mit der horizontalen Differenzierung der Vergesellschaftung, die durch die Institutionen Freiheit/Würde und Eigentum/Kreditgeld getragen wird.

Diese Verfahrensordnungen der Gewalt sind als Institutionalisierungen zu verstehen, die reflexiv an die symbolische Generalisierung legitimer Gewalt anschließen und in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis mit der Form gesellschaftlicher Differenzierung stehen. Hierbei handelt es sich um Idealtypen, nicht um eine abschließende Liste. Es ist also wahrscheinlich, dass sie aufgrund materialer Forschungen ergänzt und differenziert werden muss.

Mit der Theorie der Verfahrensordnung der Gewalt liegt ein neues und realistisches Verständnis des Verhältnisses von Gewalt und gesellschaftlicher Differenzierung vor. Gewalt ist als Reaktion auf die stets mögliche Fraglichkeit von Ordnungen zu verstehen. Im Zusammenleben personaler Akteure kommt es immer wieder dazu, dass normative Erwartungen enttäuscht werden, weshalb es erforderlich wird, deren Gültigkeit in symbolisch generalisierter Weise darzustellen. Es ist die Aufrechterhaltung oder die Anfechtung normativer Ordnungen, die Gewalt erfordert. Die aus einer Ordnung entspringenden normativen Verpflichtungen führen dazu, dass Gesellschaften an der gewaltsamen Darstellung ihrer Normen, d. h. ihres Rechts, zugrunde gehen können. Girard beschreibt dies eindrücklich mit Bezug auf die Verpflichtungen zur Blutrache (Girard 2002: 27 ff.), durch die sich Gesellschaften zugrunde richten können. Nicht die ordnungslose Gewalt,¹³ sondern die verfahrensmäßige Gestaltung der durch eine

13 Für Hobbes stand der Übergang von einem gewaltsamen Naturzustand in einen durch die Zentralgewalt, den Leviathan, ermöglichten Gesellschaftszustand im Mittelpunkt (Hobbes 1984). Seiner Konstruktion zufolge ist der Mensch ein je individuelles Wesen, das auf seinen eigenen

gegebene Ordnung geforderten Gewalt ist das Problem, welches Gesellschaften lösen müssen, um ihren dauerhaften Bestand zu ermöglichen. Gewalt muss verfahrensmäßig so gestaltet werden, dass die Aufrechterhaltung der Ordnung durch die gewaltsame Darstellung der Normgeltung mit dem Fortbestand der Gesellschaft vereinbar wird. Gewalt ist ein Modus der Vergesellschaftung, der Ordnungen stabilisiert und zugleich das Potenzial hat, Vergesellschaftung zu zerstören. Damit erweitert sich das Bezugsproblem. Es geht einerseits um die Lösung des Problems der sozialen Unentschiedenheitsrelation und andererseits darum, wie die Stützung einer Ordnung durch Gewalt auf Dauer gestellt werden kann, ohne dass die Gewalt in eine Selbsterstörung von Vergesellschaftung führt.

4. Gesellschaftliche Differenzierung und die Verfahrensordnungen der Gewalt

Wie bereits erwähnt, bietet Elias' Analyse des europäischen Zivilisationsprozesses bislang den vielversprechendsten Ansatz, um den Zusammenhang zwischen Gewaltordnung und gesellschaftlicher Differenzierung zu untersuchen. Allerdings motivieren die neueren Einsichten der Gewaltsoziologie dazu, diesen Zusammenhang auf eine andere Weise zu rekonstruieren. Um die Fruchtbarkeit dieser Neuerung darzustellen, werde ich im Folgenden eine alternative Interpretation der Abläufe vorstellen, die Elias als Prozess der Zivilisation beschrieben hatte. Hierzu sind drei Verfahrensordnungen der Gewalt relevant: die Ordnung des Ausgleichs sowie diejenige des Gerichtswesens und die Verfahrensordnung der rechtsstaatlich gebundenen Gewalt.

4.1 Verfahrensordnung des Ausgleichs und die segmentäre Differenzierung

Im Rahmen der Verfahrensordnung des Ausgleichs sind Gesellschaften in (Groß-)Familiengruppen gegliedert, die einander durch Tausch-, Ausgleichs- und Rachebeziehungen verbunden sind. Die soziale Unentschiedenheitsrelation

Vorteil aus ist. Vertrauensbildung ist unter diesen Umständen nicht möglich, weil jeder immer erwartet, dass der andere nur auf seinen Vorteil aus ist, weswegen man seinen Tricks und Finnen immer zuvorkommen muss. Dies begünstigt einen Zustand der Gewalt zwischen den Menschen. Hobbes Geschichte ist allerdings eher ein Mythos und keine Erzählung über einen realen geschichtlichen Ablauf. Die Theorie der Verfahrensordnungen der Gewalt löst diese Mythologie ab, denn sie zeigt, dass die Etablierung von Staaten nicht auf einen Kampf aller gegen alle folgt, sondern lediglich eine bereits bestehende Gewaltordnung ablöst.

wird in diesem Rahmen durch eine institutionelle Präferenz für Dividualisierung fixiert, d. h., es steht im Vordergrund, dass die Beteiligten sich als Glieder von Familiengruppen verstehen. In vielen Fällen geht dies mit einer Erweiterung des Kreises möglicher personaler Akteure über den Kreis der Menschen einher. Alle Wesen, die in gewaltfähigen Familiengruppen existieren, gelten als personale Wesen. Dazu können auch Bäume oder Tiere gehören. Dies entspricht dem, was in der soziologischen Differenzierungstheorie als segmentäre Differenzierung beschrieben wird.

In seiner Studie zur »Geburt der Strafe« untersucht Achter (1951), wie die Ordnung des Ausgleichs zunehmend durch die Ordnung des Gerichtswesens überlagert wird, von der ausgehend sich die Ordnung der rechtsstaatlich gebundenen Gewalt entwickelt hat. Achter beschreibt zunächst die Ordnung des Frühmittelalters, die mehr oder weniger der Ordnung des Ausgleichs entsprach. Dabei standen sich gewaltfähige Gruppen gegenüber, die einander in Austausch- und Rachebeziehungen verbunden waren. In diese Beziehungen waren regelmäßig auch Tiere oder Pflanzen sowie die verstorbenen Ahnen eingebunden, wobei Letztere die Funktion legitimierender Dritter ausfüllten. Im Rahmen dieser Ordnung gab es eine starke institutionelle Präferenz für dividualisierende Formen der Vergesellschaftung. Es agieren nicht einzelne individuell verantwortliche Akteure, sondern leibliche Operatoren von Gruppenbeziehungen, deren Aktivitäten als Taten der Gruppe gewertet werden (Grönbech 1997).

Ein zentrales Element des Rechtsverständnisses war der Schaden sowie die Notwendigkeit, einen solchen auszugleichen. Ein Schaden bezog sich auf das Verhältnis der Familiengruppen zueinander. Es ging um den Schaden, den ein Glied der einen Gruppe der anderen Gruppe zugefügt hat. Mit diesem Schaden geriet die Welt in ein Ungleichgewicht, das ausgeglichen werden musste. Es ging nicht darum, dass ein Täter und ein Geschädigter individuell identifiziert werden, sondern ausschließlich um den Ausgleich zwischen den Gruppen. Eine ethische Bewertung der Tat fand nicht statt (vgl. hierzu insgesamt Achter 1951: 15 ff.). Wenn ein Schaden entstanden war, führte dies zu Konflikten zwischen den Familiengruppen, und es war Aufgabe der Geschädigten, den Anspruch auf Ausgleich geltend zu machen. Ihnen kam ein Recht auf Rache zu. Daraus konnten sich langanhaltende generationenübergreifende blutige Fehden entwickeln. Um dies zu verhindern bzw. um solche Fehden zu beenden, wurden spezifische Drittenpositionen institutionalisiert, die nicht-gewalttätige Formen von Wechselseitigkeit, Vermittlung und Schlichtung zwischen den Parteien ermöglichten (Kroeschell 1999: 39 ff.). Als Dritter in diesem Sinn konnte auch der christliche Gott auftreten, der einen Konflikt durch ein Gottesurteil entschied (Angenendt 1997: 116 f.).

Von besonderer Bedeutung waren »Bußkataloge«, die auflisteten, welcher Ausgleich für welchen Schaden zu leisten war. Dadurch konnte das Gleichgewicht im Verhältnis der Familien zueinander wieder hergestellt werden. Wenn die Buße nicht geleistet oder als nicht angemessen erlebt wurde, war es legitim, Rache zu

nehmen. Zu den jeweiligen Familiengruppen gehörten sowohl Freie als auch Unfreie. Bei Letzteren wurde nicht mehr unterschieden zwischen Kühen, menschlichen Knechten und Mägden, Hühnern, Hunden oder Schweinen (Lindemann 2001, mit weiterführender Literatur).

Wie Gurejewitch (1972) zeigt, lassen sich im europäischen Frühmittelalter, also bis etwa 1100 noch Formen individualisierender Vergesellschaftung nachweisen, wie sie zuvor Grönbech (1997) für germanische Stämme beschrieben hatte. In einer solchen Ordnung zählen diejenigen in den personalen Seinskreis, die als beseelte Wesen zu gewaltfähigen Familiengruppen gehören, die mit anderen in Austausch- und Rachebeziehungen geraten konnten. Sowohl Menschen als auch Tiere, Pflanzen und andere Wesen lebten derart in Familiengruppen (Grönbech 1997: 285 ff.). Wer nicht in solche Seelen- bzw. Gruppenzusammenhänge eingeordnet war, zählte nicht als Person im Vollsinn.

Dies führte zu einem Gewaltverständnis, das sich von unserem heutigen deutlich unterscheidet. Die Familiengruppen der Menschen und diejenigen von anderen Wesen wie Bäumen oder Tieren konnten im Rahmen dieser Ordnung zu einem Opfer illegitimer Gewalt werden, das zur Rache herausfordert. Dies führte zu einem für uns Heutige fremdartig anmutenden Resultat. Es wäre etwa ein Fall von Rache provozierender Gewaltanwendung gegen beseelte Wesen, Wälder zu roden und in Ackerland umzuwandeln (Duby 1981: 57). Das germanische Seelenverständnis stellte eine familiäre, auf die Gruppenseele bezogene Ordnung in den Mittelpunkt, in der dem Menschen keine normative Ausnahmestellung zukam (Grönbech 1997: 285 ff.). Der Übergang zum christlichen Seelenverständnis musste mühsam durchgesetzt werden (Duby 1981: 57 f.), er entsprach einem ersten Schritt hin zur Entseelung und damit auch zur Entpersonalisierung der Natur, was ein anderes Gewaltverständnis ermöglichte.

Im Rahmen der Ordnung des Ausgleichs bildet die Ehre und das Heil der Familie das Gut, das durch Gewalt angegriffen und zu dessen Schutz Gewalt legitim ist. Das Heil der Familie kann man am besten übersetzen mit allgemeinem Wohlergehen in spiritueller und materieller Hinsicht. Es zeigt sich darin, dass das Leben gelingt. Dies schließt Erfolg beim Fischfang, bei der Jagd, beim Ackerbau ebenso ein, wie die Aufrechterhaltung der Ehre gegen Beschimpfungen, erfolgreiche Rachezüge und die Erhaltung einer guten Beziehung zu den Vorfahren (Grönbech 1997: 135 ff., 236 ff.). Damit das Heil der Gruppe aufrechterhalten werden kann, müssen die Glieder der Gruppe und ihre Körper unverseht sein, und es darf ihre Ehre nicht durch ›Schelte‹ verletzt werden. Schelte meint eine Rede, die die Familienehre und damit die Lebensmöglichkeiten einer Familie auf das Schwerste verletzt. Sie gehört insgesamt zu den schweren Formen des Schadens, die in jedem Fall eine Buße erforderte (Grimm 1828: Eintrag: Schelte), oder es legitihierten, Rache zu nehmen, d. h., ein Glied der Familie des Täters zu erschlagen (Grönbech 1997: 41, 87). Im Rahmen einer solchen Verfahrensordnung der Gewalt kann sich kaum eine andere als eine segmentäre Differenzierung ausbilden.

4.2 Verfahrensordnung des Gerichtswesens und die Ordnung der Stratifizierung – unterminiert von der Auslegung christlicher Freiheit

Die Verfahrensordnung des Gerichtswesens basiert auf einer überlegenen Zentralgewalt, die sich auf die Legitimationstheorie des Christentums stützt. Die soziale Unentschiedenheitsrelation wird durch eine Hierarchie der Wesen fixiert, die keine grundsätzliche Grenze zwischen personalen und anderen Wesen zieht. Lüttke (2015) bezeichnet diese Ordnung als eine, die ohne feste Grenzen auskommt. Vielmehr müssen in Zweifelsfällen kirchliche Gerichte oder andere autoritativ Befugte darüber entscheiden, wem personale Handlungsfähigkeit zukommt und wem nicht (Lindemann 2009: Kap. 3). Im Mittelpunkt stand bei diesen Fragen die Auslegung christlicher Freiheit. Diese war militärisch umkämpft. Insgesamt ermöglicht sie zwei aufeinander bezogene Differenzierungsformen: eine hierarchisch stratifizierte Differenzierung, in die auch Tiere zwischenzeitlich einbezogen worden waren (Lindemann 2009: Kap. 3), und eine fast modern anmutende Differenzierung im Sinne der Teilung gesellschaftlicher Arbeit in unterschiedliche Handwerke und überregionalen Handel.

Mit der Durchsetzung einer ausreichend starken Zentralgewalt entwickelt sich im 12. und 13. Jahrhundert in den Gebieten des ehemaligen Fränkischen Reiches in West- und Mitteleuropa als weitere Verfahrensordnung der Gewalt das Gerichtswesen. Dieser Prozess wurde pointiert von Achter (1951) herausgearbeitet.¹⁴ Die einsetzende Zentralisierung ermöglichte ›Friedenssicherung‹ zwischen den menschlichen Familiengruppen durch die Macht des Zentralherrn, d. h. durch seine realistische Drohung mit überlegener Gewalt. Gestützt auf sein Gewaltpotenzial kann der Zentralherr selbst Recht setzen und dessen Durchsetzung garantieren. Die Rechtsprechung wird einem Gericht übertragen, das die Befugnis hat, den rechtlichen Sachverhalt festzustellen, den Schuldigen zu identifizieren, ihn als Subjekt verantwortlich zu machen und zu bestrafen (Achter 1951; Lindemann 2018: 75 ff.). Die Gültigkeit des Rechts wird gewaltsam dargestellt, und zwar in einem öffentlichen, vor Dritten stattfindenden Gewaltakt, den Foucault als »Fest der Martern« (Foucault 1979: 44) bezeichnet hat.

Wenn man die Unterschiede zur Ordnung des Ausgleichs genauer in den Blick nimmt, zeigen sich die qualitativen Unterschiede im Gewaltverständnis. Von zentraler Bedeutung war die Auflösung der Familiensolidarität. Der Richter beanspruchte die materielle Rechtswahrheit zu erkennen. Er identifizierte einen

14 In der Geschichtswissenschaft ist es umstritten, ob bzw. wie unilinear dieser Prozess verläuft. Wahrscheinlich ist davon auszugehen, dass sich seit der Etablierung des fränkischen Königtums im Merowingerreich, also spätestens im 8. Jahrhundert erste Formen einer Zentralgewalt entwickeln, die sich allerdings nur schwer gegen die familienbestimmte Ordnung des Ausgleichs durchsetzen kann. Dies gilt selbst für Karl den Großen, unter dem die Etablierung einer Zentralgewalt im Fränkischen Reich einen Höhepunkt erlebte (Haase 2006: 241 ff.).

individuellen Schuldigen, der aus einem bösen Willen heraus gehandelt hatte und entsprechend dem Urteil bestraft werden musste. Es ging nicht um einen Ausgleich zwischen Familiengruppen, sondern um individuelle Täter, die aus ihrem Familienzusammenhang isoliert und als Verantwortliche identifiziert wurden. Damit wurde die zuvor unbedingt geltende Familiensolidarität ausgehebelt. Bäume fielen dabei aus dem Kreis des Sozialen heraus. Eine Rodung provozierte keine Rache mehr (s. o.). Für eine Zeit lang scheint es allerdings fraglich gewesen zu sein, welche der unfreien Entitäten (etwa Kühe, Mägde, Hunde, Knechte, Hühner) als Akteur:innen mit einem freien Willen zu behandeln waren, die schuldhaft, d. h. aus einem bösen Willen heraus eine Tat begehen konnten (Lindemann 2009: Kap. 3).

Den Fokus auf den Schutz der individuellen Seele zu richten, war auch die Bedingung für deren Bedrohung durch den Teufel, der Formen von Gewalt ausübte, die sich nicht primär gegen den Körper, sondern gegen die Seele richteten, wovor diese unbedingt zu bewahren war. Hieraus ergab sich, dass Verbindungen mit dem Teufel möglich waren, und die Notwendigkeit, diesen gewaltsam entgegenzutreten (Behringer 1997, 2001; Neumann 2007).

Die neue Ordnung musste gewaltsam durchgesetzt werden und funktionierte nur so lange, wie die Gewaltfähigkeit des Zentralherren ausreichte, auch die großen und mächtigen Familien innerhalb seines Territoriums ausreichend einzuschüchtern. Dass es um die Erkenntnis der materiellen Rechtswahrheit ging, führte zu zwei miteinander zusammenhängenden grundlegenden Veränderungen des Rechts: Aus Eidhelfern wurden Zeugen. Und da der Täter etwa in Fällen von Totschlag oder Mord oft der einzige Zeuge war, kam es zur Einführung der Folter als Mittel der Wahrheitsfindung.

Im alten Verfahren wurden der Kläger und der Beklagte durch Eidhelfer unterstützt. Bei diesen handelte es sich um Angehörige der größeren Familiengruppe, der Sippe. Die Eidhelfer bezeugten, dass der Eid der Betreffenden rein war, d. h., dass es sich um vertrauenswürdige Männer handelte (Planitz/Eckhardt 1971: 63 f.). Mit der ethisch orientierten Feststellung individueller Schuld wurde die Familiensolidarität außer Kraft gesetzt und die Institution der Eidhelfer durch die Institutionalisierung der Zeugenschaft im heutigen Sinne ersetzt. Der Eidhelfer leistete, gebunden durch die Familiensolidarität, einen Eid für die eigene Partei, der Zeuge sollte sagen, was er gesehen hat (Ebel 1966: 246).

Diese Veränderung führte dann zu Schwierigkeiten, wenn es außer dem Täter keine weiteren Zeugen gab. Unter diesen Umständen kam es auf das Zeugnis des Beklagten an. Dieses Problem wurde durch die Einführung der Folter gelöst. Sie war zunächst im Rahmen des Kampfes gegen die Ketzer im Kirchenrecht verankert worden und wurde im 13. Jahrhundert zu einem anerkannten Mittel der Wahrheitsfindung im säkularen Strafprozess. Fried (1985) rekonstruiert, inwiefern die Folter als Mittel der Wahrheitsfindung dienen konnte. Er analysiert dabei die Bedeutung der Lehre von der Willensfreiheit, die auf Thomas von Aquin zu-

rückgeht. Danach war die Seele das höhere Sein im Verhältnis zum Körper. Da das niedere Sein, der Körper, das höhere Sein, die Seele, nicht zwingen könnte, würde der Zugriff auf den Körper, das niedere Sein, keinen direkten Zwang auf das höhere Sein ausüben. Folglich würde durch die Folter, die sich auf den Zugriff auf den Körper beschränkte, kein direkt wirkender Zwang auf die Seele ausgeübt, die den freien Willen verbürgte (Fried 1985: 418 ff.). Auch ein mithilfe der Folter zustande gekommenes Geständnis galt als freiwillige Aussage. Die Folter war nicht als Gewalt zu verstehen, die ein willkürliches Geständnis erpresste, sondern als ein Zwang, der den Beklagten in einen Zustand brachte, in dem der Widerstand gegen die Wahrheit geschwächt wurde.

Das Zusammenspiel zwischen der Durchsetzung größerer Territorialherrschaften und der Durchsetzung des Christentums ist ein wichtiger Punkt, den Elias in seiner Bedeutung unterschätzt. Das Christentum delegitierte die familiäre Ordnung, indem es die individuelle Seele zentral stellte. Die Praxis, durch die dies durchgesetzt wurde, war die im 13. Jahrhundert verbindlich gemachte Kindstaufe. Durch diese erhielt das Kind einen allgemeinen Rechtsstatus unabhängig von seiner Familie. Erst durch die Taufe erhielt es einen Namen und wurde erbfähig. Legitimiert wurde dieser Status durch das unmittelbare Verhältnis zu Gott, das durch die Taufe gestiftet wurde. Diesen Anspruch musste ein Pfarrer vor Ort gegen das ältere Familienverständnis durchsetzen. Dies wiederum bedurfte der Unterstützung durch die jeweiligen Territorialherren, die ihrerseits im Interesse der eigenen Machtsicherung ein Interesse an der Delegitimation der Macht der Familien über ihre Glieder hatte. Mit der Taufe wurde die Macht der Familie in einer entscheidenden Weise geschwächt. Im Rahmen der Ordnung des Ausgleichs war es Sache der Familiengruppe, darüber zu entscheiden, ob ein Neugeborenes aufgenommen wird. Mit der verbindlichen Kindstaufe erfolgte die Aufnahme in die Gemeinschaft durch die Kirche (Lindemann 2018: 85 ff.).

Die neue Verfahrensordnung der Gewalt ermöglichte andere Formen der gesellschaftlichen Differenzierung und des Wirtschaftens. In dem Maße, in dem die Bedeutung der Familiengruppe durch eine übergeordnete territoriale Gewalt geringer wurde, veränderten sich auch die Siedlungsformen. Im Rahmen der Ordnung des Ausgleichs bildete das von einer Familiengruppe bewohnte Gehöft die primäre Siedlungsform. Im Übergang zur Ordnung des Gerichtswesens gewannen Dörfer und Städte als Siedlungsform an Bedeutung. Vor allem in den Städten bildeten sich eigene Rechtsformen aus, die sich an den Erfordernissen des Handels orientierten (Bader/Dilcher 1999: Abschnitt D).

Für die Ausbildung von Territorialherrschaften und die besondere Position der freien Städte war vor allem die Differenzierung des christlichen Freiheitsverständnisses relevant, die auch für das Gewaltverständnis von zentraler Bedeutung war. Man könnte sie als Differenz von strafrechtlich relevanter Seelenfreiheit und allgemeinrechtlich relevanter Leibfreiheit bezeichnen. Diese Differenzierung ermöglichte es, den freien Willen der christlichen Seelen, mit der Bindung des Lei-

bes an den Boden und die Dienste für den jeweiligen Herrn zu vereinbaren. Es gab durchaus Interpretationen der christlichen Freiheit, die auch die Leibfreiheit, d. h. die Freiheit von der Leibeigenschaft forderten (Blickle 2003: 90–97). Auf diese Auffassung bezogen sich alle Widerstände und Aufstände gegen die Institutionalisierung der Leibeigenschaft. Diese mussten wiederholt niedergeschlagen werden. Erst nach der Niederschlagung der großen Bauernaufstände in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts verlor der Anspruch, dass die christliche Freiheit auch die Freiheit des Leibes (also freie Arbeit, Ehefreiheit, Freiheit zu vererben und Freizügigkeit) umfassen sollte, an Bedeutung. Die freien Städte bildeten dabei eine Ausnahme. In diesen wurden die beiden Freiheiten nicht getrennt, was allerdings gegen die Ansprüche der Territorialherren gewaltsam durchgesetzt werden musste (Blickle 2003: 52 ff.). Orientiert an den Erfordernissen des Handels bildeten sich in den Städten erste Formen einer privaten Rechtssubjektivität heraus, die einen Tausch zwischen gleichen Marktsubjekten ermöglichte (Bader/Dilcher 1999: 658) und es in einigen Städten auch erlaubte, Boden als freiverkäufliches Eigentum zu behandeln (Bader/Dilcher 1999: 659 ff.). Für die breite Masse der ländlichen Bevölkerung blieb allerdings bis zum 18. Jahrhundert die gewaltsam durchgesetzte politische Deutung verbindlich, wonach christliche Freiheit und Leibeigenschaft keinen Widerspruch bilden.

Ökonomisch und für die sich entwickelnden Formen des Handels war weiterhin bedeutsam, dass die Territorialherren Münzen prägen ließen, die für Abgaben an den Zentralherren bzw. die Kirche zu verwenden waren (Ingham 2004: 111 ff.; Lindemann 2018: 222 ff.). Dies erleichterte zugleich die Tauschvorgänge auf den lokalen Märkten, auf denen der einfache Warentausch zunehmend durch einen geldvermittelten Tausch abgelöst wurde, was eine Verschränkung von lokalem Handel und Fernhandel ermöglichte, wodurch sich eine weitere Ausdifferenzierung der Arbeitsteilung entwickeln konnte. Damit entwickelte sich im Rahmen der ständischen Differenzierung (Geistliche, Kriegeradel und Bauern) (Duby 1981: 168 ff.) vor allem in Städten eine modifizierte Verfahrensordnung der Gewalt. Diese ermöglichte eine anders gelagerte gesellschaftliche Differenzierung, nämlich ein stärker arbeitsteiliges Handwerk. Zudem fand eine Integration von regionalem und überregionalem Handel auf Märkten statt, auf denen ein geldvermittelter Tausch institutionalisiert wurde.

Die Zeit des Gerichtswesens umfasste also mutmaßlich heterogene Gewaltverständnisse, denn Formen legitimer Leibeigenschaft koexistierten mit Städten, in denen die Bürger:innen eine integrierte Leib- und Seelenfreiheit genossen, wobei die Folter auch in den Städten angewendet wurde. In dieser Hinsicht galt wie auf dem Land, dass der Zugriff auf den Körper die Seelenfreiheit nicht zwingen konnte. Den heterogenen Gewaltordnungen entsprachen heterogene Differenzierungsformen, die aber immer noch unter dem Dach der christlichen Legitimation Platz hatten.

4.3 Verfahrensordnung der rechtsstaatlich gebundenen Gewalt und horizontale Differenzierung

Die Verfahrensordnung der rechtsstaatlich gebundenen Zentralgewalt beinhaltet andere institutionelle Mechanismen, um die soziale Unentschiedenheitsrelation zu fixieren. In diesem Rahmen wird der antifamiliale Impetus der Ordnung des Gerichtswesens verstärkt. Die überlegene staatliche Zentralgewalt ermöglicht Individualisierung gegen die Familie und institutionalisiert zugleich eine für die staatliche Zentralgewalt geltende Stoppregel: die Grundrechte. In deren Zentrum steht das Versprechen, dass die Individuen darauf vertrauen können sollen, in Freiheit und Würde zusammenzuleben. Anders gesagt, die leiblichen Beteiligten werden zu Operatoren eines körperbezogenen Individualismus. Das Schutzgut ist der mit einem freien Willen ausgestattete menschliche Körper, legitimiert durch die Theorie der Grund- und Menschenrechte. Diese Verfahrensordnung der Gewalt steht in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis mit der Ordnung horizontaler Differenzierung. Für deren Analyse fokussiere ich mich hier auf die Institutionen Freiheit, Würde und Eigentum, d. h. auf das Verhältnis von Staat/Politik und Wirtschaft. Für die genannten Institutionen zeigt sich, dass sie in einem Spannungsfeld von nationalstaatlichen und globalen Orientierungen stehen.

Die Verfahrensordnung der rechtsstaatlich gebundenen Gewalt ist durch eine weitere qualitative Veränderung des Gewaltverständnisses gekennzeichnet: Das Schutzgut ist der freie Wille, der in einem individuellen Körper verortet wird. Das heißt, der freie Wille wird nicht mehr durch die individuelle Seele und deren Transzendenzbezug auf Gott gesichert. Wenn die Seele und damit der freie Wille im Körper steckt, wird die Folter sofort zu einem Problem. Die Folter kann kein Mittel der Wahrheitsfindung mehr sein, wenn die Tortur des Körpers den freien Willen selbst zwingt (Lindemann 2018: 101 ff.; vgl. hierzu insgesamt Schmöckel 2000). Dies galt analog für die Abschaffung der Leibeigenschaft. Der freie Wille der christlichen Seelen konnte – wie gesagt – mit der Bindung des Leibes an den Boden und die Dienste für den jeweiligen Herrn vereinbart werden. Für den verkörperten freien Willen konnte das nicht mehr gelten. Die ehemals legitimen Bindungen und Dienstbarkeiten, die gegen die Bauern durchgesetzt wurden, erscheinen nun als illegitime Gewalt. Das veränderte Gewaltverständnis führte zu einer intensiven Kritik an den Verhältnissen der Leibeigenschaft, die im Zuge des Übergangs zur horizontalen Differenzierung zu einem negativen Leitbegriff wurden (Blickle 2003: 154).

Insgesamt zeichnet sich die moderne Verfahrensordnung der Gewalt und die mit ihr ermöglichte Form gesellschaftlicher Differenzierung durch folgende Merkmale aus: Es gibt erstens ein staatliches Gewaltmonopol, d. h., alle geborenen Menschen sind der Gewalt des Staates unterworfen, zweitens bindet sich die staatliche Gewalt an Gesetze und begrenzt sich damit drittens in ihrem Zugriff

auf die Bürger, weshalb auch die Darstellung des Rechts ohne Gewalt in legitimen Verfahren erfolgt und die Bürger viertens dem Staat als potenziell aufrührerische politische Subjekte gegenüberstehen und fünftens freigesetzt sind, sich als Menschen in beliebigen Handlungs- und Kommunikationszusammenhängen zu vergesellschaften, was vielfältige kontingente Differenzierungsmöglichkeiten eröffnet.

Um den Zusammenhang zwischen Differenzierungsordnung und Verfahrensordnung der Gewalt zu begreifen, sind drei Institutionen von besonderer Bedeutung: Freiheit, Würde und Eigentum. Diese sollen den Zugriff der überlegenen Zentralgewalt auf die Bürger:innen begrenzen und ermöglichen damit die besondere Form gesellschaftlicher Differenzierung. Damit stelle ich für die Zwecke dieses Aufsatzes das Verhältnis zwischen Politik und Recht auf der einen Seite und Wirtschaft auf der anderen zentral und vernachlässige etwa die Institutionalisierung der Wissenschaft, die ebenfalls nicht möglich ist, ohne die Etablierung einer überlegenen, aber durch die Stopppregel der Grundrechte begrenzten staatlichen Zentralgewalt (Lindemann 2018: 258 ff., 2020: 80 f.).

Die Institutionalisierung der Freiheit besagt, dass Menschen das Recht auf Meinungs- und Gewissensfreiheit haben und damit auch subjektive öffentliche Rechte in Anspruch nehmen können (Jellinek 1919). Freiheit beinhaltet, wie Blickle gezeigt hat, weiterhin und direkt gegen die Institution der Leibeigenschaft gerichtet, das Recht auf freie Arbeit (Berufsfreiheit), auf freie Wahl des:der Ehepartner:in und auf freie Wahl des Aufenthaltsortes. Die Institutionalisierung der Würde beinhaltet eine allgemeine normative Vorgabe, dass Menschen von keinem Handlungs- oder Gruppenzusammenhang vollständig vereinnahmt werden sollen. Durkheim hatte hier sowohl die Vereinnahmung durch gesellschaftliche Subgruppen als auch diejenige durch den Staat im Auge, während Luhmann sich auf den Schutz vor der Totalpolitisierung beschränkt. Die Institutionalisierung von Eigentum, genauer der Trennung von rechtlichem Eigentumsanspruch und praktischen Besitzrechten (Lindemann 2018: 204 ff.; Paul 2012: 162 ff.), sichert die materiellen Lebensgrundlagen der Individuen vor einem willkürlichen Zugriff durch den Staat und ermöglicht eine neue Form des Geldes, das kapitalistische Kreditgeld, welches eine Grundlage der Ausdifferenzierung der Wirtschaft als kapitalistische Eigentumswirtschaft bildet (Heinsohn/Steiger 2009: D. Das Kapitel vom Geld; Ingham 2004: 112 ff.; Lindemann 2018: 218 ff.; Paul 2012: 231 ff.).¹⁵

15 Paul argumentiert, dass die moderne Gesellschaft als Geldwirtschaft charakterisiert werden müsste, und begreift damit – an Simmel orientiert – das Geld und nicht das Eigentum als zentrales Charakteristikum der modernen Gesellschaft. Ich halte es nicht für klug, die Gesellschaft insgesamt als durch Geld oder durch Eigentum (Heinsohn/Steiger 2009) charakterisiert zu verstehen. Denn dadurch wird die Ökonomie zum Bestimmungsmerkmal einer Gesellschaft und die Bedeutung der Verfahrensordnung der Gewalt würde erneut unsichtbar gemacht.

Diese Institutionen weisen einen unauflöslichen Widerspruch zwischen zwei Orientierungen auf. Zum einen bedürfen sie der Sicherung durch den Nationalstaat. Die durch diesen getragene Ordnung der demokratisch legitimierten und rechtsstaatlich ausgeübten Gewalt ist der Garant der Institutionalisierung von Freiheit, Würde und Eigentum sowie des durch die Institutionalisierung von Eigentum ermöglichten kapitalistischen Kreditgeldes (Ingham 2004; Lindemann 2018). Zugleich weisen die genannten Institutionen eine globale bzw. universale Orientierung auf. Freiheit und Würde wird den Bürger:innen durch den Nationalstaat garantiert, aber sie sind als Menschen, d. h. in einem universalen Sinn, Träger von Freiheit und Würde und können sich als solche global vergesellschaften. Eigentum kann es nur geben, wenn die Eigentumsverhältnisse durch die gesetzlich gebundene Gewalt des Nationalstaates rechtlich geschützt sind. Aber die freie Verfügung über das Eigentum ermöglicht zugleich, Waren irgendwo auf der Welt zu produzieren und zu verkaufen. Insbesondere das kapitalistische Kreditgeld, das ebenfalls wie eine Ware behandelt wird (Polanyi 1978: 106), wird global gehandelt.

Damit werden Nationalstaat und weltweit ausgreifende Vergesellschaftungsformen in ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis gebracht. Hierin liegt ein wichtiger Unterschied etwa zu Luhmanns Theorie der Weltgesellschaft. Luhmann unterscheidet regional gebundene Formen der Vergesellschaftung (mit einer Präferenz für normative Erwartungen) von weltweit ausgreifenden Formen der Vergesellschaftung (mit einer Präferenz für kognitive Erwartungen). Zu den regional gebundenen Formen zählt er Recht und Politik, und zu den weltgesellschaftlich ausgerichteten Formen Wirtschaft, Wissenschaft und Technik (Luhmann 2005: 71f.). Letztere hält er für evolutionär erfolgreicher, wohingegen die Ersteren (Recht und Politik) sich als »Fehlspezialisierung der Menschheitsentwicklung« (Luhmann 2005: 71) darstellen würden. Luhmann sieht richtig, dass sich die genannten Bereiche hinsichtlich ihrer Präferenz für bestimmte Erwartungsstile auszeichnen und dass sekundär der gegenteilige Erwartungsstil jeweils implementiert wird (Luhmann 1972: 50 f.; vgl. hierzu auch Lindemann 2018: 173). Der zentrale Unterschied liegt darin, dass Luhmann – wie bereits dargelegt – die Bedeutung der Verfahrensordnung der Gewalt für die Stabilisierung gesellschaftlicher Formen ausblendet. Deshalb stellt er alle Funktionszusammenhänge wie Recht, Politik, Wirtschaft, Wissenschaft auf eine Stufe und bezeichnet sie nach der autopoietischen Wende (Luhmann 1984) als nebeneinander bestehende, sich selbst reproduzierende Funktionssysteme. Wenn man dagegen die grundlegende Rolle von Gewalt für die Stabilisierung oder Veränderung gesellschaftlicher Ordnung anerkennt, muss man genauer hinsehen und stößt dabei auf das wechselseitige Bedingungsverhältnis zwischen der Ordnung der rechtsstaatlich gebundenen Gewalt und den global ausgreifenden Formen der Vergesellschaftung. Bei der nun folgenden Analyse des wechselseitigen Ermöglichungsverhältnisses nationalstaatlicher und weltweiter Orientierung von

Freiheit/Würde und Eigentum/Kreditgeld beginne ich mit *Freiheit und Würde*, um mich dann *Eigentum und Kreditgeld* zuzuwenden.

Freiheit und Würde

Die Verfahrensordnung der demokratisch rechtsstaatlich gebundenen Gewalt ist wesentlich dadurch gekennzeichnet, dass die staatliche Zentralgewalt nach innen den gewaltfähigen Familiengruppen oder anderen Sekundärgruppen überlegen ist. Dies dokumentiert sich nicht zuletzt darin, wie der Staat in das Leben der Familiengruppen eingreift, wobei der Medizin oft eine Vermittlerrolle zukommt. Geburten und Todesfeststellung stehen vermittelt über die Medizin in einem hohen Maße unter staatlicher Kontrolle. Damit übernimmt der Staat die Kontrolle über die Neuzugänge bzw. Abgänge personaler Individuen. Der Staat ist organisatorisch verfasst und baut dabei auf der Organisationsleistung der Kirche auf, die bereits im Mittelalter begonnen hatte, Kirchenbücher zu führen, die die Taufen (Aufnahme in die Gemeinschaft) und Sterbefälle (Übergang in den Kreis der Toten) dokumentierten. Diese Buchführung über die Gesellschaftsglieder übernimmt der Staat und entwickelt sie zu einem Personenregister weiter, das unabhängig von der Religionszugehörigkeit geführt wird (Lindemann 2018: 116 f., 120 f., 2020: 43–52). Damit wird den Familien in einem weitergehenden Ausmaß als zuvor die Kontrolle über die Aufnahme in die Gesellschaft genommen. Jetzt zählt jede Geburt als Eintritt in die Gesellschaft und jeder Tod als ein Verlassen des Kreises der Personen (für die Analyse der modernen Grenzen des Sozialen vgl. Lindemann 2018: Kap. 1.3).

Hierin zeigt sich ein wichtiges Merkmal des modernen Nationalstaates: er ist organisatorisch verfasst. Geborene sind aufgrund der spezifischen organisatorischen Relationierung zum Staat frei und gleich. Das heißt, sie werden durch die organisatorische Erfassung zu freien und gleichen Bürger:innen ihres Staates. Neuzugänge durch Einwanderung werden analog behandelt. Auch sie können erst durch eine organisatorische Erfassung zu freien und gleichen Bürger:innen werden. Dies ist für die Legitimation demokratischer Herrschaft unabdingbar. Diese benötigt für ihre politische Legitimation eine organisatorische Erfassung des Staatsvolks, wodurch dessen rationale Repräsentation ermöglicht wird. Ohne ein organisatorisch verbürgtes Wissen um die Anzahl von Bürger:innen wäre eine nachvollziehbare Legitimation für den Zuschnitt von Wahlkreisen und eine Legitimation von Wahlergebnissen kaum möglich. Strukturell basiert dies auf einer spezifischen triadischen Konstellation, die zahlenmäßig beschränkt ist durch die organisatorische Erfassung sowie die Abwesenheit der legitimierenden Dritten. Die wählenden Bürger:innen passieren den Schlitz der Wahlurne nicht. Sie geben ihre Stimme ab und sind im Weiteren am politischen Entscheidungsprozess nicht mehr beteiligt. Die Struktur der abwesenden Dritten geht einher mit

einer Präferenz für einen normativen Erwartungsstil (Lindemann 2018: 173, Kap. 2.5).¹⁶

Die gewaltunterworfenen Bürger:innen geraten dabei in ein mehrschichtiges Verhältnis zum Staat. Einerseits sind sie der Gewalt des Staates unterworfen, andererseits garantiert der Staat seinen Bürgern Freiheit und Würde und begrenzt damit den politischen Zugriff auf die Bürger:innen, und schließlich sollen die Bürger:innen dem Staat als kritische und potenziell aufrührerische politische Subjekte gegenüberstehen können. Die Bürger:innen haben subjektive öffentliche Rechte. Dies schließt ein, Interessen und Probleme dem Staat gegenüber geltend machen zu können. Die Bürger:innen sind nicht nur abwesend, sondern haben auch die Möglichkeit, sich anwesend zu machen und die staatliche Politik zu Lernprozessen zu drängen. In diesem Sinn ist etwa die von sozialen Bewegungen getragene Gesellschaftskritik zu verstehen (Lindemann 2018: 188 f.). Diese ist einerseits als moralischer Protest und andererseits als strukturbildende Kraft zu verstehen, die die Ordnung horizontaler Differenzierung durch Strukturbildung stützt und Lernprozesse zur Verhinderung struktureller Fehlentwicklungen ermöglicht (Lindemann 2018: Kap. 3.3 und 3.4).

Dass dem verkörperten und aus der Familie herausindividualisierten Menschen ein normativer Sonderstatus, d. h. Freiheit und Würde, zukommt, ist für personale Akteure in der Geschichte ein Novum und wird durch eine prekäre Balance ermöglicht. Einerseits ist der geborene Mensch durch den Staat davor geschützt, zu einem Mittel zu werden, das im Sinne einer (Familien-)Gruppe eingesetzt werden kann. Damit wird das Vertrauen in die unbedingte Solidarität der Verwandtschaftsgruppe ausgehöhlt. Die menschlichen Individuen können sich z. B. den Racheverpflichtungen verweigern, die von einer Familiengruppe an sie gestellt werden. Zugleich wird dadurch eine neue Form des Vertrauens im Rahmen eines Nationalstaats ermöglicht. Die Individuen können sich sicher sein, dass sie nicht körperlich angegriffen werden, wenn sie Fremden begegnen. Es entsteht das, was Reemtsma als Vertrauen in Gewaltlosigkeit bezeichnet hat, welches zugleich ein Vertrauen in den Staat beinhaltet (Reemtsma 2008: 94 ff.). Das Vertrauen wird nicht zuletzt dadurch ermöglicht, dass sich der moderne Nationalstaat selbst in seinem Zugriff auf das Individuum begrenzt. Damit werden menschliche Individuen frei, sich in unterschiedlicher Weise zu vergesellschaften: als Bürger:innen, die sich politisch engagieren und sich zu sozialen Bewegungen zusammenschließen, die Kritik üben; als Rechtssubjekte, die eine Klage erheben oder verklagt werden; als Akteure im Wirtschaftsleben, die einander zumindest soweit vertrauen, dass sie ohne Gewaltanwendung an ihrem Nutzen orientiert etwas kaufen oder verkaufen usw.

16 Dieses Argument ist zuerst von Luhmann vorgetragen worden, der die Bildung normativer Erwartungen und von Institutionen an die Abwesenheit der Dritten bindet (Luhmann 1972: 66 f.).

Der gesellschaftlich-institutionelle Sinn der Garantien von Freiheit und Würde liegt darin, den Menschen derart vielfältige Vergesellschaftungsmöglichkeiten zu eröffnen. Die Grundlage dafür ist Vertrauen in andere, weshalb man auf den konkreten Schutz durch die Familie verzichten kann. Dies schließt ein, weltweit ausgreifende Handlungs- und Kommunikationszusammenhänge aufzubauen und diese auf Dauer zu stellen. Entsprechend begreifen die soziologischen Theorien der Institutionen von Freiheit und Würde (etwa Durkheim 1999; Joas 2011; Luhmann 1999) die Sakralität der Person als eine global geltende Institution, die eine universalistisch angelegte Gesellschaftskritik ermöglicht (Lindemann 2018: Kap. 3). Allerdings verzichten Durkheim, Joas und Luhmann darauf, zu thematisieren, dass diese Universalität der gewaltsamen Stützung durch den Nationalstaat bedarf.

Es ist wichtig anzumerken, dass auf diese Weise die von Durkheim und Luhmann jeweils zentral gestellten Differenzierungen problemlos zusammengedacht werden können. Die Sakralisierung der Person bzw. die Institutionen von Freiheit und Würde ermöglichen sowohl die Differenzierung in gesellschaftliche Gruppen und Professionen im Sinne Durkheims als auch die Differenzierung von strukturierten Handlungszusammenhängen wie Wirtschaft, Wissenschaft, Politik oder Recht im Sinne Luhmanns. Auch die Differenzierung von Milieus, die Renn (2006) ins Spiel gebracht hat, lässt sich auf dieser Grundlage gut rekonstruieren.

Die Sakralität der Person wird durch die Sakralisierung des Nationalstaats ergänzt, als derjenigen Instanz, die über dem Individuum steht. Durkheim bezeichnet diesen Sachverhalt als Patriotismus (Durkheim 1999: 107). Die doppelte Sakralisierung, die in soziologischen Theorien der Menschenrechte (Joas 2011; Luhmann 1999) zumeist übergangen wird, führt zu einer ambivalenten Orientierung. Denn zwischen den Staaten entwickelt sich eine neuartige Ordnung des Ausgleichs, in deren Rahmen sich Gruppen gegenüberstehen, die einerseits in einer qualitativ anderen Weise gewaltfähig sind als etwa die adligen europäischen Herrscher, aus deren Konkurrenz der Nationalstaat hervorging, und die andererseits dazu befugt sind, die Gruppenglieder, die Staatsbürger:innen, im Kriegsfall als Mittel im Kampf gegen andere Staaten zu behandeln. Durkheim sah diese Gefahr und war zugleich optimistisch, dass dieses Gewaltpotenzial durch die universalistische menschenrechtliche Orientierung eingedämmt werden könnte.

Es ist Aufgabe des Staates nach innen, seine Bürger:innen moralisch als Menschen anzusehen und zu behandeln. Weiterhin machen Nationalstaaten aber auch die Sakralität der Person nach außen im Verhältnis zu anderen Staaten zum Maßstab ihres Handelns, d. h., sie folgen auch einer menschenrechtlichen Orientierung. Damit weist die Sakralisierung der Person auch eine globale Dimension auf. Sie wird zu einer wichtigen Legitimation im Verhältnis zwischen den Staaten. Die Abschaffung der Sklaverei und die Einrichtung des Völkerbundes nach dem ersten sowie der Vereinten Nationen nach dem zweiten Weltkrieg können hier als Beispiele dienen. Die Abschaffung der Sklaverei war mit Bezug auf die

Legitimation der eigenen Position im Verhältnis zu anderen Staaten die Antwort Englands auf die französische Deklaration der Menschenrechte (Osterhammel 2009: 1193 ff.). Sie legitimierte im Weiteren das aggressive Vorgehen der englischen Marine gegen alle Schiffe von Nationen, die mit Sklaven handelten, und hatte so Anteil an der Legitimität der Sicherung der englischen Vorherrschaft auf den Weltmeeren. Die Einrichtung des Völkerbundes und der Vereinten Nationen hatte maßgeblich zum Ziel, Angriffskriege zu ächten und damit auch international ein Vertrauen in Gewaltlosigkeit zu ermöglichen und – dies gilt vor allem für die Vereinten Nationen – die Geltung der Institutionen von Freiheit und Würde, d. h. die Geltung der Menschenrechte, auch international zu sichern. Damit wurde die Institutionalisierung einer normativ ausgerichteten Beobachtung der Beziehungen zwischen Staaten organisatorisch abgesichert (Lindemann 2018: 184 f.).

Die Spannung zwischen nationalstaatlicher und weltweiter Orientierung führt im Fall der Sakralität der Person zu einem Widerspruch, der tragische Züge trägt. Hierauf hat zuerst Arendt (1949) aufmerksam gemacht, als sie nach dem zweiten Weltkrieg in Anbetracht der Millionen an »displaced persons«, also faktisch staaten- und damit rechtlosen Menschen, proklamierte, dass es nur ein einziges Menschenrecht gäbe, nämlich das Recht, einem Staat anzugehören. Denn nur dann könnten die anderen Menschenrechte wirksam eingefordert werden. Andererseits ist gerade die Existenz von Nationalstaaten der Grund dafür, dass Menschen ihrer Menschenrechte beraubt sind – solange sie sich nämlich nicht berechtigterweise an einen Staat und seine Gerichtsbarkeit wenden können, um ihre Rechte einzuklagen. Hier liegt die immanente »Tragik des Ethos der Menschenrechte« (Lindemann 2018: 385, 2020: 54). Faktisch genießen überwiegend Angehörige westlicher Demokratien, also wirtschaftlich starker Nationalstaaten, die Vorzüge der weltweit ausgreifenden Institutionen von Freiheit und Würde (Mau 2021). Sie haben Bewegungs-, Reise-, Arbeits- und Ehefreiheit.

Eigentum und Kreditgeld

Dass die Menschenrechte ohne eine gewaltgestützte Sicherung durch Nationalstaaten nicht auskommen und dennoch universell gelten, erscheint noch nachvollziehbar. Dies analog aber auch für die auf Eigentum und Geld basierende Wirtschaft anzunehmen, erscheint auf den ersten Blick wenig plausibel. Wenn man sich allerdings die historische Entwicklung von Eigentum und Geld in Europa anschaut, ergibt sich ein anderes Bild. Genaugenommen ist die Rede von Eigentum nicht präzise genug, um zu erfassen, worum es geht, nämlich um die Institutionalisierung der Trennung von Eigentum und Besitz (Heinsohn/Steiger 2009: 133 ff.; Lindemann 2018: 204 ff.; Paul 2012: 162 ff.). Das mittelalterliche eu-

ropäische Verständnis kannte diesen Unterschied nicht.¹⁷ Erst die systematische Trennung dieser Aspekte ermöglichte »die große Transformation« (Polanyi 1978) hin zu einer kapitalistischen Wirtschaft. Eigentum bezeichnet den abstrakten Rechtsanspruch, darüber zu verfügen, ob eine Sache verkauft, vermietet oder als Pfand für einen Kredit verwendet wird. Hiervon zu unterscheiden ist der praktische Besitz, d. h. die aktuelle praktische Verfügung über eine Sache. Der Mieter einer Wohnung ist deren Besitzer; die Miete zahlt er an den Eigentümer. Dieser kann die Wohnung oder das Haus verkaufen, ohne dass sich an den Rechten auf den praktischen Besitz etwas ändern muss (Lindemann 2018: 204 f.).

Das vormoderne Recht – etwa in England – regelte, wer in welcher Weise von Grund und Boden praktisch Besitz nehmen konnte. Daraus ergaben sich angestammte Besitzrechte. Was Polanyi als große Transformation bezeichnet, war die gewaltsame Zurückdrängung praktischer Besitzansprüche zugunsten eines abstrakten und exklusiven Eigentumsrechts. Die modernen Eigentümer:innen haben einen exklusiven Anspruch darauf, Grund und Boden beliebig unterteilen und verkaufen oder beleihen zu können. Der gleiche Prozess, der sich in England gewaltsam vollzog, fand in Frankreich als gewaltsame Revolution von unten und in Preußen als gesetzlich verordnete Revolution von oben statt – im Rahmen der Stein-Hardenberg'schen Reformen 1807 (Heinsohn/Steiger 2009: 455). Aus Adligen mit leibeigenen Bauern wurden Grundeigentümer. Auch Bauern erhielten dabei ein Stück Land als Eigentum zugeteilt (Knapp 1887: 180 ff.). Dabei wurde explizit festgehalten, dass es den Bauern möglich sein soll, auf ihr Land einen Kredit aufzunehmen, um sich dadurch die Möglichkeiten für größere Investitionen zu erschließen.

In der Konsequenz konnten allerdings diejenigen, die wirtschaftlich nicht erfolgreich waren und den Kredit nicht zurückzahlen konnten, ihr Eigentum verlieren. Denn die Kreditgeber:innen waren/sind berechtigt, in das Eigentum zahlungsunfähiger Schuldner:innen zu vollstrecken. Die Umwandlung von vormodernem Grundbesitz zu modernem Eigentum trennte den Boden aus allen sozialen Verpflichtungen. Waren die adligen Herr:innen der Leibeigenen dazu verpflichtet, letztere wenigstens auf einem minimalen Niveau zu versorgen, so haben erfolgreiche Eigentümer:innen und Kreditgeber:innen gegenüber zahlungsunfähigen Schuldner:innen, die ihr Land verlieren, keinerlei Verpflichtungen. Die ehemaligen Leibeigenen, die als Eigentümer:innen einen Kredit begleichen mussten, gerieten in der Konkurrenz mit den adligen Großeigentümer:innen in diese Schuldenfalle und verloren ihr Eigentum. In diesen Prozessen entstehen die Voraussetzungen für eine kapitalistische Wirtschaft: Eigentümer

17 Ich lasse bewusst die Antike aus, in der sich bereits erste Formen von Eigentum und Geld entwickelt hatten. Für eine Darstellung der antiken Eigentums- und Geldverhältnisse vgl. etwa Paul (2012: 169 ff.).

und freie Arbeiter, die ihre Arbeitskraft verkaufen können/müssen, d.h. der doppelt freie Lohnarbeiter im Sinne von Marx (Marx 1977: 183).

Der Staat bildet die notwendige Stütze der Eigentumsordnung. Er stellt den rechtlichen Rahmen bereit, innerhalb dessen Gläubiger:innen-Schuldner:innen-Kontrakte geschlossen werden. Weiterhin bildet der Staat die unabhängige Stelle, die verwaltet, wie das Eigentum an Grund und Boden von einer Hand in die andere übergeht usw. Gläubiger:innen können sich darauf verlassen, dass sie in das Eigentum zahlungsunfähiger Schuldner:innen vollstrecken können usw., ohne dass es dabei auf die militärische Stärke der Beteiligten ankommen würde. Ohne die Durchsetzung einer überlegenen rechtlich gebundenen Zentralgewalt wäre die Bildung der Eigentumsordnung weder möglich gewesen noch könnte sie auf Dauer stabilisiert werden. Das nationalstaatlich gesicherte Eigentum ist die entscheidende Bedingung für die Ausdifferenzierung einer global ausgreifenden kapitalistischen Wirtschaft.

Auch das Geld der Eigentumswirtschaft kann es ohne Nationalstaaten nicht geben. Um diesen Zusammenhang zu verstehen, ist es erforderlich, sich die Wurzeln frei konvertierbarer Währungen zu vergegenwärtigen. Mit der knappen Skizze adressiere ich einen zentralen Kritikpunkt von Paul (2012: 165–169) an der Eigentumstheorie des Geldes von Heinsohn und Steiger, die die Schaffung von Eigentum und damit von Geld »als bloßen Rechtsakt« begreifen, der »die Weltgeschichte zur Wirtschaftsgeschichte transformiert« (Heinsohn/Steiger 2009: 188). Dabei würde laut Paul die Komplexität der Entwicklung hin zum Eigentum übergangen. Wenn man diese berücksichtigt, ergibt sich Folgendes: Ausgehend von den oben beschriebenen Differenzierungsmöglichkeiten, die sich im Rahmen der Verfahrensordnung des Gerichtswesens ergeben hatten, kommt es zur Bildung neuer gesellschaftlicher Institutionen. Erstens, der Institutionalisierung des Münzgeldes, das von den Territorialherren des Mittelalters mit der Verpflichtung ausgegeben wurde, die Abgaben an den Herren nicht mehr in Naturalien, sondern in Geld zu entrichten (Ingham 2004: 109 f.) und zweitens, dem im Rahmen des überregionalen Handels entwickelten Finanzinstituts des Wechsels, aus dem sich das Kreditgeld entwickelte (Heinsohn/Steiger 2009; Ingham 2004: 288 ff.; Lindemann 2018: 218–236).

Die Finanzinstitution des Wechsels wurde im Rahmen des überregionalen Handels entwickelt. Dabei erhält ein:e Schuldner:in von einem:einer Gläubiger:in Waren in Höhe einer bestimmten Geldsumme, bezahlt aber nicht sofort, sondern er:sie verpflichtet sich, dies zu einem festgelegten späteren Zeitpunkt zu tun. Die später zu zahlende Summe ist höher als der aktuelle Warenwert. Der Wechsel enthält einen Zins. Der:die Gläubiger:in erhält den Wechsel und damit einen Zahlungsanspruch, den er:sie gegenüber dem:der Schuldner:in einlösen kann. Ferner kann der:die Gläubiger:in den Wechsel im Weiteren auch als Zahlungsmittel einsetzen. Der Wechsel wird sozusagen an eine:n Gläubiger:in zweiter Stufe übergeben. Das besondere des Wechsels besteht darin, dass der:die Gläubiger:in

zweiter Stufe einen Zahlungsanspruch sowohl gegenüber dem:der Gläubiger:in als auch dem:der Schuldner:in geltend machen kann. Zudem können Gläubiger:innen zweiter Stufe, den Wechsel gegenüber weiteren Personen ebenfalls als Zahlungsmittel einsetzen und verpflichten sich damit, den Zahlungsanspruch auch sich selbst gegenüber anzuerkennen usw. Der Wechsel bietet als Zahlungsmittel also eine doppelte Sicherheit, weil nicht nur der Schuldner, sondern auch der Gläubiger mit seinem Eigentum für die eingegangene Verschuldung haftet. Die Entwicklung zum anonym verwendbaren Geld vollzieht sich, indem die Instanz, gegenüber der der Zahlungsanspruch geltend gemacht werden kann, anonymisiert wird. Es sind nicht mehr einzelne Kaufleute, sondern Banken und schließlich die Zentralbank (Heinsohn/Steiger 2009: 289 ff.).

Die Herausbildung von Zentralbanken und damit die feste Institutionalisierung eines stabilen Kreditgeldes in Form einer Währung erfolgt, indem zwischen Staat, reichen kreditgebenden Bürger:innen und Steuerzahler:innen ein spezifisches Arrangement institutionalisiert wird. Die Zentralbank schafft Geld, indem sich der Staat oder private Banken bei ihr verschulden und entsprechend Sicherheiten bieten müssen. Der Staat gilt dabei als besonders sicherer Schuldner, weil er durch Steuereinnahmen immer in der Lage sein wird, seine Schulden zu begleichen. Der Staat gerät dabei in ein doppeltes Verhältnis zum Finanzmarkt. Er leiht sich Geld und ist Schuldner und zugleich erschafft er durch die Kreditaufnahme Geld, denn das von der Zentralbank in der jeweiligen Landeswährung ausgegebene Geld gilt als besonders sicher, weil es durch die Zentralbank und indirekt den Staat garantiert wird. Auch für das im 19. und 20. Jahrhundert weiterentwickelte kapitalistische Kreditgeld bleibt die Bindung an Zentralbanken und Staaten essenziell, das Vertrauen in die Kreditwürdigkeit von Staaten ist dabei von zentraler Bedeutung (Ingham 2004: 134–151).

Das von der Zentralbank herausgegebene Geld ermöglicht die Schaffung eines einheitlichen Währungsraums, in dem nun anonyme Zahlungsansprüche als Geld kursieren, die von der Nationalbank herausgegebenen Banknoten. Ingham rekonstruiert diesen Prozess am Beispiel Englands im Detail. Die Akzeptanz dieses Geldes erfordert nach innen – in den Währungsraum hinein – eine Kultur des Vertrauens, die durch eine Selbstdarstellung als vertrauenswürdige, d. h. verlässlich zahlungsfähige, individuelle Person realisiert wird (Ingham 2004: 124 ff.).

Eine global ausgreifende Eigentumswirtschaft wird über frei konvertierbare Währungen vermittelt, funktioniert aber nicht ohne den Bezug auf Staat und Zentralbank. Es erweist sich also auch mit Bezug auf Eigentum und Geld als irrig, die nationalstaatliche und die globale Orientierung gegeneinander auszuspielen, vielmehr besteht zwischen der staatlich verfassten Ordnung der rechtsstaatlich gebundenen Gewalt und der global ausgreifenden Wirtschaft ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis. Nicht nur sind Eigentum und Geld ohne Staat und Zentralbank nicht denkbar, umgekehrt sind Staaten auf das internationale Kreditssystem angewiesen, denn um ihre Handlungsfähigkeit in der Konkurrenz zu an-

deren Staaten zu erhalten, müssen sie Schulden aufnehmen, um ihre Aufgaben erfüllen zu können. Sie müssen investieren, etwa in den Umbau der Wirtschaft oder der Infrastruktur. Am Beispiel der Konkurrenz zwischen England und Frankreich im 17. und 18. Jahrhundert weist Ingham darauf hin, dass Staaten, die sich in dieser Weise von der Geldwirtschaft abhängig machen – wie England –, leistungsfähiger sind als Staaten, denen das nicht gelingt – wie Frankreich (Ingham 2004: 132).

Freiheit/Würde/Eigentum/Kreditgeld

Ich habe gezeigt, dass sich sowohl für die Institutionen von Freiheit und Würde als auch für diejenige von Eigentum und Kreditgeld zeigen lässt, dass die nationalstaatliche und globale Orientierung in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis stehen. Abschließend möchte ich darauf hinweisen, dass diese beiden institutionellen Orientierungen nicht vollkommen unabhängig nebeneinander stehen. Das Vertrauen in ein gewaltloses gesellschaftliches Zusammenleben wird durch die überlegene Zentralgewalt des Staates ermöglicht und schließt das Vertrauen ein, dass sich der Staat an die Stoppregel der Grundrechte hält. Die Sakralisierung der Person enthält auch das Versprechen, darauf vertrauen zu können, im sozialen Verkehr keiner körperlichen Gewalt ausgesetzt zu sein. Garantiert wird dies durch die überlegene Gewalt des Staates gegenüber gesellschaftlichen Sekundärgruppen und der rechtlichen Selbstbindung des Staates. Letztere wird auch motiviert durch die Abhängigkeit des Staates von seinen kreditgebenden Bürger:innen. Diese müssen darauf vertrauen können, dass der Staat sich an seine rechtlichen Verpflichtungen als Schuldner hält (Ingham 2004: 127 f.). Um ihrer eigenen Handlungsfähigkeit willen, sollten Staaten das Vertrauen kreditgebender Bürger:innen nicht verspielen – etwa durch Änderung von Gesetzen und/oder Kreditregeln. In einem solchen institutionellen Rahmen kann sich ein entsprechend vertrauensvoller sozialer Verkehr zwischen den Bürger:innen und ein Vertrauen zwischen Staat und Bürger:innen bzw. Finanzmärkten entwickeln (Ingham 2004: 127 f.). Um ein solches Vertrauen zu festigen, bedarf es einer aktiven Beteiligung der Bürger:innen, von ihnen ist eine entsprechend vertrauenswürdige und vertrauensbildende Selbstdarstellung gefordert. Und es bedarf eines Staates, der sich an die Stoppregel der Grundrechte im Zugriff auf Körper (Sicherung von Freiheit und Würde) und Eigentum hält.

Dies trägt auf dreifache Weise dazu bei, eine global ausgreifende Eigentumswirtschaft zu ermöglichen. Erstens: Bürger:innen, die auf ihren Staat und seine körperliche Gewalt abschreckende Gewaltfähigkeit vertrauen, vertrauen im Verkehr untereinander in Gewaltlosigkeit, was durch eine vertrauenswürdige Selbstdarstellung gewährleistet wird. Dies bildet eine wichtige Grundlage für die Akzeptanz des kapitalistischen Kreditgeldes im allgemeinen Zahlungsverkehr, wie Ingham hervorhebt (s. o.). Man akzeptiert das Geld einer vertrauenswürdigen er-

scheinenden Person im Vertrauen darauf, dass dieses Geld auch von Dritten als Zahlungsmittel akzeptiert wird. Geld ist ohne ein gewaltgestütztes generalisiertes Vertrauen in Personen oder Organisationen nicht möglich. Zweitens muss sich der Staat als vertrauenswürdig erweisen und darf nicht beliebig in die Regeln des Gläubiger:innen-Schuldner:innen-Verhältnisses eingreifen. Drittens ermöglicht es das besondere Schutzverhältnis zwischen Bürger:in und Staat auch, sich leichter auf international gestaltete Beziehungen einzulassen – einschließlich wirtschaftlicher Beziehungen. Der Staat bietet eine Stütze für globale wirtschaftliche Beziehungen und wird sich für die wirtschaftlichen Belange seiner Bürger:innen bzw. Unternehmen nach Möglichkeit einsetzen. Für die Angehörigen eines Staates, auf dessen Schutz vertraut werden kann, ist es leichter, ihren Geschäftspartner:innen im Rahmen transnationaler wirtschaftlicher Beziehungen zu vertrauen.¹⁸

5. Fazit und weiterführende Schlussfolgerungen

Entgegen der möglichen Skepsis, einen Zusammenhang zwischen der Ordnung gesellschaftlicher Differenzierung und der Verfahrensordnung der Gewalt anzunehmen, erweist es sich in mehrfacher Hinsicht als eine fruchtbare Analyseperspektive, nach diesem Zusammenhang zu fragen und ihn analytisch auszuarbeiten. Erstens wird es möglich, bisher nebeneinanderher laufende Forschungsstränge miteinander zu verbinden. Konkret lassen sich auf diese Weise die neueren Diskussionen um das Gewaltverständnis, um die Grenzen des Sozialen und den historisch variablen Akteursstatus unterschiedlicher Entitäten systematisch mit den klassischen Fragen der soziologischen Differenzierungstheorie und der Analyse weltweiter Vergesellschaftung verbinden. Bislang laufen diese Debatten nebeneinanderher, ohne dass es wechselseitige Bezüge gäbe. Zweitens lässt sich unter Berücksichtigung dieser Zusammenhänge das Verhältnis zwischen Gewaltordnung und gesellschaftlicher Differenzierung besser begreifen. So wird es etwa möglich, Fehldiagnosen der Differenzierungstheorie Luhmanns zu korrigieren.

Dieses Unternehmen gelingt ausgehend vom Problem der sozialen Unentschiedenheitsrelation. Dessen Lösungen führen auf den Zusammenhang zwischen gesellschaftlicher Differenzierung und der Institutionalisierung der Grenzen des Sozialen sowie der Präferenzen für individualisierende oder individualisierende Formen der Vergesellschaftung. Die entsprechenden Institu-

18 Genaugenommen wäre es hier notwendig, zwischen Vertrauen und Verlass zu differenzieren und genauer zu benennen, wann von einer Atmosphäre des Vertrauens und wann von einem Verlass auf spezifizierte Zusagen gesprochen werden müsste. Für die Notwendigkeit zwischen Vertrauen und Verlass zu unterscheiden, vgl. Schmitz (1977: 438 f.).

tionalisierungen können im Rahmen einer je spezifischen Verfahrensordnung der Gewalt auf Dauer gestellt, aber auch verändert werden. Eine strukturelle Veränderung der Verfahrensordnung der Gewalt hin zu einer anderen Ordnung ist dabei immer möglich. Das Problem der sozialen Unentschiedenheitsrelation wird aufgrund der Fraglichkeit von Ordnungen nicht einmalig gelöst, vielmehr wird es – analog zum Problem der doppelten Kontingenz – in den Formen seiner Lösung wieder reproduziert. Gewalt erweist sich dabei sowohl als ein Ordnung stabilisierender als auch als ein Ordnung gefährdender und umformender Modus der Vergesellschaftung.

Elias ging es bei der Analyse des Zusammenhangs von Gewaltordnung und gesellschaftlicher Differenzierung darum, danach zu fragen, ob sozialer Wandel auch die Strukturen einer Gesellschaft betrifft und ob dieser Wandel eine bestimmte Richtung aufweist. Die vorgelegte Analyse behält den Anspruch bei, sozialen Wandel als einen Wandel von Gesellschaftsstrukturen zu analysieren. Im Unterschied zu Elias zeigt sich aber aufgrund der qualitativen Differenz der historischen Gewaltverständnisse, dass es nicht möglich ist, eine bestimmte Richtung des Wandels auszumachen – etwa hin zu mehr Pazifizierung.¹⁹ Statt eines Prozesses mit einer klaren Entwicklungsrichtung zeigen sich unterschiedliche Ordnungen der Gewalt, die in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis mit unterschiedlichen gesellschaftlichen Differenzierungsordnungen stehen.

Für die Analyse der horizontalen Differenzierung kann dieser Ansatz eine Fehldiagnose korrigieren, die sich z. B. in der Differenzierungstheorie Luhmanns findet. Dieser hatte den immanenten Zusammenhang zwischen auf den Nationalstaat bezogenen Differenzierungen der Handlungsbereiche von Politik und Recht und den global ausgerichteten Handlungsbereichen wie der Wirtschaft als alternative Entwicklungsmöglichkeiten verstanden. Unter Einbeziehung der Verfahrensordnung der Gewalt lässt sich zeigen, dass diese Orientierungen in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis stehen. Ohne Nationalstaat gibt es keine weltweit gültigen Menschenrechte und keine global ausgreifende Wirtschaft. Vergleichbares kann man auch für die Wissenschaft zeigen (Lindemann 2020: 29 ff.).

Die hier vorgeschlagenen sozial- und gesellschaftstheoretischen Begriffe, d. h. die unterschiedlichen Lösungen des Problems der sozialen Unentschiedenheitsrelation und die damit zusammenhängenden Verfahrensordnungen der Gewalt bzw. die Formen gesellschaftlicher Differenzierung, weisen zwei wichtige Vorzüge auf. Sie ermöglichen einerseits eine differenziertere Analyse gesellschaftlicher Ordnungsbildung und zum anderen ermöglichen sie es, Gesellschaftskritik als einen integralen Bestandteil der modernen Gesellschaft zu

19 Die Frage nach der zunehmenden Pazifizierung verschiebe ich auf eine spätere Publikation. Hier wäre auch eine Auseinandersetzung mit aktuellen und umfassender angelegten Beiträgen (vgl. etwa Pinker 2011) notwendig, womit ich diesen Aufsatz nicht überlasten wollte.

begreifen – ausgehend von den Institutionen Freiheit und Würde und dem darin enthaltenen normativen Überschuss, der in der Sakralität der Person angelegt ist.

Die Ausarbeitung des Zusammenhangs zwischen Verfahrensordnungen der Gewalt und gesellschaftlicher Differenzierung ist differenzierter, weil sie der Heterogenität empirischer Verhältnisse besser gerecht wird. Es geht um die Ausarbeitung einer Theorie heterogener und eventuell miteinander konkurrierender Verfahrensordnungen der Gewalt im Verhältnis zu den unterschiedlichen Formen gesellschaftlicher Differenzierung. Hiermit erschließt sich eine analytisch einheitliche Forschungsperspektive, die eine breite Vielfalt an heterogenen Ordnungen in den Blick nehmen kann. Von zentraler Bedeutung für die Analyse ist, dass die identifizierten Ordnungen nicht evolutionär angeordnet werden, sondern nebeneinander stehen. Das ist ein wichtiger Unterschied zur evolutionären Prozessperspektive Elias', der eine Entwicklungsrichtung hin zu weniger Gewalt ausmacht. Es ist aber auch ein Unterschied zur Evolutionstheorie Luhmanns, der gesellschaftliche Entwicklung mit Bezug auf ihre Differenzierung in eine homogenisierende Perspektive bringt. An die Stelle solch evolutionärer Homogenisierungen tritt die Fokussierung auf die Heterogenität der unterschiedlichen Ordnungen bzw. darauf, wie unterschiedliche Verfahrensordnungen der Gewalt und die entsprechenden Differenzierungsordnungen ineinander verschachtelt sein können.

An die Stelle einer homogenisierenden Prozessperspektive tritt damit die Analyse einer zeitlichen Abfolge von unterschiedlichen Verfahrensordnungen der Gewalt bzw. unterschiedlicher Verschachtelungen verschiedener Verfahrensordnungen. Auf diese Weise kann man grundsätzlich an Elias' Vorhaben festhalten, gesellschaftlichen Strukturwandel in den Blick zu nehmen. Zugleich lässt sich in dieser Perspektive aber auch die Heterogenität unterschiedlicher Ordnungen auf den verschiedenen Kontinenten besser in den Blick bekommen. Eines scheint dabei sicher zu sein: Von der Theorie *einer* Weltgesellschaft muss man sich wohl verabschieden. Stattdessen wäre nach unterschiedlichen global ausgreifenden Vergesellschaftungsformen zu fragen – die in Europa, Amerika, Asien oder Afrika ganz unterschiedlich ausfallen können. Dies bietet auch die Möglichkeit eines fruchtbaren Dialogs mit postkolonialen Theorieperspektiven.

Der zweite Vorzug dieses Theorieangebots bezieht sich auf die Erneuerung der Möglichkeiten von Gesellschaftskritik. Gesellschaftskritik ist einerseits als funktional für die Strukturbildung moderner Vergesellschaftung zu begreifen und andererseits wird die Sakralität der menschlichen Person, gleich an Freiheit und Würde, im Sinne eines moralischen Überschusses begriffen. Beides wird an die demokratisch legitimierte Ordnung rechtsstaatlich gebundener Gewalt gebunden (Lindemann 2018: 348 ff.). Dies ermöglicht es auf eine neuartige Weise nach dem Zusammenhang der Institutionen Freiheit/Würde und Eigentum/Kreditgeld zu fragen. Wie sind diese Institutionen funktional aufeinander bezo-

gen? Kann man sie voneinander trennen? Das heißt z. B.: Sind die Institutionen von Freiheit/Würde notwendig für eine Integration in die globale Wirtschaft? Bzw.: Erfordert die Orientierung an den Institutionen Freiheit/Würde notwendigerweise eine Orientierung an Eigentum und Kreditgeld?

Wenn man dies als eine empirisch offene Frage betrachtet, ergeben sich für eine Gesellschaftskritik neue Fragestellungen, aber auch neue Analysepflichten. Santos, ein Vertreter der postkolonialen Kritik, bezieht sich in seiner Kritik an der kapitalistischen Wirtschaft auf das Ethos der Menschenrechte und insbesondere die Institution menschlicher Würde (Santos 2016: 20 ff.). Hierbei mobilisiert er maßgeblich den moralischen Überschuss der Institutionen Freiheit und Würde und spielt diesen gegen die Institutionen von Eigentum und Kreditgeld aus. Damit trennt er diese Institutionen in einer geradezu voluntaristischen Weise. Wenn man die hier vorgelegte Analyse zugrunde legt, wird man dagegen dazu gezwungen, genauer in den Blick zu nehmen, ob bzw. inwiefern diese Institutionen (Freiheit/Würde und Eigentum/Kreditgeld) funktional aufeinander bezogen sind, weshalb es unrealistisch wäre, die Geltung der einen Institution anzuerkennen und zugleich die Abschaffung der anderen Institution anzustreben. Wenn die genannten Institutionen funktional aufeinander verweisen, muss sich das Ziel einer am Ethos der Menschenrechte orientierten Gesellschaftskritik ändern. Es ginge nicht um eine Überwindung der Eigentumswirtschaft, sondern darum, sie so zu regulieren, dass sie mit dem Versprechen von Freiheit und Würde vereinbar bliebe (Lindemann 2024). Für die Einschätzung der Validität von Gesellschaftskritik sind solche Fragen zentral.

Literatur

- Achter, Victor (1951): *Geburt der Strafe*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Allen, Mary (2011): »Violence and voice: using a feminist constructivist grounded theory to explore women's resistance to abuse«. In: *Qualitative Research* 11, S. 23–45.
- Angenendt, Arnold (1997): *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Arendt, Hannah (1949): »Es gibt nur ein einziges Menschenrecht«. In: *Die Wandlung* 4, S. 754–770.
- Bader, Karl S./Dilcher, Gerhard (1999): *Deutsche Rechtsgeschichte: Land und Stadt – Bürger und Bauer im Alten Europa*. Berlin/Heidelberg: Springer.
- Barad, Karen (2007): *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham, NC: Duke University Press.
- Barth, Jonas (2023): *Staatliche Ordnung und Gewaltforschung. Zur Rolle von Gewalt in der stationären Pflege von Menschen mit Demenz*. Weilerswist: Velbrück.
- Barth, Jonas/Fröhlich, Johanna/Lindemann, Gesa/Mecheril, Paul/Schröter, Tina/Tilch, Andreas (2021): »Wie Gewalt untersuchen? Ein Kodierschema für einen reflexiven Gewaltbegriff«. In: *FQS – Forum Qualitative Sozialforschung* 22(3), Art. 9.
- Behringer, Wolfgang (1997): *Hexenverfolgung in Bayern: Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der Frühen Neuzeit*. München: Oldenbourg.
- Behringer, Wolfgang (2001): »Heinrich Kramers ›Hexenhammer‹: Text und Kontext«. In: Schmauder, Andreas (Hg.): *Frühe Hexenverfolgung in Ravensburg und am Bodensee*. Konstanz: UVK, S. 83–124.

- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2023): *Mythenjagd: Soziologie mit Norbert Elias*. Weilerswist: Velbrück.
- Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas (1980): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Blickle, Peter (2003): *Von der Leibeigenschaft zu den Menschenrechten*. München: C. H. Beck.
- Braun, Andreas (2020): »Gewaltssoziologie im Wandel. Über Situationen, Prozesse und Ordnungen als Bestandteile zur Erforschung von Gewalt«. In: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 45, S. 5–21.
- Coenen, Ekkehard/Tuma, Rene (2022): »Contextural and Contextual – Introducing a Heuristic of Third Parties in Sequences of Violence«. In: *Historical Social Research* 47, S. 200–224.
- Collins, Randall (2008): *Violence. A micro-sociological theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Descola, Philippe (2011): *Jenseits von Natur und Kultur*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Duby, Georges (1981): *Krieger und Bauern. Entwicklung von Wirtschaft und Gesellschaft im frühen Mittelalter*. Frankfurt a. M.: Syndikat.
- Duerr, Hans Peter (1988): *Nacktheit und Scham. Der Mythos vom Zivilisationsprozess. Bd. 1*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Duerr, Hans Peter (1990): *Intimität. Der Mythos vom Zivilisationsprozess. Bd. 2*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Duerr, Hans Peter (1995): *Obszönität und Gewalt. Der Mythos vom Zivilisationsprozess. Bd. 3*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Duerr, Hans Peter (1997): *Der erotische Leib. Der Mythos vom Zivilisationsprozess. Bd. 4*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Durkheim, Émile (1992): *Über soziale Arbeitsteilung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Durkheim, Émile (1999): *Physik der Sitten und des Rechts*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Ebel, Wilhelm (1966): »Über die rechtsschöpferische Leistung des mittelalterlichen deutschen Bürgertums«. In: *Vorträge und Forschungen XI*, S. 241–258.
- Elias, Norbert (1976a): *Über den Prozeß der Zivilisation. 2 Bde.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Elias, Norbert (1976b): *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. 1. Bd.: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Endreß, Martin/Pabst, Andrea (2013): »Violence and Shattered Trust: Sociological Considerations«. In: *Human Studies* 36(1), S. 89–106.
- Endreß, Martin/Rampp, Benjamin (Hg.) (2013): »Special Issue on Violence«. In: *Human Studies* 36(1).
- Foucault, Michel (1979): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Fried, Johannes (1985): »Wille, Freiwilligkeit und Geständnis um 1300«. In: *Historisches Jahrbuch* 105, S. 388–425.
- Galtung, Johann (1984): *Strukturelle Gewalt*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Garfinkel, Harold (1967): »Studies of the routine grounds of activities«. In: Ders.: *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, S. 35–75.
- Girard, René (2002): *Das Heilige und die Gewalt*. Ostfildern: Patmos.
- Göbel, Andreas (2011): »Dritter Sein. Einige Überlegungen im Anschluss an Gesa Lindemanns »Emergenzfunktion des Dritten««. In: *Zeitschrift für Soziologie* 40, S. 142–155.
- Goffman, Erving (1982): *Das Individuum im öffentlichen Austausch. Mikrostudien zur öffentlichen Ordnung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Grimm, Jacob (1828) *Deutsche Rechtsaltertümer*. Göttingen: Dieterich'sche Buchhandlung.
- Grönbech, Wilhelm (1997): *Kultur und Religion der Germanen*. Darmstadt: Primus.
- Gurejewitch, Aaron (1972): *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*. München: C. H. Beck
- Haase, Dennis (2006): *Sozialer Wandel und Entstehung eines Strafrechts als Folge der Romanisierung und Christianisierung im Frühmittelalter*. Bielefeld: Universität Bielefeld. https://pub.uni-bielefeld.de/download/2305699/2305702/Dennis_Haase_Diss.pdf (04.03.2023).

- Habermas, Jürgen (1995): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Heinsohn, Gunnar/Steiger, Otto (2009): *Eigentum, Zins und Geld. Ungelöste Rätsel der Wirtschaftswissenschaft*. Marburg: Metropolis.
- Helfferich, Cornelia/Kavemann, Barbara/Kindler, Heinz (2016): *Forschungsmanual Gewalt: Grundlagen der empirischen Erhebung von Gewalt in Paarbeziehungen und sexualisierter Gewalt*. Wiesbaden: Springer VS.
- Hobbes, Thomas (1984): *Leviathan. Oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hoebel, Thomas/Koloma Beck, Teresa (2019): *Gewalt und ihre Indexikalität. Theoretische Potenziale einer kontextsensiblen Heuristik*. Bielefeld: Universität Bielefeld. <https://doi.org/10.4119/unibi/2937026>
- Ingham, Geoffrey (2004): *The Nature of Money*. Cambridge: Polity.
- Jellinek, Georg (1919): *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*. München, Leipzig: Duncker und Humblot.
- Joas, Hans (2011): *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Joas, Hans/Knöbl, Wolfgang (2008): *Kriegsverdrängung. Ein Problem in der Geschichte der Sozialtheorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Knapp, Georg Friedrich (1887): *Die Bauernbefreiung und der Ursprung der Landarbeiter in den älteren Theilen Preußens*. 2 Bde. Leipzig: Duncker und Humblot.
- Koloma Beck, Teresa (2011): »The Eye of the Beholder: Violence as a Social Process«. In: *International Journal of Conflict and Violence* 5, S. 345–356.
- König, Matthias (2002): *Menschenrechte bei Durkheim und Weber*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Kroeschell, Karl (1999): *Deutsche Rechtsgeschichte*. Bd. 1 (bis 1250). Opladen: Westdeutscher.
- Latour, Bruno (1995): *Wir sind nie modern gewesen*. Berlin: Akademie.
- Latour, Bruno (2007): *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Leenhardt, Maurice (1983): *Do kamo. Die Person und der Mythos in der melanesischen Welt*. Frankfurt a. M.: Ullstein.
- Lindemann, Gesa (2001): »Die reflexive Anthropologie des Zivilisationsprozesses«. In: *Soziale Welt* 52, S. 181–198.
- Lindemann, Gesa (2009): *Das Soziale von seinen Grenzen her denken*. Weilerswist: Velbrück.
- Lindemann, Gesa (2014): *Weltzugänge. Die mehrdimensionale Ordnung des Sozialen*. Weilerswist: Velbrück.
- Lindemann, Gesa (2016): »Leiblichkeit und Körper«. In: Gugutzer, Robert/Klein, Gabriele/Meuser, Michael (Hg.): *Handbuch Körpersoziologie*. Bd. 1: *Grundbegriffe und theoretische Positionen*. Wiesbaden: Springer VS, S. 57–66.
- Lindemann, Gesa (2017): »Verfahrensordnungen der Gewalt«. In: *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 37, S. 57–87.
- Lindemann, Gesa (2018): *Strukturnotwendige Kritik. Theorie der modernen Gesellschaft*. Bd. 1. Weilerswist: Velbrück.
- Lindemann, Gesa (2019): »The Social Undecidedness Relation«. In: *Human Studies* 42, S. 101–121.
- Lindemann, Gesa (2020): *Die Ordnung der Berührung. Staat, Gewalt und Kritik in Zeiten der Coronakrise*. Weilerswist: Velbrück.
- Lindemann, Gesa/Barth, Jonas/Fröhlich, Johanna (2022): »The methodological relevance of a theory-of-society Perspective for the empirical analysis of violence«. In: *Historical Social Research* 47, S. 268–288.
- Lindemann, Gesa (2024): »Wieviel Gewalt benötigt die Demokratie? Und wieviel Gewalt verträgt sie?« In: *Wieviel Gewalt benötigt die Demokratie? Und wieviel Gewalt verträgt sie?* (i. V.).
- Luckmann, Thomas (1980): »Über die Grenzen der Sozialwelt«. In: Ders.: *Lebenswelt und Gesellschaft*. Paderborn: Schöningh.
- Lüdtke, Nico (2015): *Das Soziale ohne Grenzen? Eine historisch-wissenssoziologische Analyse zu den Grenzen der Sozialwelt in der Frühen Neuzeit*. Weilerswist: Velbrück.

- Luhmann, Niklas (1972): *Rechtssoziologie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1999): *Grundrechte als Institution*. Berlin: Duncker und Humblot.
- Luhmann, Niklas (2005): »Die Weltgesellschaft«. In: Ders. (Hg.): *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*. Wiesbaden: VS.
- Mann, Michael (1994–2001): *Geschichte der Macht*. Frankfurt a. M. / New York: Campus.
- Marx, Karl (1977): *Das Kapital*. Bd. 1. Berlin: Dietz.
- Mau, Seffen (2021): *Sortiermaschinen. Die Neuerfindung der Grenze im 21. Jahrhundert*. München: C. H. Beck.
- Nassauer, Anne (2019): *Situational Breakdowns. Understanding Protest Violence and Other Surprising Outcomes*. Oxford: Oxford University Press.
- Neumann, Almut (2007): »Teufelsbund und Teufelspakt (Mittelalter)«. In: Gersmann, Gudrun / Moeller, Katrin / Schmidt, Jürgen-Michael (Hg.): *Lexikon zur Geschichte der Hexenverfolgung*, historicum.net. https://langzeitarchivierung.bib-bvb.de/wayback/20190716094310/https://www.historicum.net/themen/hexenforschung/lexikon/sachbegriffe/art/Teufelsbund_und/html/artikel/5527/ca/1050b0c659 (04.03.2024).
- Osterhammel, Jürgen (2009): *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. München: C. H. Beck.
- Papachristos, Andrew V. / Hureau, David M. / Braga, Anthony A. (2013): »The Corner and the Crew: The Influence of Geography and Social Networks on Gang Violence«. In: *American Sociological Review* 78, S. 417–447.
- Paul, Axel T. (2012): *Die Gesellschaft des Geldes. Entwurf einer monetären Theorie der Moderne*. Wiesbaden: Springer VS.
- Pinker, Steven (2011): *Gewalt. Eine neue Geschichte der Menschheit*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Planitz, Hans / Eckhardt, Karl August (1971): *Deutsche Rechtsgeschichte*. Graz / Köln: Böhlau.
- Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin: de Gruyter.
- Pohlig, Matthias / Schlieben, Barbara (Hg.) (2022): *Grenzen des Sozialen. Kommunikation mit nicht-menschlichen Akteuren in der Vormoderne*. Göttingen: Wallstein.
- Polanyi, Karl (1978): *The great transformation*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Popitz, Heinrich (2009): *Phänomene der Macht*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Rammert, Werner / Schulz-Schaeffer, Ingo (2002): »Technik und Handeln. Wenn soziales Handeln sich auf menschliches Handeln und technische Abläufe verteilt«. In: Dies. (Hg.): *Können Maschinen handeln? Soziologische Beiträge zum Verhältnis von Mensch und Technik*. Frankfurt a. M.: Campus, S. 11–64.
- Reemtsma, Jan Philipp (2008): *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Renn, Joachim (2006): *Übersetzungsverhältnisse. Perspektiven einer pragmatistischen Gesellschaftstheorie*. Weilerswist: Velbrück.
- Santos, Boaventura de Sousa (2016): *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide*. London / New York: Routledge.
- Schlichte, Klaus (2014): »When ›the facts‹ become a text. Reinterpreting war with Serbian war veterans«. In: *Revue de synthèse*, tome 135, S. 361–384. <https://doi.org/10.1007/s11873-014-0262-y>
- Schmitz, Hermann (1977): *Das Göttliche und der Raum. System der Philosophie*. Bd. III, 4. Bonn: Bouvier.
- Schmöckel, Matthias (2000): *Humanität und Staatsraison. Die Abschaffung der Folter in Europa und die Entwicklung des gemeinen Strafprozeß- und Beweisrechts seit dem hohen Mittelalter*. Köln: Böhlau.
- Schwinn, Thomas (2001): *Differenzierung ohne Gesellschaft. Umstellung eines soziologischen Konzepts*. Weilerswist: Velbrück.
- Simmel, Georg (1983): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Berlin: Duncker und Humblot.

- Sofsky, Wolfgang (1996): *Traktat über die Gewalt*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Staudigl, Michael (2015): *Phänomenologie der Gewalt*. Heidelberg: Springer Cham.
- Strathern, Marilyn (1988): *The gender of the gift. Problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Thomas, William I. / Thomas, Dorothy S. (1928): »The Methodology of Behavior Study«. In: Thomas, William I. (Hg.): *The Child in America: Behavior Problems and Programs*. New York: Knopf, S. 553–576.
- Tilly, Charles (1992): *Coercion, Capital, and European States*. Cambridge (MA): Blackwell.
- Trotha, Trutz von (1997): »Zur Soziologie der Gewalt«. In: Ders. (Hg.): *Soziologie der Gewalt (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderhefte)*, S. 9–56.
- Weber, Max (1986): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1*. Tübingen: Mohr Siebeck.