

Unverkäufliche Leseprobe

HEDWIG RICHTER

Demokratie

Eine deutsche Affäre

Vom 18. Jahrhundert
bis zur Gegenwart

C.H.Beck



Hedwig Richter
Demokratie

Eine deutsche Affäre

Vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart

2020. 400 S., mit 22 Abbildungen und 3 Grafiken
ISBN 978-3-406-75479-1

Weitere Informationen finden Sie hier:
<https://www.chbeck.de/30917915>

Hedwig Richter

DEMOKRATIE
EINE DEUTSCHE AFFÄRE

Vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart

C.H.Beck

Mit 22 Abbildungen und 3 Grafiken

© Verlag C.H.Beck oHG, München 2020

www.chbeck.de

Umschlaggestaltung: geviert.com, Christian Otto

Umschlagabbildung: Kleingärten vor dem kriegszerstörten
Reichstagsgebäude, Sommer 1946. © akg-images

Satz: Fotosatz Amann, Memmingen

Druck und Bindung: Druckerei C.H.Beck, Nördlingen

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Printed in Germany

ISBN 978 3 406 75479 1



klimaneutral produziert

www.chbeck.de/nachhaltig

EINLEITUNG 7

1. ELITEN UND VOLK 19

- Ideen von Gleichheit 19
- Der Traum vom mündigen Bürger 29
- Das Desinteresse des Volkes 38
- Disziplinierung und Freiheit 43
- Die Welt der Zahlen 51

2. INKLUSION UND EXKLUSION 59

- Armut als Skandal 59
- Das Recht, gehört zu werden 71
- Nation 86
- Die Würde des Körpers 98
- Wohlstand 108

3. DAS BÜRGERLICHE PROJEKT:
MOBILISIERUNG UND BESCHRÄNKUNG 117

- Die Massen machen Gesellschaft 117
- Verfassung und Parlament 132
- Reformzeitalter 140
- Kolonialismus 161

4. GEWALT:
HOMOGENISIERUNG UND DIVERSITÄT 171

«Mitleiderregend wie Menschen»:

Zerfetzte Körper im Krieg 172

Der Aufbruch geht weiter 185

Entwürdigung 221

Vernichtung 238

5. DEMOKRATIE NACH DEM
NATIONALSOZIALISMUS 251

Die Unwahrscheinlichkeit der Demokratie 251

Lernende Nation 256

Der befreite Körper 284

Europa und die Welt 306

AUSBLICK:
EINE AFFÄRE VON KRISE UND GLÜCK 315

Dank 327

Anmerkungen 329

Bildnachweis 367

Literatur 368

Personenregister 393

Sachregister 397

EINLEITUNG

«Die Bauern sind Sklaven», so berichtete am Ende des 18. Jahrhunderts ein Zeitgenosse, und wer ein Dorf besuchte, dem liefen halbnackte Kinder nach Almosen schreiend entgegen. Die Erwachsenen hätten selbst «kaum noch einige Lumpen auf dem Leib, ihre Blöße zu decken». «Der Bauer wird wie das dumme Vieh in aller Unwissenheit erzogen», schrieb der Autor weiter. «Er muss vom Morgen bis zum Abend die Äcker durchwühlen.»¹ Die Charakterisierungen glichen sich: Das Gesinde auf dem Land werde «kaum als Menschen» angesehen, die Herrschaften traktierten die Menschen mit Grausamkeit, schlechter als das Vieh.² Die Beobachtenden allerdings waren die Städter, die Gebildeten, die Auswärtigen. Wie beurteilten die ländlichen Bewohnerinnen und Bewohner selbst ihre Lage? Was bedeutete Armut für sie? Was empfanden sie an ihrem Alltag als selbstverständlich, was als kritisch? Was war Glück?

Es ist nicht einfach, ihre Stimmen zu hören. Doch weisen sozialgeschichtliche Forschungen auf die Allgegenwart von Hunger in den ländlichen Räumen hin, auf den ungenügenden Wohnraum und die dürftige Kleidung. Harte physische Not prägte das Leben einer Mehrheit in ganz Europa, auch wenn es regionale Unterschiede gab und die Situation stark schwankte, je nachdem, wie die Ernte ausfiel, ob die Herren gütig waren oder das Land von Krieg überzogen wurde. Über Jahrhunderte, teilweise bis weit ins 19. Jahrhundert, glich sich die Lebenslage in ländlichen Räumen mit ihrer Ökonomie der Armut.³

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts aber verbreitete sich eine explosive, ungeheure Idee, und immer mehr Denker wie Rousseau, Hugo Kołłątaj oder Friedrich Schiller, aber auch eine

Frau wie Mary Wollstonecraft propagierten sie: die Idee von der Gleichheit und von der Würde der Menschen. «All men are created equal», hieß es 1776 in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung. Wenig später, im Jahr 1789, verkündigten die Männer der französischen Nationalversammlung die «Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte», die schnell in alle Sprachen Europas und darüber hinaus übersetzt wurde. Den Kern der Deklaration bildete neben der Freiheit erneut die Gleichheit: «Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren.»

Das war neu und unerhört: Naturrechtlich begründet war die Vision von Gleichheit «universal». Gleichheit für die wenigen hatte es schon in der Antike gegeben, nun sollte Gleichheit für alle Menschen gelten. Die Französische Revolution stieß diesen Stachel der Gleichheit in die Politik. Dort blieb er stecken, quälte, ließ keine Ruhe und führte zu Konsequenzen, die weitab dessen lagen, was Aufklärer und Revolutionäre gewollt hatten: die Gleichheit der Menschen unabhängig von Geschlecht und ethnischer Herkunft. Die Idee ließ sich nicht mehr aus der Welt schaffen. Nach und nach wurde sie überall zur Staatsaffäre. Dabei entfaltete «Universalismus» toxische Qualitäten, wirkte exklusiv, weil er lange Zeit nur für den weißen Mann galt und alle anderen umso schärfer ausschloss – denn es waren scheinbar schon «alle» gemeint. Dipesh Chakrabarty spricht von den «privilegierten Erzählungen der Staatsbürgerschaft», ohne die Moderne nicht zu denken sei und die der Konstruktion der Anderen bedürfen, die außen vor bleiben.⁴ Bis heute wird immer wieder neu um die Ausmaße von «Universalität» gerungen, doch bleibt sie als prinzipieller Anspruch unverzichtbar für die Entwicklung moderner Demokratie.

«Die Ideen von Freiheit und Gleichheit stehen wie zwei Sterne über den Völkern seit einem halben Jahrhundert», schrieb der Schweizer Jeremias Gotthelf 1841 über die Ausbreitung der neuen Gedankenwelten und fürchtete, die unteren Schichten würden die Versprechen beim Wort nehmen, aber wer wolle «es dem Armen verargen, wenn er ihre Bedeutung, ihre Verheißungen missverstand und immer mehr missversteht?»⁵ Noch lange und immer wieder neu hofften Männer wie Gotthelf, den umstürzenden Ge-

halt von universeller Gleichheit aufhalten oder einschränken zu können. Oft genug gelang es ihnen.

Wie revolutionär die Verbindung von Gleichheit und Universalität war, wird erst angesichts der omnipräsenten Ungleichheit im 18. Jahrhundert deutlich: angesichts der Not der großen Mehrheit von Männern, Frauen und Kindern und der Selbstverständlichkeit ihres Elends gegenüber einer relativen Sicherheit im Leben weniger Privilegierter.⁶ Wahrscheinlich widersprachen wenige Ideen mehr der Alltagserfahrung als die Idee der Gleichheit. Ungleichheit bildete die Grundlage des Lebens und trotz aller Aufklärung immer auch noch des Denkens. Sie war das Prinzip von Herrschaft, sie bildete den Boden des dörflichen und des ständischen Lebens, der Erziehung, der Kleiderordnungen und des Geschlechterverhältnisses. Exekutionen variierten je nach Stand. Den Kelch im Abendmahl erhielten oft nur die Geistlichen. Armut herrschte nicht als ein relatives Phänomen, sondern war eine Frage des nackten Überlebens: Wer am unteren Ende stand, der hatte oft nicht genug, um sein Leben zu erhalten.⁷

Gleichheit aber bildet das Herzstück von Demokratie – gemeinsam mit Freiheit und Gerechtigkeit, die ihre radikale Wirkung erst im Verbund mit Gleichheit entfalten. Wie bei der Gleichheit gilt auch hier: Freiheit und Gerechtigkeit für wenige, das war nichts Neues, nun aber ging es um die ganze Menschheit. Die Umbrüche mit dem Beginn der Moderne in den Jahrzehnten um 1800 sind ohne diese Radikalität kaum verständlich. Der Soziologe Rudolph Stichweh spricht von «Inklusionsrevolutionen», die seit dieser Zeit stattfanden: Die Gesellschaften bezogen immer mehr Gruppen ein, immer mehr Menschen nahmen an wesentlichen sozialen und politischen Prozessen teil.⁸ Gewiss ist die Einteilung in Moderne und Vormoderne eine idealtypische Zuspitzung. Doch die Menschen selbst empfanden den tiefen Bruch im Übergang zur Moderne, und es ist kein Zufall, dass die Affäre mit der universellen Gleichheit in dieser Zeit auf den Plan trat und begann, das politische Leben auf den Kopf zu stellen. Fand in der Vormoderne die Kommunikation innerhalb der Ständeordnung statt, so ging sie nun darüber hinaus, die Inklusionsprozesse rückten die Menschen näher

aneinander heran – was wesentlich zur Sichtbarkeit der Ungleichheit beitrug, ja, sie in gewisser Weise überhaupt erst produzierte und damit die Voraussetzungen schuf, sie zu skandalisieren und zu bekämpfen. Reinhart Koselleck nennt die Entstehung der Moderne um 1800 die Sattelzeit, in der gleichsam ein Bergsattel überschritten wurde und sich eine gänzlich neue Welt eröffnete.

Demokratie fasse ich also weit als ein Projekt von Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit. Definitionen sind Konventionen, Übereinkommen, damit klar ist, wovon die Rede ist. Es wäre genauso legitim, nach dem Begriff «Demokratie» zu fragen und zu klären, wann und wie er verwendet wurde, von Anarchisten im 19. Jahrhundert etwa oder von Theoretikern des Nationalsozialismus. Das vorliegende Buch interessiert sich jedoch nicht für die Begriffsgeschichte, sondern für das normative Projekt der Demokratie, das sich mit der Moderne und in enger Verbindung mit Vorstellungen von Menschenwürde herausgebildet hat. Es geht um das Glück der Menschen, um «pursuit of happiness», wie es in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung heißt. Glück und die Ideale von Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit bedeuteten zu allen Zeiten etwas anderes. Diese Geschichte der Demokratie will den Veränderungen nachgehen und schauen, welche Geltung die Menschenwürde in den sich wandelnden Zeiten hatte. Es lohnt sich daher auch, einen Blick auf Diktaturen des 20. Jahrhunderts zu werfen. Dabei verdeutlicht gerade die Analyse von Diktaturen, dass die vorliegende Definition «Demokratie» nicht als etwas Beliebiges fasst. Zwar ist Demokratie selten eine klare Angelegenheit von schwarz und weiß, das zeigt gerade die Demokratieggeschichte. Aber es lässt sich doch ein Unterschied ausmachen zwischen einem Staat, der die Menschenwürde systematisch behindert oder zerstört, und einer Ordnung, die prinzipiell nach Wegen sucht, sie zu schützen.

Diese Geschichte erzählt von den Mühen und Freuden der Demokratie als einer Affäre. Sie erzählt von einer Staatsaffäre, die auch zur Angelegenheit der Bürger und zunehmend auch der Bürgerinnen wird. Es ist außerdem die Geschichte einer gar nicht selbstverständlichen, überaus komplizierten Liebe, die sich langsam entwickelt, in der aus Gleichgültigkeit Leidenschaft entsteht, die

zuweilen im Geheimen befördert wird und in der Öffentlichkeit zum Eklat gerät. Es ist eine Geschichte, die den ganzen Menschen mit Leib und Seele betrifft. Sie ist voller Gefühle, die Menschen bewegen und begeistern, die Herzen zerbrechen, die aber auch erkalten können.

In historischen Demokratiestudien können enge Definitionen von Demokratie, die sie als eine bestimmte Staatsform mit bestimmten verfassungsrechtlichen Garantien verstehen, den Blick auf die oft widersprüchlichen Anfänge und die zuweilen divergierenden Entwicklungen von Demokratie verstellen. Eine weite Definition hingegen kann die vielfältigen demokratischen Frühformen einbeziehen und die ungeheure Faszinationskraft von Demokratie im Blick behalten.

Denn Demokratie entwickelte sich nicht aus einer Idee, sondern aus einem ungeordneten Konglomerat an Ideen und Praktiken, die sich oft genug widersprachen. Die Quellen der Demokratie sind vielfältig, und nicht immer sind sie lauter. Die liberale Demokratie, die aus dieser Geschichte hervorgegangen ist, erweist sich daher nicht als ein Gebilde aus einem Guss, vielmehr ist sie ein Flickwerk, ein um Ausbalancierung ringendes Gefüge, in dem es darum geht, Kräfte und Gegenkräfte im Zaum zu halten und die sich in vielerlei Hinsicht widersprechenden Ideale von Gleichheit und Freiheit und Gerechtigkeit voreinander zu schützen und gegeneinander zu stärken. «Demokratie», so der Historiker Paul Nolte, «handelt von der Kontingenz der Dinge, von dem Auch-anderssein-Können, eher von der Suche als von der definitiven Lösung.»⁹ Demokratie ist kein mit bestechender Logik strahlendes System, sondern aufgrund ihrer merkwürdigen Geschichte eine zusammengeschusterte Ordnung. Demokratie ist eine spannungsgeladene Affäre, eine brenzlige Angelegenheit, wankend; nichts ist garantiert, ihr Modus ist die Krise.

Tatsächlich ist Demokratie nicht einfach, und sie lässt sich nicht umfassend begreifen, wenn sie nur als ein Anliegen des «Volkes» verstanden wird, als eine von unten ersehnte und erkämpfte Herrschaftsform. Das ist die *erste* These: Demokratieggeschichte ist nicht immer, aber häufig ein Projekt von Eliten. Denn es stellt sich die

Frage: Wenn es – neben einigen wenigen klugen und privilegierten Frauen – gebildete Männer waren, die für die Idee der Gleichheit eintraten, welche Rolle spielten dann die Mehrheiten für die Demokratisierung? In ihrem Alltag um 1800 hatten die Menschen der unteren Schichten meistens wenig Muße und kaum Ressourcen, um über Gleichheit und Mitbestimmung nachzudenken. Das änderte sich erst im Verlauf des 19. Jahrhunderts.

Demokratie sollte also nicht vorschnell als Kampf von unten und damit als Revolutionsgeschichte verstanden werden, und zwar der Revolution im Sinne eines bürgerkriegsähnlichen Umsturzes mit Gewalt.¹⁰ Vielen gilt als selbstverständlich, was der Historiker Jakob Tanner so formulierte: «Demokratie ist, historisch betrachtet, das Resultat von Revolutionen.»¹¹ Zweifellos spielten Revolutionen für Demokratisierungsprozesse eine wichtige Rolle, insbesondere wenn «revolutionär» wie damals üblich im Sinne von «Epoche machend» verstanden wird, als die Welt verändernd, auch mit friedlichen Mitteln.¹² Doch spricht vieles dafür, dass Reformen in der Demokratiegeschichte zu wenig Beachtung finden und dass die antidemokratischen Kräfte und der Backlash, die gewalttätige Umstürze und Revolutionen häufig hervorrufen, zuweilen unterschätzt werden. Politikwissenschaftliche Studien über jüngere Transformationsprozesse zeigen, dass gewaltförmige Wandlungsprozesse eher zu Diktaturen führen und friedfertige Reformen mehr Potential zur Demokratisierung aufweisen.¹³ Demokratiegeschichte ist nicht nur, aber immer wieder eine Geschichte der Eliten, und sie ist, so sollte die erste These ergänzt werden, ganz wesentlich eine Geschichte der Reformen, die oft von diesen Eliten angestoßen werden.

Für Eliten konnten demokratische Reformen sinnvoll sein. Es ist eben nicht richtig, was der Historiker Sean Wilentz in seiner amerikanischen Demokratiegeschichte feststellt: «Demokratie ist nie das Geschenk wohlwollender, weitsichtiger Herrscher, die ihre Legitimität stärken wollen. Demokratie bedarf immer des Kampfes.»¹⁴ Warum sollte man die Komplexität von Menschen in diesem Fall so gering einschätzen und bestimmten Gruppen nur ein determiniertes Set an Motiven unterstellen? Eliten konnten neben ethi-

schen Beweggründen und einem aufklärerischen Impuls auch ein egoistisches Interesse an Demokratie haben. Demokratie kann beispielsweise der Disziplinierung der Bürger dienen. Von Anfang an achteten Eliten zudem darauf, dass es nicht zu einer «Tyrannei der Mehrheit» kam. Die Regierungsform Demokratie steht nicht zuletzt in den liberalen Traditionslinien, in denen es um die Garantie geht, dass weder der Staat noch eine einzelne Person, weder eine Instanz noch eine Interessengruppe alleine durchherrschen kann, sondern eine Balance der Mächte erreicht wird, ein System von *checks and balances*, in dem die Freiheit des Individuums geschützt und sein Streben nach Glück möglich ist. Demokratiegeschichte ist immer auch die Geschichte ihrer Einschränkung. Das ist die zweite These.

Die Relevanz von Reformen und der Einschränkung der Demokratie wird umso deutlicher, wenn klar wird, dass es bei Demokratie um konkrete Praktiken geht wie die Unverletzlichkeit der Wohnung oder eine wirkungsvolle Sozialhilfe. Denn Gleichheit und Freiheit lassen sich lange verkünden, aber für die Magd, die verprügelt werden darf und kein Recht auf einen Lohn zum Überleben hat, erscheint diese Deklaration ohne Sinn. Demokratiegeschichte – das ist die dritte These des Buches – ist wesentlich eine Geschichte des Körpers, seiner Misshandlung, seiner Pflege, seines Darbens – und seiner Würde.¹⁵ Es ist eine politische Geschichte des Körpers, die analysiert, wie Erfahrungen mit dem Körper und Vorstellungen vom Leib Macht und Herrschaft durchdringen und verändern, wie sich Demokratisierung durch Körper und an Körpern zum Ausdruck bringt.¹⁶ Bourdieu weist darauf hin, dass die Akzeptanz von Macht «nicht auf der freiwilligen Entscheidung eines aufgeklärten Bewusstseins beruht, sondern auf der unmittelbaren und vorreflexiven Unterwerfung der sozialisierten Körper».¹⁷ Menschen, die nicht über ihren eigenen Körper herrschten, etwa Sklaven oder Frauen, wurden von Gleichheitsvorstellungen in der Regel ganz selbstverständlich ausgeschlossen.

Demokratiegeschichte ist damit auch eine Geschichte der Gefühle und der Vorstellungswelten: Warum begannen Menschen, dem Körper ihrer Mitmenschen Respekt entgegenzubringen und

Folter oder Prangerstrafen nicht mehr als Unterhaltungsspektakel, sondern als widerlich, schließlich sogar als Skandal zu empfinden? Für die Internalisierung einer Vorstellung wie Gleichheit reicht eine abstrakte Idee nicht aus; damit die universale Gleichheit «self-evident» wurde, wie in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung festgehalten, musste sie inkorporiert und gefühlt werden. Diderot erklärte 1755, das für den Gleichheitsgedanken zentrale Naturrecht werde von allen als ein «sentiment intérieur» geteilt, als etwas, das jedem «évidemment» erscheine.¹⁸ Meine These orientiert sich an der Forschung über den Zusammenhang von Menschenrechts- und Körpergeschichte, über die Verbindung von Gefühl und Recht, die seit einiger Zeit in der Germanistik und in der Rechts- und Politikwissenschaft diskutiert wird,¹⁹ und sie knüpft an die historische Forschung über den engen Zusammenhang von Körper- und Gefühlsgeschichte an.²⁰ «Wenn Menschenrechte selbst-evident sind, müssen (und können) sie nicht gesondert begründet werden», erläutert die Germanistin Sigrid Köhler: «Das Gefühl, die Instanz, die im 18. Jahrhundert für das intuitive moralische (und rechtliche) Wissen zuständig ist, hat schon immer um sie gewusst.»²¹ Dabei verstehe ich mit der Kulturanthropologin Catherine Lutz Gefühle als einen «kulturellen und zwischenmenschlichen Prozess», sie sind nichts Gegebenes und Festes, sondern etwas Gemachtes, oft etwas mit pädagogischem oder demagogischem Hintersinn Konstruiertes. Sie verändern sich, sie haben eine Geschichte, und sie machen Geschichte.²² Das Mitleid beispielsweise wurde immer wieder von Interessengruppen geweckt und etwa im Kampf gegen Sklaverei systematisch gefördert. Wie jedes Gefühl hat Mitleid seine Konjunkturen, eine lag am Ende des 18. Jahrhunderts, während es beispielsweise in den 1970er Jahren in Misskredit geriet.

Keine Frage, die Geschichte der Demokratie ist auch Ideengeschichte und Politik- und Parteiengeschichte. Doch der Fokus auf die Gefühlswelten und auf den Körper öffnet neu den Blick für die Komplexität der Demokratiegeschichte. Diese Perspektive schließt ökonomische und demographische Entwicklungen mit ein, die große Masse der Menschen wird sichtbarer, die hungernden Bau-

ern etwa oder die schuftenden Frauen. Demokratiegeschichte ist damit auch klassische Sozialgeschichte, Geschlechtergeschichte und die Geschichte von Arbeiterinnen und Arbeitern. Als wesentlich erweist sich zudem die Mediengeschichte. Das Aufkommen von Zeitungen und die dichter werdende Kommunikation erst ermöglichten Demokratie. Medien griffen immer wieder Gefühle auf, teilweise schufen sie diese erst. Entscheidend für die Demokratiegeschichte war auch deren Fähigkeit zur Skandalisierung: dass Armut nicht mehr als gottgegeben und unvermeidbar galt, dass Foltern und Quälen Gefühle der Abscheu hervorriefen, dass Ungleichheit als Unrecht empfunden wurde.²³ Demokratie lebt immer wieder von Affären, Empörung, vom Willen zur Veränderung.

Dabei wird schnell klar, dass die nationalen Erzählungen nicht ausreichen, denn die Entfaltung neuer Gefühlswelten erstreckte sich ebenso wie ökonomische Entwicklungen, Handel, Hunger oder Ernteausfälle über Ländergrenzen hinweg. Demokratiegeschichte, das ist die *vierte* These, ist eine internationale Geschichte; und zwar eine Geschichte des nordatlantischen Raums, in dem die moderne Demokratie entstand. Nicht zuletzt durch die Frage nach der Sklaverei in den Kolonien war von Anfang an der globale Horizont präsent.

Dass Demokratie eigentlich nur international verstanden werden kann, ist eine alte Einsicht.²⁴ Doch während soziologische oder politikwissenschaftliche Theorien wie selbstverständlich von dieser Internationalität ausgehen,²⁵ tendiert die Geschichtswissenschaft dazu, Demokratie national zu erzählen. Und tatsächlich bedarf Demokratie – weltweit! – des nationalen Rahmens. Der Nationalgedanke war für die Popularisierung der Gleichheitsidee ausschlaggebend, und seit Demokratie zum globalen Heilsversprechen geworden ist, bildet sie den Kern nationaler Identitäten. Die meisten Staaten erzählen ihre Geschichte als nationale Demokratiewerdung in enger Verbindung mit nationalen Schlüsselereignissen und Mythen. Speziell für Deutschland wird dieses Paradox deutlich. Tatsächlich war Demokratie immer auch eine deutsche Affäre. Wie andere Nationen haben sich Deutsche ihren eigenen Reim auf dieses beunruhigende Phänomen gemacht. Und auch die

Deutschen waren sich selten einig darüber, wie Demokratie zu verstehen, zu praktizieren oder zu bekämpfen sei. Wie andere Nationen hat Deutschland seine ganz besondere Geschichte mit der Demokratie.

Die Transnationalität von Demokratie und die selbstverständliche Einbettung Deutschlands in diese Geschichte wird an dem Diktum deutlich, das der amerikanische Präsident Abraham Lincoln 1863 aufgegriffen hat und das bis heute als prägnante Formel von Demokratie gilt: «government of the people, by the people, and for the people». Ernst Moritz Arndt, der zu den vielen Intellektuellen gehörte, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts die Zukunft in der «Demokratie» sahen,²⁶ hatte schon 1814 erklärt: «Die besten Kaiser und Könige und alle edlen Menschen haben ja auch immer nur bekannt, daß sie für das Volk da sind und für das Volk und mit dem Volke regieren.»²⁷ Doch Arndt hatte damit an die 1791 von Claude Fauchet geprägte Sentenz angeschlossen: «Tout pour le peuple, tout par le peuple, tout au peuple».²⁸ Vermutlich stammt die Wendung aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts aus der Monarchomachischen Tradition, die ein Recht zur Bekämpfung der Tyrannen aus dem Alten Testament ableitet. In dem Traktat *Strafgericht wider die Tyrannen (Vindicae contra tyrannos)* heißt es 1575: «Rex per populum et propter populum existat, nec absque Populo consistere possit.»²⁹ Die Berufung auf die Bibel ist ein Hinweis auf die religiösen Wurzeln der Demokratie.³⁰

Der Historiker Edmund S. Morgan aber mahnt zur nüchternen Analyse und schreibt über diese Grundformel der Demokratie: «Nüchtern betrachtet ist es ohnehin klar, dass alle Regierungen vom Volk sind, dass alle behaupten, für das Volk da zu sein, und dass keine buchstäblich durch das Volk regieren kann.»³¹ Tatsächlich haben Intellektuelle und Wissenschaftler immer wieder auf den utopischen und fiktiven Charakter von Demokratie hingewiesen.³² Denn wie soll das funktionieren: dass alle herrschen und dass es zugleich Herrschaft und Gleichheit geben soll, obwohl Herrschaft Asymmetrie voraussetzt?

Demokratie ist eine Utopie. Dass Demokratie nicht nur in Deutschland, aber natürlich besonders dort, auch eine Geschichte

mit viel Glück ist, das soll in diesem Buch deutlich werden. Mit ihrer identitätsstiftenden Funktion führt gerade Demokratiegeschichte vor Augen, dass auch historische Darstellungen Erzählungen sind, für die wir einen Plot wählen und in denen wir Bösewichte und Heldinnen auftreten lassen; wir setzen einen Anfang und schreiben auf ein Ende hin – ein geglücktes oder ein böses, in diesem Fall ein offenes.

Für historische Darstellungen bildet die Chronologie einen angemessenen Rahmen. Chronologisches Erzählen beruht letztlich auf dem Glauben, dass Dinge aufeinander aufbauen, nicht alles dem Zufall anheimgestellt bleibt und Prozesse nicht gänzlich willkürlich ablaufen, dass Menschen lernen und dass Kausalitäten – wenn auch meistens nur undeutlich erkennbar – sinnvoll erzählt werden können. In fünf Kapiteln soll sich der chronologische Erzählplot entfalten und dabei immer die vier Thesen im Blick haben: erstens den demokratischen Impuls, der auch von Eliten ausgehen kann und vielfach demokratische Reformen befördert, zweitens die Einschränkungen, mit denen Demokratiegeschichte stets einherging, drittens die zentrale Rolle des Körpers und viertens den internationalen Blick.

Den Auftakt bildet das erste Kapitel mit den Gleichheitsideen der Aufklärer, der Ächtung der Folter, mit der Französischen Revolution, die das Gleichheitsversprechen in die Politik und in die Welt brachte, mit den Anfängen einer weiten Partizipation, die um 1800 vor allem den Eliten, weniger jedoch den wahlberechtigten Männern einleuchtete. Das zweite Kapitel setzt in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts an und erzählt von der Skandalisierung der Armut und von der Idee der «Nation», die Menschen zunehmend faszinierte und solidarische Gefühle weckte. Die große Reformzeit um 1900 bildet das dritte Kapitel. Es ist die Zeit der Massenpolitisierung, die sich im ganzen nordatlantischen Raum um 1870 Bahn gebrochen hatte, in der entscheidende Grundlagen der heutigen Demokratie gelegt wurden. Es kommt zu einer Konvergenz demokratischer Praktiken, weswegen es sinnvoll ist, bis ins dritte Kapitel einen genaueren Blick auf andere Länder und die unterschiedlichen Vorstellungen von Partizipation zu werfen, die sich

um 1900 einander annähern. In dieser Zeit gleicht sich das Wahlverfahren international an, auch ein starkes Parlament wird Konsens, und selbst die seit den 1920er Jahren aufkommenden Diktaturen können diese Übereinkunft nicht grundsätzlich zerstören, sondern unterwerfen sich ihr in gewisser Weise. Die Jahrhundertwende ist zudem die Zeit, in der die Forderung nach der Befreiung der Frau erstmals hörbar in die Politik hineingetragen wurde und der Sozialstaat ein immer festeres Fundament erhielt.

Das vierte Kapitel gilt dem Zeitalter der Extreme mit der millionenfachen Zerstörung von Körpern, mit der Kriegs- und Friedenspolitik der Massen, den großartigen Aufbrüchen in der Zwischenkriegszeit und schließlich mit dem Nationalsozialismus und seiner totalen Demokratie, wie die Faschisten es nannten. Das Kapitel handelt vom Ende der Menschenwürde. Im fünften und letzten Kapitel geht es um die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, in der lernbereite Menschen einer internationalen Gemeinschaft Institutionen zur Friedenssicherung schufen, die Menschenwürde in internationalen Abkommen festschrieben und in der immer mehr Staaten demokratische Herrschaft und sozialstaatliche Fürsorge einführten. Es ist zugleich die Zeit des drohenden Atomkriegs, des Ost-West-Konflikts mit Panik, Kriegen und Menschenrechtsverletzungen – aber es ist auch die Zeit, in der Gesellschaften patriarchale Strukturen aufbrachen. Geht man davon aus, dass Geschichte auch prozesshaft abläuft und in ihr nicht nur eine dunkle Kontingenz waltet, wird eines der wichtigsten Ereignisse der Demokratiegeschichte erkennbar, das vielleicht sogar die großartigste Errungenschaft von Demokratie überhaupt ist: die Emanzipation der Frau. Auch sie ist eine unabgeschlossene Geschichte.

Diese Geschichte präsentiert die Affäre der deutschen Demokratie als eine Serie – mit allen menschlichen Abgründen. Sie ist eine Modernisierungserzählung, deren Stoff Fiktionen, Wahrheiten und auch Zufälle sind. Sie ist eine leidenschaftliche, optimistische Chronologie von Fehlern und Lernprozessen, in deren Herz der Zivilisationsbruch des Holocaust steckt. Es ist keine geradlinige Geschichte, deren Ende feststeht. Ganz im Gegenteil. Die Affäre geht weiter. Die nächste Staffel folgt.

1. ELITEN UND VOLK

Ideen von Gleichheit

Im Sommer des Jahres 1766 wurde der zwanzigjährige François-Jean Lefebvre de la Barre in der nordfranzösischen Stadt Abbeville wegen «Gottlosigkeit, schändlicher und abscheulicher Blasphemien und Sakrilegien» hingerichtet.¹ Das Spektakel begann am frühen Morgen des 1. Juli mit der Folter: Über eine Stunde lang zerschlugen die Henker dem jungen Mann die Knochen. Am Nachmittag brachte man La Barre zum Hinrichtungsplatz, auf dem Rücken trug er das Schild «Gotteslästerer und schändlicher Frevler». Die Totenglocken läuteten. Als der Scharfrichter den Kopf des Verurteilten abschlug, spritzte das Blut «wie aus mehreren Fontänen», so ein Beobachter. Danach verbrannte man den Leichnam zusammen mit einem Exemplar von Voltaires *Philosophischem Wörterbuch*, dessen Besitz zu den Straftaten des jungen Adligen gehörte.² Die Asche wurde ins Wasser der Somme geworfen.

Doch der spektakuläre Tod des François-Jean Lefebvre de la Barre ereignete sich in einer Zeit, in der die Folter fragwürdig geworden war. Zunehmend galt die Misshandlung des Körpers durch die Obrigkeit als Skandal. Preußen hatte 1755 als einer der ersten Staaten die «Tortur» offiziell abgeschafft. Und im Jahr 1764 war der italienische Philosoph und Reformier Cesare Beccaria mit seinem aufklärerischen Werk über das Strafrecht an die Öffentlichkeit getreten, das scharfsinnig die Argumente gegen die Folter entfaltete. Kritik an der Folter gab es schon lange, doch blieb sie nun keine Einzelmeinung mehr, sondern dominierte in ganz Europa die sich entfaltende Öffentlichkeit. Kurz nach ihrem Erscheinen

übersetzten europäische Gelehrte Beccarias Schrift in zahlreiche Sprachen, allein auf Deutsch erschien *Von den Verbrechen und von den Strafen* mehrfach innerhalb weniger Jahre.

Allmählich änderte sich der Charakter der Kritik, und diese Transformation sollte sich für die Diskreditierung von Folter als entscheidend erweisen. Die Argumentation bewegte sich zunehmend auf der Ebene des «natürlichen» Empfindens und der Gefühle – des Mitleids und des Mitgefühls gegenüber den Mitmenschen. Das Strafrecht sollte nach Ansicht des englischen Juristen William Blackstone vom «Gefühl der Humanität» geleitet sein.³ Folter galt bei ihren Kritikern nicht länger lediglich als unvernünftig, als abträglich für einen ordentlichen Gerichtsprozess, Folter wurde zum Skandal. In seinem *Philosophischen Wörterbuch* hielt es Voltaire beim Eintrag «Folter» von 1769 für überflüssig, rationale Argumente anzuführen, weil für ihn die Ablehnung der Folter selbstverständlich war. Wie viele andere Aufklärer hielt er dies für eine der offensichtlichen Wahrheiten, der «self-evident truths», wie es dann 1776 in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung im Hinblick auf die Gleichheit und Freiheit heißen würde.⁴ Voltaire eröffnete daher seinen Artikel mit dem sarkastischen Hinweis: «Die Römer haben nur Sklaven der Folter unterworfen, aber Sklaven zählten ja auch nicht als Menschen.»⁵ Hier wird der intellektuelle Horizont eröffnet, in dem sich die neuen Ideale von Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit mit dem Körperkonzept und mit den Gefühlen verbanden – und dadurch «self-evidence» gewinnen konnten. Sklaven galten nicht als Menschen, weil sie nicht Herren ihrer Körper waren. Wer physisch gepeinigt werden darf und nicht über seinen Körper bestimmt, kann nicht als gleichberechtigtes Subjekt gelten. Nun, mit dem naturrechtlich begründeten Anspruch auf Gleichheit für alle, auf Universalität, konnte dieser körperliche Akt der Entmenschlichung augenscheinlich nicht mehr als gerechtfertigt gelten.

Mitleid als demokratisierende Kraft

Stand nicht am Anfang das Mitleid? Das Gefühl für die Würde des Mitmenschen, Empathie angesichts seines Schmerzes, die Empörung gegen seine Misshandlung und sein elendes Leben – der Respekt für den Körper? Mitleid war ein Kind der Aufklärung und entfaltete sich zu einer mächtigen Idee. Rousseau galt das Mitleid als eine universelle, eine natürliche Kraft, als die Grundlage jeder Tugend und des menschlichen Zusammenlebens.⁶ Mitleid blieb nicht im Ungefähren und wurde, wie bei Schiller, konkret mit der körperlichen Würde verbunden: «Würde des Menschen./ Nichts mehr davon, ich bitt euch. Zu essen gebt ihm, zu wohnen / Habt ihr die Blöße bedeckt, giebt sich die Würde von selbst.»⁷ Lässt sich die Mitleidstheorie des 18. Jahrhunderts, so fragt der Germanist Hans-Jürgen Schings, womöglich als ein Signal für den bürgerlichen Ausgang aus theologischer und politischer Unmündigkeit verstehen? Vieles spricht dafür, womit sie eine Voraussetzung für die moderne Demokratie schuf.⁸

Die Kraft des Mitleids – oder auch der Sympathie, der Menschenliebe, Geselligkeit, Rührung, Zärtlichkeit, Empfindsamkeit – erwies sich gerade für diejenigen, die praktisch das Elend der Welt bekämpfen wollten, als entscheidend: «Brüderlichkeit war das Zauberwort», fasst die Philosophin Martha Nussbaum den Politikwandel in Europa um 1800 zusammen.⁹ Der Hofrat Carl Friedrich Pockels ließ in seiner Anthropologie des Mannes von 1805 keinen Zweifel daran, dass Revolution schändlich sei, weil sie das Mitgefühl ablehne; er verbindet die Hartherzigkeit mit Männlichkeit, denn wegen ihrer emotionalen und körperlichen Unempfindlichkeit fänden sich nur bei Männern «Mord und Verwüstung predigende Revolutionäre».¹⁰

Mitleid nährte die Idee der Gleichheit. Mit empathischen Gefühlen konnte die Selbstverständlichkeit zum Tragen kommen, die für die Gleichheitsideale so wichtig ist, denn «self-evident truths» können sich nicht rein durch den Verstand und mit rationalen Argumenten durchsetzen und behaupten. Gefühle wie das Mitleid

funktionieren als sanfte Macht, unmittelbar, vorreflexiv, ohne die Möglichkeit, durch Egoismus korrumpiert zu werden, davon waren viele Aufklärer überzeugt.¹¹ «Der mitleidigste Mensch ist der beste Mensch, zu allen gesellschaftlichen Tugenden, zu allen Arten der Großmuth der aufgelegteste», so Lessing.¹² Immer wieder haben Intellektuelle auf die Bedeutung von Gefühlen für die Gesellschaft hingewiesen, in der Gerechtigkeit und Gleichheit praktiziert werden konnten: von Rousseau und Johann Gottfried Herder über Louise Otto-Peters, John Stuart Mill und Walt Whitman bis hin zu John Rawls. Wenn eine demokratische Gesellschaft stabil sein soll, dann müssen die Grundprinzipien auf eine engagierte Zustimmung stoßen, sie benötigen positive Gefühle.¹³ Viele dieser Gefühle der Liebe und Empathie sollten sich an die aufkommende Idee des Nationalstaates binden, ein Hinweis auf die eingeschränkte Geltung von «Universalität».

Ob die grundlegenden Ideen von Demokratie Erfolg haben würden, hing also davon ab, ob sie mit neuen Gefühlen und mit einem neuen Umgang mit dem Körper einhergingen. Herrschaftsverhältnisse sind zutiefst in Körper eingeschrieben.¹⁴ Wer geschlagen werden darf, wer nicht seinen eigenen Körper besitzt und ihn beherrschen kann, der kann auch nicht als mündiges Subjekt angesehen werden. Daher war es zunächst für die allermeisten Menschen schlicht undenkbar, Frauen, Leibeigene oder besitzlose Bauern als Gleichberechtigte und mündige Bürger anzuerkennen – daher auch Voltaires Überlegung: Die Römer folterten nur deshalb, weil sie die Betroffenen, die Sklaven, nicht für vollgültige Menschen hielten. Auch hier wirkten Gefühle viel stärker als rationale Argumente. Die Gegnerinnen und Gegner der Sklaverei nutzten eher das Gefühl der Empörung als rationale Argumente. Die Berichte von körperlichen Misshandlungen, zunehmend auch Bilder von Versklavten offenbarten die Ungerechtigkeit am deutlichsten und riefen weltweite Empörung hervor.¹⁵ Sklaverei stand wie Folter für «Barbarei»: der Begriff für einen beklagenswerten Zustand, der in den Augen der Zeitgenossen die schmerzliche Rückständigkeit innerhalb eines aufklärerischen Entwicklungsprozesses hin zur «Zivilisation» markiert. Dieses über den Körper und am Körper

sich ausbildende Mitleid wurde zu einer Grundlage des neuen Rechtsempfindens: das Gefühl für ein Recht darauf, Rechte zu haben.¹⁶

Absage an Gewalt

Mitleid bedeutet aber noch mehr. Die aufklärerischen und gelehrten Ideen um das Mitleid bargen eine Absage an Gewalt. Die große Enttäuschung der europäischen Intellektuellen gegenüber der Französischen Revolution, der die anfängliche Euphorie wich, speiste sich nicht nur aus den Gewaltexzessen des Terrors von 1793 und 1794, sondern auch aus der – wie man empfand – Kriegslüsternheit des revolutionären Heeres. Als der Dichter Klopstock 1790 die Revolution im Nachbarland begeistert begrüßte, betonte er: «Sogar das gräßlichste aller/ Ungeheuer, der Krieg, wird an die Kette gelegt!»¹⁷ Den Krieg sahen viele als Privatvergnügen der Fürsten. Kant spottete über «die Staatsoberhäupter, die des Krieges nie satt werden können».¹⁸ Doch bedauerlicherweise galt das auch für die Fürsten der Revolution, denen zudem die gewaltbereiten Massen willig zur Verfügung standen. Kants Schrift *Zum Ewigen Frieden* von 1795 ist nicht zuletzt eine rigorose Schmähung aller «Gräuel der Gewalttätigkeit» und ein Nachweis für die Unvereinbarkeit von republikanischen Utopien mit physischer Gewalt und Krieg.¹⁹ Herders *Briefe zur Beförderung der Humanität* (1793–1797) offenbarten die gleiche Sehnsucht nach Frieden, deren Grundlage die Liebe zum Vaterland sei. Der Krieg sei «ein unmenschliches, ärger als tierisches Beginnen». Herder empfiehlt als Gegenmittel Gefühle: «Alle edle Menschen sollten diese Gesinnung mit warmem Menschengefühl ausbreiten.» Auch bei ihm sind die Völker die Opfer der Kriege, die von der «Grille des Monarchen, aus einer niedrigen Kabale des Ministers» entstehen.²⁰ Herder verbindet in seiner Argumentation Frieden mit Weiblichkeit und sieht in den Frauen das versöhnende, friedensstiftende Moment.

Denn der Träger der Gewalt war der Mann, darüber herrschte kaum ein Zweifel. «Man kann gewiss sein, dass die Welt längst zur

großen menschenleeren Wüste geworden wäre, wenn bloß Männer darauf gesetzt worden wären», erläuterte etwa Jakob Sprengel 1798 in seinem Buch *Das andere Geschlecht das Bessere Geschlecht*. Männer «würden unfehlbar in Kurzem sich alle einander ermordet haben. Die Welt weiß nicht, wie viel sie in dieser Hinsicht dem andern Geschlechte zu danken hat.»²¹ Die Arbeit an einem neuen Körper- und Gefühlsregime verband sich in der Moderne von Anfang an mit einer Kritik an Männlichkeit.²² Es war aber keine Kritik am Mann an sich, sondern an der ungezähmten Männlichkeit, der ein neues Ideal des gezähmten Bürgers entgegengestellt wurde.

Öffnung des Gleichheitshorizonts für die Geschlechter

Die Kritik am Mann ging weiter: Männer wurden als das prekäre Geschlecht präsentiert, das seinen Gelüsten und seinem Vergnügen an Gewalt willenlos ausgeliefert sei. Spiegelbildlich dazu kam es zur Aufwertung der Frau und ihrem Lobpreis. Frauen wurden als heiles, ganzes, mitfühlendes, selbstloses Pendant zum Mann angesehen. Seit der Aufklärung galt der Respekt vor der Frau als Nachweis einer besonders zivilisierten Kultur.²³ Gerade die (stets vorausgesetzte) Schwäche der Frauen wurde nun als eine schützenswerte Stärke interpretiert. Es entwickelte sich ein regelrechter Kult des Schwachen: Durch ihre körperliche Fragilität hätten Frauen erfindungsreicher sein müssen, klüger, umsichtiger – sie seien daher die eigentliche Triebkraft des Fortschritts gewesen, erklärte beispielsweise der Publizist Theodor Gottlieb von Hippel.²⁴ Hippls Freund Kant, sonst für misogynie Vorurteile bekannt, erklärte, die «Schwächen» des Weiblichen erst bewirkten «die Kultur der Gesellschaft und die Verfeinerung derselben».²⁵ In Kulturstaaten, so eine häufige Argumentation, werde das Geschlechterverhältnis nicht mehr durch rohe Gewalt, sondern durch Vernunft geregelt.²⁶ Die Historikerin Sylvana Tomaselli spricht von einem «enlightenment consensus» darüber, dass der tyrannische Mann die Frau im Naturzustand brutal versklavt habe und Zivilisation daher die Wertschätzung der Frau bedeute.²⁷ Die häusliche Frauen-

sphäre entwickelte sich in der aufkommenden Industrialisierung zu der Vorstellung vom trauten Heim als einer Insel der Ruhe und der zeitlosen Glückseligkeit.²⁸

Die aufklärerische Kritik am Mann trug dazu bei, dass die Höherwertung des Mannes gegenüber der Frau, aber auch die Gleichsetzung von Mann und Mensch brüchig wurden. Diese Umstellung hatte für das Geschlechterverhältnis schwerwiegende Folgen: Die Ungleichheit der Frau verlor ihre Selbstverständlichkeit. Denn Frauen hatten in der Vormoderne keineswegs als gleich gegolten.²⁹ Der Historiker John Tosh verweist auf die Langlebigkeit und Zähigkeit der Unterdrückung von Frauen und spricht von einer «gender *longue durée*».³⁰ Wie Kinder waren Frauen in besonderem Maß der alltäglichen Gewalt ausgesetzt.³¹ Der Haushalt stellte sich seit Jahrhunderten als hierarchischer Ort dar, die Gehorsampflicht der Frau, das Recht des Mannes auf häusliche Gewalt, die relative Rechtlosigkeit der Frau im Hinblick auf ihr Eigentum und ihren Körper gehörten überall in Europa lange vor dem 19. Jahrhundert in die festen Ordnungsvorstellungen.³² Auch die Abdrängung der Frau aus der Öffentlichkeit war keine Neuerfindung der Moderne. Der französische Staatstheoretiker Jean Bodin wollte 1586 über die Frauen «nur das eine» sagen: Sie «sollten von allen Magistratsämtern, Befehlsfunktionen [...] und öffentlichen Ratsversammlungen so weit wie möglich ferngehalten werden, damit sie sich mit Hingabe ihren Aufgaben als Gattinnen und Hausfrauen widmen».³³ Das Schicksal der Frau hing zwar auch von ihrem Stand ab, dennoch taugte der Tagelöhner und Knecht vor Gericht als Rechtsperson, während das für Frauen unabhängig von ihrer Standeszugehörigkeit nur bedingt der Fall war.³⁴

Gleichwohl erwies sich die scharfe Betonung der Zweigeschlechtlichkeit seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert als neu, ihre detaillierte Ausformulierung in allen Bereichen des Lebens, in der Familie, in der Moral, im Recht und zunehmend auch in der Wissenschaft und im Körper. Wie lässt sich das erklären? Zum einen wurde die Geschlechterordnung umso wichtiger, als alte Systeme wie die Ständeordnung oder auch die Religion an Bedeutung verloren.³⁵ Sie war altbekannt und damit unmittelbar einleuchtend.

Daher würde Männlichkeit weiterhin als Legitimationsmittel und als Nachweis für das «Richtige» dienen. Die Beharrungskraft von Geschlechtervorstellungen ist überaus zäh. Zum anderen aber bot die dichotomische Geschlechterordnung eine Lösung für das Dilemma, dass der Mann zwar abgewertet wurde, aber doch der Frau weiterhin in fast allen Bereichen übergeordnet blieb. Die streng dichotomische Geschlechterordnung bot eine Begründung für die anhaltende Ungleichheit der Geschlechter angesichts der universalen Gleichheitsforderung. Die anschwellenden biologischen Ungleichheitsdiskurse im 19. Jahrhundert sollten also nicht nur als eine diskriminierende Festschreibung dieser Ungleichheit gesehen werden, sondern auch als eine Rechtfertigung, warum die Frau, die doch in vielerlei Hinsicht ein moralisch höheres Wesen sei, in so vielerlei Hinsicht weiterhin benachteiligt wurde. Kurz: Die Ungleichheit war nicht mehr selbstverständlich wie zuvor, sondern musste begründet werden.

Der neue Gleichheitshorizont ist folglich weniger paradox als es bei dem modernen auf Abgrenzung zielenden Geschlechtermodell auf den ersten Blick erscheinen mag. Zudem beruhte die Ordnung nicht mehr ausschließlich auf einem hierarchischen Konzept, in dem die Frau unten und der Mann oben stand.

Allerdings war die Aufwertung der Frau vorerst ein feinsinniger Gelehrtendiskurs. Noch war der Alltag der allermeisten Frauen beherrscht von Gewalt und von ihrem tief verwurzelten Status als Minderwertige.

Mehr Informationen zu [diesem](#) und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: www.chbeck.de