Zeitschrift: Theologische Zeitschrift

Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel

Band: 78 (2022)

Heft: 3

Artikel: <Wir sind das Volk!> : Braucht eine politische Ethik den Begriff des Volkes (noch)?

Autor: Braun, Matthias

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-1029463

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

‹Wir sind das Volk!›

Braucht eine politische Ethik den Begriff des Volkes (noch)?

Matthias Braun

Einleitung

«Heute leben wir in einem wiedervereinten Land, ohne zu erwarten, dass alle gleich sein müssen. ‹Wir sind das Volk›, das heißt: ‹Wir alle sind das Volk›: Bayern, Küstenbewohner, Ostdeutsche haben ihr eigenes Selbstbewusstsein. Landbewohner ticken anders als Städter. Christen, Muslime, Juden und Atheisten sind Teil unseres Landes.»[1] So formulierte es der deutsche Bundespräsident Frank Walter Steinmeier in seiner Rede anlässlich des 30. Jahrestages der Deutschen Einheit in Potsdam. Dieses ‹Wir›, das Steinmeier hier benennt, ist also ein diverses, unterschiedliches und kann sich, so die Idee, doch als ein Volk zählen und verstehen. In Zeiten vieler politischer Krisen wie großer Armut, stark steigender Lebenshaltungskosten, eines russischen Vernichtungsangriffs mitten in Europa, eines verwüsteten und zu heißen Planeten und vieler weiterer Herausforderungen sehnen sich viele Menschen nach einer Perspektive der Hoffnung. ‹Wir› beginnen zu realisieren, dass es ein ‹Wir› braucht, denn kein Individuum wird die Herausforderungen – wie eigenverantwortlich auch immer – alleine meistern können. Es bedarf eines gemeinschaftlichen Handelns, eines Kollektivs.

‹Wir sind das Volk!› schallt und schallte es zugleich in den letzten Jahren an vielen Orten aus den Straßen und Gassen. Und auch wenn die Gründe vielfältig sein mögen, warum sich eine Gruppe an Menschen dort trifft und diesen Ausruf wagt, so divers die Hintergründe der rufenden Akteur:innen auch sein mögen, vereint diese Gruppe an Menschen in dem Moment des Ausrufes doch eine imaginierte Gemeinsamkeit. Sie kann in dem gemeinsamen Anspruch bestehen, Gehör zu finden, darin gemeinsam Teilhabe einzuklagen, bekannte oder neue

1 Steinmeier 2020.

ThZ 3/78 (2022) S. 256–268

Ansprüche auf Anerkennung zu artikulieren oder empfundenes Unrecht sichtbar zu machen.[2]

Dieses artikulierte ‹Wir› beruft sich darauf, nicht nur irgendeine Sammlung von Körpern zu sein, sondern eine bestimmte: ein Volk. Nun wird niemand bei solchen Versammlungen vorab überprüfen, ob wirklich alle versammelten Körper zu einem Volk im Sinne einer bestimmten ethnischen Gruppe gehören. Mehr noch: In dem Moment des Ausrufes ist dies überhaupt nicht entscheidend. Es kommt alleine darauf an, dass sich in dem Moment des Ausrufes ein ‹Wir› konstituiert, das durch eine gemeinsame Erfahrung vereint wird. Die Benennung dieses ‹Wir› als Volk verweist also nicht auf ein spezifisches Ethnos – wie schon Horst Dreier in seinem berühmten Satz «Ethnos und Demos sind entkoppelt» pointiert formulierte[3] –, sondern auf einen legitimatorischen Anspruch: ‹Wir› sind diejenigen, die nicht gehört werden, aber eigentlich gehört werden müssten. Der Verweis auf den Terminus des Volkes soll also deutlich machen, dass hier nicht einfach nur eine Gruppe versammelt ist, sondern es sich um eine Stimme von Gewicht handelt. Oder in den Worten der politischen Theorie: der Souverän. Zugleich kann der Ausruf ‹Wir sind das Volk!› an mehreren Orten erschallen und in einen performativen Widerspruch führen: Wer ist denn nun der Souverän? Diese oder jene Versammlung an Leib-Körpern? Eine Möglichkeit, diesen Widerspruch aufzulösen wäre, auf die Bedeutung von Wahlen zu verweisen.[4] Fragen der Legitimation eines Repräsentationsanspruchs lassen sich aber zumindest nicht unmittelbar durch Wahlen lösen. Ebenso würde es nur wenig helfen, sich über die Ungeheuerlichkeit der Anmaßung eines Repräsentationsanspruches zu empören. Beides kann geboten sein. Es ist aber nicht hinreichend, um den sich mit dem Ausruf ‹Wir sind das Volk!› Bahn brechenden Teilhabeansprüchen und Unrechtsbekundungen gerecht zu werden. Wenn beispielsweise Martin Luther King und mit ihm viele versammelte Menschen proklamieren ‹we the people›, dann artikuliert sich dort – zunächst einmal unabhängig vom Turnus möglicher Wahlen – ein Repräsentationsanspruch, der nach Gehör verlangt.

Gleichzeitig ist der Terminus des Volkes ein Gefüge mit einer schwer durchdringbaren Grammatik. In rechtlichen Kontexten lässt er sich durchaus an

2 Vgl. Braun 2017; Braun 2021: 21ff.

3 Dreier 2006: Art 20 (Demokratie) R.n.47.

4 Ich danke Georg Pfleiderer für den wertvollen Hinweis, dass natürlich Repräsentationskonflikte in demokratischen Gesellschaften über Wahlen gelöst werden können.

prominenten Stellen finden. Etwa in der Präambel des Grundgesetzes[5] oder auch der EU-Charta der Grundrechte: «The peoples of Europe, in creating an ever closer union among them, are resolved to share a peaceful future based on common values».[6] Und auch die Deklaration der Menschenrechte arbeitet zentral mit dem Begriff des Volkes: «Whereas the peoples of the United Nations have in the Charter reaffirmed their faith in fundamental human rights, in the dignity and worth of the human person and in the equal rights of men and women and have determined to promote social progress and better standards of life in larger freedom ...».[7] In allen Fällen ist der Bezug auf den Terminus des Volkes an ein Bekenntnis gekoppelt, sei es gemeinsame Werte zu bewahren, einen gemeinsamen Rechtsrahmen zu schaffen, in dem die gleiche Anerkennung aller Ansprüche auf Teilhabe gewährleistet werden kann, oder aber es wird in bestimmter Weise Bezug genommen auf eine geschichtlich erwachsene Form von Verantwortung.

Zugleich aber spielt der Begriff des Volkes angesichts seiner durchaus schwierigen Geschichte und seines mannigfaltigen Missbrauchs in vielen politischen wie vor allem auch ethischen Theorien allenfalls eine untergeordnete Rolle.

In den folgenden Überlegungen werde ich der angerissenen Frage nach den (unmöglichen) Möglichkeiten gemeinsamen politischen Handelns nachgehen und diese mit der Frage zusammenbringen, was eine Ethik des Politischen mit dem Begriff des Volkes noch anfangen kann. Die entwickelte Hypothese lautet: Der Begriff des Volkes kann gerade in seiner Kopplung an die Figur des Bekenntnisses helfen, einen neuen Zugriff auf Formen gemeinsamen Handelns zu finden. Dafür, so werde ich weiter argumentieren, bedarf es einer inhaltlichen Kopplung des Bekenntnisses an Formen der Kritik.

Um diesen Gedankengang zu entfalten, gehe ich in zwei Schritten vor: In einem ersten Schritt nehme ich eine erste Bestandsskizze des Verhältnisses der Rede von einem ‹Wir› und dem Begriff des ‹Volks› vor. Anschließend werde ich eruieren, wieso der Begriff des Volkes an spezifische Formen der Kritik gekoppelt

5 Der gängige Begriff des Deutschen Volkes in der Präambel des Grundgesetzes ist auf Integration unterschiedlicher regionaler, kultureller und ethnischer Traditionen angelegt.

6 European Union 2012.

7 United Nations General Assembly 1948.

werden muss und wie dies gelingen könnte. Selbstverständlich können die angestellten Überlegungen nur die Form einer Skizze haben.

Zum Verhältnis von Versammlung und Volk

In dem Ausruf ‹Wir sind das Volk!› lassen sich drei unterschiedliche Ebenen entschlüsseln. Diese verweisen dabei auf unterschiedliche Fokussierungen in der Verwendung des Terminus ‹Volk›.

Erstens: Es versammelt sich eine Gruppe von Menschen und imaginiert sich als ein ‹Wir›. Das mag auf den ersten Blick trivial erscheinen. Bei näherem Hinsehen ist es zumindest aus handlungstheoretischer Perspektive aber gar nicht so einfach zu bestimmen, wer denn dieses ‹Wir› nun ist. Unterschiedliche gesellschaftliche Theorien sind hier durchaus skeptisch, ob diese Ansammlung von Körpern bereits als ein ‹Wir› in einem umfassenderen Sinne verstanden werden kann. Der Soziologe Armin Nassehi argumentiert in seinen Arbeiten, dass es so etwas wie ein ‹Wir› eigentlich gar nicht gibt. Zumindest nicht in dem Sinne, dass dieses ‹Wir› qualitativ bestimmbar wäre oder gar handeln könne. Das ‹Wir›, so Nassehi, sei immer schon eine Imagination.[8] Eine Illusion, der die rein funktionale Aufgabe zukommt, die Handlungsunfähigkeit und das Unbehagen von Individuen angesichts der erlebten Komplexität der Lebenswelten zu überspielen. An dieser Diagnose entzündet sich durchaus Kritik. Der Theologe Peter Dabrock etwa kritisiert, dass eine solche Skepsis gegenüber einem ‹Wir› ignoriert, wie viele gemeinschaftliche Akte von Solidarität sich finden lassen, die mehr sind als nur die Summe der Handlungen unbehaglich bewegter einzelner Akteur:innen. Er stimmt zu, dass es kein konkret vorfindliches ‹Wir› gibt, aber solidarische Handlungsakte vorhanden sind, in denen sich ein ‹Wir› oder zumindest die Hoffnung auf ein solches ‹Wir› artikuliert.[9] Mit Blick auf den Ausruf ‹Wir sind das Volk!› scheint es aber nicht notwendigerweise eine Spannung zwischen beiden Positionen zu geben. Es erscheint nicht unplausibel, dass die Leib-Körper[10], die sich versammeln, um einen Anspruch zu artikulieren, sehr unterschiedliche Vorstellungen davon haben, wer denn eigentlich konkret dieses ‹Wir› ist, das sie in dem Ausruf proklamieren. Insofern kann man Nassehi und anderen durchaus recht geben, dass dieses ‹Wir› eine Imagination ist. Eine Imagination, die sich bei

8 Vgl. Nassehi 2021.
9 Vgl. Dabrock 2022.
10 Vgl. zu dem Begriff des Leibkörpers: Merleau-Ponty 2002.

kritischem Nachfragen doch recht schnell als illusorisch erweist. Zugleich aber kann man die Versammlung der Leib-Körper als eine Konstitution eines Wir in dem konkreten Moment bezeichnen. Die Beschreibung, dass dieses ‹Wir› immer etwas Imaginatives enthält – oder wie Beatrice Kobow es formuliert hat: ein «als ob» – ändert nichts an der simplen Beobachtung, dass die versammelten Körper ja schlicht erst mal recht haben: Sie sind viele und miteinander solidarisch: Zumindest in dem Moment des Ausrufs verbindet sie etwas: Sie sehen sich als ein ‹Wir› – als ein ‹Volk›.[11] Zudem scheint in den Ausführungen Dabrocks zu den Akten der Solidarität intendiert, dass diese Solidarität, die ein ‹Wir› aufschimmern lässt, tendenziell etwas (dem mit ihrem damit verbundenen Anspruch nach) wertmässig Positives ist, oder in den Worten Dabrocks: etwas Hoffnung Stiftendes. Dabrock selbst nennt als Beispiel für solche solidarischen Hoffnungsakte beispielsweise die Willkommenskultur aus dem Jahr 2015 und führt an, dass solche Stiftungsakte der Solidarität wieder in Feindseligkeit umschlagen können oder durch eine als zu groß empfundene Anzahl von geflüchteten Menschen in eine Flüchtlingskrise umschlagen können.[12] So richtig diese Beschreibungen sind, so scheinen sie mit Blick auf die Rede von einem ‹Wir› doch auch recht schnell schal zu werden: Denn auch wenn wir davon ausgehen, dass das ‹Wir› in dem Ausruf ‹Wir sind das Volk!› lediglich imaginiert ist und sich Leib-Körper miteinander solidarisch zeigen: Es ist keineswegs klar, wer sich hier mit wem in welcher Weise solidarisch zeigt. Der Ausruf ‹Wir sind das Volk!› kann genauso auf den Straßen des Maidan erschallen und nach mehr Teilhabe unabhängig von sozialem Status und Herkunft verlangen, wie er an anderen Plätzen den Ausschluss bestimmter Gruppen fordern und blankem Rassismus frönen kann.

Zweitens: Es gibt eine gemeinsam geteilte Erfahrung und eine gemeinsame Richtung der Kritik: ‹Wir gegen die›, ‹Die da oben gegen die da unten› oder aber: ‹Die Redlichen gegen die Unredlichen›. Immer dort, wo der Ausruf ‹Wir sind das Volk!› bemüht wird, kommt es zum Schwur: Es geht nicht allein um etwas – sagen wir einen bestimmten sach-politischen Inhalt –, nein, auf dem Spiel scheint zeitgleich die aktuelle und zukünftige Teilhabe und Anerkennung von Individuen und Gruppen zu stehen.[13] Das Schillernde und Zwielichtige an

11 Vgl. Kobow 2021.
12 Vgl.Dabrock 2022.
13 Vgl.: Benhabib 2008. Benhabib 2021.

dem Begriff des Volkes ist dabei, dass er bestimmt und unbestimmt bleibt, von Gruppen mit konkurrierenden Interessen in Anspruch genommen werden kann, ohne dass sich notwendigerweise ein Widerspruch ergibt.[14]

Für die ethische Reflektion auf den Terminus des Volkes ist noch etwas zentral: Die Berufung auf den Terminus des Volkes scheint zur Positionierung und Kritik aufzufordern. In dem Moment, wo eine Gruppe für sich in Anspruch nimmt, der eigentliche Souverän zu sein, fordert dies die Hörenden im öffentlichen Raum zu einer Positionierung heraus: Sind wir Teil dieses dort imaginierten und artikulierten ‹Wir›? Sind es unsere Ansprüche, die dort artikuliert werden? Ergeben sich vielleicht Vor- oder Nachteile für die je eigene Sichtbarkeit im öffentlichen Raum, wenn die dort im Namen des Volkes artikulierten Ansprüche Gehör finden? Was in dem Sagen und Hören des Terminus ‹Volk› also auch verhandelt wird ist die Legitimität des Repräsentationsanspruchs der rufenden Versammlung.

Drittens: Der Ausruf ‹Wir sind das Volk!› markiert den Anspruch, als eigentlicher Souverän anerkannt oder wieder neu anerkannt zu werden. Es wird gewissermaßen proklamiert, dass eine Verletzung der souveränen Ansprüche des Volkes stattgefunden habe. Die Artikulation solcher Verletzungen, darauf hat nicht zuletzt Judith Butler immer wieder hingewiesen,[15] bricht sich einerseits in kritischen oder oppositionellen Meinungen und Argumenten Bahn. Zudem aber scheint es nicht irrelevant, dass es eine Gruppe von leiblichen Körpern ist, die sich dort versammelt und den Anspruch erhebt, ‹Volk› zu sein. Dies ist der Fall, weil in dem Moment des Ausrufes zwei Dinge zusammenkommen: die Artikulation einer Meinung und/oder einer Erfahrung ebenso wie die Präsenz des Leib-Körpers, dem diese Erfahrung widerfahren ist. Meinungs- und Versammlungsfreiheit, so hat ebenso Judith Butler eindrucksvoll argumentiert, können nicht in eins geschoben werden, ohne dass es zu neuen Widerfahrnissen von Gewalt kommt.[16] Gerade hier liegt eine der zentralen Funktionen der Kopplung von Demokratie und Zivilgesellschaft an zentrale Prinzipien der Rechtsstaatlichkeit: Jeder

14 Vgl. zu dem Begriff des Zwielichtigen auch Waldenfels 2013.
15 Vgl. Butler 2015.
16 Vgl. Butler 2006.

Versuch, Versammlungsfreiheit in Meinungsfreiheit aufgehen zu lassen, droht dabei ein zentrales Prinzip des Rechtsstaates zu unterlaufen.

In dem Moment, wo sich Leib-Körper versammeln und gemeinsam ‹Wir sind das Volk!› rufen, bekommt die Proklamation einen konkreten Ort, eine Präsenz.[17] Der Philosoph Michel Foucault hat mit Blick auf die Debatten über Souveränität argumentiert, dass sich an diesem Prozess der verkörperten Versammlung eine wesentliche Schwelle befindet, an der es für die versammelten Körper kaum ein Zurück gibt:[18] Wer einmal auf dem Maidan, dem Tahrir-Platz, den Straßen von Minsk, der Black Lives Matter Plaza oder anderswo stand und gemeinsam mit vielen anderen ‹Wir sind das Volk!› gerufen hat, ist danach nicht mehr die- oder derselbe. Dies basiert nicht nur darauf, dass der eigene Körper Ziel von (staatlicher) Gegengewalt geworden sein mag, sondern auch darauf, dass ein bestimmter Anspruch, eine bestimmte Erfahrung, eine konkrete Meinung mit einer bestimmten Person und ihrem Körper verknüpft worden ist. Man kann danach stolz sein, dabei gewesen zu sein; sich schämen, wo man denn da hingeraten ist; die Narben am eigenen oder an anderen Körpern betrauern oder neu vor Hass blind geworden sein. So richtig es ist, dass sich in den versammelnden Körpern und in dem Ausruf ‹Wir sind das Volk› die Verletztheit wie mitunter fundamentale Verletzbarkeit eines Anrechts auf Achtung und Teilhabe exponiert, stehen diese Verkörperungen und Ausrufe nicht nur mitunter unversöhnlich nebeneinander, sondern drohen auch, selbst in radikale Gewalt auszuarten.[19]

Die Rede vom Volk und die Einbettung in eine kritische Theorie

Naheliegend wäre es, vor dem Hintergrund dieser Beschreibungen nach neuen Formen der Vermittlung zu suchen. ‹Mehr Demokratie wagen›, wäre dann ein möglicher Slogan, oder aber der Ruf nach einem stärkeren Rechtsstaat. Beiden Ansätzen kommt ohne Zweifel großes Gewicht zu. Jedoch vermögen diese beiden Strategien allein es nicht, das zu adressieren, was neben den individuellen Erfahrungen von mangelnder Teilhabe und Missachtung zumindest auch auf dem Spiel zu stehen scheint: die Kopplung von Demokratie und Rechtsstaat an eine Zivilgesellschaft und damit die Einbettung in gemeinsam geteilte

17 Vgl. zu dem Begriff des Leibkörpers: Merleau-Ponty 2002.
18 Vgl. Foucault 2010; Foucault 1991.
19 Vgl. Shklar 1982; Shklar 1990.

Vorstellungen von Gemeinschaft.[20] Was sich in den gemeinsamen Rufen auf den Plätzen und Straßen neben der Vulnerabilität auf der individuellen Ebene anzeigt, ist ebenso die Verletzbarkeit wie auch die konkreten Verletzungen dessen, was wir Gemeinschaft, Gemeinwohl oder auch das soziale Band nennen.[21]

Gerade in der – sich nicht selten affektiv ausdrückenden – Artikulation von Ungerechtigkeits- sowie Vulnerabilitätserfahrungen kommt es jedoch des öfteren zu einem Umschlag in radikale Gewalt: Um diese Umschlagspunkte identifizieren und das kritische Potential des Begriffs ‹Volk› im politischen Raum entfalten zu können, braucht es Formen der Kritik. Ich werde im Folgenden drei Formen der Kritik vorschlagen: die *Proklamation*sfunktion, die Funktion der *positionalen Differenzierung* und die *Bekenntnis*funktion.

Die erste Funktion der Kritik ist die der *Proklamation*. In dem Moment, wo sich Leib-Körper versammeln und sich als ein Volk imaginieren und ausrufen, passiert zunächst einmal etwas für den öffentlich-politischen Raum sehr Entscheidendes: Es werden Unrechtsempfindungen, Teilhabeverletzungen oder auch Begehren auf politische Veränderung sichtbar gemacht. Diesen Wert für die Aushandlung von Ansprüchen im öffentlichen Diskursraum kann man gar nicht hoch genug würdigen, denn so wird sichergestellt, dass auch bei großen Machtasymmetrien erfahrene Ungerechtigkeiten überhaupt Gehör finden können. Der Terminus des Volkes kann hier als ein zivilgesellschaftlich-demokratischer Seismograf verstanden werden. Immer dort, wo eine Gruppe von Menschen sich als Volk ausruft, gilt es dann, genau hinzuhören, welche Ansprüche auf Achtung und Anerkennung dort artikuliert werden. Das bedeutet noch lange nicht, dass die dort artikulierten Ansprüche berechtigt sind oder in der politischen Arena als legitim anerkannt werden müssen. Aber in dem Moment, wo bereits die Ausrufe der jeweiligen Gruppe, Teil des Volkes zu sein, als nur störend, illegitim oder gar gefährlich gelabelt werden, droht der politische Raum, als Diskurs- und Aushandlungsraum zu versagen. Die erste kritische Funktion in

20 Als wesentliches Element einer Zivilgesellschaft wird hier verstanden, dass es zu einem freiheitlichen Zusammenschluss der Bürgerinnen und Bürger kommt, denen wiederum bestimmte Vorstellungen vom gemeinsamen Zusammenleben zu Grunde liegen. Wenn im Folgenden vom sozialen Band die Rede ist, wird dabei zum einen die konkrete Ausformung eines solchen sozialen Bandes in einer bestimmten zivilgesellschaftlichen Form verstanden und zum anderen die grundlegende Notwendigkeit nach der unmöglichen Möglichkeit von Gemeinschaft in den Blick genommen. Zum Verhältnis von Populismus und Zivilgesellschaft vgl. auch Polke 2018.

21 Vgl. Delhom 2007.

der Rede von einem Volk kann in diesem als ein Imperativ des Hörens verstanden werden. Es gilt zuzuhören, was die Gruppe von Menschen dort vorbringt, sagt und ruft, bevor das Vorgebrachte, Gesagte und Gerufene eingeordnet und bewertet werden kann und muss. Ich schlage vor, diese Funktion die der *Proklamation* zu nennen.

Zu dieser ersten Funktion der Kritik kommt eine zweite, die ich jene der *positionalen Differenzierung* nenne. Die Philosophin Kobow hat in ihren Arbeiten die Bedeutung von Narrativen und Imaginationen für Aushandlungsprozesse im politischen Raum eindrucksvoll herausgearbeitet. Sie versteht die Rede von einem Volk von seiner heuristischen Funktion her und spricht von einem *als-ob*. ‹Volk›, so Kobow,[22] bezeichnet eine Wirklichkeit, die produziert werden muss und (nur) im performativen Akt der Repräsentation zur Geltung kommt. Mit anderen Worten: In dem Moment, wo sich eine Gruppe als Volk ausruft, imaginiert sie sich so, als ob sie das Volk wären. Sie sind in dem Moment qua Proklamation Volk und zugleich nicht das gesamte Volk. Die Rede vom Volk als einem *als-ob* bedeutet also nicht, dass die jeweilige Versammlung von Leib-Körpern kein Volk ist, sondern lediglich, dass sie es nicht alleine ist – und es gewissermaßen auch nicht alleine sein können. Denn in dem Moment, wo der Ausruf ‹Wir sind das Volk!› ertönt, wird nicht nur ein Anspruch auf Anerkennung artikuliert, sondern steht das Gesagte und Gerufene zur Disposition, verlangt nach einer Positionierung der Hörenden. Der Punkt ist an dieser Stelle nicht, dass die versammelte Schar sich für die Einforderung einer Positionierung der Hörenden des Ausrufs zwangsläufig darauf berufen muss, Volk zu sein. Aber wenn sie es tut, kann ich als Hörender der Aufforderung, mich zu positionieren, nicht entgehen: Spricht dort wirklich ein Souverän? Sind die Ansprüche legitim? Sollten sie Gewicht haben?

Und eine dritte Funktion tritt hinzu: Der Verweis auf ein Volk gibt immer auch Zeugnis davon, wofür dieses Volk stehen will. In Anschluss an die rechtsethischen Kontexte bezeichne ich diese Funktion als jene des *Bekenntnisses*. In dem Ausruf ‹Wir sind das Volk!› bekennt sich eine Gruppe zu einer konkreten erfahrenen Ungerechtigkeit. In der bekenntnishaften Proklamation, ‹we the people of ...› wird konstatiert, was die Grundlage der weiteren rechtlichen Ausführung sein soll. Und auch in der Rede: ‹Im Namen des Volkes› findet eine Form von bekenntnishafter Proklamation statt: Die zur Beurteilung stehende Handlung wird

22 Vgl. Kobow 2021.

als Unrecht demaskiert. Es soll verhindert werden, dass sich ein solcher Vorgang wiederholen kann.

Gemeinsam ist sowohl dem Ausruf, ‹Wir sind das Volk!›, der Aussage ‹we the people of ...› als auch der Formel ‹Im Namen des Volkes›, dass ein Versprechen gegeben wird: ein Versprechen in dem Sinne, dass in dem Bezug auf den Begriff des Volkes sich eine Gruppe als eine bestimmte Gruppe konstituiert. In dem Moment, wo eine Gruppe ihr Versprechen gibt, ein Volk zu vertreten oder sich an bestimmte Regeln zu halten, unterwirft sie sich den prüfenden und differenzierenden Blicken der Hörenden. Das Versprechen, wir sind hier und treten für diesen oder jenen Anspruch ein, ermöglicht zugleich eine Auseinandersetzung darüber, wer da eigentlich gerade genau was fordert.[23] Die Versammlung an Leib-Körpern, die Ausgrenzung und Diskriminierung bestimmter anderer Gruppen fordert, beruft sich zunächst einmal genauso auf den Begriff des Volkes wie die Gruppe an Menschen auf dem Maidan, die sich gegen Diskriminierung und Vorteilsnahme durch wenige einsetzte. Aber in dem Moment, wo sich eine Versammlung als Volk imaginiert, erlaubt der Begriff des Volkes zugleich allen Hörenden, Rechenschaft für das jeweils abgelegte Bekenntnis zu fordern. Insofern könnte man den Begriff des Volkes im politischen Raum so verstehen, dass er bedeutungsoffen ist: Er erlaubt, Teilhabeansprüche zur Berücksichtigung einzuklagen, fordert eine Positionierung ein und ermöglicht dann aber eben auch die Einklage von Rechenschaft im politischen Raum.

In dem Moment, wo sich eine versammelte Schar als ein Volk ausruft, so könnte man im Anschluss an Hannah Arendt formulieren[24], siedelt sie sich selbst zwischen Vertrauen und Verdacht an. Gerade in diesem Wechselspiel aus Bestätigung und Enttäuschung von Vertrauen eröffnet sich ein politischer Möglichkeitsraum, in dem sich dann auch eine Hoffnung ausdrückt, zukünftig selbst mit einem Anspruch auf Anerkennung gehört zu werden.[25] Gleichwohl lässt sich Vertrauen in ein gerufenes Wort, wie schon Marcel Mauss und Maurice Hennaff in ihren Arbeiten zum Gabentausch zeigten,[26] aber nicht alleine auf ein Vertrauen in ein bestimmtes Wort reduzieren. Vielmehr bindet sich eine Gruppe mit dem Ausruf, ein Volk zu sein, auch an ein bestimmtes Bekenntnis: Wer

23 Vgl. auch Braun 2018.
24 Vgl. Arendt 2007.
25 Vgl. Ricœur 2006.
26 Vgl. Mauss 1990. Siehe auch die Ausführungen in Kapitel 7.1.

einmal auf dem Maidan sein Leben riskiert hat, gibt sein Wort und wird danach nicht mehr die- oder derselbe sein. Gleiches gilt aber eben auch für diejenigen, die sich mit einer rassistischen oder anderweitig ausgrenzenden Haltung darauf berufen, ein Volk zu sein. Der Begriff des Volkes ermöglicht hier, anders als es alleine mit dem Verweis auf ein ‹Wir› möglich wäre, Rechenschaft einzufordern, wer sich hier als ein Souverän proklamiert und in welchem Maße die artikulierten Ansprüche selbst nicht Ausdruck von Ausgrenzung und Gewalt sind. Oder wie man es mit dem Philosophen Burkhard Liebsch formulieren könnte: der Begriff des Volkes steht im Zwielicht[27] – und gerade darin könnte seine hilfreiche kritische Funktion liegen.

27 Vgl. Waldenfels 2013.

Bibliographie

Arendt, H., 2007. Vita activa oder vom tätigen Leben. München.

Benhabib, S., 2008. Another cosmopolitanism. Oxford.

– 2021. Democracy and difference: Contesting the boundaries of the political, Princeton.

Braun, M., 2017. Zwang und Anerkennung. Sozialanthropologische Herausforderungen und theologisch-ethische Implikationen im Umgang mit psychischer Devianz, Tübingen.

– 2018. «Das ist doch Populismus!» Zur (nicht nur aber auch: theologischen) Verhältnisbestimmung von Anerkennung und Affekt. T. Wabel et al. (eds.) Zwischen Diskurs und Affekt. Politische Urteilsbildung in theologischer Perspektive. Leipzig.

– 2021. Vulnerable Life: Reflections on the Relationship Between Theological and Philosophical Ethics. The American Journal of Bioethics 20, 21-23.

Butler, J., 2006. Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence. Verso.

– 2015. Notes Toward a Performative Theory of Assembly. Harvard.

Dabrock, P., 2022. Hoffnung trotz Schlamassel! Warum wir auch in den großen Krisen unserer Zeit nicht resignieren müssen. Zeitzeichen [Online]. https://zeitzeichen.net/node/9799.

Delhom, P., 2007. Das Wagnis des Vertrauens. P. Delhom/A. Hirsch (eds.) Denkwege des Friedens. Aporien und Perspektiven. Freiburg i. Br., 334–361.

Dreier, H., 2006. Art 20 (Demokratie). H. Dreier (Hg.), Grundgesetz-Kommentar 2. 2. Aufl. Tübingen.

European Union 2012. Charter of Fundamental Rights of the European Union. European Union.

Foucault, M., 1991 [1975]. Discipline and Punish: The Birth of the Prison. London.

– 2010. The Birth of Biopolitics: Lectures At the Collége De France, 1978–1979. New York.

Kobow, B., 2021. ‹Volk› als ‹Fiktion›. Eine Begriffsbestimmung. M. Neubauer et al. (eds.), Im Namen des Volkes. Zur Kritik politischer Repräsentation. Tübingen.

Mauss, M., 1990. Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften. Frankfurt a.M.

Merleau-Ponty, M., 2002. Phenomenology of Perception. London.

Nassehi, A., 2021. Unbehagen. Theorie der überforderten Gesellschaft. München.

Polke, C., 2018. Populismus als Herausforderung für die demokratische Zivilgesellschaft. Eine ethisch-theologische Perspektive. Evangelische Ethik 62, 200–212.

Ricœur, P., 2006. Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein, Frankfurt a. M.

Shklar, J. N., 1982. Putting cruelty first. Daedalus, 17-27.

– 1990. The faces of injustice, Yale University Press.

Steinmeier, F.-W., 2020. Die Rede des Bundespräsidenten zum Tag der Deutschen Einheit im Wortlaut. RedaktionsNetzwerk Deutschland.

United Nations General Assembly 1948. Universal Declaration of Human Rights (UDHR).

Waldenfels, B., 2013. Ordnungen im Zwielicht, München.

Abstracts

Der Verweis auf den Begriff Volk erfolgt im politischen Raum an vielen unterschiedlichen Stellen. Urteile werden im Namen des Volkes gesprochen; Körper versammeln sich und rufen sich als Volk und in Verfassungen bekennt sich ein Volk oder bekennen sich auch Völker zu bestimmten Zielen und Werten. Zugleich fristet der Begriff des Volks in den Debatten der politischen Ethik eher ein Schattendasein. In diesem Artikel wird argumentiert, dass dem Begriff des Volkes eine zentrale kritische Funktion für den politischen Raum zukommt. In einem ersten Schritt nehme ich eine erste Bestandsskizze des Verhältnisses der Rede von einem ‹Wir› und dem Begriff des ‹Volks› vor. Anschließend eruiere ich, wieso der Begriff des Volkes an spezifische Formen der Kritik gekoppelt werden muss und wie dies gelingen könnte.

Reference to the concept of the people occurs in many different places in the political sphere. Judgments are pronounced in the name of the people; bodies assemble and call themselves a people; and in constitutions, a people or even peoples profess certain goals and values. At the same time, the concept of the people tends to eke out a shadowy existence in debates on political ethics. In this article, it is argued that the concept of the people has a critical function central to the political sphere. In a first step, I take an initial stock sketch of the relationship between talking of a ‹we› and the notion of a ‹people›. Then, in a second step, I explore why the concept of the people needs to be linked to specific forms of criticism and how such an endeavor might succeed.

Matthias Braun, Bonn