

Hans-Ulrich Probst, Dominik Gautier, Karoline Ritter, Charlotte Jacobs (Hg.)
Topoi und Netzwerke der religiösen Rechten

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch
POLLUX – Informationsdienst Politikwissenschaft



und die Open Library Community Politik 2024 – einem Netzwerk wissenschaftlicher Bibliotheken zur Förderung von Open Access in den Sozial- und Geisteswissenschaften:

Vollspensoren: Technische Universität Braunschweig | Carl von Ossietzky-Universität Oldenburg | Eberhard-Karls Universität Tübingen | Freie Universität Berlin – Universitätsbibliothek | Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen | Goethe-Universität Frankfurt am Main | Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek – Niedersächsische Landesbibliothek | TIB – Leibniz-Informationszentrum Technik und Naturwissenschaften und Universitätsbibliothek | Humboldt-Universität zu Berlin | Justus-Liebig-Universität Gießen | Universitätsbibliothek Eichstätt-Ingolstadt | Ludwig-Maximilians-Universität München | Max Planck Digital Library (MPDL) | Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn | Ruhr-Universität Bochum | Staats- und Universitätsbibliothek Carl von Ossietzky, Hamburg | SLUB Dresden | Staatsbibliothek zu Berlin | Bibliothek der Technischen Universität Chemnitz | Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt | Universitätsbibliothek „Georgius Agricola“ der TU Bergakademie Freiberg | Universitätsbibliothek Kiel (CAU) | Universitätsbibliothek Leipzig | Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf | Universitäts- und Landesbibliothek Münster | Universitäts- und Stadtbibliothek Köln | Universitätsbibliothek Bielefeld | Universitätsbibliothek Erfurt | Universitätsbibliothek der FernUniversität in Hagen | Universitätsbibliothek

Kaiserslautern-Landau | Universitätsbibliothek Kassel | Universitätsbibliothek Osnabrück | Universität Potsdam | Universitätsbibliothek St. Gallen | Universitätsbibliothek Vechta | Zentralbibliothek Zürich

Sponsoring Light: Bundesministerium der Verteidigung | Bibliothek der Hochschule für Technik und Wirtschaft Dresden | Bibliothek der Hochschule für Technik, Wirtschaft und Kultur Leipzig | Bibliothek der Westsächsischen Hochschule Zwickau | Bibliothek der Hochschule Zittau/Görlitz, Hochschulbibliothek | Hochschulbibliothek der Hochschule Mittweida | Institut für Auslandsbeziehungen (IfA) | Landesbibliothek Oldenburg | Österreichische Parlamentsbibliothek

Mikrospensoring: Bibliothek der Berufsakademie Sachsen | Bibliothek der Evangelische Hochschule Dresden | Bibliothek der Hochschule für Musik und Theater „Felix Mendelssohn Bartholdy“ Leipzig | Bibliothek der Hochschule für Bildende Künste Dresden | Bibliothek der Hochschule für Musik „Carl Maria von Weber“ Dresden | Bibliothek der Hochschule für Grafik und Buchkunst Leipzig | Bibliothek der Palucca-Hochschule für Tanz Dresden | Leibniz-Institut für Europäische Geschichte | Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP) – Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit

Hans-Ulrich Probst, Dominik Gautier, Karoline Ritter, Charlotte Jacobs (Hg.)

Topoi und Netzwerke der religiösen Rechten

Verbindende Feindbilder zwischen extremer Rechter und Christentum

[transcript]

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung folgender Organisationen:
Universitätsbund Tübingen
Evangelisch-Reformierte Kirche
Evangelisch-Lutherische Kirche Hannover

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.dnb.de/> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

2024 © Hans-Ulrich Probst, Dominik Gautier, Karoline Ritter, Charlotte Jacobs (Hg.)

transcript Verlag | Hermannstraße 26 | D-33602 Bielefeld | live@transcript-verlag.de

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Druck: Elanders Waiblingen GmbH, Waiblingen

<https://doi.org/10.14361/9783839475300>

Print-ISBN: 978-3-8376-7530-6

PDF-ISBN: 978-3-8394-7530-0

Buchreihen-ISSN: 2703-142X

Buchreihen-eISSN: 2703-1438

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Einleitung

Topoi und Netzwerke der religiösen Rechten
Charlotte Jacobs, Karoline Ritter, Dominik Gautier und Hans-Ulrich Probst 11

Internationale Vernetzungen

Die Russische Orthodoxe Kirche im Netzwerk globaler rechts-konservativer Kräfte
Anfragen durch den russischen Krieg?
Regina Elsner 27

Die Russische Orthodoxe Kirche und die Institutionalisierung der politischen Homophobie in Russland
Oleg Morozov 45

Keine Pflanzen im Gottesdienst
Beobachtungen zur antiökologischen Position der religiösen Rechten in den USA
Dominik Gautier 77

Die religiöse Rechte jenseits religiöser Institutionen?
Zur Vernetzung christlich-politischer Influencer-Identitäten mit der institutionalisierten Religion auf Twitter
Josefa Loebell und Nina Monowski 97

Der Topos der herrschaftstheologischen Gesellschaftstransformation im Kontext pfingstlich-charismatischer Netzwerke
Maria Hinsenkamp 125

Die deutschamerikanische Vernetzung(sfähigkeit) der religiösen Rechten am Beispiel des rechtsextremistischen Hanau Attentäters	
<i>Fatih Bahadır Kaya</i>	145

Theologische Deutungen in neurechten Netzwerken	
Nicolás Gómez Dávila als politischer Theologe	
<i>Philine Lewek</i>	165

Rechtspopulismus als Herausforderung für den Religionsunterricht in Deutschland und Polen	
Problemanzeigen und Implikationen für die religionspädagogische Praxis	
<i>Mariusz Chrostowski</i>	183

Verbindende Feindbilder

<i>Hijacking liberal politics?</i>	
Gender und Islam in der medialen Kommunikation der Christlichen Mitte	
<i>Anna-Maria Meuth</i>	211

Topoi der religiösen Rechten in der Publizistik?	
Eine vergleichende Diskurs- und Toposanalyse zu IDEA und JUNGE FREIHEIT	
<i>Astrid Edel und Hans-Ulrich Probst</i>	243

Grenzen der Verbundenheit	
Über die Funktion des Juden für die Christen in der AfD	
<i>Jessica Hösel</i>	271

Verschörungsglaube im evangelikal-pietistischen Milieu	
Eine Analyse von Narrativen und theologischen Hintergründen	
<i>Samuel Epp</i>	295

Evangelischer Anti-Genderismus	
Eine Untersuchung am Beispiel von Reaktionen auf die <i>Bibel in gerechter Sprache</i> und die EKD-Orientierungshilfe zu Familie	
<i>Karoline Ritter und Charlotte Jacobs</i>	315

Anti-Genderismus auf Social Media

Zur Dynamik der Diskursverflechtungen zwischen der extremen Rechten und dem konservativen Protestantismus

Sarah Jäger und Cynthia Freund-Möller 343

Was lässt sich exegetisch zur Bibelrezeption der (christlichen)

Neuen Rechten sagen?

Kritische Diskussion am Beispiel des lukanischen Samaritergleichnisses

Jan-Hendrik Herbst 369

Autor:innenverzeichnis 395

Einleitung

Topoi und Netzwerke der religiösen Rechten

Charlotte Jacobs, Karoline Ritter, Dominik Gautier und Hans-Ulrich Probst

Die öffentliche Thematisierung des Rechtsextremismus als Gefährdung der liberalen Demokratie ist in den evangelischen und katholischen Kirchen in Deutschland offensichtlich angekommen. Leitende der evangelischen Landeskirchen sowie die katholische Bischofskonferenz verabschiedeten zu Beginn des Jahres 2024 zahlreiche Positionspapiere und Verlautbarungen, in denen die extreme Rechte mit deutlichen Worten verworfen wurde. »Die AfD ist für Christinnen und Christen nicht wählbar«, wie der württembergische evangelische Landesbischof Ernst-Wilhelm Gohl betonte (Gohl 2024). »Völkischer Nationalismus und Christentum sind unvereinbar«, ließ die deutsche Bischofskonferenz in einem einstimmig beschlossenen Papier kommunizieren (DBK 2024). Die Evangelische Landeskirche in Bayern und die Evangelische Kirche in Mitteldeutschland transferierten diese pointierten Positionierungen in den Bereich des Dienstrechtes: Sei es durch die Eröffnung eines Disziplinarverfahrens gegen Pfarrer Martin Michaelis, der als Kandidat für die AfD bei der Kommunalwahl in Sachsen-Anhalt antrat (EKM 2024) oder die Erklärung der bayerischen Landessynode, dass sich rechtsextreme Einstellungen mit Haupt- und Ehrenamt der Evangelischen Landeskirche nicht verbinden lasse (ELKB 2024).

Die deutlichen Statements für die Demokratie und die Verteidigung der Menschenrechte seitens deutscher landeskirchlicher Akteur:innen sind beachtlich und bedürfen doch der weitergehenden Reflexion. Die theologisch und religionssoziologisch informierte Betrachtung des Zusammenhangs von Christentum und Rechtsextremismus ist dabei – verglichen mit der gesellschaftsöffentlichen Relevanz des Themas – in der Literatur noch ein Nischenthema (Strube 2024; Lo Mascolo 2023; Claussen et al. 2021; Bednarz 2018). Wenn der Gegenstand im Kontext der extremen Rechten wissenschaftlich verhandelt wird, so wird mal die v.a. rechtspopulistisch genutzte instrumentelle Verwendung des Christentums als kultureller Identitätsmarker zur Abwehr und Ausgrenzung des Islams verhandelt (Hennig 2021; Brubaker 2017; Roy 2016), mal wird die »neuheidnische« Tradition der extremen Rechten hervorgehoben (Wiedemann 2017). Die Analysen der vielschichtigen Dynamiken zwischen Christentum und extremer Rechter sind dagegen noch rudimentär. Der vorliegende Band *Topoi und Netzwerke der religiösen Rechten* möchte Ansätze bieten, um diese Lücke zu schließen. Wir sind der Meinung, dass die wissenschaftliche Refle-

xion der Verbindung von christlicher Religion und extrem rechter Demokratiegefährdung dringend nötig ist. Denn die wissenschaftlich-analytische Auseinandersetzung mit hybriden Phänomenen, in denen religiös-christliche Überzeugung und extrem rechte Einstellung zusammenkommen, steht noch am Anfang.

Dieser Band richtet sich demnach auch an ein interdisziplinäres Publikum, das an der Erforschung von Rechtsextremismus und seiner Prävention interessiert ist. Die einzelnen Beiträge verschreiben sich der Relevanz, die Binnenlogiken rechter religiöser und theologischer christlicher Topoi zu analysieren sowie nach den Netzwerken zu fragen, die der weiteren Normalisierung rechter Denkweisen in (internationalen) christlichen Kontexten zuträglich sind. An einigen Beispielen aus dem deutschen Kontext lassen sich Problemfelder hinsichtlich der Beziehung von (kirchlichem) Christentum und extrem rechter Politik deutlich aufzeigen.

Verbindungslinien zwischen Christentum und extremer Rechter

Das Erstarken des identitär homogenisierenden Nationalismus, die Verbreitung von antisemitisch gefärbten Verschwörungserzählungen oder die affirmativen Positionen zur Etablierung autoritärer Prinzipien in Staat und Gesellschaft – kurz: das Erstarken der extremen Rechten – all diese Phänomene werden u.a. in Rückverweis auf christliche Religion begründet. Wer die extreme Rechte verstehen möchte, hat auch ihre (pseudo-)religiösen Verbindungen zum Christentum in den Blick zu nehmen. Doch gibt es tatsächlich im deutschsprachigen Raum so etwas wie eine religiöse Rechte? Der Phänomenbereich, dem wir uns in diesem Band zuwenden, ist komplex. Um das Verhältnis zwischen Christentum und Rechtsextremismus zu beschreiben, gilt es daher zu differenzieren. Verglichen mit den USA, wo die Wirkmacht und Präsenz der religiösen Rechten häufig konstatiert wird, sehen wir uns mit Blick auf die Entwicklung einer religiösen Rechten im deutschsprachigen Raum einer anderen religionskulturellen Lage gegenübergestellt, sodass wir selbstredend nicht einfach von einem Analogieverhältnis zu den USA ausgehen (zur religiösen Rechten in den USA vgl. exemplarisch: Butler 2021; Brockschmidt 2021; Gorski 2020).

Das wohl noch am einfachsten zu bestimmende Verhältnis ist das scheinbar agonale Gegenüber von Kirche und Rechtsextremismus, wie es sowohl von Akteur:innen der extremen Rechten als auch von Vertreter:innen der Kirchen artikuliert wird: Christliche Kirche und extreme Rechte schließen sich aus und lassen sich inhaltlich nicht zusammendenken. Wer jedoch genauer hinschaut, wird feststellen müssen, dass sich das Verhältnis von Christentum und extremer Rechter bei Weitem nicht auf diese simple Formel bringen lässt. Dies wird bereits deutlich, wenn in der extremen Rechten darauf insistiert wird, dass der Feind nicht das Christentum, sondern die institutionalisierten christlichen Kirchen als

gesellschaftliche Partnerinnen ausscheiden würden, da sie »sich von ihrer eigenen Tradition gelöst [haben] und heute politisch klar auf der Seite der Linken und Liberalen« (Krah 2023, 28) stünden.

Eine erste Orientierung für die Konturierung des Feldes könnte wohl wie folgt ausschauen: Sichtbar ist erstens die neurechte Instrumentalisierung der christlichen Religion. Im Kontext der neurechten Publizistik und der extrem rechten Ideologieproduktion lässt sich eine gut sichtbare Offenheit für christliche Themen und Narrative erkennen. Teile der so genannten Neuen Rechten argumentieren mit der christlichen Tradition, um beispielsweise apokalyptische Krisennarrative zu begründen oder (christlich) homogene Kulturräume zu konstruieren. Neben die Instrumentalisierung des Christentums in der Neuen und extremen Rechten tritt dann zweitens der menschenfeindliche und rassistische Hass auf die Kirche: Dort, wo aus theologischen Motiven heraus durch die Kirchen beispielsweise Geflüchtete unterstützt oder ein konsequenter Klimaschutz eingefordert wird, kennt die extrem rechte Verachtung gegenüber Kirche(n) keine Grenzen. Während daher drittens der Rechtsextremismus von den Kirchen theologisch begründet verworfen wird, greifen viertens (auch kirchennahe) Christ:innen extrem rechte Ideologeme auf und bringen selbst theologische Begründungen von demokratie- und menschenrechtsfeindlichen Positionen vor, die bisweilen wiederum eine Rezeption der neurechten Ideologieproduktion darstellen.

Vorurteile und Demokratieskepsis

Dass diese Positionen auch von Christ:innen ergriffen werden, ist mit Blick auf das historisch ambivalente Verhältnis von Kirche(n) zur parlamentarischen Demokratie nicht verwunderlich: Die christlichen Kirchen in Deutschland standen lange Zeit (auch nach der Gründung der Bundesrepublik) in einem skeptischen bis ablehnenden Verhältnis zu Prinzipien der Menschenrechte und der Demokratie. Die Demokratiebildung im Raum der Kirche(n) ist offensichtlich weiter dringend notwendig.

Während andere religiöse Akteur:innen emphatisch die Unvereinbarkeit des Christentums mit rechten Überzeugungen betonen, zeigt die Vorurteilsforschung das deutliche Gegenteil: »Religion« und Religiosität ist im Allgemeinen ein ambivalenter Faktor. Und auch christliche Religiosität stellt eine »host ideology« (G. Allport 1954) dar, die normativ mit rechten theologischen Überzeugungen aufgefüllt werden kann.

Auch aktuelle Ergebnisse der Einstellungsforschung, wie sie in jüngerer Vergangenheit publiziert wurden, zeigen auf, dass Kirchenmitglieder gruppenbezogene Vorurteile, Einstellungen und Positionen, die der extremen Rechten Vorschub leisten (Pickel et al. 2022), im gesellschaftlichen Durchschnitt vertreten. Auch wenn diese Ergebnisse selbstredend weiter zu differenzieren sind – da in einzelnen Be-

reichen christlicher Religiosität durchaus so etwas wie ein präventiv-immunisierender Faktor, sich der extremen Rechten zuzuwenden, festgestellt werden kann (Cremer 2021) – muss doch insbesondere für ›monoreligiös‹ orientierte Christ:innen, deren Religiosität von einem engen, absolutistischen Wahrheitsbegriff geprägt ist, die überdurchschnittliche Annahme demokratiefeindlicher Positionen konstatiert werden (vgl. Pickel et al. 2022, 80). Diese Tendenz zeigt sich nicht zuletzt auch im Wahlverhalten monoreligiös-christlicher Personen mit »exklusivem Religionsanspruch« (Steinmann 2022, 36).

Das zeigt die Relevanz, den Faktor Religion für rechte politische Agitation in unterschiedlichen inhaltlichen Dimensionen wahrzunehmen. Dass nicht nur schlicht der Hinweis auf »Religion« ausreichend ist, um »politische Theologien« zu verstehen und zu kritisieren, machen die Beiträge in diesem Band deutlich. Sie gehen auf die inhaltliche Spezifik religiös-rechter Topoi ein und veranschaulichen, dass es eine differenzierte Wahrnehmung der Begründungen braucht, um zu verstehen, wie Religion und rechtes Denken darin verknüpft werden. Die noch lückenhafte Erforschung religiös-rechter Topoi seitens der Politikwissenschaften lässt sich gegebenenfalls auch mit der dominanten Rezeption des klassischen Säkularisierungsparadigmas in vielen sozialwissenschaftlichen Ansätzen begründen, das von einer abnehmenden Relevanz des Religiösen ausgeht. Auch die hier versammelten Beiträge sprechen in dieser Hinsicht eine andere Sprache: sie zeigen das (Weiter-)Bestehen religiöser Deutungsmuster in extrem rechtem Denken und die Notwendigkeit ihrer Analyse.

Wir wollen in diesem Band demnach die komplexen Verbindungslinien zwischen Christentum und extremer Rechter beleuchten und dabei die Ablehnung von Demokratie und Menschenrechten durch Christ:innen in den Mittelpunkt stellen. Dabei kommen überkonfessionell christlich-theologische Zugriffe auf das Thema zusammen mit politik- und sozialwissenschaftlichen Perspektiven. Das hat gleichzeitig zur Folge, dass die methodischen Annäherungen und *Procedere* nicht einheitlich sind.

Topoi und Netzwerke einer religiösen Rechten

Wir fragen in diesem Band nach Topoi und Netzwerken, um die religiöse Rechte analytisch und kritisch zu reflektieren. Damit kommen zwei wichtige Aspekte zusammen, die für die Beforschung der extremen Rechten und der religiösen Rechten von besonderer Relevanz sind. Einerseits geht es bei den Topoi nicht lediglich um einzeln, zufällig herausgegriffene Themen, sondern um typische »Denkweisen, Sichtweisen und Denkmuster« (Wengeler 2003, 67). Topoi sind nicht Ausdruck subjektiver Sinnsetzungen, sondern stellen gemeinsame inhaltliche Bezugspunkte dar.

Über die hier versammelten Topoi lässt sich demnach ein inhaltliches Portfolio der religiösen Rechten kartieren.

Die Beschreibung des Phänomens der religiösen Rechten anhand thematischer Topoi führt daher zu einem für uns wichtigen Aspekt: Es geht in diesem Band an keiner Stelle darum, gegen Personen gerichtet moralisierend oder skandalisierend zu agieren und Einzelpersonen als Rechtsextremist:innen zu diskreditieren. Vielmehr beschreiben wir themen- und inhaltsbezogen analytisch ein diffuses politisch-religiöses Feld.

Zu diesem diffusen Feld gehört die Tatsache, dass die Grenzlinien zwischen christlich-konservativ und christlich-rechts(extrem) schwammig sind, ähnlich wie sich die sog. »Mitte« als sehr anschlussfähig für rechtsextreme Einstellungen erweist (Zick/Küpper/Mokros 2023). Dazu trägt sicherlich neben der schwach ausgeprägten Demokratietradition des institutionalisierten Christentums auch ebenso die instrumentell-selbstimmunisierende Verwendung des Begriffes Konservatismus, wie er auch für die Neue Rechte und deren Rückverweis auf die konservative Revolution in der Weimarer Zeit erkennbar ist (Weiß 2017), bei.

Überkonfessionell kann konstatiert werden, dass ein christlicher Konservatismus mit Sympathien und bisweilen offenen Allianzen mit gesellschaftspolitischen Zielen der extremen Rechten einhergeht. Auf das Erstarken der extremen Rechten in Publizistik und im Parteienspektrum wird bisweilen von konservativen Christ:innen mit Gleichgültigkeit und fehlendem Distanzierungsbedürfnis reagiert. Damit ist weniger ein fehlendes politisches Bewusstsein im Bereich des christlichen Konservatismus, sondern vielmehr eben jenes diffuse politisch-religiöses Feld angezeigt. Die Grenzlinien zwischen christlich-konservativ und christlich-rechts(extrem) sind fließend. Dort, wo Demokratie und Menschenrechte keinen christlich-theologischen Grundbestand darstellen, konnte sich auch keine Resilienz gegen Angriffe auf eine offene und demokratische Gesellschaft entwickeln.

Um nun dieses diffuse Feld klarer sichtbar zu machen, haben wir uns entschieden, auf das Konzept der Topoi der religiösen Rechten zurückzugreifen. Aus den Beiträgen sind dabei eben diese Topoi relevant, anhand derer erkennbar wird, wo Affinitäten und Sympathien zur extremen Rechten entstehen. Und auch hier gilt es ausdrücklich zu betonen: Nicht jede Person, die einen der religiös-rechten Topoi affirmativ aufgreift, befindet sich im Spektrum des Rechtsextremismus. Vielmehr stellen die Topoi substantiell eine Kartierung des Feldes dar, welches im Übergang zwischen konservativem und rechtem Christentum liegt. Wer beispielsweise die Trauung homosexueller Paare theologisch skeptisch beäugt (und damit offensichtliche Diskriminierungen legitimiert) ist nicht automatisch im Bereich der religiösen Rechten zu verorten. Er:sie greift jedoch auf einen Topos zurück, der eine hohe Affinität zum Rechtsextremismus aufweist, dem dadurch Vorschub geleistet wird.

Zu diesen Topoi gehören in einer auffälligen Dominanz unterschiedliche Argumentationsweisen des Anti-Genderismus, mit denen insbesondere naturalisierend geschlechtliche Rollen- und Familienverhältnisse eingefordert wie reproduziert werden (vgl. Sauer 2019; Merle/Watzel 2022a; 2022b; Datta/Paternotte 2023). Queere Lebensformen werden dabei zum Beispiel in Kontrast zu einer vermeintlich stabilen Schöpfungsordnung gekennzeichnet und als Ausdruck einer gefallenen Welt bzw. als konkrete Gefährdung von Kindeswohl, Familie oder gar Nation begriffen. Eng damit verbunden sind dualistische Welt- und Lebensdeutungen: Wenn das Böse externalisiert und die eigene christliche (subjektive, aber auch kulturelle oder nationale) Identität selbstimmunisierend als Ort des Reinen und Guten zu beschreiben versucht wird; wenn die »Kinder des Lichts« (1 Thess 5,5) zu Opfern einer dekadent-dämonisch verfallenen Welt werden: Dann wird ein Topos des christlichen Dualismus sichtbar, der oft Neigungen zu antisemitisch geprägten Verschwörungserzählungen aufweist. Dualistische Weltdeutungen unter Christ:innen gehen dann mit der Entwicklung von Feindbildern einher und führen bisweilen in christlich grundierte, gewaltvolle und populistische Bürgerkriegsrhetorik, die sich nicht nur gegen politische Eliten oder den liberalen »Zeitgeist«, sondern auch gegen Kirchenleitungen wendet. Mit Verschwörungserzählungen wird ebenso auf rassistische Topoi zurückgegriffen, wenn eine homogen-christliche Kultur gegen den Islam in Stellung gebracht wird. Wesentlich für diese Topoi ist die Tatsache, dass sie ebenso zum inhaltlichen Grundbestand der extremen Rechten gehören. Im Bereich der religiösen Rechten werden diese Topoi nun theologisch akzentuiert.

Mit den Netzwerken werden nicht nur soziale Zusammenkünfte und Beziehungen in den Blick genommen, sondern sowohl die internationalen Verzweigungen als auch hier erkennbare Strategien und Organisationsformen der religiösen Rechten fokussiert. In diesem Zusammenhang haben der katholische Theologe Antonio Spadaro und der presbyterianische Theologe Marcelo Figueroa von einer internationalen und interkonfessionellen »Ökumene des Hasses« (Spadaro/Figueroa 2017) gesprochen. Die »Ökumene des Hasses« beschreibt eine länder- und konfessionsübergreifende Allianz aus Evangelikalismus, Katholizismus und Orthodoxie (manchmal auch Judentum und Islam), die nicht auf Übereinstimmung in dogmatischen Fragen beruht, wohl aber auf einem Hegemonieanspruch, der sich gegen Migrant:innen, Muslim:innen, Jüdinnen:Juden, queere Menschen, reproduktive Rechte und die ökologische Wende richtet. Dieses ökumenische Netzwerk, das theologische Differenzen zugunsten der gemeinsam verfolgten politisch-religiösen Ziele hintanstellt, agiert international. Ausgehend von den behandelten Topoi werden daher auch die personalen und organisatorischen Verbindungslinien in diesem Feld betrachtet.

Einen großen Einfluss auf die globalen Netzwerke der religiösen Rechten hat die US-amerikanische religiöse Rechte. Die US-amerikanische religiöse Rechte wird hauptsächlich von weißen konservativen Evangelikalen getragen und strebt

– anders als ein religiös-separatistischer Fundamentalismus – dezidiert nach politischer, medialer und religiöser Hegemonie (vgl. Pogue 2022: 8–10). Als ein Hauptmotor der US-amerikanischen religiösen Rechten ist die Aufrechterhaltung weißer Vorherrschaft anzusehen, weshalb die Religionswissenschaftlerin Anthea Butler die religiöse Rechte in den USA auch als »weißen evangelikalen Rassismus« charakterisiert (Butler 2021: 1–12). Seit den 1960er Jahren arbeitet die US-amerikanische religiöse Rechte daran, Antirassismus, Feminismus, Migration und Ökologie theologisch und politisch (häufig im Anklang an antisemitische Verschwörungsnarrative) zu dämonisieren. Diese Topoi werden, wie die entsprechenden Beiträge in diesem Band zeigen, in der »Ökumene des Hasses« aufgegriffen und kontextspezifisch weiterentwickelt.

Übersicht der versammelten Beiträge

Wie sich zeigt, sind Topoi und Netzwerke als inhaltliche und formale Momente des Forschungsgegenstands eng miteinander verwoben. Dies spiegelt sich auch in den gesammelten Beiträgen der Autor:innen dieses Bandes wider. Während sich der erste Teil des Bandes besonders den internationalen Vernetzungen widmet und im zweiten Teil die verbindenden Feindbilder stärker im Vordergrund stehen, resoniert in beiden Teilen die Thematik der Topoi und Netzwerke in ihrer Verwobenheit.

Die internationale Perspektive eröffnet sich zunächst mit Blick auf die Russische Orthodoxe Kirche. **Regina Elsner** befragt in ihrem Beitrag das Zusammenwachsen von Politik und Kirche in Russland bis hin zur religiösen Legitimation des russischen Angriffskriegs auf die Ukraine durch die Leitung der Russischen Orthodoxen Kirche. Dabei gibt sie einen Überblick über die Geschichte der Einbindung der Russischen Orthodoxen Kirche in die globalen rechtskonservativen Netzwerke und eine aufschlussreiche Reflexion auf die Rolle der ökumenischen Beziehungen. Daran anknüpfend erörtert **Oleg Morozov** die Rolle der russisch-orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats bei der Entwicklung der Homophobie zu einer institutionalisierten repressiven Praxis, die eine legitimatorische Funktion für den russischen Angriffskrieg gegen die Ukraine bot. Er lässt uns an seiner Expertise zum Moskauer Patriarchat als politischer Kraft teilhaben und spürt dabei auch den Vernetzungen mit der US-amerikanischen religiösen Rechten seit den 1990ern nach, um dessen Bedeutung für das Erstarken der politischen Homophobie in Russland zu zeigen.

Eine Untersuchung der religiösen Rechten in den USA erfolgt durch **Josefa Loebell** und **Nina Monowski**, indem sie die Beziehung zwischen der religiösen Rechten und der insitutionalisierten Religion am Beispiel von christlichen Influencer:innen auf Social Media analysieren. In einer vergleichenden Netzwerkanalyse auf der Plattform X/Twitter identifizieren die Autorinnen bei der US-amerikanischen

religiösen Rechten eine institutionelle Unabhängigkeit gegenüber traditionellen religiösen Institutionen, welche für die beiden Autorinnen auf neue Mobilisierungspotenziale der religiösen Rechten jenseits des traditionellen religiösen Diskurses durch digitale Kommunikationskanäle hinweist. **Dominik Gautier** widmet sich ebenso dem US-amerikanischen Kontext anhand eines ökologischen Gottesdienstes und dessen Diskussion auf Twitter, wobei er die Umweltfeindlichkeit der religiösen Rechten näher in den Blick nimmt. Dabei arbeitet er u.a. den Vorwurf des »Götzendienstes« (mit dem Verweis auf Römer 1,25) als zentrales Motiv der religiösen Rechten heraus, durch das sie umweltbewusste Christ:innen diskreditiert und eine antiökologische Haltung zum Ausdruck des Glaubens erhebt. Ferner zeigt Gautier die Resonanzen zwischen antiökologischen religiösen Haltungen in den USA und Deutschland auf und macht darin Herausforderungen für die ökologische Theologie aus. **Maria Hinsenkamp** beschreibt mit Blick sowohl auf den internationalen als auch den deutschsprachigen Kontext Dynamiken eines von ihr erforschten »Kingdom-minded Network Christianity«. Dieses geht mittlerweile weit über pfingstlich-charismatische Grenzen hinaus, ist in seiner Genese jedoch stark neo-charismatisch geprägt. Das »Kingdom-minded Network Christianity« ist in seiner Ausrichtung auf das kommende Reich Gottes einerseits – eingedenk der Überzeugung Teil eines geistlichen Kampfgeschehens zu sein – durch bestimmte christlich-spirituelle Praktiken, Aspekte der Herrschaftstheologie und der Jüngerschaft geprägt. Andererseits erwachsen aus dieser apokalyptisch grundierten »prozessual-millennialistischen Weltsicht« Formen der politischen Mobilisierung. Es geht den Netzwerken, die sich dem »Kingdom-minded Network Christianity« zurechnen lassen, um eine umfassende Gesellschaftstransformation. Dafür kommen sowohl »wertkonservative« als auch rechts-religiöse Topoi und Narrative in den Blick dieses Beitrags.

Den persönlichen Verbindungen des Hanauer Attentäters von Deutschland in die USA spürt **Fatih Bahadır Kaya** nach. Er stellt in seinem Beitrag die objektive Hermeneutik als Interpretationsmethode für die Rechtsextremismusforschung vor, indem er diese auf die Interpretation eines Bekennerschreibens des Attentäters von Hanau 2020 anwendet. Dabei zeigt er die Relevanz der Berufung auf die Tempelritter als Mittel der Identitätskonstruktion auf und zeichnet die biographischen Berührungspunkte zu den gegenwärtigen US-amerikanischen Knights Templar nach. Von **Philine Lewek** wird die deutschsprachige sog. Neue Rechte näher betrachtet. Lewek skizziert diese zunächst als Netzwerk von Verlagen und Publikationsorganen in Deutschland und Österreich, um uns dann den affirmativen Bezug auf christliche Traditionen und Theologien sowie die Bedeutung und Funktion der Konstruktion eines »starken Christentums« am Beispiel der neurechten Rezeption des kolumbianischen Autors Nicolás Gómez Dávila als »politischen Theologen« aufzuzeigen. **Mariusz Chrostowski** erforscht im Kontext von Polen und Deutschland antipluralistische und antidemokratische Einstellungen unter jungen Menschen. Dabei wird

Rechtspopulismus als religionspädagogische Herausforderung für den konfessionellen Religionsunterricht ernst genommen und nach praktischen Implikationen für den Umgang mit Rechtspopulismus im Kontext der deutschen und polnischen religionspädagogischen Praxis gesucht.

Während im ersten Teil des Bandes die *internationale Vernetzungstätigkeit* der religiösen Rechten im Vordergrund steht, spüren die Beiträge des zweiten Teils den *verbindenden Feindbildern* und ihrer Funktionsweise bei den Vernetzungen nach.

Zunächst widmet sich **Anna-Maria Meuth** den Feindbildern Gender und Islam in der medialen Kommunikation der Christlichen Mitte (CM). Durch eine Analyse der Monatszeitschrift der CM untersucht sie beispielhaft, mit welchen Argumentationsmustern und Vermittlungstaktiken sich christlich-fundamentalistische Bewegungen in den letzten zwanzig Jahren im öffentlichen Diskurs positioniert haben. Dabei ergründet sie besonders die Figur einer christlich grundierten, westlich-abendländische Kultur als Gegenfolie zum Islam und beleuchtet ihre diskursive Funktion in der Verbindung liberaler und illiberaler Politiken. Ebenfalls auf die neurechte Publizistik bezogen ist der Beitrag von **Astrid Edel** und **Hans-Ulrich Probst**. Sie analysieren eine Dankesrede Peter Hahnes anlässlich der an ihn im Jahr 2022 übertragenen Ehrendoktorwürde, die in der neurechten Zeitschrift JUNGE FREIHEIT publiziert wurde. Dabei stellen sie drei zentrale rechts-religiöse Topoi heraus: Anti-Genderismus, Dekadenznarrative und die Auseinandersetzung mit der Corona-Pandemie. Diese Topoi werden anschließend themenspezifisch auf Veröffentlichungen in der Zeitschrift IDEA – Das christliche Spektrum rückgebunden und verglichen.

Jessica Hösel untersucht das ambivalente Verhältnis der Interessengemeinschaft Christen in der AfD (ChrAfD) zum Judentum und zeichnet durch eine eingehende Analyse von politischen Reden, sowohl Verbindungen als auch Brüche in der Art und Weise, wie ChrAfD-Mitglieder über das Judentum diskutieren, nach. Die Reden sind von religiösem Paternalismus gegenüber dem Judentum und subtilem Suprematiedenken geprägt. Hösel zeigt außerdem, wie in der Selbstwahrnehmung der Redner:innen eine Verbindung zur Bundesvereinigung Juden in der AfD (JAfD) besteht, durch deren Mithilfe u.a. verbindende Feindbilder legitimiert werden. Dem verbindenden Element von Feindbildern in der Gestalt von Verschwörungstheorien widmet sich **Samuel Epp** mit Blick auf ausgewählte evangelikale Bewegungen. Er untersucht das Verhältnis zwischen Verschwörungsdanken und religiösen Überzeugungen. Er verweist dabei auf die Anfälligkeit in evangelikalen Milieus und Gruppierungen im deutschsprachigen Raum für solche Ideologien und warnt vor der Konvergenz mit rechtsgerichteten Bewegungen, insbesondere durch das Pro-Life-Netzwerk. Dass dies auch ein Thema des evangelisch-landeskirchlichen Kontextes ist, zeigen **Karoline Ritter** und **Charlotte Jacobs**, indem sie zwei bis heute nachwirkende religiöse Debatten zu Geschlecht aus dem

deutschen Kontext analysieren. Mit Blick auf die Kontroversen um die Veröffentlichung der Bibel in gerechter Sprache im Jahr 2006 und die Veröffentlichung des Rates der EKD zum Thema Familienethik im Jahr 2013 untersuchen sie, inwiefern der deutsche protestantische Diskursraum als Resonanzraum für extrem rechte Strategien zur Skandalisierung von Gender- und Sexualitätsfragen dient. Dem Feindbild »Gender« widmen sich auch **Sarah Jäger** und **Cynthia Freund-Möller**. Sie untersuchen den Anti-Genderismus als eine Bewegung, die sich gegen die aktuellen Bemühungen um Gleichstellung und gegen die Geschlechterforschung richtet. Sie konzentrieren sich in ihrer Untersuchung auf die Produktion von antigenderistischen Inhalten im digitalen Raum und ihre Auswirkungen auf junge Erwachsene als Konsument:innen. Sichtbar werden dabei Verbindungen von konservativen christlichen Bewegungen und der Neuen Rechten.

Abschließend setzt sich **Jan-Hendrik Herbst** mit der Bibelrezeption der deutschsprachigen extremen Rechten am Beispiel des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter auseinander. Indem er extrem rechte Argumente rekonstruiert, sie exegetisch diskutiert und anhand des aktuellen Forschungsstands der Bibelforschung kritisiert, liefert er nicht nur einen Umgang mit der diskursiven Praxis der extremen Rechten, sondern entwickelt auch Perspektiven für die weitere Auseinandersetzung mit rechter Bibelrezeption.

Dem Sammelband ist eine internationale Summerschool an der Eberhard Karls Universität Tübingen, die vom 6. bis 8. September 2023 stattfand, vorausgegangen. Im interdisziplinären Fachgespräch wurden die vorliegenden Beiträge diskutiert und durch Anregungen des gemeinsamen Austauschs weiter ausgearbeitet. Unser Dank gilt den Autor:innen der versammelten Beiträge, die uns an ihren Forschungsergebnissen und ihrer fachlichen Expertise auf diesem Wege haben teilhaben lassen. Abschließend möchten wir für die finanzielle Unterstützung unseres Vorhabens danken: Die Durchführung der Summerschool »Topoi und Netzwerke der religiösen Rechten« wurde durch Mittel der Exzellenzförderung des Bundesministeriums für Bildung und Forschung finanziert. Die Vorbereitung und Durchführung der Summerschool wurde von Dr. Dörte Ißleib als Mitarbeiterin der Exzellenzstrategie der Eberhard Karls Universität Tübingen und von Philipp Hübenthal organisatorisch betreut, wofür wir recht herzlich danken.

Die Drucklegung dieses Sammelbandes wurde ermöglicht durch Mittel des Universitätsbundes Tübingen, der Evangelisch-Reformierten Kirche und der Evangelisch-Lutherischen Kirche Hannover. Wir danken für die großzügige Bereitschaft, die Publikation des Bandes in dieser Weise zu unterstützen.

Für die Bearbeitung und Durchsicht des Manuskriptes sind wir insbesondere Katharina Lottes und Clarissa Eisele, die beide sorgfältig die Beiträge redigiert haben, zu großem Dank verpflichtet. Abschließend danken wir dem Verlag transcript, namentlich Dr. Dagmar Buchwald, Katharina Wierichs und Julia Bauer, für die pro-

fessionelle Begleitung des Publikationsprozesses und insbesondere für die Aufnahme in die Open Library Politikwissenschaft.

Juli 2024

Charlotte Jacobs, Karoline Ritter, Dominik Gautier und Hans-Ulrich Probst

Literatur¹

- Allport, Gordon W. (1954): *The nature of prejudice*. Cambridge, Mass.: Addison-Wesley.
- Bednarz, Liane (2018): *Die Angstprediger. Wie rechte Christen Gesellschaft und Kirchen unterwandern*. München: Droemer Knauer.
- Brockschmidt, Annika (2021): *Amerikas Gotteskrieger. Wie die Religiöse Rechte die Demokratie gefährdet*. Reinbek: Rowohlt.
- Brubaker, Rogers (2017): »Between nationalism and civilizationism: the European populist moment in comparative perspective«, in: *Ethnic and Racial Studies* 40 (8), S. 1191–1226.
- Butler, Anthea (2021): *White Evangelical Racism. The Politics of Morality in America*, Chapel Hill/North Carolina: The University Press of North Carolina.
- Claussen, Johann Hinrich u.a. (Hg.) (2021): *Christentum von rechts: Theologische Erkundungen und Kritik*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Cremer, Tobias (2021): »A Religious Vaccination? How Christian Communities React to Right- Wing Populism in Germany, France and the US«, in: *Government and Opposition*. Cambridge: University Press, S. 1–21.
- Datta, Neil/David Paternotte (2023): »Gender Ideology: Battles in the European Bubble«, in: *The Christian Right in Europe: Movements, Networks, and Denominations*, herausgegeben von Gionathan Lo Mascolo, Bielefeld: transcript Verlag, S. 43–60.
- DBK (2024): »Völkischer Nationalismus und Christentum sind unvereinbar. Erklärung der deutschen Bischöfe«, https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2024/2024-023a-Anlage1-Pressebericht-Erklaerung-der-deutschen-Bischoefe.pdf vom 22.02.2024.
- EKM (2024): »EKM leitet Disziplinarverfahren gegen Pfarrer Michaelis ein«, <https://www.ekmd.de/presse/pressestelle-magdeburg/ekm-leitet-disziplinarverfahren-gegen-pfarrer-michaelis-ein.html> vom 09.04.2024.
- ELKB (2024): »Erklärung gegen Rechtsextremismus«, <https://landessynode.bayern-evangelisch.de/fruehjahrstagung-2024.php> vom 18.04.2024.

1 Alle digitalen Quellen wurden zuletzt am 17.07.2024 geprüft.

- Gohl, Ernst-Wilhelm (2024): »AfD ist für Christinnen und Christen nicht wählbar«, <https://www.elk-wue.de/news/2024/18012024-afd-fuer-christen-und-christinnen-nicht-waehlbar> vom 18.01.2024.
- Gorski, Philip S. (2020): *Am Scheideweg: Amerikas Christen und die Demokratie vor und nach Trump*. Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Hennig, Anja/Mirjam Weiberg-Salzmann (Hg.) (2021): *Illiberal politics and religion in Europe and beyond: Concepts, actors, and identity narratives*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Krah, Maximilian (2023): *Politik von rechts. Ein Manifest*, 4. Auflage, Schnellroda: Antaios Verlag.
- Küpper, Beate/Zick, Andreas (2015): »Religiosität und Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit – Ergebnisse der GMF-Studien«, in: Sonja Angelika Strube (Hg.), *Rechtsextremismus als Herausforderung für die Theologie*, Freiburg: Herder, S. 48–63.
- Lo Mascolo, Gionathan (Hg.) (2023): *The Christian Right in Europe: Movements, Networks, and Denominations*. Bielefeld: transcript.
- Merle, Kristin/Watzel, Anita (2022a): »Religion und Rechtspopulismus/-extremismus: Analysen von Narrationen vorurteilsbezogener Kommunikation und Hassrede online«, in: *Evangelischen Kirche in Deutschland* (Hg.), *Zwischen Nächstenliebe und Abgrenzung. Eine interdisziplinäre Studie zu Kirche und politischer Kultur*, Leipzig, S. 99–168.
- Merle, Kristin/Watzel, Anita (2022b), »Schlimmer als Frauenfußball oder ›Hallenhalma!‹ Antigenderistische Ressentiments, rechte hegemoniale Identitätspolitiken und religionsbezogene Kommunikation«, in: *EINSPRÜCHE. Studien zur Vereinnahmung von Theologie durch die extreme Rechte* (= Eine Reihe der Bundesarbeitsgemeinschaft Kirche + Rechtsextremismus, Band 2), S. 26–43.
- Pickel, Gert et al. (2022): »Kirchenmitgliedschaft, Religiosität, Vorurteile und politische Kultur in der quantitativen Analyse«, in: *Evangelische Kirche in Deutschland* (Hg.), *Zwischen Nächstenliebe und Abgrenzung*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S. 24–98.
- Pogue, Neal (2022): *The Nature of the Religious Right. The Struggle Between Conservative Evangelicals and the Environmental Movement*, Ithaca/New York: Cornell University Press.
- Roy, Olivier (2016): »Beyond Populism: The Conservative Right, the Courts, the Churches and the concept of a Christian Europe«, in: Nadia Marzouki/Duncan McDonnell/Olivier Roy (Hg.), *Saving the people: How populists hijack religion*, New York, NY: Oxford University Press, S. 185–201.
- Sauer, Birgit (2019): »Anti-feministische Mobilisierung in Europa. Kampf um eine neue politische Hegemonie?«, in: *Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft* 13, S. 339–352.

- Spadaro Antonio/Figueroa, Marcelo (2017): »Evangelical Fundamentalism and Catholic Integralism: A Surprising Ecumenism«. *La Civiltà Cattolica*, www.laciviltacattolica.it/articolo/evangelical-fundamentalism-and-catholic-integralism-in-the-usa-a-surprising-ecumenism
- Steinmann, Jan-Philip (2022): »(K)eine immunisierende Wirkung? Eine binnendifferenzierte Analyse zum Zusammenhang zwischen christlicher Religiosität und der Wahl rechtspopulistischer Parteien«, in: *Köln Z Soziol* 74, S. 33–64.
- Strube, Sonja Angelika (2024): *Rechte Versuchung: Bekenntnisfall für das Christentum*, Freiburg: Verlag Herder.
- Weiß, Volker (2017): *Die autoritäre Revolte die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Wengeler, Martin (2003): *Topos und Diskurs. Begründung einer argumentationsanalytischen Methode und ihre Anwendung auf den Migrationsdiskurs (1960–1985)*, Tübingen: Niemeyer.
- Wiedemann, Felix (2017): »Das Verhältnis der extremen Rechten zur Religion«, in: Fabian Virchow/Martin Langebach/Alexander Häusler (Hg.), *Handbuch Rechts extremismus*, Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, S. 511–532.
- Zick, Andreas/Küpper, Beate/Mokros, Nico (Hg.) (2023): *Die distanzierte Mitte. Rechtsextreme und demokratiegefährdende Einstellungen in Deutschland 2022/23*, Bonn: Dietz.

Internationale Vernetzungen

Die Russische Orthodoxe Kirche im Netzwerk globaler rechts-konservativer Kräfte

Anfragen durch den russischen Krieg?

Regina Elsner

Einleitung

Die Rolle der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK) in der gesellschaftlichen und staatlichen Entwicklung Russlands hat in den vergangenen Jahrzehnten seit dem Ende der Sowjetunion große akademische Aufmerksamkeit erfahren (vgl. u.a.: Behrens 2002; Papkova 2011; Curanović 2012; Richters 2013; Agadjanian 2014; Adamsky 2019; Curanović 2021). In allen post-sowjetischen Staaten wurden zunächst liberale Religionsgesetze erlassen, welche die aggressive atheistische Politik der UdSSR beendeten und Religionsgemeinschaften eine neue Freiheit zur pastoralen, diakonischen und missionarischen Arbeit boten. Die größte Religionsgemeinschaft in Russland, aber auch in der Ukraine, Belarus, Moldowa, Estland und Lettland war die Russische Orthodoxe Kirche. Während die meisten dieser Länder eine liberale Religionspolitik gesetzlich festigten, kehrte Russland 1997 zu einer Privilegierung der ROK zurück und bedingte damit ein neues Zusammenwachsen von Kirche und Politik, welches angesichts der jahrzehntelangen Verfolgungsgeschichte paradox erschien. In den darauffolgenden Jahren wurde daraus eine institutionelle und ideelle Zusammenarbeit auf verschiedenen Ebenen, von lokalen Kooperationen im kulturellen oder diakonischen Bereich über regionale Projekte bis hin zu offiziellen Kooperationsverträgen zwischen einzelnen Ministerien und der Kirchenleitung. Das Jahr 2012 mit dem Punk-Gebet der Band »Pussy Riot« und der darauf folgenden massiven Verschärfung der Einschränkungen zivilgesellschaftlicher Freiheiten markiert den Beginn der ideologischen Verschmelzung von Religion und Politik, die schließlich in der religiösen Legitimation des russischen Angriffskrieges gegen die Ukraine durch die Kirchenleitung der ROK als »heiligem Krieg« (Nakaz 2024) im Jahr 2024 gipfelte.

Auch die Vernetzung der ROK mit internationalen Akteuren der traditionalistischen bzw. rechts-konservativen Agenda wurde für diesen post-sowjetischen Zeitraum in den vergangenen Jahren verstärkt untersucht. Dabei unterstreichen beson-

ders Kristina Stoeckl und Dmitry Uzlaner (2022), dass die USA eine wichtige Rolle für das »Erlernen« der Mechanismen der »Culture Wars« in Russland gespielt haben, die Richtung der Austauschprozesse jedoch keineswegs einlinig oder eindeutig ist: So brachten sowohl US-amerikanische Evangelikale traditionalistische Konzepte und Themen in die sich auflösende UdSSR, als auch russische Oligarchen Geld und ein vermeintlich unverdorbenes, durch die atheistische Verfolgung gereinigtes Christentum in den »dekadenten« Westen. Russland wurde schrittweise zu einem wichtigen Teilnehmer der konservativen Netzwerke, die sich global der liberalen Ordnung entgegenstellten, und dabei spielten sowohl Geld als auch religiös bestimmte Ideen eine wichtige Rolle. Verstärkt wurde diese Vernetzung ab den frühen 2000ern mit dem internationalen Backlash gegen die aufkommenden Gender-Diskurse, der besonders durch die römisch-katholische Kirche globale Bedeutung erhielt (vgl. Case 2019) und unter Papst Benedikt XVI. auch auf die ökumenischen Beziehungen Einfluss nahm (vgl. Elsner 2024). 2021 machte Neil Datta (EPF) mit seinem Bericht *Tip of the Iceberg. Religious Extremist Funders against Human Rights for Sexuality and Reproductive Health in Europe 2009–2018* (EPF 2021) erstmals klar, welche Schlüsselrolle russische Akteure in der Finanzierung europäischer bzw. internationaler rechts-konservativer Netzwerke einnahmen, darunter auch solche, die eng mit der ROK verbunden sind. Allerdings wurde eine andere Ebene dieser ideologischen Vernetzung und ihre politische Relevanz weniger beachtet, nämlich die ökumenischen Strukturen, in denen die ROK als Religionsgemeinschaft höchsten Respekt genoss.

Russlands Angriffskrieg auf die Ukraine, der 2014 hybrid begann und im Februar 2022 durch einen offenen Vernichtungskrieg abgelöst wurde, wird mit anti-liberalen Argumenten und Strategien gespeist, die durch die beschriebenen Entwicklungen seit dem Ende der Sowjetunion vorbereitet und verbreitet wurden (vgl. Bluhm/Varga 2018). Die Gefahr dieser Ideologien und ihrer globalen Organisationsstrukturen wurde über mehrere Jahrzehnte hauptsächlich von denen analysiert und öffentlich diskutiert, die den direkten Angriffen ausgesetzt waren, vor allem LGBTIQ*-Bewegungen, Frauenrechtsorganisationen und russische regierungskritische NGOs. Mit dem Krieg gegen die Ukraine ist die gewaltsame und menschenfeindliche und damit auch sicherheitspolitisch bedeutsame Dimension der anti-liberalen Ideologie evident geworden, ebenso wie die eindeutig kriegsunterstützende Haltung der Leitung der ROK. Die Frage, vor der die internationalen Partner der konservativen Netzwerke damit stehen, ist, ob und in welcher Form sie sich von den kriegerischen Konsequenzen der anti-liberalen Ideologie distanzieren können und wollen. Ist es möglich, weiterhin, mit oder auch ohne die ROK, rechtskonservative politische Strategien zu vertreten, ohne damit indirekt den russischen Krieg zu legitimieren? Dies betrifft vor allem auch die christlichen Kirchen, die neben den wertkonservativen Kooperationen mit der ROK immer auch friedensethische Normen vertreten haben.

Im Folgenden soll zunächst ein knapper Überblick über die Geschichte der Einbindung der ROK in die globalen rechtskonservativen Netzwerke gegeben werden, um dann die aktuellen Positionen und Herausforderungen einzuordnen und mögliche Szenarien der weiteren Entwicklung zu skizzieren.

1 Die Russische Orthodoxe Kirche und der »conservative turn« in Russland

Um die Verbindung von russischem Nationalismus, Illiberalismus und russischer Orthodoxie umfassend zu analysieren, würde es eines ausführlichen historischen Zugriffs bedürfen, der sich u.a. in den Arbeiten von Marlene Laruelle (2018) findet. Aus sozialwissenschaftlicher Sicht ist die Orthodoxie in der Geschichte des russischen Illiberalismus eine ideologische Konstante, die aufgrund ihrer eigenen hierarchischen und patriarchalen Struktur fast organisch mit den autokratischen politischen Institutionen zusammenwirkt und symbiotisch Hochzeiten und Krisen mitvollzogen hat. Eine theologische Analyse der dogmatischen Aspekte in der Orthodoxie, die nicht nur die russische Kirche besonders anfällig für autoritäre, imperialistische oder demokratiefeindliche Bewegungen macht, steht nach wie vor aus u.a. weil sich die orthodoxen Kirchen mit wenigen Ausnahmen (etwa in der theologischen Forschung der orthodoxen Institute in New York oder der theologischen Akademie in Volos) durch eine deskriptive Trennung von Politik und Religion einer Ideologiekritik entziehen.

Für ein besseres Verständnis der Evolution der politischen Rolle der russischen Orthodoxie in der neueren Geschichte – also jenseits der grundsätzlichen Überlegungen zur altkirchlichen Tradition der Symphonie und ihrer vielschichtigen Entwicklung in den verschiedenen orthodoxen Kirchen (vgl. Hovorun 2017) – ist es darum hilfreich, die Diversität von Strömungen wahrzunehmen, die sich dezidiert mit der russischen Orthodoxie identifizierten. Ein bedeutender Teil der demokratisierenden Strömungen im Zuge der Reformen des imperialen Russlands am Beginn des 20. Jahrhunderts orientierte sich an einer christlich-ethischen Vorstellung von sozialer Gerechtigkeit. Das russische Landeskonzil in Moskau in den Jahren 1917/18 war u.a. Ausdruck eines bemerkenswerten Reformwillens, der bis heute in anderen orthodoxen Kirchen als Vorbild angeführt wird. Wichtige Akteure dieser Bewegungen mussten aufgrund der bolschewistischen Verfolgung das Land verlassen und setzten ihre Theologie im Ausland, vor allem in den theologischen Instituten von Paris und New York, fort (vgl. Zwahlen 2017; Arjakovsky 2013). In der Sowjetunion selbst wurde die Kirche gezielt verfolgt, während ein Teil der Kirchenleitung versuchte, durch Loyalitätserklärungen und Kooperationsangebote die vollständige Vernichtung zu verhindern. Diese Strategie führte mit dem Zweiten Weltkrieg zu ei-

ner Wiederherstellung der kirchlichen Strukturen, ohne dass jedoch die Verfolgung der Gläubigen und widerständiger Theolog:innen beendet wurde.

In den Jahren des Endes des Zweiten Weltkriegs verfestigte sich eine strukturelle Kooperation von Staats- und Kirchenleitung, die sich durch die Sowjetunion hindurch und über ihr Ende hinweg nicht mehr auflösen sollte. Fundament ist ein patriotischer Konsens, der den Sieg über den Faschismus als Paradigma der erfolgreichen Kooperation von Staatsführung und Kirche ausformulierte, sodass in Zukunft jede Abwendung einer der beiden Seiten als Verrat an der Existenz Russlands gelesen werden kann. Eine innerkirchliche Kritik an diesem Modell wurde damit entweder marginalisiert oder zielgerichtet mit staatlichen oder kirchlichen Mitteln verfolgt. Als entscheidend kann an dieser Stelle interpretiert werden, dass dieser Konsens – obwohl mit der kirchenfeindlichen sowjetischen Machtelite geschlossen – auch nach dem Ende der Sowjetunion nie in Frage gestellt oder kritisch aufgearbeitet wurde. Der kurze demokratische Aufbruch, den die russische Gesellschaft und Kirche in den 1990er Jahren erlebte, wurde durch die Kirchenleitung konsequent als Gefahr für Russland beschrieben und schließlich auch offen kritisiert. Für das Konzept des patriotischen Konsens von Kirchenleitung und Staatsführung waren identitäre Ideen wie der Eurasianismus oder die russisch-orthodoxe Zivilisation anschlussfähig, sodass Vertreter:innen dieser Konzepte zunehmend Aufmerksamkeit und Raum im öffentlichen Diskurs gewannen.

Das sind die Voraussetzungen, unter denen die ROK schließlich zu einer Schlüsselinstitution des sogenannten »conservative turn« unter der Regierung Vladimir Putins wurde (zum Konzept des »conservative turn« in Russland: Suslov/Uzlaner 2019; Kangaspuro 2021). Kirill (Gundjaev), seit 1989 Leiter des Außenamts der ROK, wurde bei seiner Wahl zum Patriarchen von Moskau und der ganzen Rus' 2009 als Vertreter der progressiveren Strömung der ROK innerhalb und außerhalb Russlands begrüßt, obwohl er bereits 1999 und 2000 in zwei programmatischen Artikeln in der *Nezavisimaja Gazeta* [Unabhängige Zeitung] die Konfrontation von liberalen und traditionellen Werten als Grundkonflikt des 21. Jahrhunderts beschrieben hatte. Russland wurde von ihm dabei eindeutig auf der Seite der Verteidigung der »traditionellen geistlich-moralischen Werte« gegen den Anthropozentrismus der liberalen Menschenrechtsidee positionierte (Kirill 1999; 2000). Diese Haltung resonierte mit den Versuchen der Regierung Putins, die zivilgesellschaftlichen Aufbrüche im Sinne der Stärkung der Menschenrechte während der Regierungszeit Dmitry Medvedevs seit 2008 wieder zurückzudrängen. Putins dritte Amtszeit begann 2011 mit einem öffentlichen Wahlbetrug, der brutalen Niederschlagung von Wahl-Protesten in allen Großstädten des Landes und einer Rede zur neuen konservativen Ausrichtung der Innen- und Außenpolitik. Das Punk-Gebet der feministischen Gruppe »Pussy Riot«, das teilweise in der Christus-Erlöser-Kirche in Moskau gedreht wurde und sich ausdrücklich gegen eine weitere Verschmelzung von religiösen und politischen Machtstrategien wandte, diente schließlich als Aus-

löser einer Reihe von repressiven Gesetzesmaßnahmen, bei denen Kirchenleitung und Staatsapparat gegenseitige Interessen an einer traditionalistisch-patriarchalen und autoritären Gesellschaftsordnung verstärkten (vgl. Stoeckl/Uzlaner 2019).

Die Gesetze gegen Versammlungs- und Meinungsfreiheit, LGBTIQ*-Personen und religiöse Minderheiten sowie die Verschärfung der Extremismus-Gesetzgebung wurden vor allem durch die ROK als notwendiger Schutz vor fremden, ausländischen Einflüssen charakterisiert, die die traditionellen Werte der russischen Zivilisation existentiell gefährden würden. Damit nahmen die Kirche und auch der Staat die Rhetorik der »Culture Wars« auf, die im internationalen Kontext dort mit einer gewissen Unterstützung oder zumindest mit einem Ausbleiben offener Kritik rechnen konnte, wo diese Auseinandersetzungen um Werte bereits als reales Bedrohungsszenario im öffentlichen Diskurs Verbreitung gefunden hatten. Dabei spielten die Kirchen und ökumenische Beziehungen eine wichtige Rolle, in denen die ROK seit mehreren Jahrzehnten etabliertes Mitglied war, sowie die konservativen Netzwerke, die die ROK seit dem Ende der Sowjetunion zunehmend eingebunden hatten.

In den späten 1980ern und 1990ern hatten sich auch Strömungen einer eher liberalen, demokratisch orientierten Theologie gezeigt, die das Erbe der demokratisierenden und ideologiekritischen Theologie am Beginn des 20. Jahrhunderts, des Landeskonzils 1917/18 bzw. der Exil- und Untergrund-Kirche zur Zeit der Sowjetunion aufnahmen und die sich mit der entstehenden demokratischen Zivilgesellschaft verbanden. Dazu gehören Theolog:innen und Gläubige, die sich dem Priester Alexander Men' verpflichtet fühlen, und die Initiator:innen solcher Bildungseinrichtungen wie der »Christlichen Geisteswissenschaftlichen Universität« in St. Petersburg oder des Biblisch-Theologischen Instituts des Hl. Andreas in Moskau sowie einzelne Gemeinden, die für ihren offenen und freiheitlichen Geist bekannt waren. Nach einem Aufleben dieser Strömung mit dem Ende der Sowjetunion und bis in die frühen 2000er Jahre wurden diese Akteure jedoch zunehmend innerhalb der Kirche marginalisiert. Niemand von ihnen übernahm Funktionen innerhalb der kirchlichen Struktur und nur wenige wurden in die regelmäßigen internationalen, ökumenischen Beziehungen offiziell einbezogen. Unter Patriarch Kirill entwickelte sich ein Monopol öffentlicher Theologie, sodass Stimmen, die eine andere Haltung als die Kirchenleitung vertraten, weder in den zentralen theologischen Publikationen noch in der Medienarbeit der Kirche sichtbar wurden. Mit der politischen Wende 2011/12 wurden kritische Stimmen innerhalb der Kirche sowohl durch kirchliche Strafmaßnahmen (Versetzung, Entlassung, Sprechverbote) als auch durch Repressionen der staatlichen Organe zunehmend aus dem öffentlichen Raum verdrängt.

Diese Entwicklung der Verengung des kirchlichen Diskurses auf die konservativ-traditionalistische Linie verstärkte sich mit dem Beginn des russischen Krieges gegen die Ukraine durch die völkerrechtswidrige Annexion der Halbinsel Krim im Frühjahr 2014. Der Krieg kann als Auslöser einer Aktualisierung des patriotischen

Konsenses von Kirche und Staat aus dem Zweiten Weltkrieg verstanden werden, da er die Kirche mit den gleichen Bedrohungsszenarien und Appellen an Einheit und Zusammenhalt in die Kriegsstrategie einband. Angesichts der Diversität, die es in der ROK und in der russischen Zivilgesellschaft bis spätestens 2012 auch öffentlich gab, erscheint die Stärkung des konservativen Diskurses und die zunächst eher unmerkliche Marginalisierung Andersdenkender als eine gezielte Vorbereitung der kriegesischen Eskalation gerade auch im Raum der Kirche. Was an dieser Stelle im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen soll, ist die Rolle, die ökumenische bzw. internationale Partner bei dieser Verengung und folgenden Eskalation gespielt haben. Wie haben sich diese internationalen Beziehungen entwickelt und lässt sich ein Einfluss der kriegesischen Eskalation auf diese Beziehungen beobachten?

2 Die ROK, globale rechts-konservative Netzwerke und die Rolle der Ökumene

Es soll zunächst verdeutlicht werden, in welchem Zusammenhang die hier verhandelten rechtskonservativen Netzwerke mit den ökumenischen Beziehungen der ROK stehen. Ökumenische Beziehungen, also die vielschichtigen Beziehungen zwischen christlichen Kirchen, die mehr oder weniger direkt auf einem gemeinsamen Verständnis der christlichen Botschaft beruhen und ein bestimmtes Verständnis einer Einheit bzw. Einigkeit der christlichen Kirchen postulieren, verfolgen zunächst nicht per se eine bestimmte politische Agenda. Die Frage, ob es ein bestimmtes Ethos der Ökumene gibt und wie dieses definiert werden kann, ist theologisch und kirchenpolitisch umstritten. Allein die Tatsache, dass alle christlichen konfessionellen Traditionen verschiedene Strömungen mit unterschiedlichen und zum Teil widersprüchlichen Antworten auf die politischen und sozialetischen Fragen ihrer jeweiligen Zeit und Gesellschaft umfassen, macht die Schwierigkeit einer ökumenischen Antwort bereits deutlich. Eine Frage, die angesichts des Erstarkens rechter religiöser Netzwerke innerhalb der Kirchen darum intensiver thematisiert werden müsste, ist die Frage nach dem Zusammenhang zwischen ökumenischen und rechtskonservativen Bewegungen. Beobachtungen zur ROK können dabei Hinweise zur Auseinandersetzung mit dieser Frage geben.

Andrey Shishkov führt in seiner Analyse der von ihm so genannten konservativen »Ökumene 2.0« das Erstarken rechtskonservativer Netzwerke am Rande der »klassischen« Ökumene auf eine – zunehmende – (»links«-)liberale normative Ausrichtung der letzteren zurück (Shishkov 2018). Er beschreibt damit die konservativen ökumenischen Beziehungen, denen er etwa die Manhattan-Deklaration oder den World Congress of Families zurechnet, als parallele Bewegung zu den offiziellen ökumenischen Beziehungen, etwa im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK), der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) oder den offiziellen Dialogen zwischen

der römisch-katholischen Kirche, den orthodoxen Kirchen und evangelischen Kirchen. In dieser Interpretation spiegeln die Beziehungen der christlichen Kirchen die Auseinandersetzung der »Culture Wars« wider, wobei gleichzeitig auch die Tendenzen wiederholt werden, die jeweils andere Position als politisiert oder unkirchlich zu diskreditieren. Rechtskonservative Strömungen oder Ideologien wären in dieser Strukturierung nicht Teil der ökumenischen Beziehungen, wenn diese entweder als liberal oder aber als ekklesiologisch-unpolitisch verstanden werden. Gerade der zweite Aspekt muss kritisch hinterfragt werden, da eine solche Entpolitisierung der ökumenischen Beziehungen besonders angesichts der eindeutigen Positionierungen zu Frieden, sozialer Gerechtigkeit und Klimaschutz nicht begründbar ist. Auch die Situation etwa um die Georgische Orthodoxe Kirche oder die Bulgarische Orthodoxe Kirche stellt die Parallelität der Bewegungen in Frage, da sie besonders konservative und anti-ökumenische Positionen vertreten und darum die »klassische« Ökumene verlassen haben, allerdings in keinerlei rechtskonservativen Netzwerken aktiv sind.

Die Analyse der ökumenischen Beziehungen und konservativen Netzwerke der ROK kann helfen, eine andere Sichtweise auf den Zusammenhang von Ökumene und rechtskonservativen Bewegungen zu erschließen. Die ROK ist seit den 1960er Jahren reguläres Mitglied in diversen ökumenischen Strukturen: im ÖRK, in der KEK, deren Gründungsmitglied sie ist, im offiziellen Dialog zwischen römisch-katholischer und Orthodoxer Kirche, sowie in diversen bilateralen Dialogen mit katholischen und evangelischen Kirchen in Europa. Diese Beziehungen waren von Anfang an ein politisches Instrument der sowjetischen Außenpolitik, welche die kirchliche internationale Tätigkeit nur als solches Instrument einsetzte und erlaubte (vgl. Belyakova/Pivovarov 2018; Beglov/Belyakova 2021; dies galt auch für andere Religionsgemeinschaften (vgl. Dobson 2018)). Der ROK boten diese internationalen Beziehungen nicht nur die Möglichkeit, theologische und persönliche Beziehungen zu den christlichen Kirchen jenseits des Eisernen Vorhangs zu pflegen, sondern auch, sich mit diversen religiösen und zivilgesellschaftlichen Akteuren zu vernetzen und durch Einflussnahme im religiös-politischen Bereich den patriotischen Konsens zwischen Kirche und sowjetischem Staat zu stärken. Für die ROK waren die ökumenischen Beziehungen also von Anfang an eine Mischform religiöser und politischer Aktivität, unabhängig davon, ob sie diese Ausrichtung selbst gewählt bzw. bewusst betrieben hat oder lediglich als Maßnahme zur Überlebenseicherung im atheistischen Staat ausgeführt hat. Eine Trennung der beiden Bereiche Religion/Theologie und Politik war dadurch zum einen erschwert, zum anderen aber auch strategisch nicht gewollt: nur durch eine Vermischung der beiden Bereiche war es möglich, jederzeit mit dem einen oder anderen Argument Gegner oder Andersdenkende zu diskreditieren und sich selbst zu immunisieren (vgl. Elsner 2023: 56ff.). So wurde etwa die sowjetische Friedens- und Abrüstungspolitik glaubhaft theologisch-biblisch begründet und in der westlichen religiösen Friedensbewe-

gung vertreten, während Anfragen westlicher Menschenrechtsorganisationen an die sowjetische Religionspolitik als unzulässige Politisierung abgelehnt werden konnten.

In den 1980er Jahren reiste der evangelikale Prediger Billy Graham mehrfach auf Einladung der ROK in die Sowjetunion und legte damit das Fundament für den langjährigen engen Kontakt der ROK mit den US-amerikanischen Evangelikalen, die ansonsten der ökumenischen Bewegung eher fernstanden. Graham selbst jedoch war für seine Offenheit gegenüber der christlichen Ökumene bekannt und nahm u.a. an den Vollversammlungen des ÖRK und an den christlichen Friedenskonferenzen teil. Der gemeinsame christliche Einsatz für den Frieden blieb über das Ende des Kalten Krieges hinweg das verbindende Thema zwischen der Evangelikalen Allianz Grahams und der ROK, wie etwa die bleibenden Kontakte auch nach 2014, die russische Publikation von Grahams Predigten durch die ROK (vgl. Protestant.ru 2019) und die wechselseitigen Einladungen zu Konferenzen über Frieden und verfolgte Christen deutlich machen (vgl. pravoslavie.ru 2017; patriarchia.ru 2019). Weder für die Zusammenarbeit mit den evangelikalen Kreisen aus den USA noch für die Strukturen der »klassischen« Ökumene war der Kriegsbeginn 2014 ein Grund für einen Abbruch, eine Unterbrechung oder ein Hinterfragen der bisherigen Zusammenarbeit mit der ROK. Dies deutet auch an, dass der Friedensbegriff im Kontext der Zusammenarbeit der ROK mit den rechts-konservativen Netzwerken eine Umdeutung erfährt, die einer weiteren kritischen Erforschung bedarf und einem ähnlichen Muster folgt wie die Vereinnahmung bestimmter Menschenrechtsfragen wie der Religionsfreiheit (vgl. Hirschberger/Voges 2024: 17ff.).

Die Thematik der verfolgten Christen verband die Interessen aller christlichen Kirchen und entwickelte sich zugleich zu einem der wirksamsten Instrumente des öffentlichen Wirkens der konservativen Netzwerke. Im Unterschied zu den zentralen Themen der moral-konservativen Agenda wie Homo- oder Transsexualität oder reproduktive Rechte, die zunehmend auch innerhalb der christlichen Kirchen umstritten war, konnten mit dem Argument des Menschenrechts der Religionsfreiheit tatsächliche globale Bedrohungssituationen mit der konservativen Werteagenda verknüpft werden. Diese Strategie wiederum bringt rechtskonservative Netzwerke und »klassische« ökumenische Formate auf die gleiche Seite des politischen Engagements: unabhängig von den ekklesiologischen Fragestellungen der Annäherungen der christlichen Kirchen ließen sich mit diesem gemeinsamen Einsatz zum Schutz des Christentums die zwischenkirchlichen Beziehungen stabilisieren und ausbauen als gemeinsamer Einsatz für Menschenrechte – wenn auch in einer äußerst verengten Perspektive auf den moral-konservativen Werten des sogenannten christlichen Abendlandes. Eine Illustration für diese Strategie ist die Entwicklung der »strategischen Allianz« zwischen der römisch-katholischen Kirche und der ROK ab den späten 2000er Jahren. Dieses Konzept geht zurück auf das

Engagement von Bischof (später Metropolit) Hilarion (Alfeyev), der in der Nachfolge von Kirill (Gundjaev) ab 2009 Leiter des Außenamts der ROK war. Er hatte bereits als Bischof der ROK von Wien und Österreich aktiv an den offiziellen ökumenischen Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche teilgenommen und dort die Idee einer solchen Allianz eingebracht (vgl. Hilarion 2006). 2011 diskutierte Hilarion das Konzept mit Kardinal Kurt Koch, dem Vorsitzenden des römischen Sekretariats für die Förderung der Einheit der Christen auf dem Kongress der Organisation »Kirche in Not« (Hilarion 2011) und 2021 beschrieb er die Idee dieser Allianz im Rückblick wie folgt:

»Die Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche können heute als eine gefestigte ›strategische Allianz‹ zur Verteidigung der christlichen Zivilisation bezeichnet werden. Das allererste Treffen zwischen Seiner Heiligkeit Patriarch Kirill von Moskau und der ganzen Rus' und Papst Franziskus in Havanna im Februar 2016 war zweifelsohne ein Meilenstein. In der daraus resultierenden Erklärung wurde das Paradigma der gemeinsamen Arbeit für die kommenden Jahre umrissen: Verteidigung der christlichen Moral, Befreiung verfolgter Brüder und Schwestern in verschiedenen Regionen der Welt von der Verfolgung, Bekräftigung der Wahrheit des Evangeliums und deren Bezeugung angesichts eines aggressiven Säkularismus und Liberalismus sowie Bewahrung des Friedens auf der Erde angesichts der Gefahr eines neuen globalen Krieges.« (Hilarion 2021)

Die Verknüpfung der Problematik der Christenverfolgung in islamistischen Kontexten wurde durch die ROK gezielt in einen Zusammenhang mit den säkularen Rechtsentwicklungen in westlichen, traditionell christlichen Ländern gebracht. Gerichtsentscheidungen, die den öffentlichen Raum gegen religiöse Symbolik abgrenzten – etwa das Verbot von Kruzifixen in Schulräumen oder religiösem Schmuck bei Lehrpersonal – wurden durch rechtskonservative Kräfte auch juristisch als Verletzung der Religionsfreiheit angefochten, während die ROK eigene Vertretungen zum Schutz der Religionsfreiheit in Europa beim Europarat und dem Europäischen Menschenrechts-Gerichtshof etablierte und die angebliche Christenverfolgung durch aggressiven Säkularismus und Liberalismus zu einem zentralen Thema der ökumenischen Begegnungen machte.

Dabei verlief diese Zuspitzung der konservativen Allianzen in der klassischen und in der konservativen Ökumene parallel, bzw. die ROK erscheint teilweise auch als verbindendes Glied der beiden Bewegungen, die sich ansonsten kaum überschneiden. Ende der 1990er Jahre drohten die orthodoxen Kirchen mit einem Ausscheiden aus dem ÖRK, wobei neben den Anfragen an das Kirchen- und Einheitsverständnis des ÖRK und an die wachsende Übermacht der evangelischen Kirchen auch kritisiert wurde, dass die Arbeit des ÖRK zu horizontal und politisch-liberal ausgerichtet sei. Die langjährigen offiziellen Dialoge der ROK mit den lu-

therischen Kirchen in Schweden, Finnland und Deutschland wurden abgebrochen bzw. unterbrochen, nachdem diese die Frauenordination und gleichgeschlechtliche Partnerschaften anerkannt hatten. Gleichzeitig wurde die Vernetzung von rechtskonservativen Akteuren in Russland und den USA aktiver, die besonders von Einzelpersonen ohne eine direkte institutionelle Anbindung an die Kirchen betrieben wurde, die jedoch offensiv mit christlicher Rhetorik und christlichen Werten argumentierten (vgl. Stoeckl 2020; Stoeckl/Uzlaner 2022). Während die Gründung des WCF 1997 auf russischer Seite zunächst tatsächlich besonders von konservativen Oligarchen betrieben wurde, sind bei der Formierung von »Agenda Europe« ab 2013 (vgl. EFP 2018) von Anfang an Personen wie Konstantin Malofeyev und Alexej Komov involviert, die zu dem Zeitpunkt bereits Personen der orthodoxen Öffentlichkeit waren und sich mit ihrer Einbindung in das Allrussische Volkskonzil deutlich mit der Kirchenleitung um Patriarch Kirill identifizierten.

Ohne an dieser Stelle umfassend die Netzwerke darstellen zu können, wird deutlich, dass sich klassische Ökumene und rechtskonservative Vernetzung für die ROK nur schwer trennen lassen. Allerdings betonen die ökumenischen Partner, besonders die römisch-katholische Kirche und der ÖRK, dass für sie eine solche Trennung in religiöse Dialoge einerseits und politische oder politisierte Instrumentalisierung andererseits möglich und auch notwendig sei. Diese scheinbare Entpolitisierung der religiösen Anteile der konservativen Werteagenda ist insofern äußerst problematisch, da sie die politische bzw. ideologische Wirkmacht der religiösen Argumente ignoriert und damit auch das ideologiekritische Potential der christlichen Werte verspielt. Da die ROK die im Kalten Krieg entwickelte und gelernte Strategie der gezielten Verstrickung von Politik und Religion für eine enge Verknüpfung der beiden Themen christlicher Werte und rechtskonservativer Ideologie nutzt, wäre eine gezielte Gegenstrategie der ökumenischen Partner notwendig, wenn sie sich nicht mit dieser Vermischung identifizieren wollen. Da eine solche Gegenstrategie in den Jahren vor dem Beginn des russischen Kriegs gegen die Ukraine 2014 nicht entwickelt wurde, konnte die russische Kriegsideologie religiöse Argumente ungehindert ideologisch aufladen und für die Mobilisierung zum Krieg nutzen.

3 Rechtskonservative religiöse Netzwerke im Krieg

Spätestens im März 2022 wurde deutlich, dass die Leitung der ROK den russischen Angriffskrieg gegen die Ukraine mit den lange bekannten Topoi der rechtskonservativen Werteagenda legitimierte. Am 6. März 2022 begründete Patriarch Kirill den russischen Angriff mit dem angeblichen Druck der westlichen politischen Mächte auf den Osten der Ukraine, Gay-Pride-Paraden als Zeichen der Zugehörigkeit zur europäischen Zivilisation durchzuführen (vgl. Kirill 2022). Der Krieg, so Kirill, sei

darum ein metaphysischer Krieg, ein Kampf um die Existenz einer Zivilisation, die sich nicht an der liberalen Ordnung, sondern an christlichen Werten orientieren würde (vgl. ebd.). Diese Argumentation wurde in den folgenden Monaten weiter zugespitzt bis hin zur Erklärung eines »Heiligen Krieges«, den Russland als »Katekhon« – als Aufhalter des Antichristen – führen müsse, um die russisch orthodoxe Zivilisation vor der Vernichtung durch die faschistisch-liberale Macht zu retten (vgl. Nakaz 2024). Auch das Argument der Religionsfreiheit spielte eine bedeutende Rolle bei der Kriegslegitimierung durch die Kirche und die russische Politik. Beide hatten bereits seit 2014 mit einer angeblichen Unterdrückung bzw. gezielten Verfolgung von Christ:innen in der Ukraine begründet, warum die internationale Gemeinschaft und dann – aufgrund der fehlenden Intervention internationaler Institutionen – Russland die Ukraine auf die Einhaltung der Menschenrechte verpflichten müsse. Daran schloss sich die Legitimierung einer »humanitären Intervention« an, sodass Russland und die ROK diesen Krieg konsequent in der Rhetorik christlicher Friedensethik als »Schutzverantwortung« und »Durchsetzung des Rechts« legitimierten (Elsner 2022).

Während in politischer, wirtschaftlicher und militärischer Hinsicht die Reaktionen auf die Kriegseskalation im Februar 2022 eindeutig verurteilend waren und Mechanismen der völkerrechtlichen Sanktionierung schnell und konsequent zum Einsatz kamen, blieb eine eindeutige Reaktion auf der ideologischen Ebene aus. Es kann davon ausgegangen werden, dass die internationalen rechtskonservativen bzw. moralkonservativen Netzwerke durch die offensive Verwendung der gemeinsamen Argumente durch die ROK und die politische Führung Russlands für einen offenen Angriffskrieg zumindest herausgefordert, wenn nicht überrascht worden waren. Dabei spielt das strategische Vorgehen der ROK in der Kombination von ökumenischen Kooperationen und politisch-ideologischen Vernetzungen eine wichtige Rolle. In vielen europäischen und außereuropäischen Ländern war die russische Präsenz und Abhängigkeit nicht nur wirtschaftlich aufgebaut, sondern auch ideologisch verstärkt worden. Besondere Beachtung verdient dabei Metropolit Hilarion (Alfeyev), der vor seiner Ernennung als Leiter des kirchlichen Außenamtes 2009 Bischof von Wien und Österreich war und 2022 kurzfristig nach Ungarn versetzt wurde. Neben einer mutmaßlichen Strafe für mangelnde öffentliche Zustimmung zu Russlands Krieg hat diese Versetzung klare strategische Vorteile für die Fortsetzung der »strategischen Allianz« mit katholischen Partnern in Zentraleuropa. Bereits vor 2022 war die Präsenz der ROK in Italien durch Hilarion ausgebaut worden. Ungarns Präsident Victor Orban ist ein wichtiger politischer Unterstützer der rechtskonservativen europäischen Kräfte und hat mehrfach Sanktionen der EU gegen Russland, aber auch gegen Patriarch Kirill persönlich verhindert, da dies eine Verletzung der Religionsfreiheit sei. Serbien und Bulgarien sind historisch eng mit der russischen Orthodoxie verbunden, auch aus diesen EU-Ländern ist die Kritik an Russland vergleichsweise zurückhaltend. Die orthodoxen Kirchen der beiden Länder haben sich

nicht von der Kriegsideologie der ROK distanziert, in der bulgarischen Orthodoxie ist jedoch nach politischem Druck auf Vertreter der ROK im Land und dem Tod des Patriarchen ein vorsichtiges Abrücken von Moskau zu beobachten (vgl. Mishkoff 2024). Der Nahe Osten und besonders Syrien – und damit auch das Orthodoxe Patriarchat von Antiochien – sind militärisch und wirtschaftlich in einem engen Abhängigkeitsverhältnis mit Russland, allerdings hat auch die ROK seit vielen Jahren sehr enge Beziehungen zu den syrischen Christen aufgebaut und nimmt für sich in Anspruch, als einzige internationale Institution den Schutz der verfolgten Christen im Nahen Osten voranzutreiben. Eine ähnliche Entwicklung ist für den afrikanischen Kontinent belegbar (vgl. Luchenko 2023; Braw 2024). Neben der Ausbreitung russischer paramilitärischer Gruppen in vielen instabilen afrikanischen Ländern hat die ROK seit Januar 2022 eine offizielle kirchliche Struktur etabliert, die inzwischen in mindestens 25 Ländern Gemeinden aufbaut und Priester anwirbt. Die Koptische Kirche hat auch nach 2022 mehrfach die Nähe zur ROK demonstriert und auch in Äthiopien setzt sich Russland für die Unterstützung der unterdrückten Christen ein.

Gerade in den Gesellschaften im globalen Süden hat der Anspruch der ROK und Russlands, die traditionellen Gesellschaften und Kulturen gegen den angeblichen Kolonialismus der liberalen Ordnung verteidigen zu wollen und Fürsprecher der Unterdrückten in einem eskalierenden Kulturkampf zu sein, auch Zustimmung erhalten. Diese Verknüpfung anti-imperialer Rhetorik des zutiefst imperialistisch agierenden Russlands mit religiösen Argumenten korrespondiert u.a. mit der Spiritualität und theologischen Verwurzelung von Papst Franziskus in der südamerikanischen Befreiungstheologie, die sich historisch begründet gegen die USA und den Eurozentrismus wendet und damit Anknüpfungspunkte für Russlands Idee der Multipolarität und seinen Illiberalismus bietet. Zusammen mit der etablierten »strategischen Allianz« gegen Säkularismus und Liberalismus in Europa und den tief verwurzelten konservativen Positionierungen zur »natürlichen Ordnung« und einem angeblichen »gender-Kolonialismus« ist die römisch-katholische Kirche in dieser Haltung unfähig, die ROK für eben diese Positionierungen im Kontext des Krieges zu kritisieren. Ganz im Gegenteil benutzen Papst Franziskus und andere katholische Akteure weiterhin die gleichen Konzepte der »gender-Ideologie« oder des »Kolonialismus« und der angeblichen Menschenfeindlichkeit von LGBTIQ* affirmativen Gesetzen, mit denen die ROK offen den Vernichtungskrieg Russlands als Verteidigung legitimiert.

Der ÖRK versucht ebenfalls seit der Kriegseskalation, die eigenen Beziehungen zur ROK zu entpolitisieren, auch, um die eher konservativen Mitgliedskirchen des globalen Südens und weitere orthodoxe Mitgliedskirchen nicht durch eine zu liberale Haltung zu provozieren. Erst als Patriarch Kirill ganz offen durch den Nakaz »Zur Gegenwart und Zukunft der Russischen Welt« im März 2024 erklärte: »Aus spiritueller und moralischer Sicht ist die spezielle Militäroperation ein Heiliger Krieg, in dem

Russland und sein Volk den einheitlichen spirituellen Raum der Heiligen Rus' verteidigen und die Mission des »Aufhalters« [katekhon] erfüllen, um die Welt vor dem Ansturm des Globalismus und dem Sieg des Westens, der dem Satanismus verfallen ist, zu schützen« (Nakaz 2024), formulierte der ÖRK eine dennoch vorsichtige Bitte an den Patriarchen von Moskau, die Diskrepanz dieser Position zur christlichen Lehre und zu den bisherigen Übereinkünften zu erklären (vgl. ÖRK 2024). Diese defensive Haltung der großen ökumenischen Partner schützt die Autorität der ROK und ihre Deutungshoheit über die Definition christlicher Werte in ökumenischen Kontexten.

Auch die Haltung der alternativen konservativen Netzwerke ist nach der russischen Invasion und der kirchlichen Legitimation eher als ambivalent zu bezeichnen. Keines der internationalen Netzwerke, das bisher mit finanzieller, personeller und ideeller Unterstützung aus Russland gearbeitet hat, publizierte offizielle Distanzierungen zu Russlands Kriegsideologie auf der Grundlage rechtskonservativer Konzepte. Die Beteiligung der zentralen Personen – Konstantin Malofeev, Alexej Komov, Elena Mizulina, Metropolit Tichon (Shevkunov) und anderer – ist auf den Internetauftritten der Organisationen nicht mehr erkenntlich. Ob die Finanzierung jedoch entfällt, ist nicht nachvollziehbar und bedarf einer eigenen investigativen Analyse. Die Aufmerksamkeit auf Patriarch Kirill und seine provozierenden Äußerungen lenkt allerdings davon ab, dass die ROK und damit russische Interessen weiterhin in Afrika und im Nahen und Mittleren Osten aktiv sind. Die Homepage des Außenamts der ROK, mospat.ru, dokumentiert ausführlich die internationalen Reisen der offiziellen Delegation der Kirche, die bereits in der Sowjetunion eine Schlüsselstelle der Außenpolitik des Landes war. Russland bleibt so weiterhin ein anerkannter Gesprächspartner im internationalen Bereich. Auch unter den US-amerikanischen konservativen Akteur:innen der Christlichen Rechten gibt es weiterhin Sympathien für Russlands Vorgehen und die religiös-ideologische Überhöhung der russischen Situation. Im Mai 2023 nahm Kirill Bezug auf diese globalen Sympathisanten:

»Denn, wie ich heute mehr als einmal gesagt habe (...) ist Russland die Insel der Freiheit. Erinnern wir uns daran, denn wir sind ein wirklich freies Volk. Unter den Befehlen der Mächtigen verstoßen wir nicht gegen Gottes Gesetz. Für uns ist die Ehe die Vereinigung eines Mannes und einer Frau. Für uns ist die Erziehung von Kindern in erster Linie eine Frage der moralischen Reinheit. Für uns ist die Fülle des Lebens der Besuch von Kirchen, das Beten, die Verbindung von geistigen und materiellen Dingen. Und all das geschieht heute in unserem Land, zu dem viele als Beispiel aufschauen, während andere, von Neid und dem Wunsch geplagt, eine so attraktive Alternative der zivilisatorischen Entwicklung zu beseitigen, alles tun, um Russland scheitern zu lassen. Aber das wird nicht geschehen, denn Gott ist mit uns. Es wird nicht geschehen, solange unser Volk, während es seine militärische und wirtschaftliche Stärke aufbaut, die Macht Gottes nicht vergisst und

durch aufrichtigen Glauben und Gebet diese göttliche Macht anruft, um uns zu helfen.« (Kirill 2023)

Russlands Krieg gegen die Ukraine hat mit seiner ungebrochenen religiösen Legitimierung durch die ROK die globalen Netzwerke der rechtskonservativen Akteure und ihre Argumente nicht grundsätzlich in Frage gestellt. Die Rhetorik und geläufigen Topoi dieses Illiberalismus nutzen unverändert die Rede von »Gender-Ideologie«, Selbstbestimmung, »Meinungsdiktatur« und »zivilisatorisch-kulturellen Kolonialismus«, um gegen Selbstbestimmung und reproduktive Rechte zu agitieren, und bedienen damit die Kriegsideologie. Dies gilt u.a. für die deutschen Strukturen um Compact, Kirche in Not, oder die Christen in der AfD, im internationalen Kontext etwa für die konservativen politischen Netzwerke der Global National Conservative Alliance und die Identity and Democracy Gruppe im Europäischen Parlament, Agenda Europe oder den polnischen »Ordo iuris«. Diese Entwicklung spricht dafür, dass die rechtskonservative – religiöse – Agenda losgelöst gedacht wird von ihren realen politischen Konsequenzen. Sie ist konzipiert als Gegnerschaft zu Demokratie und Liberalismus und verliert dort, wo ihre Werte gesetzlich durchgesetzt und politisch unterstützt werden, ihr kritisches Potential. Die menschenfeindlichen und damit latent gewalttätigen Grundstrukturen, die sich in der rechtskonservativen Ideologie verbergen, werden so nicht theologisch oder ideengeschichtlich aufgearbeitet, sondern weiter gepflegt und gegen die liberalen Widersprüche abgegrenzt. In diesem Ergebnis kann auch der Erfolg des Wirkens der ROK auf ökumenischer und politischer Ebene gefunden werden, die seit vielen Jahrzehnten die Entpolitisierung des internationalen kirchlichen Diskurses vorantreibt und gleichzeitig offensiv Werte- und Identitätspolitik unterfüttert. Neben der kritischen Aufarbeitung dieses Wirkens der ROK im internationalen Kontext und der Analyse des verpassenen Widerstands wird es nun besonders notwendig werden, aktive Gegenstrategien zu entwickeln, um die Vereinnahmung christlicher Werte und einzelner Menschenrechte durch rechtskonservative oder populistische Strömungen möglichst weitgehend zu verhindern.

The Russian Orthodox Church is not only an important religious community for most of the post-Soviet countries, but also a crucial political actor in domestic and international affairs. Scholars of global right-wing networks draw attention to the impact of the ROC on value discourses over the last decades, however, the strategic implementation of the conservative agenda in ecumenical institutions and religious networks and the appropriation of Christian values for exclusivist ideologies often remained underestimated. Accordingly, when Russia justified its invasion in Ukraine explicitly with religious and civilizational arguments from the right-wing repertoire, the strategic global partnerships of the ROC secured sympathies for Rus-

sia among religious and other conservative actors. The article traces the participation of the ROC in global right-wing networks back to the Cold War's ecumenical relations and argues that only a deconstruction of Christian traditionalist ideology could help to disarm Russia's ideology of war.

Literatur¹

- Adamsky, Dmitry (2019): *Russian Nuclear Orthodoxy. Religion, Politics, and Strategy*, Redwood City: Stanford University Press.
- Arjakovsky, Antoine et al. (2013): *The Way. Religious Thinkers of the Russian Emigration in Paris and Their Journal, 1925–1940*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Agadžanjan, Alexander (2014): *Turns of Faith, Search for Meaning. Orthodox Christianity and Post-Soviet Experience (= Erfurter Studien zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums, Band 8)*, Frankfurt a.M.: Lang.
- Behrens, Kathrin (2002): *Die Russische Orthodoxe Kirche. Segen für die »neuen Zaren«?*, Paderborn: Schöningh.
- Beglov, Aleksey/Belyakova, Nadezhda (2021): »Church Diplomacy in the Conditions of the Cold War. Directions of International Activity of the Russian Orthodox Church during the Period of Detente International Tension in the 1970s«, in: IS-TORIYA 12 (11), DOI: 10.18254/S207987840017593-1
- Belyakova, Nadezhda/Pivovarov, Nikita (2018): *Religioznaya diplomatiya na sluzhbe sovetского gosudarstva v gody kholodnoj vojny (v period N. S. Khruscheva i L. I. Brezhneva)*, in: *Kontury global'nykh transformatsij: politika, ehkonomika, pravo*. 11 (4), S. 130–149.
- Bluhm, Katharina/Varga, Mihai (Hg.) (2018): *New Conservatives in Russia and East Central Europe*, London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781351020305>
- Braw, Elisabeth (2024): »Russia is Waging Spiritual War in Africa«. 12. März 2024. <https://foreignpolicy.com/2024/03/12/russia-africa-religion-orthodox-church-influence/>
- Case, Mary Anne (2019): »Trans Formations in the Vatican's War on »Gender Ideology««, in: *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 44 (3), S. 639–644.
- Curanović, Alicja (2012): *The religious factor in Russia's foreign policy*, London: Routledge.
- (2021): *The Sense of Mission in Russian Foreign Policy. Destined for Greatness*, London: Routledge.

¹ Alle digitalen Quellen wurden zuletzt am 10.04.2024 geprüft.

- Dobson, Miriam (2018): «Protestants, Peace and the Apocalypse: The USSR's Religious Cold War, 1947–62», in: *Journal of Contemporary History* 53 (2), S. 361–90.
- Elsner, Regina (2022): »Religionsfreiheit in der Ukraine: Ein Menschenrecht als Instrument der Kriegspropaganda«, in: *Kirche und Recht* 28 (1), S. 1–14.
- (2023): »Ökumene in der Zeitenwende? Russlands Krieg gegen die Ukraine als Zäsur ökumenischer Selbstverständlichkeit«, in: *ET-Studies* 14 (1), S. 43–63.
- (2024): »Die vatikanische Diplomatie im russischen Krieg gegen die Ukraine«, in: *Ost-West Europäische Perspektiven* 25 (1), S. 2–11.
- EPF European Parliamentary Forum on Population and Development (2018): »Restoring the Natural Order«: The Religious Extremists Vision to Mobilize European Societies Against Human Rights on Sexuality and Reproduction, Brussels. <https://www.epfweb.org/node/175>
- (2021): Tip of the Iceberg. Religious Extremist Funders against Human Rights for Sexuality & Reproductive Health in Europe. Brussels. <https://www.epfweb.org/node/837>
- Hilarion (Alfeyev) (2006): »Episkop Venskij i Avstrijskij Ilarion prisyaet sozdat pravoslavno-katoličeskij al'jans dlja zashchity traditsionnogo christianstva«. w www.patriarchia.ru/db/text/146592.html vom 29. September 2006.
- (2011): »Kardinal Koch & Metropolit Hilarion: Katholisch-orthodoxe Ökumene, Teil 2«. <https://youtu.be/IHL19Dz84-Q?si=oSGMjM4k71ooAghd> vom 7. November 2012.
- (2021): »Sodejstvovat' umnozheniju dobra i bogosapovedannoj pravdy (k 75-letiju Otdela vneshnich cerkovnyh svjazej.)«. 19. Oktober 2021. www.patriarchia.ru/db/text/5854199.html
- Hirschberger, Bernd/Voges, Katja (2024): »Introduction: Conservative, Right-Wing Populist or Far-Right Extremist? Conceptual Clarifications«, in: Bernd Hirschberger/Katja Voges (Hg.), *Religious Freedom and Populism*, Bielefeld: transcript, S. 13–26, DOI: 10.14361/9783839468272-002
- Hovorun, Cyril (2017): »Is the Byzantine ›Symphony‹ Possible in Our Days?«, in: *Journal of Church and State* 59 (2), S. 280–296.
- Kangaspuro, Markku (2021): »Putin's history, politics and conservative turn«, in: Katalin Miklóssy/Markku Kangaspuro (Hg.), *Conservatism and Memory Politics in Russia and Eastern Europe*, London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003251743>
- Kirill (Gundjaev) (1999): »Obstojatel'stva novogo vremeni [Die Umstände der neuen Zeit]«, in: *Nezavisimaja Gazeta* 26.5.1999, auch: *Cerkov' i Vremja* 2/1999.
- (2000): »Norma very kak norma zhizni [Glaubensnorm als Lebensnorm]«, in: *Nezavisimaja Gazeta* 16./17.2.2000.
- (2022): »Predigt am 6. März 2022«. www.patriarchia.ru/db/text/5906442.html; deutsche Meldung: <https://www.noek.info/nachrichten/osteuropa/russla>

- nd/2355-russland-patriarch-kirill-spricht-von-metaphysischem-krieg vom 10. März 2022.
- (2023): »Predigt am 6. Mai 2023«. <https://www.patriarchia.ru/db/text/6024963.html>
- Laruelle, Marlene (Hg.) (2018): *Entangled Far Rights*, Pittsburgh, Pa: University of Pittsburgh Press.
- Luchenko, Ksenia (2023): »Propaganda in holy orders: Africa, Ukraine, and the Russian Orthodox Church«. <https://ecfr.eu/article/propaganda-in-holy-orders-africa-ukraine-and-the-russian-orthodox-church> vom 20. September 2023.
- Mishkoff, Archimandrit Nikanor (2024): »How and Why the Friendship of the Russian and Bulgarian Churches Ended«. <https://publicorthodoxy.org/good-reads/russian-and-bulgarian-churches> vom 29. März 2024.
- Nakaz (2024): »XXV Vseмирного Russkogo Narodnogo Sobora ›Nastojashchee i budushchee Russkogo Mira«. www.patriarchia.ru/db/text/6116189.html vom 27. März 2024.
- ÖRK (2024): »Erklärung des Weltkonzils des Russischen Volkes, die den Ukraine-Konflikt als ›Heiligen Krieg‹ beschreibt, ›nicht vereinbar«. <https://www.oikoumene.org/de/news/wcc-cannot-reconcile-world-russian-peoples-council-decree-describing-ukraine-conflict-as-holy-war> vom 18. April 2024.
- Papkova, Irina (2011): *The Orthodox Church and Russian politics*, Washington DC: Woodrow Wilson Center Press.
- Patriarchia.ru (2019): »Mitropolit Volokolamskij Ilarion i Franklin Grem vystupili na kruglom stole ›Mirotvorcheskaja rol' christianstva v uslovijach sovremennykh global'nykh i regional'nykh konfliktov‹ v Obshchetserkovnoj Aspiranture«. www.patriarchia.ru/db/text/5383947.html vom 5. März 2019.
- (2017): »Met. Tikhon and Met. Hilarion Present at World Summit in Defense of Persecuted Christians Underway in DC«. <https://pravoslavie.ru/103418.html> vom 12. Mai 2017.
- Protestant.ru (2019): »RPTs izdaet Billy Grema«. <https://www.protestant.ru/news/church/ofchrist/article/1497103> vom 1. März 2019.
- Richters, Katja (2013): *The Post-Soviet Russian Orthodox Church. Politics, Culture and Greater Russia*, London: Routledge.
- Shishkov, Andrey (2018): »Discussing the Concept of ›Conservative Ecumenism«, in: *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 36(4), S. 10–29.
- Stoeckl, Kristina/Uzlaner, Dmitry (2019): »From Pussy Riot's ›punk prayer‹ to Matilda: Orthodox believers, critique, and religious freedom in Russia«, in: *Journal of contemporary religion* 34 (3), S. 427–445.
- (2022): *The Moralists International. Russia in the Global Culture Wars*, New York: Fordham University Press.

- Stoeckl, Kristina (2020): »The rise of the Russian Christian Right: the case of the World Congress of Families«, in: *Religion, State and Society* 48 (4), S. 223–238. <https://doi.org/10.1080/09637494.2020.1796172>
- Suslov, Michail/Uzlaner, Dmitry (Hg.) (2019): *Contemporary Russian Conservatism*, Leiden, Niederlande: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004408005>
- Zwahlen, Regula (2017): »Die russische Orthodoxie im französischen Exil«, in: *RGOW* 45 (4/5), S. 38–39.

Die Russische Orthodoxe Kirche und die Institutionalisierung der politischen Homophobie in Russland

Oleg Morozov

Einführung

Am 25. Februar 2013 erschien in Moskau eine Sonderausgabe der Zeitschrift *Afisha* mit einer Regenbogenfahne auf dem Cover. »Ich mag es nicht, für etwas beschuldigt zu werden, für das ich nicht schuldig bin«, war darauf zu lesen. Die Sonderausgabe enthielt Interviews mit Dutzenden von queeren Menschen¹ aus verschiedenen Berufen, die über die Schwierigkeiten sprachen, denen sie aufgrund ihrer Sexualität in Russland ausgesetzt sind. Dies war das größte kollektive Coming-out in der Geschichte Russlands, mit dem die Interviewpartner:innen gegen ein neues Gesetz protestierten. Das Gesetz führte Geldstrafen für die »Propaganda nicht-traditioneller sexueller Beziehungen« (oft bezeichnet als »Gay-Propaganda« oder »LGBTQ-Propaganda«) unter Minderjährigen ein. Es wurde einige Monate später von der Staatlichen Duma verabschiedet, trotz heftiger Kritik von LGBTQ-Menschenrechtsorganisationen sowohl in Russland als auch weltweit. Weitere Verbote von LGBTQ-Darstellungen folgten 2022 und 2023 nach dem Einmarsch in die Ukraine, was letztlich die politische Homophobie und Transphobie in Russland zementierte.

Einer der Interviewpartner:innen im Jahr 2013 war der Arzt Petr Voskresenskij, der trotz öffentlicher Stigmatisierung nach seinem Coming-out im Land blieb. 2022 gründete er in St. Petersburg das erste LGBTQ-Museum Russlands, das jedoch nur wenige Tage existierte und dann wieder geschlossen wurde. 2023 zog Petr schließlich nach Hamburg, um ein neues Leben zu beginnen: »Die Dunkelheit verschluckte alles. Es gibt nichts und niemanden mehr in Russland, der mir wichtig und wertvoll ist. Es gibt nur Leid und Tod. Ich entschied mich für das Leben und verließ das Land.

1 Die Begriffe »queer«, »homosexuell« und »LGBTQ« werden in diesem Beitrag synonym verwendet, wobei zu beachten ist, dass ihre Zuordnung und Identifizierung in der aktuellen Queertheorie vom erforschten Phänomen abhängt. Die binäre Unterscheidung zwischen Homosexualität und Heterosexualität ist vor allem seit der Veröffentlichung von Eve Kosofsky Sedgwick's *Epistemology of the Closet* (1990) ein Thema der Debatte.

In Deutschland möchte ich mein Museum wieder eröffnen, mein Arztdiplom anerkennen lassen und ein Leben ohne Angst führen« (Žvik 2023). Petrs Geschichte ist nur eine von Tausenden in Russland, wo die politische Homophobie in den letzten 20 Jahren zu einem der wichtigsten Elemente der vom Kreml geschaffenen Staatsideologie wurde.

In diesem Beitrag gehe ich der These nach, dass diese Ideologie unter aktiver Beteiligung der Russischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats entwickelt wurde, die dem Kreml dabei half, Homophobie zu institutionalisieren und in eine repressive Praxis umzusetzen, und zwar nicht, damit der Staat und die Kirche gleichgeschlechtliche Beziehungen als solche bekämpfen, sondern um den Einfluss des Kremls in Russland und darüber hinaus zu stärken und queere Menschen zu Geiseln seiner politischen Ambitionen zu machen. Der erste Teil des Beitrags *Politische Homophobie: Definition und Geschichte* definiert den Begriff ›politische Homophobie‹ und fasst ihre Geschichte in Russland zusammen. Der zweite Teil *Moskauer Patriarchat und Christliche Rechte* zeigt, wie der Staat und die Kirche in den 1990er und 2000er Jahren mit der Christlichen Rechten aus den USA zusammenarbeiteten, um konservative Werte nach Russland zu importieren und damit heterosexistische Stereotype der russländischen Bevölkerung² über die patriarchale Familie und gleichgeschlechtliche Beziehungen zu stärken. Der dritte Teil *Die heteronormative Sprache des Moskauer Patriarchats* analysiert, wie das Moskauer Patriarchat eine heteronormative Sprache entwickelte und wie die Gesetzgebung und die staatliche Propaganda diese Sprache später übernahmen, um eine repressive Politik der Sichtbarkeit gegen LGBTQs zu entwickeln. Der vierte Teil *Die Legitimierung des Angriffskrieges gegen die Ukraine* thematisiert die Radikalisierung der homophoben Rhetorik seit der Annexion der Krim im Jahr 2014 und die Rechtfertigung des Krieges gegen die Ukraine durch diese Rhetorik seit 2022. Der fünfte und letzte Teil *Orthodoxe Rechtsextreme gegen LGBTQs* enthält Beispiele von Angriffen auf queere Menschen durch orthodoxe Rechtsextreme, die vom Moskauer Patriarchat unterstützt werden, um die Sichtbarkeit der LGBTQ-Kultur in der Öffentlichkeit durch Repression zu beseitigen.

Unter der Russischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats verstehe ich nicht alle orthodoxen Priester und schon gar nicht alle Laien, sondern eher die ausgewählten Vertreter der Kirchenleitung und in der Öffentlichkeit populären Kleriker. Im Gegensatz zum Patriarchen haben sie kein Recht, im Namen der Kirche zu sprechen, aber für ein säkulares Publikum Russlands, das in religiösen Fragen

2 In diesem Beitrag unterscheide ich zwischen russisch/russländisch und Russ:innen/Russländer:innen, was sich in der Osteuropaforschung bereits etablierte (vgl. de Keghel 2006; Halbach 2012). Erstere bezeichnet die ethnische Identität des Subjekts, d.h. seine Zugehörigkeit zur russischen Kultur und Sprache, letztere bezieht sich auf die Staatsbürgerschaft, d.h. die Zugehörigkeit zu Russland. In diesem Beitrag ist eine klare Unterscheidung zwischen Staat und Ethnie wichtig.

nicht bewandert ist, können ihre Äußerungen nicht als Privatmeinung, sondern als kirchenweite Position wahrgenommen werden. Der Soziologe Pierre Bourdieu bemerkte bei der Analyse der performativen Äußerungen, dass die symbolische Macht, die sie erzeugen, nicht nur von der Macht des Sprechers abhängt, sondern auch von der Bereitschaft des Publikums, ihn als Vermittler zwischen seiner Institution und der sozialen Welt zu sehen. Dank der Wirkung der »sozialen Magie«, wie Bourdieu es nannte, kann eine Person, die eine Gruppe vertritt, ihr individuelles Wort oder ihre individuelle Handlung als das Wort oder die Handlung der Gruppe darstellen (vgl. Bourdieu 1991: 72–75). Dieser theoretische Rahmen ermöglicht es mir, die problematischen kanonischen Selbstdefinitionen der Kirche zu überwinden und die Institutionalisierung politischer Homophobie durch das Moskauer Patriarchat zu untersuchen, mit dem Fokus auf den Worten und Taten seiner Vertreter, die mit symbolischer Macht in der Öffentlichkeit ausgestattet sind. Dies ist auf der Grundlage offener Quellen möglich, wobei ich mich auf offizielle kirchliche Dokumente, Predigten, Bücher und Aufsätze von Geistlichen und Laien sowie auf Nachrichten aus den Massenmedien beziehe.

Trotz regelmäßiger öffentlicher Anfeindungen des orthodoxen Klerus gegen queere Menschen war die Homophobie des Moskauer Patriarchats lange Zeit für Forscher:innen und Journalist:innen von geringem Interesse. Sie schrieben über die Präsenz der Kirche im Fernsehen, in Schulen und Universitäten, den Bau neuer Kirchen, die Wiederbelebung des Gemeindelebens und die Entwicklung der orthodoxen ökumenischen Bewegung und sahen darin entweder eine postsowjetische religiöse »Renaissance« (vgl. Čapnin 2018) oder gefährliche Symptome einer Klerikalisierung der Gesellschaft (vgl. Ėlbakjan 2010). Nur wenige Wissenschaftler:innen wie Igor Kon warnten davor, dass der Kampf gegen Homosexuelle in Russland zu einer »national-religiösen Idee« wird, die das Moskauer Patriarchat umsetzte, weil seine Homophobie »nicht nur kanonische, sondern auch politische Motive hat« (Kon 2007: 60).

1 Politische Homophobie: Definition und Geschichte

In Anlehnung an Michael Bosia und Meredith Weiss definiere ich politische Homophobie als das Management eines kollektiven Hasses gegen queere Menschen, um die Legitimität politischer Macht zu stärken (vgl. Bosia/Weiss 2013: 2–3), z.B. um Wählerstimmen zu erhöhen, den Ruf des Gegners zu zerstören oder eine autoritäre Staatsideologie aufzubauen. Im Gegensatz zu individueller Homophobie handelt es sich bei politischer Homophobie in der Regel um institutionalisierte Gewalt, die sich auf repressive Gesetze, Polizeibrutalität, extremistische Übergriffe und heteronormative Sprache stützt. Die Akteure der politischen Homophobie sind große und gemeinsam handelnde Gruppen: religiöse Organisationen, politische Parteien,

öffentliche Dienste usw. (vgl. Raja/Stokes 1998: 118). Der Historiker Dan Healey erklärt:

»The political trigger for most modern political homophobia campaigns is an economic or national security crisis threatening state stability. Such ›homophobic projects‹ presume a backdrop of genuine or ›imitation‹ democratic politics with elections and other forms of popular mobilization. At stake is usually a contest over national identity construction, in which the nation is said to be under threat from an external, often Western (and previously colonial), ideology of gender and sexual difference.« (Healey 2018: 5)

Die politische Homophobie in Russland ist Teil einer umfassenderen antiwestlichen Politik des Kremls, die Homosexualität als russlandfremd und -feindlich darstellt. Um das Land gegen den Westen abzugrenzen und die Gesellschaft um die nationale Führung zu vereinen, versucht die Regierung »eine Gruppe von Menschen zu identifizieren, die vom Westen beeinflusste nicht-russische Werte repräsentieren und als Agenten westlicher korumpierender Einflüsse im Land fungieren« (Sleptcov 2018: 149). Die Entscheidung des Kremls, diese konspirative Rolle Homosexuellen zu übertragen, wurde zum Teil dadurch erleichtert, dass sie in der UdSSR nicht als eigenständige Gruppe in der Öffentlichkeit existierten. So war es leicht, gleichgeschlechtliche Beziehungen als ein Phänomen zu imitieren, das im Widerspruch zur russischen Geschichte und Kultur steht, d.h. als Einfluss von »Gayropa« auf Russland (vgl. Borenstein 2019; Essig/Kondakov 2019; Foxall 2019).

Weiss und Bosia verweisen auf die Klassiker des historischen Konstruktivismus, Benedict Anderson und Eric Hobsbawm, um zu betonen, dass die Schaffung eines »Wir« durch politische Homophobie in der Bevölkerungsmehrheit eine Art Erfindung politischer Traditionen und Praktiken ist (vgl. Bosia/Weiss 2013: 20). Politische Homophobie erscheint somit als ein künstlicher Prozess, dessen Erfolg von der Fähigkeit seiner Akteure abhängt, die Unwissenheit und Ängste der heterosexuellen Mehrheit zu manipulieren. So können homophobe Stereotype, im Gegensatz zu sexueller Identität, von außen in jede Gesellschaft eingeführt und habitualisiert werden, unabhängig von sozialen und kulturellen Bedingungen, selbst wenn es keine kohärente und aktive LGBTQ-Gemeinschaft gibt. In Russland gab es seit dem Zusammenbruch der UdSSR keine einzige behördlich genehmigte Pride-Parade, queere Presse und Literatur wurden von kleinen Verlagen herausgegeben, und die wenigen Filme über Homosexuelle erreichten nie ein großes Publikum. Sogar die LGBTQs benutzten den marginalisierenden Ausdruck »sexuelle Minderheiten« für sich selbst, ähnlich wie man von »nationalen Minderheiten« in der UdSSR sprach. Die erste politische LGBTQ-Gruppe, die 1990 gegründet wurde, nannte sich *Die Vereinigung der sexuellen Minderheiten* (vgl. Essig 1999: x-xi). Auch einige russländische Genderforscher:innen verwenden diesen Ausdruck in ihren Schriften, ohne es wirk-

lich zu diskutieren (vgl. Nemcev 2008; Pronkina 2016). Dies konnte jedoch nicht verhindern, dass sich in Russland eine kollektive Angst vor der LGBTQ-Kultur entwickelte, die Teil der Staatsideologie wurde. Der Grund dafür ist, dass russländische Homophobie, wie im Folgenden gezeigt wird, in erster Linie ein politisches und relativ neues Phänomen ist.

Im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit galt ›Sodomie‹ (*Muželozhestvo*) im Moskauer Staat nicht als Verbrechen, sondern als Sünde, die spirituell geheilt werden konnte, etwa durch bußfertige Reue, Gebete oder Fasten, wie aus den erhaltenen *Epitimijniki* – den Sammlungen kirchlicher Regeln für Kleriker und Laien – hervorgeht (vgl. Moroz 2011: 14, 68). Die Kriminalisierung von ›Sodomie‹ setzte erst mit den pro-westlichen Reformen Peters I. (1672–1725) zu Beginn des 18. Jahrhunderts ein und wurde von den Eliten des Zarenreiches durchgehend als Mittel zur Modernisierung der vermeintlich rückständigen Bevölkerung des Imperiums betrachtet. Dies entspricht den Beobachtungen von Bosia und Weiss, die politische Homophobie als ein Rudiment des Kolonialismus betrachten (vgl. Bosia/Weiss 2013: 2). Obwohl Russland nie von europäischen Imperien kolonisiert wurde wie Afrika, Asien und Amerika, war seine oft gewaltsame Modernisierung ein Produkt der machtförmigen okzidentalistischen Phantasien seiner Herrscher:innen, die ihre eigene Vision eines idealen Westens erfanden, was der Kulturhistoriker Alexander Kiossev am Beispiel Bulgariens treffend als »Selbstkolonisierung« bezeichnet (Kiossev 1999). Im Rahmen der Selbstkolonisierung verbot Peter I. Sex zwischen Männern in der Armee und Marine und 1832 weitete Nikolaus I. (1796–1855) dieses Verbot auf alle Bürger:innen aus. Sex zwischen Frauen wurde weder im ersten noch im zweiten Fall erwähnt. Die Revolution von 1917 brachte Russland die sexuelle Befreiung. Die Strafe für ›Sodomie‹ wurde 1922 abgeschafft. Sie wurde jedoch 1934 von Joseph Stalin (1878–1953), der Homosexuelle konspirologisch als fünfte Kolonne auf einer Stufe mit vielen anderen sozialen Klassen betrachtete, wieder als Straftatbestand in das Strafgesetzbuch der UdSSR aufgenommen, der erst 1993 abgeschafft wurde. Die Zahl der dokumentierten Verhaftungen von queeren Menschen in der UdSSR zwischen 1934 und 1993 beläuft sich auf Basis der zugänglichen archivarischen Quellen auf ca. 26.000, wobei Historiker:innen davon ausgehen, dass die tatsächliche Zahl weitaus höher liegt, nämlich bei ca. 60.000 (vgl. Healey 2001: 259–263; Healey 2018: 153).

Die »homophobe Wende« der 1930er Jahre fiel mit dem Verbot von Abtreibung und der Erschwerung von Scheidungsverfahren zusammen und war Teil der sowjetischen Politik, die darauf abzielte, die patriarchale Familie wiederherzustellen und Sexualität aus dem öffentlichen Raum zu verdrängen. Die Wahrnehmung von Homosexualität in der sowjetischen Bevölkerung war in den 1930er und 1950er Jahren von massiver Repression und der allmählichen Integration der Lagerkultur in den Alltag geprägt. Etwa 20 Millionen Menschen waren in der Stalin-Ära im GULag, etwa zwei Millionen starben dort, die anderen brachten das kollektive Trauma des GU-

Lag in das sowjetische Leben. Die Lagererinnerungen sind voller makabrer Epitheta und Abscheu vor gleichgeschlechtlichem Sex:

»The rhetoric of submission and force, humiliation and domination had no connection to same-sex attraction, but in the social conscience it became closely linked to homosexuality, turning non-violent convicts charged with ›sodomy‹ into social pariahs. A serious role in this process was played by prison memoirs written by political prisoners who were part of the intelligentsia. [...] The demonisation of same-sex relations in prison memoirs, and the fact that men who were convicted for voluntary sexual relations with other men were excluded from the list of people who were repressed ›for political reasons‹, demonstrates an interesting phenomenon – stigmatisation inside a stigmatised group«. (Roldugina 2018: 12–13)

Die sowjetische Unterdrückung fügte auch der Orthodoxie schrecklichen Schaden zu. Heute erinnern Apologet:innen des stalinistischen Terrors, darunter Vertreter des Moskauer Patriarchats, unerbittlich an die industriellen Erfolge unter Stalin und an Stalins Wiedereinsetzung des zuvor abgeschafften russisch-orthodoxen Patriarchats im Jahr 1943, um die historische Forschung über die sowjetische Religionsverfolgung zu leugnen und im russländischen kollektiven Gedächtnis den Mythos zu verankern, dass die sowjetischen Führer angeblich fromme Männer waren und die orthodoxe Kirche unterstützten. Aus dieser Argumentation erwuchsen in den vergangenen 30 Jahren Initiativen zur Heiligsprechung Stalins. Ein glühender Verfechter dieser Idee ist der berühmte Publizist Aleksandr Prochanov (geb. 1938), der Stalin nicht als Verfolger, sondern als »Wohltäter« der Orthodoxie sieht (Andreeva 2015). Kirchenhistoriker:innen betonen dagegen, dass Religion für die sowjetische Führung immer nur Mittel zum Zweck war, die Kirche im Leben der sowjetischen Bevölkerung keine bedeutende Rolle spielte und die Bischöfe unter der Kontrolle der Geheimpolizei (KGB) standen (vgl. Kurljandskij 2011; Roccucci 2011). Die Kirchenleitung denunzierte Dissident:innen und förderte die sowjetischen Interessen im Ausland während des Kalten Krieges. So kollaborierten die Patriarchen Aleksej II. (1929–2008) und Kirill (geb. 1946) sowie ihre Vorgänger mit dem KGB, obwohl das Sowjetsystem grundsätzlich religionsfeindlich eingestellt war.³

3 1992 schmuggelte der KGB-Archivar Vasilij Mitrokhin (1922–2004) mehrere Koffer mit geheimen Dokumenten in den Westen, die Informationen über Priester des Moskauer Patriarchats enthielten, die für den KGB arbeiteten. Diese Dokumente sind heute online zugänglich (vgl. Digitalarchive.wilsoncenter.org 2007). Beweise für die Kollaboration orthodoxer Hierarchen mit dem KGB sammelte in den 1990er Jahren der religiöse Dissident Gleb Jakunin (1934–2014). Seine Auszüge aus den KGB-Archivdokumenten sind in russischer Sprache in der E-Bibliothek von Jakov Krotov (vgl. Jakunin 1992) und in einer Biographie über Jakunin von Elena Volkova (vgl. Volkova 2021: 204–212) veröffentlicht.

Dan Healey nennt die sowjetische Verfolgung der Russischen Orthodoxen Kirche als einen der Gründe für ihre Ignoranz und Rückständigkeit, auch in Fragen von Geschlecht und Sexualität. Während westliche christliche Konfessionen allmählich lernten, in der Sprache der Medizin und der Sozialwissenschaften über sexuelle Identität zu sprechen, war die russische Orthodoxie damit beschäftigt, in einem geschlossenen Umfeld zu überleben, in dem keine progressiven Strömungen mit einem modernen Verständnis von Geschlecht oder Sexualität entstanden waren (vgl. Healey 2018: xiii). Nach dem Zusammenbruch der UdSSR erlebte die Kirche die neue Realität »nicht nur als eine Situation der Freiheit vom Druck der atheistischen Ideologie, sondern auch als eine gefährliche Herausforderung durch den Pluralismus der Weltanschauungen, der säkularen Moral und der provokativen Kunst...« (Uzlaner 2019: 34). Um sich vor diesen vermeintlichen Bedrohungen zu schützen, begann der orthodoxe Klerus, gefährliche Vorurteile aus der UdSSR wie Xenophobie, Sexismus, Homophobie und Transphobie zu kultivieren, um Russland vom Westen abzugrenzen. Aber dieser Prozess wäre nicht möglich ohne die Christliche Rechte im Westen, mit der zuerst Wissenschaftler:innen und später das Moskauer Patriarchat und die mit ihm verbundenen Oligarchen in Kontakt traten.

2 Das Moskauer Patriarchat und die Christliche Rechte

Die Christliche Rechte entstand in den USA in den 1970er und 1980er Jahren während des Kulturkampfes zwischen einer progressiven und einer konservativen Subkultur, wie es der Soziologe Peter Berger etwas verallgemeinernd formulierte (vgl. Berger 2014). Die Wurzeln und symbolischen Dimensionen dieses Konfliktes wurden von James Hunter in seiner einschlägigen Publikation *Culture Wars: The Struggle to Define America* analysiert. Er identifiziert die Familie als die entscheidende Dimension, innerhalb derer die Christliche Rechte gegen Abtreibung, die Gleichberechtigung der Geschlechter, die Kriminalisierung häuslicher Gewalt und natürlich die Rechte von Homosexuellen kämpfte (vgl. Hunter 1991: 188–190). Bereits 1989 erklärte die katholische Feministin Rosemary Radford Ruether, dass »Homophobie ein Vehikel für die konservative Ideologie ist, die die Verteidigung der patriarchalen Familie mit der Aufrechterhaltung der Klassen-, Rassen- und Geschlechterhierarchie in der gesamten Gesellschaft verbindet. Eine solche Sicht der Gesellschaft ist typischerweise mit Militarismus und Superpatriotismus verbunden« (Ruether 1989: 21). Da die USA seit langem der größte Kulturlieferant für andere Länder sind, wurde der Kampf für die patriarchale Familie in die ganze Welt exportiert. Wie Berger formulierte, »globalisierte sich der amerikanische Kulturkampf.« (Berger 2014)

An der Spitze dieser Globalisierung stand eine der einflussreichsten Organisationen der Christlichen Rechten, der *World Congress of Families* (WCF), der 1997 von Allan Carlson (geb. 1949), dem Präsidenten des *Howard Center for Family, Religion &*

Society, mit Hilfe der Soziologen Anatolij Antonov (geb. 1936) und Viktor Medkov (1945–2008) von der Lomonossow-Universität Moskau gegründet wurde. Beide waren fasziniert von Carlsons Buch *Family Questions: Reflections on the American Social Crisis* (1988), in dem er Feminismus und Homosexualität für den Geburtenrückgang in den USA verantwortlich machte und einen Plan zur Rettung der amerikanischen Familien vorschlug:

»The central lesson of the last one hundred years is that the state can disrupt, but it cannot save families. That task can only be achieved through a revitalized, family-affirming culture. We need a literature that celebrates, rather than denigrates, the familial virtues. We need a popular culture that defends what is wholesome and decent in American life. We need normative social arrangements that reinforce Americans who make a commitment to children and home. We need an educational system that, without apology, presents and upholds marriage, fidelity, and children as the essential framework for the good life. Except at the margins, these are clearly not tasks of government. A familial culture will either emerge out of the popular sentiments of the people, or it will not appear at all. It cannot be imposed by the crude hand of bureaucracy.« (Carlson 1988: 279)

Es ist leicht zu erkennen, dass dieser Plan ausdrücklich vorsieht, dass die Rettung der Familie ohne staatliche Beteiligung erfolgen soll, da Carlson und viele andere amerikanische Rechte zentralisierte politische Macht in erster Linie mit progressiven Veränderungen assoziieren, die ihnen feindlich gegenüberstehen. Die Vertrautheit mit diesem Buch veranlasste Antonov und Medkov, Carlson 1995 nach Moskau einzuladen, wo er die Idee entwickelte, eine neue Plattform für die Globalisierung rechtskonservativer Ideen zu schaffen (vgl. Stoeckl 2020: 225–227).

Die Rolle der Russländer:innen in der Geschichte des WCF ist nicht allgemein bekannt, obwohl sie schon von mehreren Forscher:innen untersucht wurde u.a. Kristina Stoeckl, Kevin Moss, Anton Shekhovtsov, Katharina Bluhm, Martin Brandt, Dmitrij Uzlaner. Die Kontakte zwischen Russland und der amerikanischen Rechten begannen bereits in den 1980er Jahren (vgl. Stoeckl/Uzlaner 2022: 39–40), allerdings war das Moskauer Patriarchat daran nicht beteiligt. Auch nach der Gründung des WCF hatte es bis Mitte der 2000er Jahre auch keinen Kontakt dazu. Erst 2006 interessierte sich Dmitrij Smirnov (1951–2020), der im Moskauer Patriarchat für die Zusammenarbeit mit den Streitkräften und Strafverfolgungsbehörden zuständig war, für den WCF (vgl. Stoeckl 2020: 227–228). 2013 wurde er Leiter der Patriarchatskommission für den Schutz der Familie und der Mutterschaft. Bis zu seinem Tod war Smirnov einer der skandalträchtigsten Sprecher des Moskauer Patriarchats. So bezeichnete er Homosexuelle als »dämonische Wesen« mit »beschädigten Seelen und Psychen«, die sich gegen Gott stellen (Smirnov 2018). Durch die Vermittlung von Unternehmensberater:innen half Smirnov dem WCF, sich der

Russischen Orthodoxen Kirche anzunähern. Bald begann der WCF mit Unterstützung des orthodoxen Klerus seine Veranstaltungen in Moskau durchzuführen. Der Vizepräsident des WCF, Larry Jacobs, kam mehrmals nach Russland und sprach auf orthodoxen Konferenzen, von denen eine (*Die Heiligkeit der Mutterschaft*) im Jahr 2010 von der Frau des orthodoxen Oligarchen Vladimir Jakunin (geb. 1948) organisiert wurde. Jakunin war damals Chef der Eisenbahngesellschaft Russlands und ein Freund Vladimir Putins (geb. 1952). Jacobs unterhielt wiederum mit der Duma-Abgeordneten Elena Mizulina (geb. 1954) Kontakt, die 2013 das Gesetz gegen LGBTQ-Propaganda verfasste (vgl. Moss 2017: 206). 2014 bezeichnete die *Human Rights Campaign* den WCF als »eine der einflussreichsten amerikanischen Organisationen, die Hass in die ganze Welt exportiert« (Human Rights Campaign Foundation 2014: 5).

Neben dem WCF spielt der Anti-LGBTQ-Aktivist und Präsident der *National Organization for Marriage*, Brian Brown (geb. 1974), eine zentrale Rolle. 2013 reiste er mit einer Gruppe französischer Katholiken, die Marine Le Pens *Front National* nahestanden, auf Einladung von Mizulina nach Moskau, um im Namen Europas die Duma-Abgeordneten zu unterstützen, die ein Gesetz initiiert hatten, um die Adoption von Kindern durch gleichgeschlechtliche Familien zu verbieten. So sprach Brown zu den russländischen Gesetzgebern: »Sie kämpfen jetzt für die Adoption. Und die ist untrennbar mit der Ehe verbunden. Und wenn Sie Ihre Werte jetzt nicht verteidigen, fürchte ich, dass wir bald überall auf der Welt schlimme Veränderungen erleben werden« (Vesti.ru 2013). Brown reiste mit finanzieller Unterstützung des Oligarchen Konstantin Malofeev (geb. 1974) mehrmals nach Moskau, der in Russland als Gründer des kirchlichen Fernsehsenders *Cargrad-TV* und der Stiftung St. Basilius der Große bekannt ist.

Ein ebenso wichtiger Vertreter der amerikanischen Rechten, der Kontakte mit Moskau hat, ist Pastor Scott Lively (geb. 1957), der Autor des homophoben Kampfbegriffs »Homofaschismus«. Zusammen mit Kevin Abrams veröffentlichte er 1995 das pseudohistorische Buch *The Pink Swastika: Homosexuality in the Nazi Party*, das bereits fünfmal nachgedruckt wurde. Es leugnet die Verfolgung von Homosexuellen in der NS-Zeit und begründet die Grausamkeit während des Holocausts und des Zweiten Weltkrieges mit der Homosexualität der NS-Führung:

»Although some homosexuals, and many of those who were framed with trumped-up charges of homosexuality suffered and died at the hands of the Nazis, for gay apologists to portray themselves as historical victims of Nazi persecution, on par with the Jewish people, is a gross distortion of history, perhaps equal to denying the Holocaust itself. *The Pink Swastika* will show that there was far more brutality, rape, torture and murder committed against innocent people by Nazi deviants and homosexuals than there ever was against homosexuals.« (Abrams/Lively 2002: 9)

Das Buch war eine homophobe Antwort auf die lange und mühsame Arbeit von Historiker:innen und Aktivist:innen, ein kollektives Gedenken an die queeren Opfer des NS-Regimes zu schaffen (vgl. Newsome 2022: 136–203; Evans 2023: 145–154), insbesondere die Bedeutung des rosa Winkels neu zu definieren, d.h. ihn zu einem Symbol für Empowerment queerer Menschen zu machen (vgl. Jensen 2002: 326–327, 334–335). Durch das Interesse der Geschichtswissenschaft an den Biographien queerer Jüdinnen und Juden (vgl. Heger 1994; Elman 1999; Hájková 2021) und die Diversifizierung der Erinnerung an den Holocaust, für die nicht nur amerikanische und europäische, sondern auch israelische Homosexuelle kämpften (vgl. Kama/Livne 2021), wurden LGBTQs zudem als eigene Opfergruppe des Holocausts herausgestellt (vgl. United States Holocaust Memorial Museum 2023).

Nach der Verabschiedung des Gesetzes gegen LGBTQ-Propaganda schrieb Lively 2013 einen offenen Brief an Putin, in dem er ihm und dem »russischen Volk« für ihre »entschlossene und unmissverständliche Haltung gegenüber dieser Geißel« dankte (Lively 2013). Der Brief wurde auf der Website *Pravoslavie.ru* veröffentlicht, einem der wichtigsten Online-Portale des Moskauer Patriarchats, das von Metropolit Tichon (Ševkunov) (geb. 1958) gegründet wurde. Ein Jahr später trat Lively in der Doku *Sodom* des orthodoxen Fernsehmoderators und Verschwörungstheoretikers Arkadij Mamontov (geb. 1962) auf. Der Film stellt die LGBTQ-Kultur im Westen als aggressive und autoritäre Ideologie dar, unter der die heterosexuelle Mehrheit leidet. Im Film kritisiert Lively westliche Menschenrechtsorganisationen als heuchlerisch, weil sie queeren Menschen helfen, während es auf der Welt viele andere Menschen gibt, die wirklich Hilfe brauchen. Die Doku endet mit Mamontovs Worten, dass »trotz des Einflusses und der Kraft der dunklen Mächte« die Menschheit dank Russland und seinem Festhalten an »traditionellen Werten« eine Chance hat, zu überleben (*Sodom* 2014).

Der Topos »traditionelle Werte« oder »traditionelle Familienwerte«, der sich als heteronormativer Kampfbegriff gegen die LGBTQ-Gemeinschaft richtet, taucht darin nicht zufällig auf. Er ist seit langem nicht nur in der politischen Rhetorik von Putin, Patriarch Kirill und ihrer Unterstützer:innen verwurzelt, sondern auch in offiziellen Dokumenten Russlands wie der Nationalen Sicherheitsstrategie, deren Neuauflage von 2021 zwei Dutzend von Verweisen auf »traditionelle Werte« enthält (vgl. Scrf.gov.ru 2021). Auch hier lässt sich der ideologische Transfer von den USA nach Russland rekonstruieren: Denn erst die Christliche Rechte in den USA begann, diesen Topos zu verwenden. Er findet sich auf den Seiten des konservativen Magazins *Chronicles*, in den Predigten evangelikaler Pastoren und in den Namen rechtsextremer Anti-LGBTQ-Organisationen wie der *Traditional Values Coalition* (vgl. Hunter 1991: 147, 229, 245). Heute wird der Topos der »traditionellen Werte«, den Russland aus dem Westen entlehnt, von russländischen Propagandist:innen in die USA, nach Frankreich, Deutschland, Österreich, Italien und in andere Länder wieder zurückgebracht. Der Kreml nutzt ihn, um Russland als Bollwerk des sittli-

chen Lebens darzustellen und so rechtsextreme Populist:innen, Neofaschist:innen und christliche Fundamentalist:innen in den USA und der EU zu mobilisieren. Dies zeigt sich in den geheimen Kontakten des Kremls mit den Rechtsextremen, wie Anton Shekhovtsov ausführlich untersuchte (vgl. Shekhovtsov 2018), und in der öffentlichen Rhetorik russländischer und pro-russländischer Ideolog:innen.

Einige von ihnen, wie Natalia Naročnickaja (geb. 1948) und John Laughland (geb. 1963), verwenden zusätzlich zum Topos der ›traditionellen Werte‹ den von ihnen selbst geprägten Kampfbegriff ›politischer Homosexualismus‹, worunter sie die Befreiung des Menschen von moralischen und anderen Zwängen und seine Unterwerfung unter seine körperlichen Leidenschaften verstehen (vgl. Sorokin 2013). Auch der Neofaschist und Verschwörungstheoretiker Aleksandr Dugin (geb. 1962), der als einer der engsten Berater Putins gilt, bezeichnet ›Homosexualismus‹ als nichts anderes als westlichen Individualismus, der seiner Ansicht nach nationale, religiöse und andere Identitäten negiert (vgl. Essig/Kondakov 2019: 79). Eine solche Sprache ist auch ein Kennzeichen politischer Homophobie, auch wenn sie sich nicht gegen Gender oder Sexualität bestimmter Gruppen richtet, sondern gegen den Westen und seine Lebensweise im Allgemeinen, wobei sich Russland in den heutigen globalen Kulturkämpfen als »internationaler Moralist« (vgl. Stoeckl/Uzlaner 2022: 7–11) präsentiert. Zur Schaffung dieser Sprache trägt das Moskauer Patriarchat spätestens seit Beginn der Putin-Herrschaft bei.

3 Die heteronormative Sprache des Moskauer Patriarchats

Der Sprachschatz der politischen Homophobie lässt sich bis zu den *Grundlagen der Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche* zurückverfolgen, einem Programm für die Interaktion zwischen Kirche, Staat und Gesellschaft, das im Jahr 2000 unter der Leitung des Teams des zukünftigen Patriarchen Kirill verabschiedet wurde. Konstantin Michajlov und Kateryna Mundry nennen die *Grundlagen* ein Beispiel für die »bürokratische Form von Theologie«, d.h. die Ersetzung der moralisch-pastoralen Lehre, die von Priestern in theologischen Werken entwickelt werden sollte, durch normative Dokumente, die auf nichts anderem als dem Willen ihrer Verfasser beruhen (Michajlov/Mundry 2013: 89). Zwar zitieren die *Grundlagen* mehrere Passagen aus der Bibel und den Schriften der Kirchenväter, die die ›Sünde der Sodomie‹ verurteilen, doch wird keine dieser Passagen kritisch im Hinblick auf den biblischen Textbestand analysiert. Die heteronormative Sprache des Moskauer Patriarchats basiert heute de facto nicht auf der Heiligen Schrift und der orthodoxen Theologie, sondern auf den Dokumenten oder öffentlichen Aussagen der Kirchenleitung.

Die *Grundlagen* enthalten noch keine ›traditionellen Werte‹, wohl aber wird Homosexualität als »eine Leidenschaft, die den gefallen Menschen quält« verurteilt; empfohlen wird die Heilung durch Sakramente, Fasten, Bibellesen und Gemein-

schaft mit Gläubigen. Gleichgeschlechtliche Beziehungen werden als »Homosexualismus« bezeichnet (Patriarchia.ru 2008: XII.9).⁴ Die Familie wird als die Vereinigung von Mann und Frau verstanden und es wird ausdrücklich festgelegt, dass diese »göttlich begründete eheliche Vereinigung [...] nicht mit perversen Erscheinungsformen der Sexualität verglichen werden kann« (ebd.: XII.9). Kinder werden als »einer der wichtigsten Zwecke der Ehe« anerkannt (ebd.: X.4), doch werden keine Angaben zu kinderlosen Familien gemacht.

Die *Grundlagen* sind der erste offizielle Text der Russischen Orthodoxen Kirche, in dem der Kampfbegriff »Propaganda des Homosexualismus« auftaucht. Damit wird gleichgeschlechtliche Liebe als eine den Russländer:innen fremde Norm dargestellt.

»Während die Kirche Menschen mit homosexuellen Neigungen mit pastoraler Verantwortung behandelt, wendet sie sich gleichzeitig entschieden gegen Versuche, die sündige Neigung als ›Norm‹ und noch mehr als Quelle des Stolzes und als Vorbild darzustellen, dem es zu folgen gilt. Deshalb verurteilt die Kirche jede Propaganda des Homosexualismus. Die Kirche spricht niemandem das Grundrecht auf Leben, auf persönliche Würde und auf Teilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten ab, ist aber der Meinung, dass diejenigen, die die homosexuelle Lebensweise fördern, nicht als Lehrer, Erzieher oder in anderer Weise mit Kindern und Jugendlichen arbeiten und auch keine Autoritätspositionen im Militär oder in Strafanstalten bekleiden dürfen.« (Ebd.: XII.9)

Aus der Feststellung, dass Homosexualität nicht der Norm entspricht, wird gefolgert, dass queere Menschen in ihrem Recht auf Arbeit eingeschränkt werden sollen. Dies verstößt gegen das Recht zur freien Berufswahl, denn laut Artikel 37 der Verfassung Russlands dürfen alle Bürger:innen ihren Beruf und ihre Beschäftigung frei wählen. Vielleicht ist das der Grund, warum die Autor:innen der *Grundlagen* an gleicher Stelle den Vorbehalt machen, dass die Russische Orthodoxe Kirche niemandem Grundrechte verweigern möchte. Damit klingt die Formulierung milder, auch wenn sie den Widerspruch zur Verfassung nicht aufhebt. Im Folgenden stellt das Moskauer Patriarchat seine Moralvorstellungen den im Völkerrecht und in der Verfassung Russlands verankerten Menschenrechten gegenüber. In der kirchlichen *Erklärung zu Menschenrechten und Menschenwürde* heißt es, dass Glaube, Moral, Heiligtümer und Vaterland »nicht niedriger als die Menschenrechte« sind und wenn letztere nicht den religiösen Normen entsprechen, wird deren Geltung eingeschränkt: »Die ›Erfindung‹ solcher ›Rechte‹, die ein Verhalten legitimieren, das von der traditionellen Moral und allen historischen Religionen verurteilt wird, wird ebenfalls als gefährlich

4 Bemerkenswert ist, dass in der deutschen Ausgabe der *Grundlagen* der Konrad-Adenauer-Stiftung »Homosexualismus« mit »Homosexualität« übersetzt wird (Thesing/Uertz 2001: 82), was eine falsche Wiedergabe des Originals darstellt.

angesehen« (Vrns.ru 2006). So kann das Moskauer Patriarchat sublim und sukzessiv queeren Menschen das Recht auf Gleichheit mit anderen Gruppen absprechen.

Die *Grundlagen* bezeichnen Transidentität als »Perversion der menschlichen Sexualität« und erklären die Geschlechtsumwandlung durch Hormontherapie oder Operation zu nichts weniger als einer »Rebellion gegen den Schöpfer«. Trans*menschen sind nur mit Einschränkungen zu den kirchlichen Sakramenten zugelassen: »Wenn jemand vor der Taufe eine ›Geschlechtsumwandlung‹ vornahm, kann er wie jeder Sünder zu diesem Sakrament zugelassen werden, aber die Kirche tauft ihn als dem Geschlecht zugehörig, in dem er geboren wurde. Die Weihe einer solchen Person zum geistlichen Amt und das Eingehen einer kirchlichen Ehe sind unzulässig« (Patriarchia.ru 2008: XII.9).

Homosexualität und Transidentität werden in den *Grundlagen* im gleichen Abschnitt mit den Topoi der Abtreibung, Verhütung und der Erbkrankheiten verbunden. Dies ist kein Zufall, denn die Analogie zwischen Homosexualität und Erbkrankheiten ist ein homophobes Stereotyp, mit dem das Moskauer Patriarchat queere Menschen stigmatisiert. Dies wird nicht nur von orthodoxen Kirchenvertreter:innen wie dem bereits erwähnten Dmitrij Smirnov reproduziert, sondern auch von solchen Priestern unterstützt, die in den russländischen Exilmedien einen liberalen Ruf haben. So setzte der Erzpriester Aleksej Uminskij (geb. 1960) im Jahr 2012 Homosexualität mit angeborenem Alkoholismus und Diabetes gleich:

»Es gibt Menschen, die mit einer starken Neigung zum Alkoholismus geboren werden. Es gibt Menschen, die mit einer Neigung zu Diabetes geboren werden. All dies sind Folgen einer Schädigung. All diese Krankheiten sind unheilbar. Diabetes ist unheilbar. Alkoholismus ist in vielerlei Hinsicht auch eine unheilbare Krankheit. Aber man kann sie bekämpfen. Man kann sie bekämpfen – wenn man weiß, wie. Dazu gehört auch die Verzerrung des sexuellen Begehrens und der sexuellen Identifikation – auch das ist eine Verzerrung der menschlichen Natur durch die Sünde. Es ist wichtig zu verstehen, dass einem solchen Menschen geholfen werden kann und muss, aber ohne die Hilfe der Psychiatrie ist das unmöglich. Hier muss der Priester mit sehr erfahrenen PsychologInnen und PsychotherapeutInnen zusammenarbeiten, die in der Lage sind, die Person neu auszurichten.« (Senčukova 2012)

2021 wiederholte Uminskij dasselbe in seinem Interview mit dem LGBTQ-Journalisten Karen Šainjan auf seinem YouTube-Kanal *Straight Talk with Gay People*, wo sich ein Video über die Haltung der Orthodoxie gegenüber Homosexualität findet (vgl. Šainjan 2021).⁵

5 Im Januar 2024 wurde Uminskij seines Priesteramtes enthoben, weil er sich geweigert hatte, ein ein Jahr zuvor eingeführtes Gebet zur Unterstützung von Russlands Angriffskrieg gegen die Ukraine zu sprechen (vgl. Spiegel.de 2024).

Leider kennt niemand auch nur die ungefähre Zahl der orthodoxen Priester, die in ihren Predigten und öffentlichen Reden Homosexualität mit unheilbaren Krankheiten vergleichen, aber wenn selbst diejenigen, die zum progressiven Teil des orthodoxen Klerus gezählt werden, dies tun, scheint die Gesamtzahl solcher Priester sehr hoch zu sein. Darauf deutet auch der Mangel an öffentlichen Unterstützungen der LGBTQ-Gemeinschaft durch den einfachen Klerus hin, ganz zu schweigen von der Kirchenleitung. Ein seltenes Beispiel ist das Coming-out des Priesters Aleksandr Usatov (geb. 1978) im Jahr 2021, über das in den unabhängigen Massenmedien berichtet wurde, allerdings erst, nachdem er die Kirche verlassen hatte und in die Niederlande gezogen war. In seiner 15-jährigen Karriere als Priester schrieb Usatov mehrere Artikel über das orthodoxe Leben. In einem davon bezeichnete er den Sexualkundeunterricht in westlichen Schulen als »Propaganda der Verdorbenheit und der Toleranz gegenüber sexuellen Inversionen« (Usatov 2015).

Die heteronormative Sprache des Moskauer Patriarchats beschränkt sich nicht darauf, Homosexualität und Transidentität mit Sünde oder Krankheit gleichzusetzen, sondern geht sogar noch weiter und stellt gleichgeschlechtliche Liebe auf eine Stufe mit Pädophilie und Inzest. Dies findet sich heute in öffentlichen Reden von Patriarch Kirill, orthodoxen Priestern und Diakonen sowie in den kirchlichen Massenmedien, z.B. in den Fernsehsendern *Spas* und *Car'grad-TV* oder *Radio Radonež*. Gleichzeitig äußern sich weder der Patriarch noch der Pressedienst des Moskauer Patriarchats jemals zu Fällen von Pädophilie in der Kirche selbst, obwohl die Massenmedien regelmäßig darüber berichten. Andrej Strebkov, Sergij Smoljakov, Gleb Grozovskij, Andrej Kiselev, Hieromonk Nikon (Charkov) und Hieromonk Metel'ij (Tkačenko) wurden bereits wegen Pädophilie verurteilt. Der letzte wurde in 87 Fällen der Pädophilie beschuldigt, von denen 46 Fälle nachgewiesen werden konnten. Das reichte aus, um ihn für 17 Jahre ins Gefängnis zu schicken. Pädophilie stellt sicherlich keine Besonderheit der Orthodoxie dar, wurde jedoch in Russland nie als Problem diskutiert; eine Reihe von orthodoxen Hierarchen leugneten sogar deren Existenz. So erklärte Metropolit Tichon (Ševkunov), einer der bekanntesten Vertreter des Moskauer Patriarchats in der Öffentlichkeit: »Mir ist ein solches Problem nicht bekannt. Es gibt einige ungenaue Gerüchte, aber das ist alles. Ich kenne die genauen, bewiesenen und detaillierten Fakten nicht.« (Soldatov 2021)

Gleiches gilt für Homosexualität unter orthodoxen Priestern, die von der Kirchenleitung totgeschwiegen wird. Die Doppelmoral des Moskauer Patriarchats führte 2013 zu einem großen Skandal, als der Protodiakon Andrej Kuraev (geb. 1963), ein Lehrbeauftragter an der Moskauer Theologischen Akademie, die Kirche der Bevormundung von »Homohierarchen« beschuldigte und Beispiele von Seminaristen anführte, die sich über Belästigungen und Vergewaltigungen durch ihre Lehrer beschwerten; diese Vorwürfe jedoch sorgfältig vertuscht worden seien. Wegen seiner Veröffentlichung wurde Kuraev von der Moskauer Theologischen Akademie entlassen. Zuvor hatte er als einer der treuesten Anhänger des Patriar-

chen gegolten. Er zitierte den unter Rechtsextremen populären Slogan ›Orthodoxie oder Tod!‹ und behauptete, dass die Orthodoxie die traditionelle christliche Familie schütze und dass die Alternative die völlige Auslöschung des russischen Volkes sei, so dass jede Kampagne gegen die Russische Orthodoxe Kirche in der Presse oder in der Schule automatisch einen »unbeabsichtigte[n] Genozid« bedeute (Kuraev 2005: 49). 2012 bezeichnete Kuraev in seinem Interview mit der *Rossijskaja gazeta*, dem offiziellen Mediums des Kremls, die LGBTQ-Kultur als »Kultur des Todes«, weil sie »eine Welt ohne Kinder ist, eine Welt, die nur die Kinder anderer stehen kann und unfähig ist, selbst Leben zu erzeugen« (Jakovleva 2012). Diese und andere ungeheuerliche Äußerungen machten Kuraev in der Öffentlichkeit bekannt. Dabei ist es leicht zu erkennen, dass sie den extremsten Ausprägungen der Christlichen Rechten im Westen, wie beispielsweise Allan Carlson, folgen, die Homosexualität als Bedrohung für die traditionelle Familie und als Ursache für den nationalen Niedergang sehen.

Ende der 2000er Jahre wurde der heteronormative Sprachschatz des Moskauer Patriarchats um den Kampfbegriff ›traditionelle Werte‹ erweitert. Damit unterstützte die Kirchenleitung den Kreml bei der Schaffung einer Staatsideologie, durch die Russland zu einem Land mit besonderer Zivilisation und einzigartigen Traditionen wird, während der Westen versucht, diese Zivilisation mit der Propagierung fremder Werte (v.a. Homosexualität) zu zerstören. Die Liste der ›traditionellen Werte‹ variierte schon immer je nach Kontext und den Vorlieben der Redner:innen, umfasste aber fast immer die patriarchale Familie und richtete sich somit gegen Feminismus und die Rechte von LGBTQs. Nach und nach eroberten die ›traditionellen Werte‹ den politischen Diskurs in Russland. Zunächst waren sie auf großen kirchlichen Foren wie den *Roždestvenskie čtenija* oder dem Weltkonzil des russischen Volkes zu hören, an dem nicht nur kirchliche, sondern auch weltliche Beamte:innen teilnahmen. 2012 verkündete Putin in seiner Jahresbotschaft an die Föderalversammlung die Unterstützung der ›traditionellen Werte‹. 2013 wurden diese bereits zusammen mit der ›LGBTQ-Propaganda‹ im Recht verankert. Gesetze gegen letztere wurden seit 2006 auf lokaler Ebene verabschiedet. Neben dem Wort »Sodomie« wurden darin auch »Lesbianismus«, »Transgenderismus« und »Bisexualismus« erwähnt. Aber erst das föderale Gesetz gegen LGBTQ-Propaganda unter Minderjährigen von 2013 erklärte erstmals alle Formen nicht-heteronormativer Identitäten und sexueller Beziehungen als »nicht-traditionell« und ihre Präsenz in der Öffentlichkeit als »Verneinung traditioneller Familienwerte«.

Emil Edenborg analysiert dieses Gesetz durch den von Judith Butler vorgeschlagenen theoretischen Rahmen der öffentlichen Sichtbarkeit (vgl. Butler 2004; Butler 2010), in dem die Massenmedien als Schlüsselinstrumente für die Gestaltung der sozialen Realität fungieren und legitime Interpretationen festlegen. Edenborg betrachtet das Gesetz als die Lösung, die LGBTQ-Kultur aus der öffentlichen Sichtbarkeit Russlands auszuschließen, und identifiziert drei diskursive Dimensionen in

den staatlichen Massenmedien, dies zu begründen: (1) Die Propagierung der gleichgeschlechtlichen Ehe stellt eine Bedrohung für das Aussterben der Nation dar; (2) Minderheiten dürfen ihren Lebensstil der Mehrheit nicht aufzwingen; (3) Homosexualität ist ein westliches Phänomen, das Russland fremd ist (vgl. Edenborg 2017: 81–95). Der Verweis auf ›traditionelle Werte‹ im Gesetzestext spielt bei dieser Politik der Sichtbarkeit eine wichtige Rolle: Indem gleichgeschlechtliche Beziehungen als nicht-traditionell eingestuft werden, erklären Staat und Kirche sie nicht nur für minderwertig, sondern als Ausgangspunkt der Kindeswohlgefährdung, was den Ausschluss der LGBTQ-Propaganda aus der Öffentlichkeit rechtfertigt. In dieser Logik legitimiert der Kreml seine repressive Politik der Sichtbarkeit damit, dass nicht die Homosexualität selbst, sondern nur deren Propaganda bekämpft wird. In der Öffentlichkeit kommunizierte Vladimir Putin lapidar und pseudo-liberal: »Lassen Sie doch einen Menschen erwachsen werden und sein Schicksal selbst bestimmen. Man muss ihm einfach nichts aufzwingen. Dagegen sind wir.« (Interfax.ru 2020)

Da das Gesetz jedoch keine genauen Kriterien für Propaganda festlegte, begannen Polizei, Medien und Denunziant:innen, jegliche Formen der LGBTQ-Kultur zu verfolgen. Die Regenbogenfahne, Bücher und Filme, Nachtclubs, Menschenrechtsorganisationen – alles wurde in den letzten zehn Jahren zum Ziel von Repressionen, selbst Symbole, die nichts mit LGBTQs zu tun haben. So beschwerte sich 2020 die Vorsitzende der Frauenunion Russlands, Ekaterina Lachova (geb. 1948), bei Putin, dass die Eissorte ›Regenbogen‹ durch ihren Namen Kinder indirekt an die Regenbogenfahne gewöhnen kann, weshalb die Regierung die Werbung stärker kontrollieren müsse (vgl. Lochov 2020).

Das daraufhin verabschiedete Gesetz hatte jedoch noch weitreichendere Folgen. Die Zahl der Opfer von Gewaltverbrechen gegen queere Menschen verdoppelte sich zwischen 2013 und 2015, so der Soziologe Alexander Kondakov (vgl. Kondakov 2017: 65–67). »Eine der möglichen Erklärungen für diesen Anstieg ist, dass das Gesetz über Gay-Propaganda (als offizielle Verlautbarung) potenziellen Tätern von homophober Gewalt die Idee der Straffreiheit suggerierte. Dies führte dazu, dass sich mehr Menschen dazu entschlossen, in ihren alltäglichen Begegnungen mit sexueller Vielfalt aggressiv zu handeln, und einige dieser Begegnungen endeten mit Mord« (Kondakov/Shtorn 2021: 39). Darüber hinaus berichtete die unabhängige Zeitung *Novaja Gazeta* zwischen 2017 und 2020 über massenhafte Entführungen, Folterungen und Tötungen von queeren Menschen durch die Polizei in Tschetschenien. Die Unterdrückung erregte internationale Aufmerksamkeit und wurde in der Doku *Welcome to Chechnya* (2020) von David France (geb. 1952) thematisiert. Doch sowohl die tschetschenischen Behörden als auch die föderale Regierung bestritten alles und beharrten darauf, dass »nicht-traditionelle Beziehungen« in Russland nicht kriminalisiert würden, sondern nur deren Propaganda. So erwiesen sich die vom Moskauer Patriarchat in den 2000er Jahren geschaffenen heterosexistischen Kampfbegriffe als äußerst wirksam bei der Institutionalisierung und Ausweitung politischer

Homophobie im ganzen Land. Ebenso wichtig ist, dass die Institutionalisierung der politischen Homophobie zu einem Anstieg der alltäglichen Homophobie führte und queere Menschen noch anfälliger für Polizeigewalt machte.

4 Die Legitimierung des Angriffskrieges gegen die Ukraine

Die homophobe Rhetorik radikalisierte sich 2014 mit der Annexion der Krim und dem Beginn des Angriffskrieges gegen die Ukraine. Acht Jahre lang beschimpften die Kreml-Medien die ukrainische Regierung und die Ukrainer:innen als »Faschisten« und »Bandera-Leute«, um sie zu dämonisieren.⁶ Die Russländer:innen wurden mit der Lüge indoktriniert, dass der Faschismus in der Ukraine mit Unterstützung der USA, der EU und der NATO wachse und eine existenzielle Gefahr für Russland darstelle. Diese Verschärfung der antiwestlichen Hysterie fand vor dem Hintergrund der Verstaatlichung der Geschichtspolitik und der Schaffung eines ›repressiven Erinnerungsregimes‹ statt, das die Meistererzählung über den Sieg der UdSSR im Zweiten Weltkrieg in Russland verankerte (vgl. Morozov 2024: 191–194). Da die LGBTQ-Kultur bereits zuvor von Staat und Kirche zu einer Waffe des Westens erklärt wurde, traten Homosexualität und Transidentität nun als Synonyme für eine faschistische Bedrohung auf. Bereits ein Jahr vor dem Krieg legte sich die Zeitung *Komsomolskaja Pravda* darauf fest, dass die Maidan-Revolution in der Ukraine von »Nationalisten, Antisemiten, Neonazis und Homosexuellen« organisiert worden sei (vgl. Kp.ru 2013). 2018 erklärte das Onlinemedium *Regnum* mit Bezug auf Scott Lively und sein Buch *The Pink Swastika* Homosexualität zu einer »neuen Art des Faschismus« im 21. Jahrhundert (vgl. Medvedeva/Šišova 2018). Seit 2021 erzählten die Kreml-Medien, dass nicht nur Faschisten, sondern auch Satanisten, Kannibalen und ein ganzes »Gay-Bataillon« mit dem rosa Einhorn-Emblem gegen Russland eingesetzt würden (vgl. Mash.ru 2023). Das Einhorn-Emblem wird in der Ukraine tatsächlich als Symbol der Solidarität mit LGBTQ-Militärs verwendet, um Homophobie in den ukrainischen Streitkräften zu überwinden (vgl. Berdnik 2021; Tido 2023). Angeführt wird diese Kampagne von Viktor Pilipenko (geb. 1986), der von 2014 bis 2016 im Donbas gegen Russland kämpfte und sich 2018 outete.

Homophobe Propaganda als Legitimationsinstrument für den Angriffskrieg wird auch von der Staats- und Kirchenführung genutzt. So warf Putin in seiner

6 Bandera-Leute waren die Anhänger:innen des ukrainischen Nationalisten und Antisemiten Stepan Bandera (1909–1959), den die Kreml-Propaganda lange Zeit als Beispiel der Ausbreitung des Faschismus in der Ukraine benutzte. Bandera wurde 1941 von den NS-Behörden wegen des Versuchs, einen unabhängigen ukrainischen Staat auszurufen, verhaftet und ins KZ Sachsenhausen gebracht. 1944 wurde Bandera freigelassen und lebte nach dem Krieg mit seiner Familie in München, wo er 1959 von einem KGB-Agenten ermordet wurde.

Kriegserklärung an die Ukraine am 24. Februar 2022 dem Westen vor, zu versuchen, die »traditionellen Werte« zu zerstören und Russland »seine Pseudowerte aufzuzwingen« (Kremlin.ru 2022). Zwei Wochen später wiederholte Patriarch Kirill dieselbe These, allerdings etwas konkreter, indem er den Krieg mit der Notwendigkeit rechtfertigte, den Donbas vor »Gay-Paraden« zu schützen:

»Seit acht Jahren wird versucht, das, was im Donbas existiert, zu zerstören. Und im Donbas gibt es eine Ablehnung, eine prinzipielle Ablehnung der sogenannten Werte, die heute von denen angeboten werden, die die Weltmacht beanspruchen. Heute gibt es einen Test für die Loyalität gegenüber dieser Macht, eine Art Eintrittskarte in diese ›glückliche‹ Welt, die Welt des exzessiven Konsums, die Welt der scheinbaren ›Freiheit‹. [...] Dieser Test ist sehr einfach und schrecklich zugleich – es ist eine Gay-Parade. [...] Und Gay-Paraden sollen zeigen, dass Sünde eine Variante menschlichen Verhaltens ist. Deshalb muss man eine Gay-Parade machen, um in den Club dieser Länder aufgenommen zu werden. [...] Und wir wissen, wie sich die Menschen gegen diese Forderungen wehren und wie dieser Widerstand mit Gewalt unterdrückt wird. Es geht also darum, den Menschen mit Gewalt die Sünde aufzuzwingen, die das Gesetz Gottes verurteilt, das heißt, den Menschen mit Gewalt die Verleugnung Gottes und seiner Wahrheit aufzuzwingen.« (Patriarchia.ru 2022)

Diese Predigt ist ein typisches Beispiel für die moderne Kriegstheologie der Russischen Orthodoxen Kirche, in der sich langatmige Sündendiskurse mit Geopolitik und Verschwörungspropaganda vermischen: Der Westen gilt als Feind, der die Weltherrschaft anstrebt und den Donbas mit einer aufgezwungenen Sünde angreift, gegen die sich Russland mit Waffengewalt verteidigen muss. So erscheint der Angriffskrieg gegen die Ukraine sowohl als heilig, weil es um die »traditionellen Werte« geht, die die Russländer:innen angeblich nicht gefährden können, als auch als defensiv, weil angeblich russländische Territorien Opfer einer feindlichen kulturellen Expansion sind.

Der Kampf gegen gleichgeschlechtliche Beziehungen dient dem Kreml sogar als Rechtfertigung für die Rekrutierung von Strafgefangenen. Zehntausende wurden schon aus Gefängnissen entlassen und als Teil der Sonderstraftruppe *Storm-V* an die Front geschickt. Diese Praxis initiierte der Chef der Wagner-Gruppe, Evgenij Prigožin (1961–2023), der jedem Freiwilligen im Namen des Kremls eine präsidentiale Begnadigung im Tausch gegen sechs Monate Kriegsdienst versprach. Nach der Wagner-Meuterei und dem Tod Prigožins im Sommer 2023 begann das Verteidigungsministerium Russlands, Gefangene für die Front zu rekrutieren und die Bedingungen für die Entlassung von Strafgefangenen zu verschärfen, z.B. wurde 2023 die präsidentiale Begnadigung abgeschafft (vgl. Focht/Barabanov/Ivšina 2024). Dennoch wird Kriminellen, auch wenn sie wegen schwerer Verbrechen verurteilt wurden, nach wie vor die Möglichkeit gegeben, in den Krieg zu ziehen, um dem Gefängnis zu entge-

hen. Dies ist im Fall von Dmitrij Malyšev geschehen, der wegen mehrerer Morde und Kannibalismus zu 25 Jahren Haft verurteilt wurde. In einem Video zeigt Malyšev, wie er das Herz seines Opfers brät und isst. Seine Motivation, in der Ukraine zu kämpfen, führt er auf die Topoi der Kreml-Propaganda zurück, d.h. auf die Ablehnung von Homosexualität: »Ich habe verstanden, warum ich gehe und wohin ich gehe. Wie würden Sie sich fühlen, wenn man Ihrer kleinen Tochter in der Grundschule erklären würde, wie man ein Kondom überzieht? Oder wenn sich Männer auf der Straße gegenseitig lecken? Ist das normal für Sie? Für mich ist das nicht normal« (Is-tories.media 2024). Malyšev veröffentlichte ein Foto auf seiner persönlichen Seite in den sozialen Medien, das ihn mit seinem Kriegskameraden Aleksandr Maslennikov zeigt, der 2019 zwei Frauen tötete und zerstückelte. Das Moskauer Patriarchat verurteilt nicht, sondern ermutigt dazu, Verbrecher in den Krieg zu schicken. Im November 2022 segnete der Priester Georgy Kozgov mehr als 100 Wagner-Rekrutierte (vgl. Okno.group 2024). Russisch-orthodoxe Militärfarrer spenden den Söldnern von *Storm-V* die Kommunion und taufen an der Front (vgl. Ryžkova 2023).

Vor dem Hintergrund der zunehmenden homophoben Kriegspropaganda wurden eineinhalb Jahre lang die Rechte von queeren Menschen durch immer neue restriktive Gesetze eingeschränkt. Im Winter 2022 wurde zunächst LGBTQ-Propaganda für alle Russländer:innen verboten, ein halbes Jahr später entzogen die Behörden das Recht auf Geschlechtsumwandlung und gefährdeten damit die Gesundheit Tausender Transgender-Personen, im November 2023 erklärte das Oberste Gericht LGBTQs schließlich zu einer »extremistischen Bewegung«⁷ und verbot damit alle öffentlichen LGBTQ-Darstellungen in Russland.

Diese sich zuspitzenden Einschränkungen markieren den Beginn einer neuen Phase der gewaltvollen repressiven Politik, um Menschen im Land unsichtbar zu machen – das Ziel der Politik der Sichtbarkeit scheint Realität zu werden. Der LGBTQ-Menschenrechtsaktivist Igor Kočetkov (geb. 1970) argumentiert, dass der Staat damit Verbote spontaner Gewalt gegen Homosexuelle aufhobe und LGBTQs zwingt, eigene Veranstaltungen abzusagen, das Land zu verlassen oder unterzutau-chen (vgl. Currenttime.tv 2024). So schließen Nachtclubs und Bars im Nachgang zu Polizeirazzien, die zur gängigen Praxis in den letzten Jahren wurden, meist selbst. Auch Rechtsextreme beteiligen sich an den Razzien. Aber ihre Komplizenschaft bei der Unterdrückung von LGBTQs ist kein neues Phänomen, sondern wurde über Jahre hinweg entwickelt, wofür das Moskauer Patriarchat eine aktive Rolle spielte.

7 Das Zeigen extremistischer Symbole kann in Russland mit einer Geldstrafe von bis zu 100.000 Rubel (etwa 1.000 €) geahndet werden. Extremismus selbst oder der Aufruf dazu kann mit bis zu sechs Jahren Haft bestraft werden. Da es keine allgemeine LGBTQ-Bewegung überhaupt gibt, gibt es auch keine Rechtspersönlichkeit, deren Interessen vor Gericht vertreten werden könnten, was bedeutet, dass die Entscheidung des Obersten Gerichts nach dem russländischen Recht nicht angefochten werden kann.

5 Orthodoxe Rechtsextreme gegen LGBTQs

Nationalistische und neofaschistische Gruppierungen gewannen in Russland mit der Glasnost-Ära an Zulauf, als das Monopol der Kommunistischen Partei auf die Staatsideologie zu bröckeln begann. Der Zusammenbruch der UdSSR beschleunigte diesen Prozess. Zahlreiche auf Monarchismus, Antisemitismus, Homophobie, Migrantenfeindlichkeit und Verschwörungstheorien basierende Bewegungen entstanden in den 1990er Jahren, wofür Marlène Laruelle die umfassendste Analyse liefert (vgl. Laruelle 2019: 1–17). Unter russischen Rechtsextremen finden sich wiederum viele, die sich mit der Orthodoxie identifizierten, zumal auch die Russische Orthodoxe Kirche ihren eigenen nationalistischen und monarchistischen Flügel hatte. Ihr bekanntester Vertreter war der Metropolit von St. Petersburg und Ladoga Ioann Snyčev (1927–1995). In seinen Texten entwickelte er Verschwörungstheorien, propagierte den russischen Ethno-Nationalismus, Stalinismus und Antisemitismus, bezeichnete die autokratische Monarchie als ideale Regierungsform und forderte die Heiligsprechung von Zar Ivan dem Schrecklichen (1530–1584), dessen Herrschaft von Massenverfolgungen (nicht zuletzt gegen die orthodoxe Kirche) geprägt war.

Da sich viele Rechtsextreme als orthodox bezeichneten, fragten Menschenrechtsaktivist:innen und Religionswissenschaftler:innen wiederholt, was sie mit dem Moskauer Patriarchat verbinde. Da es sich bei der Kirchenleitung jedoch um ein geschlossenes Umfeld handelte, das zudem in den 1990er Jahren in der Öffentlichkeit kaum sichtbar war, war es äußerst schwierig, diese Frage zu beantworten. Noch Anfang der 2000er Jahre gingen Forscher:innen davon aus, dass die Russische Orthodoxe Kirche heterogen wäre und verschiedene Interessengruppen mit eigenen ideologischen Präferenzen enthielte; die konservativsten von diesen Gruppen stünden in Opposition zum Patriarchen (vgl. Verchovskij 2003: 196). Mit der Annäherung an den Kreml in der Putin-Ära positionierte sich das Moskauer Patriarchat jedoch zunehmend als staatsnahe politische Kraft, und seine Vertreter:innen äußerten sich vermehrt zu wichtigen gesellschaftspolitischen Themen wie Macht, Kultur, Familie und sogar Außenpolitik (vgl. Walters 2004). Zu dieser Zeit definierte die Kirche für sich selbst das potenzielle Zielpublikum: »Bürger, die zu irgendeiner Form des russischen Nationalismus neigen« (Verchovskij 2012: 96). Um sich diesem Publikum anzunähern, begann das Moskauer Patriarchat mit der Hilfe des Kremls eigene politische Bewegungen zu gründen. Ein anschauliches Beispiel ist die Gründung der *Korporation der orthodoxen Aktion* im Jahr 2004, die auf Initiative des Kreml-Propagandisten Stanislav Belkovskij (geb. 1971) entstand. Zu den Mitbegründern gehörten der spätere Leiter des Pressedienstes des Moskauer Patriarchats, Vladimir Vigljanskij (geb. 1951), der bereits erwähnte Andrej Kurajev sowie die Priester Sergij Rybko (1960–2022) und Daniil Sysoev (1974–2009).

Die *Korporation* verstand sich als nationalistisch-politische Bewegung, die Lobbyismus und Propaganda im Interesse der Russischen Orthodoxen Kirche betrieb, was die Gründer selbst offen aussprachen (vgl. Sova-center.ru 2004). Die Aktivist:innen dieser Gruppierung, unter der Leitung ihres Exekutivdirektors Kirill Frolov (geb. 1973), setzten sich schnell für die Stärkung der politischen Homophobie in Russland ein. 2011 organisierten sie die Belästigung der feministischen Gruppe *Pussy Riot* nach ihrem Aufsehen erregenden »Punk-Gebet« in der Christ-Erlöser-Kathedrale, der wichtigsten orthodoxen Kathedrale im Zentrum Moskaus (vgl. Volkova 2015: 202). Und ein Jahr später versuchten sie, das LGBTQ-Filmfestival Bok o bok zu stören und provozierten das Publikum mit homophoben Parolen: »Perverse, raus aus Russland!« (Rbc.ru 2012). Zusammen mit der *Korporation* beteiligte sich daran noch eine andere rechtsextreme Gruppierung, die *Union der orthodoxen Fahnenträger*.

Sie wurde 1992 mit dem Segen des Metropoliten Ioann Snyčev gegründet und kann als älteste Bewegung des orthodoxen Fundamentalismus in Russland bezeichnet werden. Ihr Gründer und ständiger Vorsitzender war der Monarchist und Antisemit Leonid Simonovič-Nikšič (1946–2022). Mitte der 2000er Jahre kündigte er mit seinen Anhänger:innen die Schaffung einer »orthodoxen heiligen Inquisition« an und begann, Bücher und Filme zu bekämpfen, indem er sie einem »russischen Autodafé« unterzog, wie er selbst titulierte. »Wir können leider noch keine Ketzer offen verbrennen, aber wir werden Bücher und Kassetten verbrennen, die diese moderne albigenische Häresie enthalten. [...] Das Feuer wird unser Vaterland von der neuen Häresie der Judaisierer reinigen«, so Simonovič-Nikšič (Sova-center.ru 2006). Unter seiner Beteiligung wurden Bücher des Schriftstellers Vladimir Sorokin (geb. 1955), Harry-Potter-Romane, Bilder von *Pussy Riot* und der Sängerin Madonna verbrannt. Darüber hinaus nahm er wiederholt an russisch-nationalistischen Aufmärschen teil, kämpfte gegen Barcodes und elektronische Dokumente, die er als apokalyptische »Siegel des Antichristen« und »Zahl des Tieres« betrachtete, und bezeichnete Russlands Angriff auf die Ukraine als Beginn der »antijüdischen Revolution« (vgl. Šnirelman 2017: 543–546). In den Jahren 2007, 2009, 2011 und 2012 griffen Mitglieder der *Union* gemeinsam mit der Polizei LGBTQ-Aktivist:innen an und vereitelten den Versuch, eine Pride-Parade in Moskau abzuhalten. »Wir denken, dass Schwule und Perverse nicht durch die Straßen Moskaus – des Dritten Roms – ziehen sollen. Es ist die heilige Stadt für alle Russ:innen. Das entspricht nicht unserem orthodoxen Glauben«, erklärte der Fahnenträger Igor Mirošničenko (Šakirov 2007).

Obwohl sich die *Union* im Gegensatz zur *Korporation der orthodoxen Aktion* nie als politische Organisation im Interesse des Moskauer Patriarchats deklarierte, erfuhr sie von der Kirchenleitung öffentliche Unterstützung. 2006 verlieh Patriarch Aleksej II. Simonovič-Nikšič den Orden des Ehrwürdigen Sergius von Radonesch. Die *Union* trat auch dem Rat der orthodoxen Kirchenvereinigungen des Moskauer Patriarchats bei, und Vsevolod Čaplin (1968–2020), Vorsitzender der Synodalabteilung für die Zusammenarbeit zwischen Kirche und Gesellschaft, betonte, die Fahnenträger

hätten die »Zustimmung der Kirche«, sie sei eine »kreative Organisation«, die aus »klassischen Intellektuellen« bestehe (Kislina/Kirillova 2012). Nach dem Tod von Simonovič-Nikšić 2022 verschwanden die Fahnenträger:innen fast vollständig aus der Öffentlichkeit, jedoch waren bis dahin unter der Schirmherrschaft des Moskauer Patriarchats weitere rechtsextreme Gruppierungen entstanden, die sich gegen die LGBTQ-Kultur richteten.

2010 gab es drei aufsehenerregende Morde an russischen Nationalisten. Zunächst wurden Jurij Volkov und Maksim Syčev getötet, dann Egor Sviridov. Für die Morde wurden Personen aus dem Nordkaukasus verantwortlich erklärt. Am 11. Dezember fand auf dem Manezhnaya-Platz im Zentrum Moskaus eine Kundgebung zum Gedenken an die Opfer statt, an der mehr als 5.000 Rechtsextreme u.a. Fußballfans, Skinheads und orthodoxe Fundamentalist:innen, teilnahmen. Die Veranstaltung artete schnell in eine Massenschlägerei mit der Polizei aus. Die Unruhen auf dem Manezhnaya-Platz markierten einen Wendepunkt in den Beziehungen zwischen den Rechtsextremen und dem Kreml, der eine Politisierung der militanten Jugendlichen, die Anti-Putin-Parolen riefen, befürchtete. In den folgenden drei Jahren spalteten sich verschiedene nationalistische Gruppierungen und ihre Anführer:innen wurden entweder verhaftet oder wechselten selbst zu anderen Organisationen, die unter der Schirmherrschaft von Staat und Kirche gegründet wurden (vgl. Laruelle 2019: 165, 167, 169).

Eine solche Gruppierung war beispielsweise *Sorok Sorokov*, deren Gründer aus verschiedenen rechtsextremen Bewegungen stammten. Sie wurde 2013 von Andrej Kormuchin (geb. 1970), Vladimir Nosov (geb. 1981) und Aleksandr Michalovič geschaffen. Letzterer ist in den sozialen Netzwerken für dessen faschistische Posts bekannt. Einer davon zeigt ein Hakenkreuz mit der Überschrift »Glaubensbekenntnis«. Auch die Symbolik von *Sorok Sorokov* ist mit dem Faschismus verbunden. Das Emblem der Bewegung besteht aus den gleichen Farben wie die Flagge NS-Deutschlands – ein rotes Feld mit einem weißen Kreis und einem schwarzen Zeichen in der Mitte. Eine prominente Rolle in der Bewegung spielt Ivan Katanaev (geb. 1983), ein ehemaliges Mitglied des Fußballfanclubs *Spartak*, in dem sich ebenfalls Rechtsextreme versammelten. Die Gründer selbst erzählen, dass die Idee zur Gründung der Bewegung nach dem »Punk-Gebet« von *Pussy Riot* entstand, als sie das Gefühl hatten, die Kirche schützen zu müssen. Seitdem tauchen Mitglieder der Gruppierung *Sorok Sorokov* immer wieder bei kirchenfeindlichen Demonstrationen auf, provozieren die Demonstrant:innen und greifen diese gewaltsam an. Meist geschieht dies in Parkanlagen und Plätzen, wo die Russische Orthodoxe Kirche ohne Zustimmung der Anwohner:innen neue Kirchen baut. *Sorok Sorokov* positioniert sich dabei als Verteidiger der Kirche und ihres Bauvorhabens (vgl. Tumanov 2015).

Trotz der neofaschistischen Vergangenheit von *Sorok Sorokov* und ihrer Beteiligung an Gewaltverbrechen wurde sie vom Moskauer Patriarchat mehrfach öffentlich unterstützt. So bezeichnete Patriarch Kirill die Gruppierung einmal als »seine

Garde«, empfang ihre Anführer und beschenkte sie mit Ikonen. Auch ihr zweijähriges Bestehen feierte *Sorok Sorokov* in der Christ-Erlöser-Kathedrale, was ohne die Erlaubnis des Patriarchen unmöglich wäre (vgl. Volček 2017). Die Nähe der Kirchenleitung zu dieser Gruppierung führte dazu, dass einige Forscher:innen *Sorok Sorokov* als »demokratische soziale Kraft« bezeichnen. So der Religionswissenschaftler Roman Lunkin:

»Im Gegensatz zu anderen Bewegungen wurden *Sorok Sorokov* zu einer echten demokratischen sozialen Kraft (einer Manifestation des bürgerlichen Aktivismus, der Basisdemokratie), die mit jungen Menschen arbeitet und sich in öffentlichen Aktionen ausdrückt [...]. Für eine Gesellschaft, in der die Kirche eine wichtige Rolle spielt, ist es ganz natürlich, dass es soziale Bewegungen gibt, die ihre Interessen mehr oder weniger stark vertreten.« (Lunkin 2017)

Sorok Sorokov kämpft tatsächlich nicht nur für den Bau orthodoxer Kirchen, sondern auch für »traditionelle Werte«, die dem Kreml und dem Moskauer Patriarchat wichtig sind, was zur Unterstützung der patriarchalen Familie und zu Angriffen gegen LGBTQs führt. 2017 unterstützte die Gruppierung ein Gesetz zur Entkriminalisierung häuslicher Gewalt, was prompt zu einem Anstieg von Gewaltverbrechen in Familien führte. Nach Angaben des Föderalen Staatlichen Statistikdienstes wurden 2017 in Russland 16 Millionen Frauen Opfer häuslicher Gewalt und 8.500 von ihnen starben (vgl. Usanova 2020: 5). Eines der Opfer war Margarita Gracheva (geb. 1992), die den Angriff überlebte, obwohl ihr Mann ihr beide Hände mit einer Axt abgehackt hatte. Grachevas Geschichte, über die die Medien ausführlich berichteten, löste eine breite Debatte über die Kriminalisierung häuslicher Gewalt in Russland aus, aber der Gesetzesentwurf dafür wurde letztendlich abgelehnt. Er wurde von 181 orthodoxen Gruppierungen und Organisationen, darunter *Sorok Sorokov*, kritisiert, die einen gemeinsamen Brief an Putin unterzeichneten, in dem sie den Gesetzesentwurf als »Ausgeburt der radikalen familienfeindlichen Ideologie des Feminismus« bezeichneten, der »traditionelle Werte« zerstöre und die Interessen von LGBTQs schütze (vgl. Regnum.ru 2019). 2015 griff *Sorok Sorokov* LGBTQ-Aktivist:innen an, die erneut versuchten, eine Pride-Parade in Moskau zu organisieren. Unterstützt wurden sie von einer anderen orthodoxen Gruppierung, *Božja volja*, die von Dmitrij Enteo (geb. 1989) angeführt wurde. Trotz der körperlichen Gewalt, die sie den Aktivist:innen zufügten, erfuhr keiner von ihnen strafrechtliche Konsequenzen.

Sorok Sorokov geht nicht nur mit physischer Gewalt gegen LGBTQs vor, sondern agiert auch mit Denunziationen. Im sozialen Netzwerk *Vkontakte* ist eine Vorlage für eine solche Denunziation von »LGBTQ-Propaganda« zu finden, die von einer anonymen Person verfasst wurde. Der Text enthält sehr vage Formulierungen, die wörtlich aus Gesetzestexten kopiert wurden.

»Ich denke, dass diese Informationen darauf abzielen, nicht-traditionelle sexuelle Einstellungen bei Minderjährigen zu formen, die Attraktivität nicht-traditioneller sexueller Beziehungen zu erhöhen, eine verzerrte Sicht der sozialen Gleichwertigkeit traditioneller und nicht-traditioneller sexueller Beziehungen zu vermitteln oder Informationen über nicht-traditionelle sexuelle Beziehungen zu vermitteln, die das Interesse an solchen Beziehungen wecken.« (Vk.com 2020)

In der Kopfzeile der Vorlage ist bereits die Aufforderung, die Denunziation an Polizei und Staatsanwaltschaft zu melden; im Text selbst werden die Paragraphen und Artikel des Strafgesetzbuches und des Ordnungswidrigkeitengesetzes, nach denen die Täter verfolgt werden sollen, detailliert mit Zitaten aufgeführt. Die Denunziant:innen müssen lediglich die Daten des vermeintlichen Opfers eintragen und das Dokument unterschreiben. Die gleiche Vorlage findet sich in Dutzenden von homophoben Online-Gruppen, einschließlich der von *Sorok Sorokov*, die speziell der Denunziation von »LGBTQ-Propaganda« gewidmet sind. Die bekannteste dieser Online-Gruppen ist *Wolf-Homophobe*, wo neben Denunziationen auch regelmäßig homophobe Desinformationen unter dem Deckmantel von Nachrichten veröffentlicht werden.

Mitglieder homophober Online-Gruppen prangern nicht nur LGBTQ-Propaganda an, sondern recherchieren auch nach den Arbeitsplätzen von queeren Menschen und Queerforscher:innen und strengen deren Entlassungen an. *Sorok Sorokov* wird dabei von einer anderen orthodoxen rechtsextremen Gruppierung, *Narodnyj sobor*, unterstützt. 2015 forderten deren Aktivist:innen, den Gender-Psychologen Dmitrij Isaev (1956–2022) von der Staatlichen Pädiatrischen Medizinischen Universität St. Petersburg zu entlassen. Isaev erforschte die Psychologie queerer Menschen, insbesondere die Selbstmorde homosexueller Jugendlicher. Er war Autor zahlreicher Publikationen und ein häufiger Gast bei LGBTQ-Veranstaltungen. Medienberichten zufolge wurde der Druck von *Narodnyj sobor* auf die Universitätsleitung von der orthodoxen Aktivistin Ljubov Kačesova (geb. 1955) unterstützt, die bei Nationalist:innen in St. Petersburg hohe Popularität erfährt. Diese wählten sie kurz vor Isaevs Entlassung zur »öffentlichen Beauftragten für Kinderrechte«, einer fiktiven Position, die als Gegengewicht zum staatlichen Beauftragten geschaffen wurde, der nach Ansicht der Nationalist:innen bei der Bekämpfung von LGBTQ-Propaganda ineffektiv war. Kačesova ist als Gegnerin der Jugendgerichtsbarkeit und der Sexualkunde in Schulen bekannt. Unmittelbar nach ihrer Wahl wurde sie vom Metropoliten von St. Petersburg und Ladoga Varsonofij (Sudakov) (geb. 1955), einem Anhänger von Patriarch Kirill, gesegnet. Ein Mitglied von *Narodnyj sobor*, Timur Bulatov, zeigte Schullehrer:innen öffentlich als homosexuell an, unterrichtete Schüler:innen darüber und drang unter Drohungen darauf, die Lehrer:innen bei den Schulbehörden zu denunzieren, um ihre Entlassung zu erreichen. Bulatov selbst brüstete sich damit, auf diese Weise, 29 Lehrer:innen in ganz Russland vom

Dienst entfernt zu haben. Journalist:innen gaben ihm deswegen den Spitznamen »Schwulenjäger«. 2015 stellte sich jedoch heraus, dass Bulatov sich vor der Polizei versteckte, weil er Geldstrafen nicht bezahlt hatte. Er wurde verhaftet und zu zweieinhalb Jahren Gefängnis verurteilt (vgl. Turovskij 2015).

In den letzten zehn Jahren entwickelten sich Denunziation und Gewalt gegen Homosexuelle zu einem Schwerpunkt orthodoxer Rechtsextremer, die vom Moskauer Patriarchat unterstützt werden. Physische und psychische Gewalt in Verbindung mit homophober Propaganda von Staat und Kirche radikalisierte die repressive Politik der Sichtbarkeit gegen die LGBTQ-Kultur und zeigte, dass säkulare und kirchliche Behörden auf Nationalist:innen und Neofaschist:innen zählen können, um diese Politik durchzusetzen.

Fazit

In diesem Beitrag habe ich dargelegt, dass das Moskauer Patriarchat aktiv zur Institutionalisierung der politischen Homophobie in Russland beitrug und dies weiterhin tut. Dieser Prozess begann mit dem Import westlicher rechtsextremer Ideen in den 1990er und 2000er Jahren. Seit dem Anfang der Putin-Ära entwickelte das Moskauer Patriarchat eine heteronormative Sprache, d.h. eine Mischung aus Verschwörungstheorien und homophoben Stereotypen, um queere Menschen zu stigmatisieren. Diese Sprache fand Eingang in die politische Rhetorik der säkularen Behörden und in Gesetze, die zur repressiven Praxis gegen LGBTQs dienen. Diese Praxis erwies sich als besonders wirksam, wenn sie mit physischer Gewalt und Denunziation kombiniert wurde, auf die orthodoxe Rechtsextreme zurückgriffen. Die zunehmende Unterdrückung von LGBTQs steht im Zusammenhang mit der Annexion der Krim 2014 und der großangelegten Invasion der Ukraine 2022. In beiden Fällen wird die politische Homophobie zu einem Mittel, um die russländische Außenpolitik zu legitimieren und nicht nur queere Menschen, sondern auch Ukrainer:innen zu entmenslichen.

Diese strategische Institutionalisierung der politischen Homophobie hat weitreichende Konsequenzen: Erstens macht diese Situation queere Menschen zu Geiseln der politischen Ambitionen von Staat und Kirche und droht, die öffentliche LGBTQ-Kultur in Russland vollständig zu zerstören. Zweitens führt die Zunahme der politischen Homophobie zu einer Verschärfung der alltäglichen Homophobie, wie die Zunahme von Gewaltverbrechen gegen LGBTQs zeigt. Leider macht all dies Angehörige der LGBTQs-Community in Russland schutzlos gegenüber polizeilicher und rechtsextremer Gewalt, was wiederum die Wahrscheinlichkeit erhöht, dass die Menschen auswandern oder untertauchen.

This paper argues that the institutionalization of political homophobia in post-Soviet Russia was carried out with an active engagement of the Russian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate which helped the Kremlin forge a state ideology by stigmatizing LGBTQ and propagating traditional values. The first part of the paper defines the concept of political homophobia and summarizes its history in Russia. The second discusses how, in the 1990s and 2000s, the state and the church collaborated with the Christian Right from the US to import conservative values to Russia, reinforcing heterosexist stereotypes about the patriarchal family and homosexuality. The third part analyzes how the Moscow Patriarchate developed a heteronormative language which was later adopted by the Russian legislative and state propaganda to eliminate public representations of LGBTQ. The fourth part looks into how political homophobia justified Russia's war of aggression against Ukraine. The final part shows how the Moscow Patriarchate backed attacks on Russian queers by nationalists and neo-fascists. The paper concludes that the Moscow Patriarchate's contribution to political homophobia is a form of asserting itself as a political force, which aims not to fight same-sex relations *per se* but to strengthen the Kremlin's influence in the country and abroad, holding queers hostage to its political ambitions.

Literatur

- Abrams, Kevin/Lively, Scott (2002): *The Pink Swastika. Homosexuality in the Nazi Party*, Sacramento, CA: Veritas Aeterna Press.
- Andreeva, Nadežda (2015): »Melkie besy«. <https://novayagazeta.ru/articles/2015/06/23/64645-melkie-besy> vom 24. Juni 2015.
- Berdnik, Nikolaj (2021): »Kakovo byt' geem ili lesbijankoj v ukrainskoj armii?« <https://www.dw.com/ru/kakovo-byt-geem-ili-lesbijankoj-v-ukrainskoj-armii/a-58032953> vom 25. Juni 2021.
- Berger, Peter (2014): »Exporting the American Culture War«. <https://www.the-american-interest.com/2014/08/20/exporting-the-american-culture-war> vom 20. August 2014.
- Borenstein, Eliot (2019): *Plots against Russia: Conspiracy and Fantasy after Socialism*, Ithaca: Cornell University Press.
- Bosia, Michael/Weiss, Meredith (2013): »Political Homophobia in Comparative Perspective«, in: Michael Bosia/Meredith Weiss (Hg.), *Global Homophobia: States, Movements, and the Politics of Oppression*, Urbana/Chicago/Springfield: University of Illinois Press, S. 1–29.
- Bourdieu, Pierre (1991): *Language and Symbolic Power*, Cornwall: Harward University Press.

- Butler, Judith (2004): *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London: Verso.
- Butler, Judith (2010): *Frames of War. When is Life Grievable?*, London: Verso.
- Čapnin, Sergej (2018): *Cerkovnoe vozroždenie. Itogi*, Moskau: Eksmo.
- Carlson, Allan (1988): *Family Questions: Reflections on the American Social Crisis*, New Brunswick/Oxford: Transaction Books.
- Currenttime.tv (2024): »Oblavy na LGBTK-večerinki i gej-kluby v Rossii«. <https://www.currenttime.tv/a/oblavy-na-lgbt-vecherinki-i-gey-kluby-v-rossii/32836206.html> vom 27. Februar 2024.
- De Keghel, Isabelle (2006): »Imperiales Erbe. Das heutige Russland und sein Staatswappen«, in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 3, S. 138–144.
- Digitalarchive.wilsoncenter.org (2007): »By the Church Gates. Folder 1. The Chekist Anthology«. Mitrokhin Archive. <https://digitalarchive.wilsoncenter.org/document/church-gates-folder-1-chekist-anthology>, June 2007.
- Edenborg, Emil (2017): *Politics of Visibility and Belonging. From Russia's »Homosexual Propaganda« Laws to the Ukraine War*, London/New York: Routledge.
- Ėlbakjan, Ekaterina (2010): »Processy klerikalizacii v sovremennoj Rossii«, in: *Svoboda religii i demokratija: stari i novi vikliki. Ščoričnik* 15, S. 118–128.
- Elman, Amy (1999): »Lesbians and the Holocaust«, in: Esther Fuchs (Hg.), *Women and the Holocaust. Narrative and Representation (= Studies in the Shoah, Band 22)*, Lanham, MD: University Press of America, S. 9–17.
- Essig, Laurie (1999): *Queer in Russia. A Story of Sex, Self, and the Other*, Durham/London: Duke University Press.
- Essig, Laurie/Kondakov, Alexander (2019): »A Cold War for the Twenty-First Century. Homosexuality vs. Heterosexuality«, in: Richard C.M. Mole (Hg.), *Soviet and Post-Soviet Sexualities (= Routledge Contemporary Russia and Eastern Europe Series, Band 90)*, London/New York: Routledge, S. 79–102.
- Evans, Jennifer (2023): *The Queer Art of History. Queer Kinship after Fascism*, Durham/London: Duke University Press.
- Focht, Elizaveta/Barabanov, Il'ja/Ivšina, Ol'ga (2024): »Vsě, kak u kontraktnikov, no pomilovanija uže net«. Čto ždet zaključennyh, kotorye sejčas edut voevat' v Ukrainu. <https://www.bbc.com/russian/articles/clev58319pvo> vom 25. Januar 2024.
- Foxall, Andrew (2019): »From Evropa to Gayropa: A Critical Geopolitics of the European Union as Seen from Russia«, in: *Geopolitics* 24, S. 174–193.
- Hájková, Anna (2021): *Menschen ohne Geschichte sind Staub. Homophobie und Holocaust (= Hirschfeld-Lectures, Band 14)*, Göttingen: Wallstein.
- Halbach, Uwe (2012): »Russisch oder Russländisch? Putin und die nationale Frage«, in: *SWP-Aktuell* 9, S. 1–4.

- Healey, Dan (2001): *Homosexual Desire in Revolutionary Russia. The Regulation of Sexual and Gender Dissent*, Chicago/London: Univ. of Chicago Press.
- Healey, Dan (2018): *Russian Homophobia from Stalin to Sochi*, London/New York: Bloomsbury.
- Heger, Heinz (1980): *Die Männer mit dem Rosa Winkel: Der Bericht eines Homosexuellen über seine KZ-Haft von 1939–1945*, Gifkendorf: Merlin.
- Human Rights Campaign Foundation (2014): »Exposed: The World Congress of Families. An American Organization Exporting Hate«. <https://assets2.hrc.org/files/assets/resources/ExposedTheWorldCongressOfFamilies.pdf>, August 2014.
- Hunter, James (1991): *Culture Wars. The Struggle to Define America*, New York: BasicBooks.
- Interfax.ru (2020): »Putin poobeščal, čto v RF ne budet diskriminacii po seksual'noj orientacii«. <https://www.interfax.ru/russia/715825> vom 3. Juli 2020.
- Istories.media (2024): »Ljudoed Dmitrij Malyšev osvobodilsja iz kolonii i uechal voevat' v Ukrainu, čtoby »borot'sja« s seksual'nym prosvješčeniem v škole i gejami«. <https://istories.media/news/2024/05/02/lyudoed-dmitrii-malishev-o-svobodilsya-iz-kolonii-i-uekhal-voevat-v-ukrainu-chtobi-borotsya-s-seksualn-im-prosveshcheniem-v-shkole-i-gejami> vom 2. Mai 2024.
- Jakovleva, Elena (2012): »Andrej Kuraev: Kul'tura gomoseksualizma – èto kul'tura smerti«. <https://rg.ru/2012/04/19/kuraev.html> vom 18. April 2012.
- Jakunin, Gleb (1992): »Vypiski svjašč. Gleba Jakunina iz otčetov KGB o rabote s agentami-sotrudnikami Moskovskoj patriarchii«. o. D. http://krotov.info/4/texts/03_v/Vypiski_1992.html
- Jensen, Erik (2002): »The Pink Triangle and Political Consciousness: Gays, Lesbians, and the Memory of Nazi Persecution«, in: *Journal of the History of Sexuality* 11, S. 319–349.
- Kama, Amit/Livne, Sharon (2021): »»Who Owns This Holocaust Anyway?« The Homosexuals' and Lesbians' Memorial Ceremony at Yad Vashem, 1994«, in: *Yad Vashem Studies* 49 (1), S. 119–153.
- Kiossev, Alexander (1999): »Notes of Self-Colonising Cultures«, in: David Elliott/Bojana Pejic (Hg.), *After the Wall. Art and Culture in post-communist Europe*, Stockholm: Moderna Museet, S. 114–118.
- Kislina, Irina/Kirillova, Ksenija (2012): »Kto takie pravoslavnye chorugvenoscy?«. <https://www.pravmir.ru/kto-takie-pravoslavnye-xorugvenoscy> vom 11. August 2012.
- Kon, Igor (2007): »Gomofobija kak lakmusovaja bumažka rossijskoj demokratii«, in: *Vestnik obščestvennogo mnenija* 4 (90), S. 59–69.
- Kondakov, Alexander (2017): *Prestuplenija na pochve nenavisti protiv LGBT v Rossii*, St. Petersburg: The Centre For Independent Social Research.

- Kondakov, Alexander/Shtorn, Evgeny (2021): »Sex, Alcohol, and Soul: Violent Reactions to Coming Out after the ›Gay Propaganda‹ Law in Russia«, in: *The Russian Review* 80, S. 37–55.
- Kp.ru (2013): »Gej-droviški v koster Majdana«. <https://www.kp.ru/daily/26168.4/3055033> vom 5. Dezember 2013.
- Kremlin.ru (2022): »Obraščenie Prezidenta Rossijskoj Federacii«. <http://kremlin.ru/events/president/news/67843> vom 24. Februar 2022.
- Kuraev, Andrej (2005): *Cerkov v mire ljudej*, Moskau: Sretenskij monastyr.
- Kurljandskij, Igor (2011): *Stalin, vlast, religija*, Moskau: Kučkovo pole.
- Laruelle, Marlène (2019): *Russian Nationalism. Imaginaries, Doctrines, and Political Battlefields* (= Routledge Series on Russian and East European Studies, Band 129), London/New York: Routledge.
- Lively, Scott (2013): »An Open Letter to President Vladimir Putin«. <https://www.scotlively.net/2013/08/30/an-open-letter-to-president-vladimir-putin> vom 30. August 2013.
- Lochov, Petr (2020): »Putinu požalovalis' na moroženoe s radugoj – iz-za ›propagandy‹ LGBT«. <https://meduza.io/shapito/2020/07/04/putinu-pozhalovalis-na-morozhenoe-s-radugoy-iz-za-propagandy-lgbt-tot-soglasilsya-chto-vopros-nuzhdaetsya-v-kontrole> vom 4. Juli 2020.
- Lunkin, Roman (2017): »Dviženie ›Sorok sorokov‹: pravoslavnyj fundamentalizm vo vraždebnom okruženii«. <https://www.keston.org.uk/russianreview/71>, April 2017.
- Mash.ru (2023): »LGBT-otrjady VSU. Začem oni nužny i čto ob ètom dumajut prostej ukraincy?«. <https://mash.ru/longread/173085> vom 5. Juli 2023.
- Medvedeva, Irina/Šišova, Tat'jana (2018): »Tradicionnaja fašistskaja orientacija«. <https://regnum.ru/article/2406365> vom 19. April 2018.
- Michajlov, Konstantin/Mundyr, Ekateryna (2013): »›Propaganda der Sünde‹: Die ROK und die Rechte der sexuellen Minderheiten«, in: *Osteuropa* 63, S. 87–98.
- Moroz, Evgenij (2011): *Veselaja èrata: Seks i ljubov v mire russkogo Srednevekovja*. Moskau: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Morozov, Oleg (2024): »Das Justiz- und Strafverfolgungssystem als Erinnerungsakture. Die Entstehung eines repressiven Erinnerungsregimes in Putins Russland«, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 3/4, S. 189–203.
- Moss, Kevin (2017): »Russia as the Saviour of European Civilization. Gender and the Geopolitics of Traditional Values«, in: Roman Kuhar/David Paternotte (Hg.), *Anti-Gender Campaigns in Europe Mobilizing against Equality*, London/New York: Rowman & Littlefield, S. 195–214.
- Nemcev, Mikhail (2008): *How Did a Sexual Minorities Movement Emerge in Post-Soviet Russia? An Essay*, Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller.
- Newsome, Jake (2022): *Pink Triangle Legacies. Coming Out in the Shadow of the Holocaust*, Ithaca/London: Cornell University Press.

- Okno.group (2024): »Vstaet vopros o raskole pravoslavnogo mira«. RPC kak korporacija na službe u Kremļa«. <https://okno.group/rpc-kak-korporatsiya-na-sluzhbe-u-kremlya> vom 4. Mai 2024.
- Patriarchia.ru (2008): »Osnovy socialnoj koncepcii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi«. w www.patriarchia.ru/db/text/419128.html vom 9. Juni 2008.
- (2022): »Patriaršaja propoved' v Nedelju syropustnuju posle Liturgii v Chrame Christa Spasitelja«. www.patriarchia.ru/db/text/5906442.html vom 6. März 2022.
- Pronkina, Elena (2016): »Osobennosti LGBT-diskursa v rossijskich media, inicirovannogo diskussijami o regulirovanii seksualnosti«, in: *The Journal of Social Policy Studies* 14, S. 71–86.
- Raja, Sheela/Stokes, Joe (1998): »Assessing Attitudes Toward Lesbians and Gay Men: The Modern Homophobia«, in: *Journal of Gay, Lesbian, and Bisexual Identity* 3, S. 113–134.
- Rbc.ru (2012): »Pravoslavnye chorugvenoscy ustroili perepalku s gejami«. <https://www.rbc.ru/society/27/04/2012/5703f6bb9a7947ac81a676dc> vom 27. April 2012.
- Regnum.ru (2019): »My protiv prinjatija Zakona o profilaktike domašnego nasilija! Otkrytoe pis'mo prezidentu Rossii V. V. Putinu«. <https://regnum.ru/news/2748248> vom 15. Oktober 2019.
- Roccucci, Adriano (2011): *Stalin e il patriarca. La Chiesa ortodossa e il potere sovietico*, Torino: Einaudi.
- Roldugina, Irina (2018): »Half-Hidden or Half-Open? Scholarly Research on Soviet Homosexuals in Contemporary Russia«, in: Lynne Attwood/Elisabeth Schimpfössl/Marina Yusupova (Hg.), *Gender and Choice after Socialism*, London: Palgrave Macmillan, S. 3–22.
- Ruether, Rosemary Radford (1989): »Homophobia, Heterosexism, and Pastoral Practice«, in: Jeannine Gramick (Hg.), *Homosexuality in the Priesthood and the Religious Life*, New York: Crossroad, S. 21–35.
- Ryžkova, Anna (2023): »Batjuška, pomolites', čtoby moj avtomat nikogda ne streljal«. <https://verstka.media/kak-na-voyne-ustroeny-pravoslavnye-bogosluzheniya-dlia-rossijskih-soldat> vom 13. Dezember 2023.
- Šainjan, Karen (2021): »LGBTK i pravoslavie: est' li v cerkvi mesto raznoj ljubvi?«. <https://www.youtube.com/watch?v=EjAlz7OzkZg&t=4269s> vom 8. April 2021.
- Šakirov, Mumin (2007): »Zapreščennyj gej-parad: kostjak sostavili skinchedy i chorugvenoscy«. <https://www.svoboda.org/a/394770.html> vom 27. Mai 2007.
- Senčukova, Marija (2012): »Možet li gomoseksualist stat' christianinom?«. <https://www.pravmir.ru/gei-v-cerkvi-est-li-mesto> vom 26. März 2012.
- Shekhovtsov, Anton (2018): *Russia and the Western Far Right. Tango Noir*, Oxon/New York: Routledge.
- Sleptcov, Nikita (2018): »Political Homophobia as a State Strategy in Russia«, in: *Journal of Global Initiatives: Policy, Pedagogy, Perspective* 12, S. 140–161.

- Scrf.gov.ru (2021): »Strategija nacional'noj bezopasnosti Rossijskoj Federacii«. www.scrf.gov.ru/security/docs/document133 vom 2. Juli 2021.
- Smirnov, Dmitrij (2018): »Protoierej Dimitrij Smirnov ob LGBT«. <https://www.youtube.com/watch?v=NUW48plgxEo> vom 20. September 2018.
- Šnirelman, Viktor (2017): Koleno Danovo: éšchatologija i antisemitizm v sovremen-noj Rossii, Moskau: Izdatelstvo BBI.
- Soldatov, Aleksandr (2021): »Pedofilija v cerkvi – »u nich« i »u nas««. <https://novayazaeta.ru/articles/2021/10/06/pedofilii-v-tserkvi-u-nikh-i-u-nas> vom 6. Oktober 2021.
- Sorokin, Aleksandr (2013): »Naročnickaja: »Agressija so storony političeskogo gomoseksualizma narastaet««. www.pravoslavie.ru/66134.html vom 26. November 2013.
- Sova-center.ru (2004): »Prezentacija Korporacii pravoslavnogo dejstvija«. <https://www.ova-center.ru/religion/news/authorities/elections/2004/08/d2548> vom 3. August 2004.
- Sova-center.ru (2006): »Predsedatel' SPCh Leonid Simonovič-Nikšič: »My poka ne možem, k sožaleniju, sžigat' v otkrytuju eretikov, no budem sžigat' knigi i kasety s sovremennoj al'bigojskoj eres'ju««. 29. Juli 2006. <https://www.ova-center.ru/religion/news/extremism/violence-incitement/2006/07/d8759>.
- Spiegel.de (2024): »Priester droht Ausschluss, weil er Gott nicht um russischen Sieg bittet.« <https://www.spiegel.de/ausland/russland-orthodoxem-priester-droht-ausschluss-weil-er-gott-nicht-um-russischen-sieg-bittet-a-75779f3d-6bof-4c3f-9b72-6be7d4da8a1b> vom 14. Januar 2024.
- Stoeckl, Kristina (2020): »The rise of the Russian Christian Right: the case of the World Congress of Families«, in: Religion, State & Society 48, S. 223–238.
- Stoeckl, Kristina/Uzlaner, Dmitry (2022): The Moralists International. Russia in the Global Culture Wars, New York: Fordham University Press.
- Thesing, Josef/Uertz, Rudolf (Hg.) (2001): Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche. Deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar, Sankt Augustin: Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.
- Tido, Anastasija (2023): »Gei na vojne. Kak ukrainskoe obščestvo preodolevaet gomofobiju«. <https://rus.postimees.ee/7764798/bolnaya-tema-gei-na-voyn-kak-ukrainskoe-obshchestvo-preodolevaet-gomofobiya> vom 3. Mai 2023.
- Tumanov, Grigorij (2015): »Spustivšiesja s tribun«. <https://www.kommersant.ru/doc/2773036> vom 27. Juli 2015.
- Turovskij, Daniil (2015): »Očerednye uspechi obščestvennosti. V Peterburge pojavilis' novye »ochotniki na geev««. <https://amp.meduza.io/feature/2015/07/24/ocherednye-uspehi-obshchestvennosti> vom 24. Juli. 2015.
- United States Holocaust Memorial Museum (2023): »How Many People Did the Nazis Murder?«, in: Holocaust Encyclopedia. <https://encyclopedia.ushmm.org>

- /content/en/article/documenting-numbers-of-victims-of-the-holocaust-and-nazi-persecution vom 26. September 2023.
- Usanova, Olimpiada (2020): »Russia's ›Traditional Values‹ and Domestic Violence«, in: Kennan Cable 53, S. 1–12.
- Usatov, Aleksandr (2015): »Doklad na kruglom stole ›Tradicionnyye cennosti Rossii i vyzovy juvenal'noj justicii‹«. Donskaja duchovnaja seminarija. <https://donseminary.ru/svyashhennik-aleksandr-usatov-pravoslavnyj-vzglyad-na-tradicionnyye-semejnye-otnosheniya> vom 26. Februar 2015.
- Uzlaner, Dmitry (2019): Sovremennyy rossijskij moralnyj konservatizm v transnacionalnom kontekste. Working Papers, Russian Academy of National Economy and Public Administration under the President of the Russian Federation, Moskau.
- Verhovskij, Alexandr (2003): Političeskoe pravoslavie: russkie pravoslavnye fundamentalisty i nacionalisty, 1995–2003 gg., Moskau: Centr ›Sova«.
- Verhovskij, Alexandr (2012): »Ideologija patriarcha Kirilla, metody ee prodviženija i ee vozmožnoe vlijanie na samosoznanie Russkoj pravoslavnoj cerkvi«, in: Forum novejšej vostočnoevropejskoj istorii i kultury – Russkoe izdanie 1, S. 88–105.
- Vesti.ru (2013): »Gosduma ogradit rossijskich detej ot odnopolych semej«. <https://www.vesti.ru/article/1953312> vom 13. Juni 2013.
- Vk.com (2020): Šablon_6_21_docx. https://vk.com/wall-170330544_102755 vom 19. Juli 2020.
- Volček, Dmitrij (2017): »Gvardejcy RPC«. <https://www.svoboda.org/a/28762569.htm> vom 29. September 2017.
- Volkova, Elena (2015): »Mater Nostra: The Anti-blasphemy Message of the Feminist Punk-Prayer«, in: Religion and Gender 4, S. 202–208.
- Volkova, Elena (2021): Glyba Gleba: Zapreščennejšij ierej, St. Petersburg: Dom Gal-iča.
- Vrns.ru (2006): »Erklärung zu Menschenrechten und Menschenwürde«. <https://vrns.ru/documents/deklaratsiya-o-pravakh-i-dostoinstve-cheloveka> vom 6. April 2006.
- Walters, Philip (2004): »The Orthodox Church Seeks to Place Itself in Russian Society«, in: Christopher Marsh (Hg.), Burden or Blessing? Russian Orthodoxy and the Construction of Civil Society and Democracy, Boston: Institute on Culture, Religion and World Affairs, University of Boston, 2004, S. 83–90.
- Žvik, Anastasija (2023): »10 let nazad vyšel znamenityj radužnyj nomer ›Afiši«, blagodarja ktoromu mnogie rešilis' sdelat' kaming-aut«. <https://meduza.io/future/2023/12/05/10-let-nazad-vyshel-znamenityy-raduzhnyy-nomer-afishi-blagodarya-kotoromu-mnogie-reshilis-sdelat-kaming-aut> vom 5. Dezember 2023.

Keine Pflanzen im Gottesdienst

Beobachtungen zur antiökologischen Position der religiösen Rechten in den USA

Dominik Gautier

Im September 2019 fand am Union Theological Seminary in New York ein Gottesdienst statt, in dessen Mittelpunkt ein Beichtritual gegenüber Pflanzen stand. Angesichts der Ausbeutung und Zerstörung der pflanzlichen Welt etwa in Form der fortschreitenden globalen Entwaldung wollte der Gottesdienst den Anwesenden Raum geben, ihr entfremdetes Verhältnis zur pflanzlichen Welt zu bekennen – und zwar nicht nur gegenüber Gott, sondern auch gegenüber Pflanzen, die stellvertretend für die ganze pflanzliche Welt in der Mitte des Gottesdienstraums platziert wurden. Als das Union Theological Seminary dieses liturgische Experiment über Twitter bekannt machte, kam es zu einem Sturm der Entrüstung durch Nutzer:innen, die der religiösen Rechten in den USA zugerechnet werden können. Die Entrüstung blieb nicht auf Twitter beschränkt, da nur kurze Zeit später rechte Medien wie Fox News und Breitbart über den Gottesdienst berichteten (vgl. Parke 2019; Williams 2019). Aus dieser Entrüstung entstand die Erzählung, das Union Theological Seminary habe einen »Götzendienst« gegenüber der Natur abgehalten, der exemplarisch für den Verfall eines Christentums stehe, das sich mit der Umwelt- und Klimabewegung gemein gemacht habe.

In diesem Beitrag widme ich mich einer kritisch-theologischen Rekonstruktion dieses Falls. In einem ersten Schritt widme ich mich der neueren Forschung zum Themenfeld Evangelikalismus – religiöse Rechte – Umwelt- und Klimabewegung, welche herausstellt, dass die ablehnende Haltung evangelikaler Christ:innen gegenüber ökologischen Fragen als Ergebnis eines komplexen theologisch-politischen Identitätsprozesses angesehen werden sollte, der nicht abgeschlossen ist. Vor dem Hintergrund der neueren Forschung analysiere ich in einem zweiten Schritt die Reaktionen auf den Gottesdienst als einen solchen insbesondere um den Götzendienstvorwurf kreisenden Identitätsbildungsprozess und konzentriere mich hierbei besonders auf die Reaktion Albert Mohlers, der als Präsident des Southern Baptist Theological Seminary zu der Verunglimpfung des Gottesdienstes beitrug. Im dritten zusammenfassenden Schritt stelle ich als antiökologische Topoi der reli-

giösen Rechten die Topoi »Götzendienst« und »Panthéismus« heraus und überlege im Interesse einer ökologischen Theologie, welche Schlüsse sich hieraus (auch mit Blick auf den deutschen Kontext) ziehen lassen.

1 Die religiöse Rechte und ihr Verhältnis zur ökologischen Bewegung: Einblicke in die neuere Forschung

Die religiöse Rechte in den USA, so erklärt Neal Pogue in seiner religions- und umweltgeschichtlichen Studie *The Nature of the Religious Right. The Struggle Between Conservative Evangelicals and the Environmental Movement*, entstand in Reaktion auf die emanzipatorischen Bewegungen der 1960er Jahre, in Reaktion auf die Bürgerrechts- und Black-Power-Bewegung, die Frauenbewegung, die Queere Bewegung und auch die Umweltbewegung. Sie speist sich aus den Mitgliedern der weißen konservativen evangelikalen Community und setzt sich anders als der Fundamentalismus, der für die Separation von Politik und Gesellschaft steht, dezidiert für die Gestaltung von Gesellschaft und Politik ein (vgl. Pogue 2022: 8–10). Seit den 1960er Jahren etablierte sich die religiöse Rechte als Kraft, die im Verweis auf den christlichen Glauben und Ideen von »Natürlichkeit« und »Unnatürlichkeit« für die Aufrechterhaltung bestehender Verhältnisse eintrat und eintritt (vgl. Pogue 2022: 3). So geht es der religiösen Rechten bis heute um die Aufrechterhaltung weißer Vorherrschaft, die Bekämpfung eines liberalen Abtreibungsrechts, den »Schutz« der heterosexuellen Ehe und um die Bekräftigung eines Mensch-Natur-Verhältnisses, das auf das 19. Jahrhundert zurückgeht. In diesem wird zwar die in Nationalparks konservierte Wildnis befürwortet, aber auch der Anspruch erhoben, dass sich Christ:innen das Land und seine Ressourcen zu ihrem Nutzen unterwerfen sollen, wofür der sogenannte Herrschaftsauftrag in Gen 1,28 angeführt wird (vgl. Pogue 2022: 64–72).

Dieses uneindeutige, komplexe Verständnis des Mensch-Natur-Verhältnisses könnte erklären, weshalb sich viele Evangelikale in den 1960er Jahren an die Umweltbewegung annäherten und unter anderem den Earth Day 1970, der die Umweltbewegung national sichtbar machte, positiv aufnahmen. In der evangelikalen Landschaft etablierte sich daraufhin eine biblisch-theologische Ethik der schonenden Verwaltung der Erde, die auf den Begriff des »stewardship« gebracht wurde. Sie bewirkte Veränderungen im Blick auf Predigt und religiöse Bildung bis hin zum Einsatz für Recycling in Kirchengemeinden.

Als ein Denker dieser Ethik ist der konservative reformierte Theologe Francis A. Schaeffer hervorzuheben, der sich 1970 mit seinem Werk *Pollution and the Death of Man. The Christian View of Ecology* in die Umweltdebatte einbrachte und die Haltung der evangelikalen Community zu ökologischen Fragen prägte. Er setzte sich hierin konstruktiv mit der von Lynn White vorgebrachten (und bis heute einflussreichen) These auseinander, wonach das Christentum aufgrund des sogenannten

Herrschaftsauftrags in Gen 1,28 und seinem prinzipiell an der Zentralstellung des Menschen ausgerichteten Theologie die Ökologiekrise zu verantworten habe (vgl. White 1967). Hiergegen problematisiert Schaeffer ein seiner Ansicht nach falsches, ausbeuterisches Verständnis von Herrschaft: Diese solle in schonender Verwaltung (*stewardship*) der Natur und durch den Aufbau eines respektvollen Verhältnisses zur natürlichen Welt zum Ausdruck kommen (vgl. Schaeffer 1970: 69–70). In Schaeffers Theologie findet sich beispielsweise der Gedanke, dass Gott die Bäume liebe und der Mensch daher ein wertschätzendes Verhältnis zu ihnen entwickeln müsse:

»If God treats the tree like a tree, the machine like a machine, the man like a man, shouldn't I as a fellow-creature, do the same – treating each thing in integrity in its own order? And for the highest reason: because I love God – I love the One who has made it! Loving the Lover who has made it, I have respect for the thing He has made.« (Schaeffer 1970: 57)

Schaeffer verschärft den Herrschaftsgedanken jedoch zugleich und bekräftigt ihn in seiner positiven Umdeutung sogar als konstitutiv für Gottes Beziehung zum Menschen, für das Verhältnis zwischen Männern und Frauen sowie für die Beziehung des Menschen zur Natur (vgl. Schaeffer 1970: 69–74). Diese von Schaeffer mitgeprägte Denkrichtung wird – wie Pogue festhält – auch als »dominionism« bezeichnet und überschneidet sich mit autoritären Vorstellungen von weißer, männlicher, menschlicher Vorherrschaft (vgl. zur Herrschaftstheologie auch den Beitrag von Hinsenkamp in diesem Band). Nach Pogue hat Schaeffer dazu beigetragen, dass es im evangelikalen Feld zwar keine Revolution des Weltbilds gegeben hat, Umweltfragen aber in das konservative Weltbild integriert werden konnten – ohne bestehende Hierarchien ins Wanken zu bringen: »[C]onservative evangelicals formulated a holistic view of creation and its health, including family, community, nation, and the environment, in which all depended on maintaining mankind's proper place in God's hierarchical creation.«. (Pogue 2022: 57)

Eine sich entschieden gegen die Umweltbewegung wendende Haltung konnte sich zwanzig Jahre lang nicht durchsetzen. Erst in den 1990er Jahren fasste sie Fuß – in einer Zeit, in der das Bewusstsein für den menschengemachten Klimawandel und die Notwendigkeit systemischer Veränderung stieg, um die Erderwärmung zu bremsen. Auch wenn sich im Jahr 1993 das Evangelical Environmental Network gründete, das bis heute der ökologischen Bewegung gegenüber offen ist, konnte diese Organisation nicht verhindern, dass sich eine ökologiefriendly Position im konservativen Evangelikalismus durchsetzte. Eine Scharnierfunktion zwischen politischen Akteur:innen der Republikanischen Partei und religiösen Akteur:innen nahm (und nimmt) die 2005 gegründete Cornwall Alliance for the Stewardship of Creation ein und im besonderen ihr Vorsitzender, der rechtsgerichtete reformierte Theologe E. Calvin Beisner. Beisners Einfluss war so groß, dass sich tonangebende Evange-

likale schließlich gegen die ökologische Wende in Kirche und Gesellschaft stellten. Während also in den frühen 1990er Jahren die Chance für eine breite christliche Koalition zur Bekämpfung der ökologischen Krise gegeben war, ging durch die Formierung konservativer Netzwerke der Evangelikalismus für die ökologische Bewegung weitgehend verloren. Charakteristisch für antiökologische Evangelikale wird nun, dass sie zwar den ökologiefreundlichen Ansatz des »stewardship« noch erwähnen, eigentlich aber den Klimawandel leugnen, marktradikalen Ideen folgen und die ökologische Wende bekämpfen (vgl. Pogue 2022: 136–148; Veldman 2019: 206–210).

Wie Robin Globus Veldman in ihrer Studie *The Gospel of Climate Skepticism. Why Evangelical Christians Oppose Actions on Climate Change* festhält, gelang es der religiösen Rechten aufgrund ihrer medialen Vormacht (in Form von TV- und Radioprogrammen, die mittlerweile auch online verfügbar sind) eine wirkmächtige Opposition gegenüber der ökologiefreundlichen evangelikalen Position zu bilden (Veldman 2019: 210–214). Anhand von Interviews mit vornehmlich weißen evangelikalen Gemeindemitgliedern, die sie 2011/2012 im ländlichen Georgia führte, zeigt Veldman auf, wie sich deren Äußerungen mit den medial verbreiteten Thesen der religiösen Rechten decken. Alle Interviewten stehen der Umwelt- und Klimabewegung skeptisch bis ablehnend gegenüber, weil sie der Auffassung sind, dass diese die Sorge für die Schöpfung an die Stelle des Vertrauens auf den Schöpfer setzt (vgl. Veldman 2019: 97–98).

Genau dieses Motiv des Götzendienstes nach Röm 1,25 wurde durch die religiösen Rechte zur Diskreditierung der ökologischen Bewegung instrumentalisiert: »Sie tauschten die Wahrheit Gottes gegen die Lüge und huldigten und dienten dem Geschöpf statt dem Schöpfer.« In ihrer Sorge um die Erde, so der Vorwurf, vertausche die ökologische Bewegung also Schöpfer und Geschöpf und wolle den rechtgläubigen Christ:innen eine falsche Religion aufzwingen. Pogue schreibt: »One of the most effective arguments accused secular environmentalists of being Earth-worshipping extremists and participants in a conspiracy to promote new age religions [...]« (Pogue 2022: 109)

Eine bekenntnisförmige Erklärung der Cornwall Alliance for the Stewardship of Creation stellt das vermeintlich rechtgläubige Christentum mit seinem Glauben an den von der Schöpfung unterschiedenen souveränen Gott der ökologischen Bewegung scharf gegenüber. In der ökologischen Bewegung würden atheistische, pantheistische, panentheistische und animistische Sichtweisen propagiert, die – so die Erklärung – auf die in Röm 1,25 verurteilte Vertauschung von Schöpfer und Schöpfung hinauslaufen:

»We affirm that the only true God – a spirit infinite, eternal, and immutable – revealed Himself in creation (which He made out of nothing and includes both physical and spiritual things), the Bible, and His one and only Son, Jesus Christ, and that though God reveals His wisdom and power in the creation, He is, always has

been, and always will be absolutely distinct from and transcendent over creation, which He rules at all times and places. *We deny* atheism (there is no God), pantheism (everything is God), panentheism (God is to the universe as the human soul is to the human body), animism (there are many gods, and they indwell and animate physical objects as human souls indwell and animate human bodies), and any other view that denies the Creator/creature distinction, because those who hold them exchange the truth about God for a lie and worship and serve the creature rather than the Creator, who is blessed forever (Romans 1:25).« (Cornwall Alliance for Stewardship of Creation 2013, Hervorhebungen im Original)

Veldman weist hierüber hinaus darauf hin, dass die Haltung zu Umwelt- und Klimafragen nicht lediglich mit diesen Fragen nach der »rechten Lehre« zusammenhängt: »[T]he [...] evangelicals I examined were shaped not simply by doctrine, but by history, identity, and community.« (Veldmann 2019: 215) Vielmehr hängt die Ablehnung der ökologischen Bewegung also mit einem komplexen kollektiven Identitätsbildungsprozess zusammen, der in eine »embattled mentality« (Veldman 2019: 86) mündet – in eine Mentalität, die sich konstant bedroht wie kampfbereit gibt. Hierzu gehört zum einen, dass sich der ökologiefindliche Evangelikalismus seine Identität durch eine Abgrenzung nach außen von der vermeintlich elitären Welt der Umwelt- und Klimabewegung schafft. Zum anderen grenzt er sich nach innen von einer eher ökologiefreundlichen evangelikalen Strömung ab, wie sie das erwähnte Evangelical Environmental Network vertritt. Denn: Diese könnte die scharfe Unterscheidung zwischen vermeintlich biblischer Weltsicht und der Weltsicht der ökologischen Bewegung brüchig werden lassen (vgl. Veldman 2019: 97–103).

Um diese Identität zu manifestieren, wird das »Distanzierungsmittel« Spott eingesetzt. Anders als Schaeffer, der den Respekt vor Bäumen als Ausdruck christlichen Schöpfungsglaubens verstand, wurden und werden Angehörige der Umweltbewegung nun pauschal als »tree-huggers« verunglimpft – zum Beispiel in einer bekannten Predigt Jerry Falwells, eines wichtigen Exponenten der religiösen Rechten:

»But these tree huggers [laughter] who want to save the snail darter and spotted owl and who want to save the whale and demonstrate outside the fur stores, they don't want any more fur coats and those hypocrites go right across the street to McDonalds and eat a hamburger. Where do you think that hamburger comes from? [little laughter] Some animal sacrificed his life to provide you that Big Mac [the audience chuckled]. Big deal, bring another one.« (Falwell zitiert nach Pogue 2022: 132, Einfügungen im Original)

Der Spott dient zugleich auch als Mittel, um Identitätsdruck auf diejenigen auszuüben, die diese Predigt Falwells vor Ort, in Radio oder Fernsehen verfolgen – und vielleicht auch eine eher ökologiefreundliche Einstellung haben. Sie werden vor die

Entscheidung gestellt, ob sie zu denen gehören wollen, die lachen, oder zu denen, über die gelacht wird (vgl. zum Spott auch den Beitrag von Edel/Probst in diesem Band).

Als ein Ergebnis dieses Einblicks in die neuere Forschung lässt sich festhalten, dass die ökologiefindliche Position weißer evangelikaler Christ:innen nicht von jeher gesetzt war, sondern das vorläufige Resultat eines theologisch-politischen Identitätsprozesses darstellt, der ökologisch Engagierte als Götzendiener:innen nach Röm 1,25 konstruiert. Da aber auch eine »andere Geschichte« des Evangelikalismus existiert, in der sich dieser offen für die Umweltbewegung zeigte, sollte kein eindimensionales Bild des Evangelikalismus gezeichnet werden. Diese »andere Geschichte« könnte durchaus ein Anknüpfungspunkt für eine Koalition zwischen evangelikalen und liberalen Christ:innen sein, zumal sie durch Organisationen wie dem Evangelical Environmental Network lebendig gehalten wird. Aufgrund der vor allem auch medialen Vorherrschaft der religiösen Rechten gibt es allerdings nur wenig Anlass zur Hoffnung, dass sich die ablehnende Haltung weißer Evangelikaler gegenüber der ökologischen Wende in näherer Zukunft ändern könnte, wie auch Pogue und Veldman festhalten (vgl. Pogue 2022: 179–180; Veldman 2019: 221). Wie berechtigt diese nüchterne Einschätzung sein dürfte, wird die im Folgenden analysierte Kontroverse um das Beichtritual gegenüber Pflanzen am Union Theological Seminary exemplarisch deutlich machen.

2 Reaktionen der religiösen Rechten auf ein ökologisches Beichtritual: Eine kritisch-theologische Rekonstruktion

Angesichts der massiven Herausforderungen durch die Klimakrise, das Artensterben und die fortschreitende globale Vermüllung, braucht es auch in Theologie und Kirche einen Einsatz für die ökologische Wende. Das Union Theological Seminary, das für ein progressives Christentum steht, hat sich daher zur Aufgabe gemacht, die Ressourcen des Christentums zu nutzen, um hierzu einen Beitrag zu leisten. Der reformierte Theologe Cláudio Carvalhaes, der als Professor für Gottesdienst am Union Theological Seminary in New York unterrichtet, plädiert deshalb auch für eine liturgische Wende hin zu ökologisch reflektierten Gottesdiensten, die er gemeinsam mit seinen Studierenden entwickelt und durchführt.

Das eingangs geschilderte ökologische Beichtritual sollte, wie Carvalhaes herausstellt, Raum dafür geben, das gebrochene Verhältnis zwischen Menschen und Pflanzen zu reflektieren und den Teilnehmenden die Möglichkeit geben, über ein weniger ignoranten Verhältnis zur pflanzlichen Welt, aber auch zur Welt des Bodens und der Steine nachzudenken und damit in der eigenen Glaubenspraxis eine über die menschliche Gemeinschaft hinausreichende Solidarität einzuüben (vgl. Carvalhaes 2019). Carvalhaes eröffnete die Andacht mit folgenden Worten, in denen

er die verändernde Kraft der Beichte herausstellte und betonte, wie wichtig es sei, die Natur in ihrem Subjektstatus als von Gott geliebte Lebensform zu achten:

»Many of us have a disconnected relationship with nature and relate to nature as outside things, as ›it.‹ Today we will try to create new connections by talking to the plants, soil, and rocks and confess how we have related with them. Confessions are also forms of mending relations, healing, and changing our ways. We are all manifestations of the sacredness of life and the ›we‹ of God's love is way beyond the human, so let us confess to ›each other‹ including plants, soil, rocks, rivers, forests.« (Carvalhaes 2019)

Hierauf trugen Studierende Pflanzen, die stellvertretend für die ganze pflanzliche Welt stehen sollten, ins Zentrum der James Chapel und platzierten diese auf dem dort verteilten Humus. Den Anwesenden wurde dann die Möglichkeit gegeben, sich in einem symbolischen Akt an die Pflanzen zu wenden und ihr Verhältnis zur pflanzlichen Welt zu »bekennen«. Eine Studentin, so schildert Carvalhaes, bekannte, wie schwer es ihr falle, sich überhaupt in Beziehung zu Pflanzen zu setzen: »I don't know how to relate to you in this subjective way. I am afraid that if I do, I might discover a level of pain that I don't know whether I can bear.« (Carvalhaes 2019) Auf dem offiziellen Twitter-Account des Union Theological Seminary wurde nach der Andacht folgender Beitrag geteilt:

Abbildung 1: Eigener Screenshot (Union Theological Seminary 2019a).



Auf diesen Beitrag gab es mehr als 2700 Reaktionen. Kein anderer Tweet des Union Theological Seminary hat nur annähernd so viele Reaktionen hervorgerufen. In diesen Reaktionen spiegeln sich zentrale Aspekte wider, die ausgehend von Pogue und Veldmans Studien im vorangegangenen Kapitel dieses Aufsatzes herausgearbeitet wurden.

Besonders häufig wurde die Andacht als Götzendienst mit dem Verweis auf Röm 1,25 bezeichnet, da in der Andacht, so die Kommentator:innen, nicht der Schöpfer, sondern die Schöpfung, konkret die mitgebrachten Pflanzen, in den Mittelpunkt des Glaubens rücken würden. Ein Nutzer schreibt: »Romans 1:25 comes to mind when I see this.« (Kommentar 2019a) Ein anderer reagiert: »Are you worshipping the creation or the creator? This is clear creation worship.« (Kommentar 2019b) Ein weiterer kommentiert: »I only confess to God. As for you, you have ›exchanged the truth of God for a lie, and worshiped and served the creature rather than the Creator, who is blessed forever. Amen.« (Romans 1:25).« (Kommentar 2019c) Ein weiterer wiederum schreibt: »Are you OK? You worshipping God's creation instead of God himself exchanging God's glory to plants.« (Kommentar 2019d)

Hiermit korrespondieren zahlreiche Reaktionen, die die Andacht als pagan/heidnisch, als animistisch/Pflanzen eine Seele zusprechend, pantheistisch oder Gaia-religiös bezeichnen. So schreibt ein Nutzer: »This is some buck wild paganism.« (Kommentar 2019e) Auch findet sich als Kommentar dies: »Any theologian worth his salt knows this is called animism.« (Kommentar 2019f) Eine Nutzerin hält den Gottesdienst für pantheistisch: »Well that's rather pantheistic of you.« (Kommentar 2019g) Und ein weiterer sieht im Gottesdienst dies: »Old school Gaia worship. But remember, Gaia is actually a demon.« (Kommentar 2019h)

Nach der Durchsicht aller Kommentare ist zu beobachten, dass sie sich deutlich mit der Rhetorik der religiösen Rechten überschneiden, wie sie zum Beispiel in den Verlautbarungen der Cornwall Alliance for the Stewardship of Creation zum Ausdruck kommt. Hinzukommt, dass nahezu alle Reaktionen das Mittel des Spotts und der Verunglimpfung nutzen, was vor allem auch durch Memes und GIFs ausgedrückt wird. Mit Pogue und Veldman, die das Phänomen des Spotts in der Perspektive weißer evangelikaler Identitätsbildung betrachten, werden die Reaktionen auf Twitter als Identitätsvergewisserung lesbar: Evangelikale Christ:innen bestärken sich gegenseitig in ihrer rechthabenden Identität durch die negative Kommentierung des vermeintlich Pflanzen vergötternden liberalen Christentums.

Mit Mary-Jane Rubenstein und ihrer Studie *Pantheologies. Gods, Worlds, Monsters* gedacht, überrascht es dann auch nicht, dass der Begriff des Pantheismus in den Reaktionen häufig vorkommt. Ihr zufolge ist Pantheismus ein vornehmlich polemisch-spöttischer Begriff, der identitätsbildende Wirkung hat: »In short, ›pantheism‹ is primarily a polemical term, used most often to dismiss or even ridicule a position one determines to be distasteful.« (Rubenstein 2018: xx) Motiviert sei diese Polemik durch die Angst vor der Anfrage von hierarchisch geprägten Unter-

scheidungen zwischen Schöpfer und Schöpfung, Mann und Frau, oder – wie im Fall des hier diskutierten Beichtrituals – zwischen Mensch und der nichtmenschlichen Welt der Tiere und Pflanzen. Das Befragen dieser Unterscheidungen würde – so die anti-pantheistische Logik – monströse Folgen nach sich ziehen (ebd.). Am Beispiel gesprochen: Für Angehörige der religiösen Rechten stellt es eine Monstrosität dar, Pflanzen als Mitgeschöpfe zu betrachten, denen gegenüber man schuldig geworden sein könnte. Die Behandlung von Pflanzen als mitgeschöpfliches Gegenüber irritiert das »dominionistische« Weltbild der religiösen Rechten, in der Menschen über die pflanzliche Welt herrschen sollen, aber nicht in eine reziproke Beziehung zu ihr treten dürfen. Deshalb muss das ökologische Beichtritual, das dezidiert ein weniger herrschaftsorientiertes Verhältnis zur mehr-als-menschlichen Welt thematisiert, in der Perspektive der Twitter-Nutzer:innen als monströse, falsche Religion bekämpft werden.

Das Union Theological Seminary reagierte auf den Spott und die Kommentare mit einer differenzierten Erklärung (Union Theological Seminary 2019b). Hierin wird zugestanden, dass die Andacht zunächst herausfordernd erscheint: »At first, this work will seem weird. It won't feel normal. It won't look like how we're used to worship looking and sounding. And that's exactly the point.« (Ebd.) Durch das Annehmen dieses Unbehagens könne jedoch ein Wandel angebahnt werden hin zu der Glaubenseinsicht, dass Menschen den Planeten mit Tieren und Pflanzen teilen. Die Erklärung endet daher mit einem theologischen Plädoyer für reflektierende Selbstkonfrontation: »We must lean into this discomfort; God waits for us there.« (Ebd.)

Indirekt spricht das Union Theological Seminary damit auch die religiöse Rechte an, indem es betont, dass es angesichts der Beharrlichkeit einer auf Herrschaft über die Erde basierenden Theologie einen theologischen und liturgischen Wandel brauche: »Theologies that encourage humans to dominate and master the Earth have played a deplorable role in degrading God's creation. We must birth new theology, new liturgy to heal and sow, replacing ones that reap and destroy.« (Ebd.) Das Unbehagen, das in den Reaktionen zum Ausdruck komme, so die Erklärung weiter, werde dadurch hervorgerufen, dass Pflanzen in diesem Beichtritual nicht lediglich als Objekte des Konsums angesehen werden, sondern als mitgeschaffenes Gegenüber, als »fully created beings, divine Creation in its own right« (ebd.).

Man beachte, dass die in dieser Aussage zum Ausdruck kommende Theologie eine große Schnittmenge mit dem Ansatz des Evangelikalen Francis Schaeffer und seiner Wertschätzung der Schöpfung aufweist. Allerdings zeigt sich in keinem der Kommentare eine solche – auch im Rahmen evangelikaler Theologie mögliche – Wertschätzung der pflanzlichen Welt und damit ein Verständnis für das liturgische Experiment.

Die Reaktionen auf die Andacht blieben nicht auf Twitter beschränkt: Zahlreiche konservative Medien nahmen die Diskussion um das Beichtritual auf und stimmten in dessen Verunglimpfung ein, auch indem sie neue Kommentarstürme auf den

jeweiligen Websites dieser Medien nach sich zogen. In diesem Artikel möchte ich mich aber darauf beschränken, wie die Andacht durch Albert Mohler aufgegriffen wurde. Mohler ist Präsident des Southern Baptist Theological Seminary in Louisville/Kentucky, das zur Southern Baptist Convention und damit zur größten protestantischen Denomination in den USA gehört. Das Magazin *Time* bezeichnete Mohler als »reigning intellectual of the evangelical movement in the U.S.« (Liston 2003).

Als demographischer Einblick kann zu den Southern Baptists festgehalten werden: Southern Baptists sind politisch konservativer als der US-amerikanische Durchschnitt, allerdings auch konservativer als andere Angehörige evangelikaler Denominationen. Angehörige der Southern Baptist Convention favorisieren die Republikanische Partei. 85 Prozent der Southern Baptists sind weiß (vgl. Fahmy 2019).

Mohler griff die Diskussion zwei Tage später nach der Andacht in seinem Podcast *The Briefing* am 19. September 2019 auf (vgl. Mohler 2019). In einem Kommentar zum Beichritual findet sich auch eine direkte Aufforderung an ihn, dieses zu thematisieren: »THIS without a doubt should be covered this week on The Briefing.« (Kommentar 2019i) Die Antwort von Mohler folgte direkt: »You only have to wait a few hours – it's up first tomorrow morning. Insanity.« (Kommentar 2019j)

Gleich zu Beginn seines Podcasts positioniert Mohler das Southern Baptist Theological Seminary grundsätzlich in einer Gegnerschaft zum Union Theological Seminary, das die biblische Verbalinspiration ablehne und ein Zentrum der Befreiungstheologie sei. (Beides ist richtig.) Der Konflikt wird damit nicht nur als Ringen um konservative oder liberale Theologie, sondern auch als Ringen um die Zukunft der theologischen Ausbildung in den USA lesbar. Ablehnend erwähnt Mohler explizit James H. Cone, der von 1969 bis zu seinem Tod im Jahr 2018 am Union Theological Seminary seine im Kontext der Bürgerrechts- und Black-Power-Bewegung verortete Schwarze Theologie entwarf. (Anklingen dürfte hier auch die von der Southern Baptist Convention abgelehnte Auseinandersetzung mit strukturellem Rassismus in Kirche und Theologie).

Mohlers Ausführungen basieren auf einer klaren Gegenüberstellung von biblischer und säkularer Weltsicht, die – wie oben mit Veldman beschrieben – als »embattled mentality« interpretiert werden kann. Im Einklang mit Organisationen wie der Cornwall Alliance for the Stewardship of Creation betont er, dass die biblische Weltsicht vom Glauben an die Souveränität des Schöpfers ausgehe, der klar von der Schöpfung unterschieden sei. Die säkulare Weltsicht, die er mit dem Union Theological Seminary in Verbindung bringt, kenne hingegen keinen Schöpfer, sondern nur den vorfindlichen Kosmos. Daher stehe in dieser Weltsicht auch nicht der Schöpfer, sondern die Schöpfung im Mittelpunkt. Hier reproduziert Mohler also das zentrale Motiv der religiösen Rechten, dass nämlich jegliche positive Zuwendung zur Umwelt Götzendienst sei. Als weiteren »Beleg« führt er hierfür seine Beobachtung an,

dass das Wort »Creation« in der Erklärung des Union Theological Seminary mit einem großen »C« statt einem kleinen »c« geschrieben werde (Union Theological Seminary 2019b). Hierdurch werde deutlich, dass es um die Verehrung der Schöpfung und nicht um den Respekt vor Gott gehe:

»But you'll notice something else, I mentioned that the word ›Creation‹ here is capitalized. What does that mean? Well, it's capitalized in the sense of taking on a deserved veneration, becoming an object of worship. Here's another basic principle that Christians need to see as we encounter worldviews, and that is this: If you do not worship the Creator, you will inevitably worship the creation, in one way or another. That is the primal form of idolatry.« (Mohler 2019)

Dass Mohler in den Bahnen des herrschaftsorientierten »dominionism« argumentiert und den »stewardship«-Gedanken nur kurz erwähnt, wird an seinen folgenden Gedankengängen deutlich. Mit der Ablehnung des Glaubens an den Schöpfer, so Mohler, werde auch der in Gen 1,28 formulierte Auftrag, die Erde zu beherrschen, bekämpft. Das Union Theological Seminary problematisiere die Herrschaft des Menschen über die Natur, statt – wie die biblische Weltsicht – zu betonen, dass die gesamte Schöpfung dem Menschen durch den Schöpfer gegeben und durch den Menschen zu beherrschen sei: »We cannot be pleased with the desecration of creation, but we can also not be pleased or ever satisfied with the idea that creation exists unto itself, that human beings are a blight upon creation, and that it is wrong for human beings to exercise dominion over creation.« (Mohler 2019)

Zwar grenzt Mohler hier die Herrschaft von »Schändung« (*desecration*) ab und argumentiert mit Gen 2,15, dass die Natur wie ein Garten zu »bebauen und bewahren« sei (*to till and to cultivate*). Nachdrücklich betont er aber, dass das Weltverhältnis des Menschen in biblischer Perspektive bis ins kleinste Detail durch Herrschaft (*dominion*) bestimmt sei. Dies komme insbesondere im Essen zur Geltung – und zwar bei jeder Mahlzeit: »In that sense, every single time you sit down to a meal, you are exercising dominion.« (Mohler 2019) Der Verzicht auf Herrschaft über die Natur, welche vom Union Theological Seminary gefordert werde, laufe hingegen auf eine gegen den Menschen gerichtete Weltsicht hinaus, die nicht zuletzt mit der Beschränkung von Bevölkerungswachstum und der Befürwortung von Abtreibung zusammenhänge. Hieran wird deutlich, wie die Ablehnung der Umweltbewegung auch mit der Opposition zum feministischen Anliegen einer liberalen Abtreibungsregelung zusammenhängen könnte.

Auch den Vorwurf, der Gottesdienst sei pagan, pantheistisch, animistisch oder eine Form von Gaia-Religion, greift Mohler auf. Mehr noch als in den Kommentaren auf Twitter wird in seinen Ausführungen aber die koloniale Dimension, die diesen Religionsetiketten innewohnt, lesbar. Er führt den Gottesdienst nämlich auf die Arbeiten der Schriftstellerin, Botanikerin und indigenen Intellektuellen Robin

Wall Kimmerer zurück. Kimmerer erlangte durch ihr Werk *Gathering Moss. A Natural and Cultural History of Mosses* (Kimmerer 2003) und insbesondere durch ihr Werk *Braiding Sweetgrass. Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teachings of Plants* (Kimmerer 2015) große Bekanntheit. Im Februar 2019 hielt sie am Union Theological Seminary einen Vortrag mit dem Titel *Marrying Indigenous Wisdom and Scientific Knowledge: Reimagining the Human Place in Nature* (Kimmerer 2019). Sie steht für eine wachsende Strömung postkolonialer Ökologie, die indigenes Wissen als einen Bezugspunkt für das Durchdenken der Verwandtschaft von Menschen und Natur, insbesondere von Menschen und Pflanzen präsentiert – und hiermit auch die für die koloniale Weltsicht zentrale Gegenüberstellung von Kultur und Natur befragt.

Mohler suggeriert eine Verschwörung: »She is the plant ecologist who [...] turns out to be named in those tweets from Union Theological Seminary where we are told she had spoken« (Mohler 2019). Richtig ist, dass sich das Union Theological Seminary von Kimmerers Arbeiten zu dem Beichtritual mit Pflanzen inspirieren ließ. In der Erklärung heißt es:

»When Robin Wall Kimmerer spoke at Union last year, she concluded her lecture by tasking us – and all faith communities – to develop new liturgies by which to mourn, grieve, heal and change in response to our climate emergency. We couldn't be prouder to participate in this work.« (Union Theological Seminary 2019b)

Mohler wendet sich nun dezidiert gegen Kimmerers Perspektive, wonach Pflanzen ein eigenes Sein besitzen und – wie das Union Theological Seminary sagt – »fully created beings, divine Creation in its own right« (ebd.) seien. Dagegen hält er dezidiert westlich-aufklärerisch fest: Da Pflanzen kein Bewusstsein hätten, könne ihnen gar nicht der Status des Seins zugesprochen werden. Keine Rede ist bei Mohler davon, dass Pflanzen wie in Schaeffers Theologie von Gott geliebte Geschöpfe sind, die Respekt verdienen. Vielmehr gelte nach Mohler: »A stalk of wheat is not a being, nor is a rhododendron, nor is an oak tree, nor even an acorn, nor is an entire forest. Plants are not beings, but what you see here is the confusion that happens when the biblical worldview is abandoned.« (Mohler 2019) Dieser Gedanken-gang macht sichtbar, dass sich Mohlers Denken nicht nur durch eine Gegenüberstellung von vermeintlich biblischer und umweltbewegter Weltsicht auszeichnet, sondern, dass in seinem Denken – wie im Denken der Twitter-Nutzer:innen – anti-indigene Denkmuster wirksam sind. Die Vorwürfe, der Gottesdienst sei pagan, pantheistisch, animistisch oder eine Form der Gaia-Religion, speisen sich aus historischen Denkmustern, die auf der Dichotomie zwischen aufgeklärt-rechtgläubigen Christ:innen und rückständig-heidnischen Indigenen basieren (vgl. Deloria 1973: 259). Dass diese Denkmuster in der religiösen Rechten auftauchen, ist nicht überraschend, werden in Mohlers Abgrenzung von der indigenen Intellektuellen Kim-

merer und ihrem Plädoyer für ein aufmerksameres Verhältnis zur natürlichen Welt jedoch besonders explizit.

Die Verunglimpfung dieses liturgischen Experiments kann als Fallbeispiel der Identitätsvergewisserung religiös rechter Christ:innen verstanden werden, die auf der Aufrechterhaltung eines herrschaftsorientierten, »dominionistischen« Weltbildes, Spott und der Reproduktion des Götzendienstvorwurfs aus Röm 1,25 basiert. Mohlers Podcast *The Briefing* kommt in diesem Zusammenhang eine katalysatorische Funktion zu. Zum einen reproduziert der Podcast die auf Twitter geäußerten Verunglimpfungen, zum anderen systematisiert und verstärkt er diese und stellt sie so zur weiteren Rezeption zur Verfügung. Was in Mohlers Äußerungen deutlich wird, ist die Instrumentalisierung historisch aufgeladener anti-indigener Denkmuster, die zur Verunglimpfung einer indigenen Intellektuellen sowie zur Diskreditierung der von ihr inspirierten, ökologisch reflektierten Christ:innen, ihrer Theologien und Rituale bemüht wird.

3 Überlegungen zum Umgang mit der antiökologischen Position der religiösen Rechten (nicht nur) in den USA: Ein Fazit

Die Reaktionen der religiösen Rechten auf das ökologische Beichtritual am Union Theological Seminary bestätigen und ergänzen das durch Pagues und Veldmans Forschungen gezeichnete Bild der theologisch-politischen Opposition der religiösen Rechten gegenüber der ökologischen Bewegung. Das Evangelical Environmental Network, das den »anderen Evangelikalismus« repräsentieren könnte, äußerte sich weder auf der eigenen Website noch auf Twitter oder in einem anderen Medium unterstützend oder zumindest differenziert zu diesem Fall. Angesichts der breiten Öffentlichkeit, die dieser erhielt, wäre dies von einem ökologisch positionierten Netzwerk durchaus zu erwarten gewesen. Neben der vom Union Theological Seminary selbst vorgelegten Verteidigung finden sich nur zwei weitere ökologisch-theologisch begründete, unterstützende Veröffentlichungen (vgl. Huleatt 2019; Perry 2019). Dies macht nicht nur exemplarisch die Dominanz der religiösen Rechten in den sozialen Medien (die von Pague und Veldman noch nicht untersucht werden) deutlich, sondern macht auch wenig Hoffnung auf eine öffentlich sichtbare Koalition zwischen ökologisch reflektierten evangelikalen und liberalen Christ:innen. Konstruktiv gewendet, könnte aber gerade die Aufarbeitung dieser Kontroverse ein Gegenstand intensivierten Dialogs über eine solche Koalition sein.

Als zentraler antiökologischer Topos der religiösen Rechten ist – so zeigt auch die Rekonstruktion der Kontroverse – der Vorwurf des Götzendienstes nach Röm 1,25 anzusehen, wonach das Engagement für die mehr-als-menschliche Welt mit der Vertauschung von Schöpfer und Schöpfung in Verbindung gebracht, diskreditiert und bekämpft wird. In Verbindung mit dem Urteil des Götzendienstes wird –

wie die Rekonstruktion zeigte – der Vorwurf erhoben, das Beichtritual sei pagan, pantheistisch, animistisch oder Gaia-religiös. Die koloniale Konnotation dieser Begriffe und die explizite Problematisierung Robin Wall Kimmerers durch Mohler legt nahe, dass die Verunglimpfung ökologisch engagierter Christ:innen mit der Verunglimpfung indigener Personen verwoben ist. Da indigene Intellektuelle wie Kimmerer (deren Werke auch auf Deutsch vorliegen) immer mehr Resonanz (auch in Deutschland) erfahren, sollte die Abwehr ökologisch-theologischen Denkens auch im Hinblick auf anti-indigene koloniale Kontinuitäten hin analysiert werden. Dass sich um diese Vorwürfe eine solche breite antiökologische protestantische Strömung aufbauen konnte, verkompliziert neuere Forschungen, die die Auffassung vertreten, dass es gerade protestantische, insbesondere auch reformierte Christ:innen waren, die die moderne Umweltbewegung mitgestaltet haben (vgl. Stoll 2017).

Auch in Deutschland werden ökologische Rituale erprobt und diskutiert: So fand im August 2023 ein ökumenisches Requiem für den Nördlichen Schneeferner, einen schmelzenden Gletscher auf der Zugspitze, statt. Hierfür wurde eigens eine »Elegie auf das Ende des ewigen Eises« komponiert (Süddeutsche Zeitung 2023). Der katholische Theologe Jan-Heiner Tück bezeichnete das Requiem in einem Zeitungsbeitrag daraufhin als »theologisch abenteuerlich«. Ein Requiem werde nur für Personen abgehalten, ein Gletscher besitze aber keinen Personenstatus. Außerdem werde ein Requiem in der Hoffnung auf Auferstehung gefeiert, die – so suggeriert Tück – nicht auf Gletscher ausgeweitet werden könne: »Sollen Gletscher«, so fragt er spöttisch, »für die man Totenmessen feiert, in eisigen Paradieslandschaften wiederauferstehen? Ein frostiger Himmel – das wäre in der Tat eine Neuigkeit im bunten Panorama menschlicher Projektionen.« (Tück 2023) Tück äußert seine Kritik vergleichsweise gesprächsoffen, auch wenn er den internationalen Gesprächsstand zu ökologisch-theologischen Fragen ignoriert. Allerdings etabliert sich im deutschsprachigen Raum auch ein Diskurs, der ökologische Theologien und kirchliches Engagement für Klimagerechtigkeit parallel zur antiökologischen religiösen Rechten in den USA als falsche Religion verunglimpft. So spricht Moritz Breckner von der »Ersatzreligion ›Klimawandel‹« und bezieht sich explizit auf die den Klimawandel leugnende Cornwall Alliance for the Stewardship of Creation. Breckner würdigt die Cornwall Alliance for the Stewardship of Creation in seinem Artikel dagegen als Denkfabrik, die zur Differenzierung in ökologischen Belangen beitrage und daran erinnere, dass der Einsatz für den Klimaschutz keine ersatzreligiösen Züge annehmen dürfe, da es im Christentum ausschließlich um die Kernbotschaft der Erlösung durch Jesus Christus gehen müsse (vgl. Breckner 2015). Ähnliche Gedanken finden sich in einer Polemik von Ralf Frisch, die auf der Website des evangelischen Magazins *Zeitzeichen* erschienen ist. Angesichts des ökologischen Engagements der Kirchen spricht er von »Klimahysterie«, die zu »Klimahäresie« führen könne – und bemüht damit ebenfalls den Vorwurf falscher Religion gegenüber ökologisch enga-

gierten Christ:innen (vgl. Frisch 2019). Wie sich diese deutschen Polemiken von dem Diskurs der religiösen Rechten in den USA unterscheiden, aber auch Schnittmengen mit diesem Diskurs aufweisen, wäre genauere Untersuchungen wert (vgl. auch die Beobachtungen zu Peter Hahne im Beitrag von Edel/Probst in diesem Band sowie die Beobachtungen zu Jasmin Neubauer im Beitrag von Hinsenkamp in diesem Band).

Zum Schluss möchte ich einen Blick darauf werfen, wie eine theologische Antwort auf die Vorwürfe durch die religiöse Rechte aussehen könnte – und hierzu Cláudio Carvalhaes selbst zu Wort kommen lassen, der das Beichtritual als Professor des Union Theological Seminary verantwortete. Er betont, dass es in diesem Gottesdienst um die Frage ging, wie ökologische Schuld vor Gott bekannt werden kann – allerdings nicht unter Absehung der von dieser Schuld Betroffenen. Gerade deshalb wurden Pflanzen in der Mitte der James Chapel platziert. Dies stellt keinen Bruch mit der Tradition dar, wie Carvalhaes mit Verweis auf Mt 5,23-24 erklärt. Hiermit nimmt er Bezug auf eine Passage, in der Jesus davon spricht, dass die Versöhnung mit Gott mit der Versöhnung unter den Geschwistern einhergehen muss. Carvalhaes nimmt zur Begründung dieser ökologischen Weitung des Verständnisses von Geschwistern auf die mehr-als-menschliche Welt Bezug auf die Theologie der Psalmen. So gehe Ps 148,2-10 wie selbstverständlich davon aus, dass die mehr-als-menschliche Welt kommunikationsfähig und zum Lob Gottes fähig sei (vgl. Carvalhaes 2019). Jay McDaniel hat in einem solidarischen Blogbeitrag über das Beichtritual deshalb konstatiert, dass es sich hierbei nicht um Paganismus, sondern um »Psalmismus« handle (vgl. McDaniel 2019). Auch in der neueren Forschung zur reformierten Theologie wird ausgehend von dieser Psalmtheologie gefordert, Tiere und Pflanzen in die liturgische Praxis einzubeziehen (vgl. Lane 2011: 86–96).

Dem Vorwurf des Götzendienstes nach Röm 1,25 wäre aus meiner Sicht das von Paulus in Röm 8,22 gezeichnete Bild der unter der Macht der Sünde seufzenden Schöpfung entgegenzuhalten, vor allem weil dieses Bild den Gedanken nahelegt, dass sich die Menschen mit den schuldhaften Konsequenzen ihrer Entfremdung von Gott auf die mehr-als-menschliche Welt – und eben auch auf die Pflanzen – auseinandersetzen sollen.

Auch wenn es ungewohnt erscheinen mag, so lässt sich doch festhalten, dass es gerade das von Carvalhaes verantwortete Ritual ist, welches in Kontinuität zum biblischen Schöpfungsglauben steht – und nicht der Glaube, der aus der religiös rechts verorteten Kritik an dem Ritual spricht. Keineswegs zeichnet sich der biblische Schöpfungsglaube nämlich durch den sogenannten Herrschaftsauftrag an den Menschen (Gen 1,28) aus. Dieser wird bereits innerbiblisch durch den Bund Gottes mit der ganzen Schöpfung (Gen 9,12-13) ersetzt. Dem Einleben in diesen Bund entspricht dann dezidiert nicht die »dominionistische« Perspektive auf die Welt, sondern die Suche nach einer förderlichen Schöpfungsgemeinschaft zwischen Mensch und Mehr-als-Mensch (vgl. Janowski 2023: 471–476). Es ist ebendiese Suche

nach der Verbesserung der menschlich-mehr-als-menschlichen Beziehungen der sich das ökologische Beichritual verpflichtet sieht.

Im Ringen um eine ökologische Ausrichtung von Theologie und Kirche werden – wie die Marginalisierung ökologisch orientierter evangelikaler Christ:innen durch die religiöse Rechte zeigt – nicht nur die besseren theologischen Argumente reichen. Auf Basis dieser Argumente müsste ein intensiveres Nachdenken darüber einsetzen, wie in ökologischen Fragen eine – vor allem auch mediale – Hegemonie erlangt werden könnte. Vielleicht könnte in dieser Frage eine verstärkte Beschäftigung mit dem von Bruno Latour und Nikolaj Schultz unterbreiteten Vorschlag einer »ökologischen Klasse« hilfreich sein, der sich Theologie und Kirche (wie von Latour und Schultz explizit gefordert) anschließen könnten. In Aufnahme der politischen Tradition des Klassenkampfs plädieren sie für eine reflexive, aber eben auch kämpferische Bewegung, die für die ökologische Wende eintritt (vgl. Latour/Schultz 2022).

Mit Blick auf das hier diskutierte Beispiel gilt es somit festzuhalten: Das ökologische Beichritual wirkt vielleicht ungewohnt, kann sich aber auf gute theologische Argumente berufen, wenn es das Nachdenken über ein weniger gewaltförmiges Verhältnis zur mehr-als-menschlichen Welt anregen will. Die Betrachtung dieses Rituals motiviert aber nicht nur zum Überdenken hergebrachter Theologie, sondern konfrontiert auch mit der Frage, wie ein ähnliches Ritual in zukünftigen Kämpfen mit der religiösen Rechten verteidigt werden könnte.

No Plants in Church Services. Observations on the Anti-Environmentalist Stance of the Religious Right in the U.S. In September 2019, a service was held at Union Theological Seminary in New York that focused on a confession towards plants. With respect to the climate crisis and massive destruction of the natural world, the service gave space to confess an alienated relationship not only to God but also to plant life. When the seminary publicized this liturgical experiment on Twitter, there was a storm of outrage from the Religious Right. This article situates this event within the complex history of the Religious Right and its anti-environmentalist stance. Through a theological analysis of both selected Twitter comments and a podcast by Albert Mohler, this article elaborates on the accusation of »idolatry« according to Romans 1:25 as a central motif of the Religious Right. By referring to Romans 1:25 the Religious Right discredits environmentally minded Christians and elevates anti-environmentalism to an expression of faith. Read alongside an analysis of the denigration of Robin Wall Kimmerer's work, this motif not only reveals the anti-environmentalist attitude, but also the anti-Indigenous stance of the Religious Right in the U.S. The article concludes with observations on resonances between religious anti-environmentalism in the U.S. and Germany and reflects on how environmental theologies might respond to attacks by the Religious Right.

Literatur

- Deloria, Vine (1973): *God is Red. A Native View of Religion*, New York, New York: Grosset and Dunlap.
- Janowski, Bernd (2023): *Biblischer Schöpfungsglaube. Religionsgeschichte – Theologie – Ethik*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kimmerer, Robin Wall (2003): *Gathering Moss. A Natural and Cultural History of Mosses*, Corvallis/Oregon: Oregon State University Press.
- (2015): *Braiding Sweetgrass. Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teachings of Plants*, Minneapolis/Minnesota: Milkweed Editions.
- Lane, Belden C. (2011): *Ravished by Beauty. The Surprising Legacy of Reformed Spirituality*, Oxford: Oxford University Press.
- Latour, Bruno/Schultz, Nikolaj (2022): *Zur Entstehung einer ökologischen Klasse. Ein Memorandum*, Berlin: Suhrkamp.
- Pogue, Neal (2022): *The Nature of the Religious Right. The Struggle Between Conservative Evangelicals and the Environmental Movement*, Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Schaeffer, Francis A. (1970): *Pollution and the Death of Man. The Christian View of Ecology*, Wheaton/Illinois: Tyndale House Publishers.
- Rubenstein, Mary-Jane (2018): *Pantheologies. Gods, Worlds, Monsters*, New York, New York: Columbia University Press.
- Stoll, Mark (2017): *Inherit the Holy Mountain. Religion and the Rise of American Environmentalism*, Oxford: Oxford University Press.
- Veldman, Robin Globus (2019): *The Gospel of Climate Skepticism. Why Evangelical Christians Oppose Action of Climate Change*, Oakland/California: University of California Press.
- White, Lynn (1967): »The Historical Roots of Our Ecological Crisis«, in: *Science* 155, S. 1203–1207.

Onlinedokumente¹

- Breckner, Moritz (2015): »Ersatzreligion ›Klimawandel««. <https://www.pro-medienmagazin.de/ersatzreligion-klimawandel> vom 27. November 2015.
- Carvalhoes, Cláudio (2019): »Why I Created a Chapel Service Where People Confessed to Plants«. <https://sojo.net/articles/why-i-created-chapel-service-where-people-confess-plants> vom 26. September 2019.
- Cornwall Alliance for Stewardship of Creation (2013): »The Biblical Perspective of Environmental Stewardship: Subduing and Ruling the Earth to the Glory of God and the Benefit of Our Neighbors«. <https://cornwallalliance.org/landmark-doc>

¹ Online-Quellen zuletzt am 1. Februar 2024 geprüft.

- uments/the-biblical-perspective-of-environmental-stewardship-subduing-and-ruling-the-earth-to-the-glory-of-god-and-the-benefit-of-our-neighbors
 Fahmy, Dalia (2019): »7 Facts About Southern Baptists«. <https://www.pewresearch.org/short-reads/2019/06/07/7-facts-about-southern-baptists> vom 7. Juni 2019.
- Frisch, Ralf (2019): »Zwischen Klimahysterie und Klimahäresie. Kleines theologisches Spiel mit dem Feuer«. <https://zeitzeichen.net/node/7759>
- Huleatt, Veery (2019): »Progressive Seminary Students Offered a Confession to Plants. How Do We Think About Sins Against Nature?«. <https://www.washingtonpost.com/religion/2019/09/18/progressive-seminary-students-offered-confession-plants-what-are-we-make-it> vom 18. September 2019.
- Kimmerer, Robin Wall (2019): »Marrying Indigenous Wisdom and Scientific Knowledge: Reimagining the Human Place in Nature«. <https://utsnyc.edu/event/marrying-indigenous-wisdom-and-scientific-knowledge-reimagining-the-human-place-in-nature> vom 27. Februar 2019.
- Liston, Broward (2003): »Missionary Work in Iraq, Interview mit Albert Mohler«. <https://content.time.com/time/world/article/0,8599,443800,00.html>
- McDaniel, Jay (2019): »Today in Chapel We Confessed to Plants and In So Doing Confessed to God, Too«. <https://www.openhorizons.org/today-in-chapel-we-confessed-to-plants-in-appreciation-of-a-worship-service-at-union-theological-seminary.html>
- Mohler, Albert (2019): »The Briefing«. <https://albertmohler.com/2019/09/19/briefing-9-19-19> vom 19. September 2019.
- Parke, Caleb (2019): »Liberal Seminary Students Worship Potted Plants as ›The Beings Who Sustain Us‹«. 19. September 2019. <https://www.foxnews.com/faith-values/liberal-seminary-students-worship-plants>
- Perry, Benjamin (2019): »If God Created the Whole World, Why Is Treating Plants as Holy So Crazy? The Furor Over #PlantGate May Help Explain Why It's So Difficult to Make Progress in Responding To Climate Change«. <https://religionnews.com/2019/10/02/if-god-created-the-whole-world-why-is-treating-plants-as-holy-so-crazy> vom 2. Oktober 2019.
- Süddeutsche Zeitung (2023): »Totenmesse für Bayerns Gletscher«. <https://www.sueddeutsche.de/bayern/bayern-zugspitze-klimaerwaermung-gletscher-abschied-1.6064455> vom 25. Juli 2023.
- Tück, Jan-Heiner (2023): »Frostiger Himmel. Die Kirche und das Klima«. <https://www.diepresse.com/13579425/frostiger-himmel-die-kirche-und-das-klima> vom 1. August 2023.
- Williams, Thomas D. (2019): »Union Theological Seminary Holds ›Confession to Plants‹ in Chapel Ceremony«. <https://www.breitbart.com/environment/2019/09/18/union-theological-seminary-holds-confession-to-plants-in-chapel-ceremony> vom 18. September 2019.

Soziale Medien (letzter Zugriff am 1. Februar 2024)

Union Theological Seminary 2019a: <https://twitter.com/UnionSeminary/status/1174000941667880960>

Union Theological Seminary 2019b: <https://twitter.com/UnionSeminary/status/1174376384061423616>

Kommentar 2019a: https://twitter.com/brother_steve/status/1174394374572138496

Kommentar 2019b: <https://twitter.com/NCDawg70/status/1174368587944996870>

Kommentar 2019c: <https://twitter.com/BCStrickland95/status/1174346906019029000>

Kommentar 2019d: <https://twitter.com/RUFUSNgangaGonz/status/1174301514963259392>

Kommentar 2019e: <https://twitter.com/MalleyNathan/status/1174304725044486145>

Kommentar 2019f: <https://twitter.com/DavePellowe/status/1174849271142576128>

Kommentar 2019g: <https://twitter.com/ElenaFeick/status/1174283161829875716>

Kommentar 2019h: <https://twitter.com/ConservaTibbs/status/1174282728365334528>

Kommentar 2019i: <https://twitter.com/chrisdelcurry/status/1174437455824674816>

Kommentar 2019j: <https://twitter.com/albertmohler/status/1174452712412516357>

Die religiöse Rechte jenseits religiöser Institutionen?

Zur Vernetzung christlich-politischer Influencer-Identitäten mit der institutionalisierten Religion auf Twitter

Josefa Loebell und Nina Monowski

Die religiöse Rechte kann in den USA mittlerweile auf eine über 100-jährige Tradition zurückblicken. Erstmals organisierte sie sich in den 1920ern infolge der Einführung der Evolutionslehre an Schulen. Anschließend nahm sie ab den 1950ern Einfluss im Kampf gegen den Kommunismus und erlangte erneut Aufmerksamkeit durch die Mobilisierung gegen das Recht auf Schwangerschaftsabbruch und andere sozial-politische Veränderungen seit den 1970ern (vgl. Wilcox 1988). Während im Anschluss an die letzte Welle der weitere Bestand der religiösen Rechten in der Forschung infrage gestellt wurde (vgl. Bruce/Kivisto/Swatos Jr. 1994), wird spätestens seit der Wahl Donald Trumps im Jahr 2016 wieder vermehrt das politische Einflusspotential christlich-rechter Personen unter dem Sammelbegriff des christlichen Nationalismus diskutiert (vgl. Baker/Perry/Whitehead 2020; Marti 2019; Whitehead/Perry/Baker 2018; Gorski 2017). Laut Umfragedaten können knapp 30 % der amerikanischen Bevölkerung als Befürwortende dieses christlichen Nationalismus charakterisiert werden (vgl. PRRI 2023), der Studien zufolge primär als weiß und evangelikal zu charakterisieren ist und den politischen Diskurs durch teilweise extreme Positionen mitbestimmt.

Diese Mitbestimmung lässt sich unter anderem anhand der Online-Kommunikation auf Plattformen wie Twitter (heute X)¹ nachvollziehen: Infolge des sogenannten dritten Strukturwandels der Öffentlichkeit (vgl. Eisenegger 2021) kommt Social-Media-Plattformen eine wachsende Bedeutung zur Verbreitung politischer Inhalte und Mobilisierung sozialer Bewegungen zu (vgl. Castells 2007). Ein besonderes Merkmal dieser Plattformen ist die Kommunikationsform der »mass self-communication« (Castells 2007), durch die auch Akteure jenseits journalistischer Organisationen einen massenmedialen Charakter erhalten (vgl. Eisenegger 2021: 30). So

1 Die Plattform »Twitter« hat ihren Namen im Juli 2023 zu »X« umbenannt. Da wir die Daten vor diesem Zeitpunkt heruntergeladen haben, sprechen wir im weiteren Verlauf des Textes weiterhin von »Twitter«.

fördern Plattformen maßgeblich die aktive (religiöse) Kommunikation und Partizipation von Laien ohne institutionelle Einbindung innerhalb der Plattform-Öffentlichkeit (vgl. Dolata/Schrape 2013: 26).

Infolgedessen können ebenfalls religiöse Akteure, ohne Affiliation oder spezifische Ausbildung, die Online-Kommunikation mitprägen. So fallen auch Vertreter:innen der Religiösen Rechten auf Social-Media-Plattformen durch die Verbreitung von fundamentalistischen Glaubensinhalten und Verschwörungserzählungen auf. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, wie diese Akteure zu charakterisieren sind. Vertreten sie eine verbreitete Meinung unter Kirchen und Denominationen? Sind sie in Gemeinden integriert? Oder kurz gesagt: In welcher Relation stehen diese Akteure zur institutionalisierten Religion?²

Generell lassen sich in Bezug auf (religiöse) Akteure sogenannte primäre Leistungsrollenträger von sekundären Leistungsrollenträgern und dem Publikum unterscheiden (vgl. Stichweh 2005). Die primären Leistungsrollenträger, wie Geistliche oder der professionelle Klerus, und deren übergeordnete Organisationen, wie Kirchen oder Denominationen, gelten als Teil der institutionalisierten Religion (vgl. Possamai 2015: 781; Knoblauch 2018: 143; Winkel 2018: 889; Gebhardt 2018: 598). Diese sind idealtypisch sowohl Produzierende als auch Bewahrende des orthodoxen Wissens – also des religiösen Experten- oder Spezialwissens. Komplementär dazu besteht das laienhafte Publikum, wie Gemeindemitglieder oder Klient:innen in der Seelsorge, welches die bereitgestellten Leistungen der primären Leistungsrollenträger in Anspruch nimmt. Ein Teil dieses Publikums wird als sekundäre Leistungsrollenträger selbst aktiv, wie Ehrenamtliche in protestantischen Gemeinden oder christliche Influencer auf online-Plattformen: Sie imitieren die primären Leistungsrollenträger und heben sich somit durch ihren Aktivismus vom Publikum ab (vgl. Stichweh 2005). Diese Akteure sind eng mit der religiösen Heterodoxie verbunden, was ein von dem orthodoxen Wissen abweichendes Alltagswissen meint und mit diesem in ständiger Konkurrenz steht (vgl. Schetsche/Schmied-Knittel 2018: 9; Knoblauch 2018: 140).

Wie erwähnt, werden insbesondere auf Social-Media-Plattformen durch den Fokus auf »user generated content« Laien ermächtigt, an Diskursen zu partizipieren und auf Anerkennung zu stoßen, die sonst den primären Leistungsrollenträgern vorbehalten war (vgl. Dolata/Schrape 2013: 26). Einschlägige Forschung diesbezüglich hat wiederholt festgestellt, dass traditionelle Quellen religiöser Autorität dadurch unter Reaktionsdruck geraten und dass über die Grenzen der Online-Sphäre hinaus eine Konkurrenzsituation zwischen neuen und etablierten religiösen Stimmen entsteht (vgl. Mandes 2015; Helland 2004; Campbell 2004; Dawson/

2 Unter dem Begriff »Akteur« wird im Rahmen dieses Beitrags ebenso wie unter dem Begriff »Influencer« eine geschlechtsneutrale, teilweise überindividuelle, intentional handelnde Einheit verstanden. In diesem Sinne werden die Begriffe nicht gegendert.

Cowan 2004; Barker 2005). In den 1990ern waren Pastoren neben Laienpredigern und »Evangelists« ein tragendes Element der religiösen Rechten (vgl. Riesebrodt 1990: 225), doch wie stellt sich die Situation heute durch die erweiterte Kommunikation im Digitalen dar? Unser Ziel ist eine Kartierung des christlich-politischen Feldes auf der Plattform Twitter, um die Verbindung der religiösen Rechten zur institutionalisierten Religion in der digitalen Sphäre herauszuarbeiten.

Dies ist sowohl für die Bestimmung und Verortung der religiösen Rechten als auch im Hinblick auf politische Diskurse und Mobilisierungspotenziale in den USA relevant: Eine institutionelle Unabhängigkeit religiös rechter Akteure, die über eine hohe Reichweite in den sozialen Medien verfügen, würde auf eine Verschiebung religiöser Autorität hindeuten. Traditionelle Institutionen verlieren in diesem Szenario an Kontrolle über den religiös-politischen Diskurs, während gleichzeitig der Mobilisierungserfolg (säkularer) rechter Akteure begünstigt wird. Vor diesem Hintergrund untersuchen wir folgende Fragen: In welcher Relation stehen Akteure der Religiösen Rechten auf Twitter zur institutionalisierten Religion? Sind diese mit der institutionalisierten Religion in den USA vernetzt oder handelt es sich vielmehr um religiöse Laien, die abseits klassischer religiöser Institutionen durch eigene religiöse Deutungen den Diskurs bestimmen und erfolgreich mobilisieren?

Zur Beantwortung dieser Fragen wird im Folgenden zunächst auf den Stand der Forschung zur Verbindung der religiösen Rechten mit der institutionalisierten Religion eingegangen. Im Anschluss an die Herausarbeitung einzelner Kontroversen diesbezüglich wird das Forschungsdesign zur Analyse dieser Relation vorgestellt. Nach der Skizzierung zweier Fallanalysen – der religiösen Rechten im Kontext des christlichen Influencings einerseits und der Verbindung verschiedener politischer³ Influencer-Identitäten⁴ zur institutionalisierten Religion andererseits – gilt es in einer abschließenden Diskussion, die Ergebnisse einzuordnen.

3 Im Analyseverlauf zeigen sich Influencer, die sich bewusst als unpolitisch inszenieren. Wir sprechen im Folgenden allerdings weiterhin von *politischen* Influencer-Identitäten, da wir diese Inszenierung ebenfalls als intentionalen Akt der politischen Positionierung interpretieren.

4 Als Identität werden in der Regel die Bilder bezeichnet, welche Personen von sich selbst haben (vgl. Schimank 2016: 143). Social Media erfordert und/oder fördert die Repräsentation der eigenen Identität (vgl. Kietzmann et al. 2011: 243; Kneidinger-Müller 2017: 61), beispielsweise mit Foto, Berufsbezeichnung und diversen Präferenzen, auszufüllen. Vielmehr wird die Identität auch fortwährend durch die Online-Beziehungen oder Postings (re-)produziert (vgl. Kneidinger-Müller 2017: 70). Dies gilt unter anderem auch für die Inszenierung der religiösen oder politischen Identität der Social Media Nutzenden (vgl. Lövheim 2013; Kavakci/Kraepelin 2017).

Die religiöse Rechte als divergenter Gegenstand?

Die bisherige Forschung zur Relation zwischen der religiösen Rechten und der institutionalisierten Religion zeichnet ein ambivalentes Bild: Während einige Studien eine hohe Gottesdienstpartizipation als Merkmal identifizieren (vgl. Whitehead/Perry 2020; Burge 2019; McCarthy/Olson/Garand 2019; Armaly/Buckley/Enders 2022: 951; PRRI 2023), attestieren andere zwar eine Zunahme der Selbstbezeichnung als »born-again« (vgl. Smith 2015), gleichzeitig aber auch das Fehlen von Gemeindeaffiliationen (vgl. Stroope et al. 2021; Layman 2016) und eine seltene Gottesdienstteilnahme (vgl. Wald/Calhoun-Brown 2014: 12). Diese widersprüchlichen Ergebnisse deuten auf zwei Schwachstellen in der bisherigen Forschung zur religiösen Rechten hin: erstens auf ambivalente Begriffsdefinitionen und -verwendungen und zweitens auf Konzepte mit sehr hoher Reichweite und geringem Informationsgehalt. Auf diese zwei Punkte werden wir im Folgenden näher eingehen.

Zunächst kann beobachtet werden, dass bisherige Studien die religiöse Rechte sehr unterschiedlich konzeptualisieren, sodass in Bezug auf die Bezeichnung des Phänomens eine hohe Begriffsvielfalt besteht.⁵ Es wird unter anderem von der (neuen) religiösen Rechten oder (neuen) christlichen Rechten (vgl. Mertin 2004: 15; Brocker 2004), der evangelikalen Rechten (vgl. Miller 2014), protestantischen Rechten (vgl. Hart 2004), christlichen Konservativen sowie »born-again Christians« (vgl. Wilcox/Robinson 2010: 8–9), »Fundamentalists« (vgl. Ammerman 1991; Kellstedt/Smidt 1996; Riesebrodt 1990), Evangelikalen (vgl. Wilcox 1986) oder »christian nationalists« (vgl. Whitehead/Perry 2020) gesprochen. Da also kein Konsens darüber besteht, wer oder was die religiöse Rechte ist, sind die Studien untereinander kaum vergleichbar (vgl. Conger 2019) und produzieren dementsprechend widersprüchliche Ergebnisse (vgl. Woodberry/Smith 1998).

Des Weiteren wird der Begriff der religiösen Rechten auch innerhalb einzelner Arbeiten teilweise unpräzise ausgearbeitet. Unklar bleibt, ob »die Rechte« nur ein Synonym für »die Konservativen« ist bzw. welche politisch distinktiven Merkmale die Bewegung aufweist. Auch die eindimensionale Kategorisierung anhand des häufig genutzten Links/Rechts-Schemas ist als problematisch zu bewerten, um das politische Feld in seiner Komplexität theoretisch zu erfassen (vgl. Fuhse 2004; Hüttmann 2011: 334). Diese Inhaltsleere der Konzepte bzw. die geringe Intension geht dabei unausweichlich mit einer sehr hohen Reichweite und geringen Trennschärfe einher (vgl. Sartori 1970: 1041). In der Folge fallen im Sinne bereits bestehender Konzeptualisierungen und Indikatoren, die zur Abfrage der Identifikation mit der Religiösen Rechten genutzt werden, sehr viele Akteure in die entsprechende Kate-

5 Dieses Phänomen ist nicht auf die Religionssoziologie begrenzt, sondern lässt sich allgemein in der Rechtsextremismusforschung beobachten (vgl. Mudde 2020: 18).

gorie. Hierfür lassen sich in der einschlägigen Literatur mindestens drei Beispiele finden.

Erstens werden mitunter Personen dazu befragt, ob sie sich selbst als »born-again« oder »Evangelical« bezeichnen und es wird im gleichen Zuge die religiöse Rechte mit dieser Selbstidentifikation gleichgesetzt (vgl. Wilcox/Robinson 2010; Ammerman 1991: 2–3). Dies führt allerdings dazu, dass die religiöse Rechte in den Surveys größer erscheint, als sie tatsächlich ist, da auch Personen das Attribut »born-again« oder »Evangelical« verwenden, die sich höchstwahrscheinlich nicht mit der Bewegung identifizieren, wie afro-amerikanische oder liberal-moderate Akteure des Protestantismus (vgl. Wilcox/Robinson 2010; Djupe/Burge 2017).

Zweitens wird oftmals von einer Identifikation mit der religiösen Rechten ausgegangen, wenn religiöse Akteure im Rahmen eines Surveys religiös-konservative Einstellungen offenbaren (vgl. Smith/Adler 2022: 7). Abgefragte Items sind hier bspw. die Ablehnung gleichgeschlechtlicher Ehe oder des Rechts auf Schwangerschaftsabbruch. Diesen Aspekten stimmen aber auch nicht-evangelikale, nicht-christliche oder nicht-weiße Akteure zu, wodurch die Grenzen zwischen Konservatismus, Rechtsradikalismus und Republikanismus verschwimmen (vgl. ebd.: 1; Conger 2019: 3; Steensland et al. 2000; Woodberry/Smith 1998).

Drittens wird die Zugehörigkeit zur religiösen Rechten bzw. zum christlichen Nationalismus häufig standardisiert durch ein Set von sechs Fragen erhoben, wie: »Gehen Sie davon aus, dass die Regierung die USA zu einer christlichen Nation erklären sollte?«⁶ Dieser Frage stimmen allerdings durchschnittlich 44 % aller US-Amerikaner:innen zu, darunter auch Personen, die sich selbst nicht zum christlichen Glauben bekennen (vgl. Gorski/Perry 2022: 107). Dementsprechend muss angezweifelt werden, ob sich diese Abfrage zur Erhebung christlich-rechter Einstellungen eignet (vgl. Braunstein 2021; Braunstein/Taylor 2017: 54; Li/Froese 2023; Davis 2023).

Letztendlich stellt sich also die Frage, inwiefern die als »religiös rechts« kategorisierten Akteure im Rahmen der einzelnen Studien dieser Bewegung zuzuordnen sind. Weiterhin bleibt unklar, ob die sich widersprechenden Studien, die zu widersprüchlichen Ergebnissen hinsichtlich der institutionellen Einbindung der religiösen Rechten kommen, dasselbe Verständnis dieser Gruppe teilen. In Bezug auf die Fragestellung des vorliegenden Beitrags bedeutet dies, dass zunächst die religiöse Rechte sorgfältig ein- und abzugrenzen ist, bevor ihre Verbindung zur institutionalisierten Religion erhoben werden kann. Fuist et al. (2017: 14) schlagen diesbe-

6 Die anderen Fragen lauten: »To What Extent Do You Agree or Disagree that? The federal government should advocate Christian values; The federal government should enforce a strict separation of church and state; The federal government should allow the display of religious symbols in public spaces; The success of the United States is part of God's plan; The federal government should allow prayer in public schools« (Smith/Adler 2022: 5).

züglich vor, christlich-politische Akteure relational,⁷ also im Vergleich zu anderen politischen Identitäten, zu erfassen und zu analysieren.

Analyse der Vernetzung christlich-politischer Influencer auf Twitter

Dem Vorschlag Fuist et al. (2017) folgend, nutzen wir ein vergleichendes Vorgehen, um den Gegenstand der religiösen Rechten in dessen Besonderheit zu verstehen (vgl. Sartori 1991: 245). Unser Forschungsdesign zielt erstens auf die Erfassung rechter Influencer und deren Abgrenzung gegenüber anderen christlich-politischen Influencern ab. Zweitens arbeiten wir das Verhältnis der identifizierten politischen Influencer-Identitäten zur institutionalisierten Religion heraus. Bevor wir uns den Fallanalysen⁸ zuwenden, klären wir zunächst den Begriff »Influencing« und die Eignung der Plattform Twitter für die Analyse der Vernetzung christlich-politischer Akteure.

Influencing kann im Allgemeinen als eine Form regelmäßiger Kommunikation auf digitalen Plattformen (insbesondere auf Social Media) verstanden werden, die darauf abzielt, ein breites Publikum zu erreichen und von den eigenen Deutungen zu überzeugen. Die externe Zuschreibung als »Influencer« wird nur im Falle einer beachtlichen (in qualitativer oder quantitativer Hinsicht) Online-Popularität vergeben, die entweder aus bestehender Offline-Berühmtheit oder aus intensiver Online-Aktivität resultiert. Entsprechend werden Influencer als Repräsentierende sowie Produzierende von Meinungen eingeschätzt: Besonders durch die Identifikation der Follower mit ihnen sind sie in der Lage, deren Denken und Handeln zu beeinflussen (vgl. Marwick 2016: 333; Altendorfer 2019: 41–42; Fuchs 2021: 270; Ny-moen/Schmitt 2021: 8).

Christliches Influencing stellt in diesem Zusammenhang eine spezifische Form dar. Anders als etwa Influencer in Bereichen wie Mode, Erziehung oder Inneneinrichtung teilen sogenannte »Christfluencer« (Meyer-Stolte/Harder 2022; Mendl/Lamberty/Sitzberger 2023; Jetter 2023) primär ihre Glaubensbotschaften mit dem Ziel der Evangelisierung bzw. der religiösen Mobilisierung und des spirituellen Wachstums des Social-Media-Publikums (vgl. Krain/Möfle 2020). Unabhängig von ihrer spezifischen Zielsetzung und Popularität zeichnen sie sich vor allem durch ihre religiöse bzw. christlich-religiöse Kommunikation auf digitalen Plattformen

7 Diese Perspektive vertritt ebenso Fuhse (2004: 221), welcher politische Identitäten anhand ihrer Netzwerkposition erfasst.

8 Eine Fallstudie dient insbesondere dazu, einen einzelnen, räumlich begrenzten Fall, wie den des religiösen Influencings in den USA, intensiv zu analysieren, um daraufhin ggf. über eine größere Anzahl an Phänomenen eine Aussage treffen zu können (vgl. Gerring 2004: 352; 2007: 20). Dabei steht weniger das Testen bereits bestehender theoretischer Hypothesen, als ein exploratives Vorgehen, auf der Suche nach bisher unklaren Strukturen, im Fokus.

aus. Dies ist insbesondere in den USA ein verbreitetes Phänomen und kann vor dem Hintergrund der traditionell starken Nutzung massenmedialer Technologie durch Evangelikale gedeutet werden (vgl. Campbell 2012: 82; Kern 1997: 81; Hochgeschwender 2018: 91). Anders als etwa religiöse Akteure in Deutschland sind jene in den USA von jeher bereit, ihre Praktiken an technologische Neuerungen anzupassen (vgl. Schultze 1990: 26).

Der Fokus dieses Beitrags liegt auf christlichem Influencing, da zum einen davon auszugehen ist, dass damit Strukturen des US-amerikanischen Christentums adressiert werden können. Indem Influencer erst durch eine enorme Rezeption diesen Status erlangen, können sie mit ihren Positionen als Spiegel ihres christlich-politischen Publikums verstanden werden. Zum anderen wird durch diesen Fokus die vornehmlich auf Umfrage- und Interviewdaten basierende Forschung zur religiösen Rechten um einen auf Prozess- bzw. Spurendaten eingehenden Ansatz ergänzt. Im Gegensatz zu Primärdaten wie Interviewtranskripten, die ausschließlich zum Zweck der Forschung erzeugt werden, existieren digitale Spurendaten auch unabhängig vom Forschungsprozess (vgl. Baur 2011: 1234). Als Nebenprodukt sozialer Online-Prozesse ist ihre Nutzung deshalb vorteilhaft, da sie nicht-reflexiv vorhandenes Wissen der Akteure widerspiegeln können, Effekte sozialer Erwünschtheit und die Konstruktion nicht vorhandener Problembezüge bei den Beforschten verhindern und den Zugang zu schwer erreichbaren Forschungsfeldern ermöglichen (vgl. ebd.: 1238). Dadurch werden Verzerrungen vermieden, die durch die Abfragen konkreter politischer Einstellungen entstehen können.

Der Mikroblogging-Service Twitter bietet sich für die Analyse des christlichen Influencings aus drei Gründen an: Erstens stellt Twitter vergleichsweise viele Möglichkeiten zur Vernetzung bereit (vgl. Bossetta 2018: 485). Funktionen wie das unidirektionale Folgen, Antworten, Retweeten, oder Erwähnen anderer führen dazu, dass die Vernetzung von Inhalten zur Plattformkonvention wird (vgl. van Dijck 2013: 71–72). Zweitens erreichen politische Beiträge über die genannten Funktionen sowie den entsprechend aufgebauten Feed ein diverses Publikum, sodass nicht nur Akteure miteinander konfrontiert werden, die die gleiche Position vertreten (vgl. Conover et al. 2021; Bruns 2019; Eady et al. 2019; Bossetta 2018: 487; Fletcher/Nielsen 2018). Die aktive Bezugnahme auf andere Accounts auf Basis der Mention-Funktion ermöglicht des Weiteren die direkte Aufmerksamkeit des adressierten Accounts und die Einflussnahme auf politische Gegner:innen (vgl. Xu 2020: 1077). Dadurch werden die Politisierung des Diskurses und die politische Positionierung der Akteure im Allgemeinen befördert. Drittens zeichnet sich Twitter dadurch aus, dass der Fokus eher auf der Inszenierung der professionellen als auf der informellen, freizeitbezogenen Identität eines Akteurs liegt (vgl. Hermida/Mellado 2020: 867; Fuchs 2021: 130; Theocharis et al. 2021: 17). Akteure institutionalisierter Religion sollten dementsprechend auf der Plattform als solche erkennbar sein.

In den folgenden Abschnitten gehen wir auf unsere beiden Fallanalysen ein. In der ersten Analyse identifizieren wir die unterschiedlichen christlich-politischen Influencer-Identitäten auf Twitter. Dabei handelt es sich nach Gerring (2007: 139) um eine »Within-unit case study«, also um eine Studie, welche die Variationen innerhalb eines Falls herausarbeitet. Ziel ist, die vorhandenen politischen Influencer-Identitäten zu extrahieren und entsprechend den Fall des Influencings in »Subunits« zu unterteilen. Diese »Subunits« bilden den Ausgangspunkt für die zweite Fallanalyse. Bei dieser handelt es sich um eine »Cross-case« oder auch »Cross-sectional« Analyse (vgl. ebd.), in deren Rahmen wir die zuvor extrahierten politischen Influencer-Identitäten daraufhin vergleichen, inwiefern sie auf Twitter mit der institutionalisierten Religion verbunden sind.

Politische Influencer Identitäten

Zunächst ergibt sich die Frage nach der Erfassung des Feldes des christlichen Influencings auf Twitter. Hierfür bieten sich Online-Bestenlisten an, die von den Followern verschiedener Influencer erstellt werden. Online kursieren eine Vielzahl von Listen im Stil von »The 10 Best Christian Influencer You Need to Follow« oder »Influential Christians You Should Follow on Social Media«, in deren Rahmen bestimmte Akteure als Influencer »inwertgesetzt« (Peetz 2021: 38–40) werden. Dementsprechend nehmen die Listen die Zuschreibung von Akteuren als Influencer vor. Dass diese Zuschreibung anhand christlich-religiöser Standards erfolgt, wird durch den religiösen Hintergrund der Listen-Autor:innen sichergestellt. Wir erweitern unseren Datenkorpus sukzessive mit weiteren Bestenlisten, bis eine theoretische Sättigung erreicht ist (also bis nur noch Influencer identifiziert werden, die bereits in unserem Sample enthalten sind). Durch dieses Vorgehen können wir insgesamt 174 Influencer ermitteln, für die wir, sofern möglich, die jeweils 100 letzten Tweets⁹ über die Twitter-API herunterladen. Diese Tweets dienen im Folgenden als Datengrundlage für unsere Analysen.

Aufgrund der skizzierten Unschärfe bisheriger Konzeptualisierungen der religiösen Rechten extrahieren wir die politischen Influencer-Identitäten in Abgrenzung zueinander qualitativ bzw. primär induktiv aus dem Material. Zunächst werden die erhobenen Tweets mithilfe eines selbst erstellten Wörterbuchs maschinell kodiert (vgl. Züll/Menold 2019: 859),¹⁰ das einschlägige Begriffe als Indikatoren für politische Äußerungen und Positionen beinhaltet. Tweets mit mindestens einem

9 Die Twitter-API stellt ein tägliches Kontingent von Downloadanfragen bereit, 100 Tweets entsprechen hierbei *einer* Anfrage. Aus forschungspraktischen Gründen haben wir uns deswegen für die Samplegröße von 100 Tweets pro Influencer entschieden.

10 Das Wörterbuch wurde primär induktiv aus dem Datenmaterial entwickelt. Ein Teil der Tweets wurde somit zur Identifikation der Begriffe herangezogen, die politische Positionen zum Ausdruck bringen. Des Weiteren wurde dem Vorschlag Krechs (2012: 60) gefolgt und

dieser Begriffe werden automatisch als »politisch« kategorisiert und aus dem Datensatz für die weitere Analyse selektiert (vgl. Grimmer/Stewart 2013: 274). In Anlehnung an Rajadesingan et al. (2021: 4) wird ein Social-Media-Eintrag als »politisch« verstanden, wenn sich dieser a) auf politische Personen, Parteien oder Institutionen bezieht, b) sich mit kulturellen oder sozialen Themen wie Grundrechten beschäftigt, c) nationale oder bundesstaatliche Angelegenheiten wie Krankenversicherung oder Auslandspolitik behandelt oder d) »neighborhood and community affairs« diskutiert, wie die Organisation einer Nachbarschaftswache.

Im Anschluss werden die ermittelten Tweets und damit auch ihre Autor:innen qualitativ christlich-politischen Identitäten zugeordnet.¹¹ Die inhaltsanalytische Strukturierung nach Mayring (2003) besticht hierbei als Auswertungsmethode durch die Verbindung deduktiver und induktiver Auseinandersetzungen mit dem Material. Einerseits können somit theoretische Vorüberlegungen in die Analyse einfließen (vgl. Flick 1991: 150; Lamnek 2005: 482). Andererseits wird durch dieses Verfahren sichergestellt, dass das für die qualitative Sozialforschung zentrale Postulat der Offenheit gewahrt wird. Insbesondere aufgrund der erwähnten Konzeptdiskussionen sollten die politischen Influencer-Identitäten nicht ausschließlich deduktiv an das Material herangetragen werden. Im Folgenden beschreiben wir die fünf christlich-politischen Influencer-Identitäten, die wir aus dem Material herausarbeiten konnten.

Erstens lässt sich, im Anschluss an die quantitative Vorstrukturierung des Materials, eine Gruppe von Influencern identifizieren (n=76), welche sich in keiner Weise im Rahmen ihrer Tweets mit politischen Themen auseinandersetzen oder auf diese bezugnehmen. Dies sind beispielsweise Personen, die zwar im evangelikalen Spektrum zu verorten sind, sich aber primär Lifestyle-Themen, wie beispielsweise christlichem Dating, zuwenden. Aus der Perspektive Luckmanns kann dies als Privatisierung der Religion oder eben als »Schrumpfung von Transzendenzen« (1991: 20) verstanden werden. Anstelle der Behandlung von Weltanschauungen und gesellschaftlichen Problemen beziehen sich religiöse Themen immer stärker auf den privaten, subjektiven Bereich (vgl. Knoblauch 2009: 25). Einigen Arbeiten zufolge kann dies als ein Effekt der Vermarktlichung oder Ökonomisierung der Religion verstanden werden (vgl. ebd.: 200–201; Gauthier 2015: 77; Kern/Pruisken 2018: 41), welche sicherlich durch die ökonomischen Interessen, die Social-Media-Plattformen zugrunde liegen, vorangetrieben wird.

weitere thematisch passende politische Begriffe mittels Familienähnlichkeiten zu den bereits genannten Begriffen ermittelt.

11 Waren die Tweets nicht eindeutig oder aussagekräftig, wurde die Analyse der politischen Influencer-Identität auf den gesamten öffentlichen Auftritt des entsprechenden Influencers ausgeweitet.

Zweitens fallen im Zuge der qualitativen Analyse Tweets von Accounts auf, die zwar politische Themen im weitesten Sinne erwähnen, in keiner Weise dabei aber Position beziehen (n=50). Ein Beispiel hierfür ist ein Gründer und »Senior Pastor« einer unabhängigen evangelikalen Megakirche, der Folgendes twittert:

It was Christianity, not the Democratic or Republican Party, that shaped Western civilization. It was the teaching of Jesus, not the planks of our current political platforms, that laid the foundation for our modern sense of justice, fairness, and dignity. (Influencer_1 10.08.2023)

Entsprechend vieler anderer Akteure im Zusammenhang mit Megakirchen hält sich dieser Pastor in der Öffentlichkeit mit politischen Kommentaren sehr zurück und trifft er sie doch, bezieht er keine Position. Forschungsarbeiten zu dieser Thematik verstehen es als Strategie großer Gemeinden und populärer Pastor:innen sich politisch vage zu halten, um organisationale Konflikte zu vermeiden (vgl. Bird/Thumma 2020: 12), welche Mitglieder oder Besuchende verärgern oder ausgrenzen könnten (vgl. Lomborg/Ess 2012: 185).

Drittens können anhand der Tweets des christlichen Influencings politisch progressiv-liberale Akteure ausgemacht werden (n=14). Folgender Tweet eines Professors für Theologie verdeutlicht, wie sich dieser online unter anderem vehement gegen Rassismus einsetzt und die republikanische Partei kritisiert:

So the republican presidential candidates are just going to see who can out do one another in fascism and everyone is going to watch and pretend like nothing is wrong. This is America. (Influencer_2 04.06.2023)

Mit seinen Tweets kann er als typischer Repräsentant des christlichen, progressiven Liberalismus in den USA gesehen werden. Diese Influencer-Gruppe setzt sich unter der Prämisse, dass soziale Ungleichheit nicht als naturgegeben, sondern stets als begründungswürdig gilt, für Reformen in der diesseitigen Welt zur Steigerung ökonomischer, politischer und sozialer Gerechtigkeit ein und mobilisiert gegen rassistische oder geschlechtsspezifische Diskriminierung (vgl. Fuist/Braunstein/Williams 2017: 9; Warner 1988: 34; Braunstein/Fuist/Williams 2018: 3; Smith 1990: 226). Die Selbstidentifikation als »progressive« erfolgt über Martin Luther King und das Civil Rights Movement oder im Allgemeinen durch die Verbindung zur Friedensbewegung (vgl. Smith 1990: 226). Theologisch gesehen streben sie nach einer höheren Inklusion gesellschaftlich diskriminierter Gruppen in ihren religiösen Traditionen, bspw. durch Konzepte wie »Biblical feminism, queer theology, liberation theology, or anti-racist theology« (ebd.). Dass sich im Kontext der Identifikation politischer Influencer-Identitäten keine Ausdifferenzierung progressiv-liberaler Akteure vorfinden lässt, welche das Spektrum »linker« bis »moderater« Einstellungen reprä-

sentiert, kann unter anderem darauf zurückgeführt werden, dass in diesem politischen Spektrum in den USA die Tendenz besteht, distinktive politische Selbstbezeichnungen zu vermeiden (vgl. Braunstein/Fuist/Williams 2018: 2). Des Weiteren ist feststellbar, dass einige Akteure des Influencings nachdrücklich die Agenda des Evangelikalismus in den USA zu kommunizieren scheinen und dementsprechend wiederholt Stellung gegen beispielsweise Abtreibung, Homosexualität oder von der Norm abweichende Geschlechtsidentitäten beziehen. Auffällig ist dabei aber, dass hier zwei Gruppen unterschieden werden können.

Viertens lassen sich diesbezüglich Akteure identifizieren, die deutlich vor einer Säkularisierung und Liberalisierung der Gesellschaft warnen, sich regierungskritisch äußern und einen größeren politischen Einfluss des Evangelikalismus befürworten (n=14). Sie entsprechen also den Charakteristiken, die als typisch für die religiöse Rechte gelten (vgl. Johnson/Tamney 1982: 124). So bezeichnet sich ein Influencer dieser Gruppe in der Profilbeschreibung als »News Analyst« sowie »Patriot« und identifiziert sich mit der NRA, Trump und dem Libertarismus. Des Weiteren tweetet er unter anderem:

This is such BS! Donald Trump indicted a third time while Hillary Clinton, Joe Biden, Hunter, Obama and a ton of other Democrats continue to commit as much crime as they want. This is proof of a Weaponized department of justice! (Influencer_3 02.08.2023)

oder auch:

»Leftist staying in power is 100 % reliant on gullible people believing out right lies!« (Influencer_3 19.09.2023)

Fünftens kann, davon in Rhetorik und Radikalität der Positionen deutlich abweichend, eine weitere Gruppe an Influencern herausgestellt werden, die zwar als konservativ-evangelikal, nicht aber unbedingt als radikal rechts einzuordnen ist (n=20). Diese scheinen, wie es sonst für konservative Protestant:innen in den USA üblich ist, die Befürwortung traditioneller christlicher Glaubenseinstellungen mit der Ablehnung extrem wissenschaftsfeindlicher Einstellungen zu verbinden (vgl. Smith 1990: 226) und dabei einen wesentlich moderateren Kommunikationsstil zu wählen. So positioniert sich einer dieser Influencer öffentlich deutlich und wiederholt politisch konservativ, führt dabei aber auch in Tweets wie »One Out of Six Church Attendees Have Had, Paid For Or Encouraged an Abortion« (Influencer_4 01.09.2023) Studien und Statistiken an und geht im Kontext von Tweets wie »Should same-sex marriage be prohibited, permitted, or promoted?« (Influencer_4 06.07.2023) vergleichsweise differenziert und verständnisvoll auf gegenteilige Positionen ein.

Diese Beobachtungen können mit soziologischen Differenzierungen konservativer und rechter Bewegungen (vgl. Blee/Creasap 2017) verknüpft werden, welche wir im Folgenden näher ausführen möchten. Erstens zeigt sich hinsichtlich der politischen Zielsetzungen sowie der genutzten Protestformen, dass sich diese vordergründig dahin gehend unterscheiden, ob der Erhalt des Status quo oder eine revolutionäre gesellschaftliche Umstrukturierung angestrebt wird. Konservative streben unter der Prämisse des Gewaltverzichts nach dem Erhalt institutionalisierter Wert- und Herrschaftsstrukturen, die infolge emanzipatorischer Bewegungen unter Druck geraten (vgl. ebd.: 201; Raschke 1988: 467). Die Akzeptanz der demokratischen Verfassung und der Prinzipien der Rechtsstaatlichkeit geht mit der Betrachtung »alle[r] Formen radikalen Wandels mit Argwohn« (Giddens 1999: 19, 45) einher, sodass die Bewahrung bestehender Strukturen ermöglicht werden soll. Rechte Akteure in den USA geben den Anschein, wie Konservative den Erhalt des Status quo zu unterstützen. Tatsächlich attackieren sie jedoch gezielt bestehende demokratische Strukturen, bspw. durch die Infragestellung der Legitimität des Supreme Courts oder den Versuch der Wahlkontrolle durch Gerrymandering (vgl. Stewart 2019: 6). Überdies sind sie zur Durchsetzung ihrer politischen Ziele auch zu Gewalt bereit (z.B. durch den Sturm auf das Kapitol bzw. die Nichtanerkennung der Wahl Bidens 2021 zum Präsidenten der USA), was ebenfalls als charakteristisches Merkmal des Rechtsextremismus gilt (vgl. Priester 2017: 542). Die Legitimation der politischen Ambitionen erfolgt auf Basis eines antagonistischen Weltbildes, in welchem Trump als Führer und Sprachrohr einer »silent majority« (Priester 2011: 196) bzw. des »anständigen Volks« (Mudde 2020: 20–21) inthronisiert und in Opposition zu einer »korrupten Elite« gestellt wird. Die religiöse Rechte lässt sich von der säkularen Rechten aufgrund der inhaltlichen Zielsetzung abgrenzen: So »läuft der religiöse Fundamentalismus evangelikaler Strömungen auf eine Entgrenzung des Religiösen hinaus und impliziert damit eine – den Zielen der extremen Rechten letztlich zuwiderlaufende – Unterordnung auch des Politischen« (Wiedemann 2017: 523). Infolge der durch den Staat nicht ausreichend behandelten gesellschaftlichen Krisen wird dessen Handlungsfähigkeit infrage gestellt und einer legitimen Ordnung in Form einer theokratischen Republik gegenübergestellt (vgl. Riesebrodt 1990: 241–242).

Zweitens zeigen sich Differenzen hinsichtlich der Akzeptanz von ethnisch-religiöser Diversität, vor allem in Bezug auf Personengruppen, die nicht den Kategorien »weiß« und »christlich« entsprechen. Der von Konservativen vertretene »kulturell orientierte Patriotismus« geht zwar mit der Skepsis gegenüber Zuwanderung einher, allerdings ohne völkisch-nationalistische Elemente vorzuweisen (vgl. Braun/Geisler/Gerster 2009: 15). Rechte unterscheiden dagegen das »heimische« Volk (vgl. Decker/Lewandowsky 2017: 23) von anderen Volksgruppen auf Grundlage ethnozentrischer und ethnopluralistischer Wertevorstellungen (vgl. Holzer 1993: 33–58). Im US-amerikanischen Raum geschieht dies bspw. im Rahmen des Legitimationsmythos der Civil Religion (vgl. Wuthnow 1996). Die USA gelten als Repräsentantin ei-

nes göttlichen Auftrages, wodurch die religiöse Ordnung und die religiös-nationale Identität unanfechtbar wird (vgl. Riesebrodt 1990: 242). Die nationale Geschichtsbetrachtung dient als »Medium der Identitätsvergewisserung« (Holzer 1993: 55) unter andauernden gesellschaftlichen Veränderungen. Die religiöse Rechte zeichnet sich somit durch eine zweifache symbolische Grenzziehung aus: einerseits durch die Gegenüberstellung von Volk und Elite, und andererseits durch die Abgrenzung dieses Volkes gegenüber anderen Volksgruppen durch den Mythos der christlich-amerikanischen Nation.

Drittens zeigen sich auch Unterschiede zwischen der religiösen Rechten und dem religiösen Konservatismus hinsichtlich bestimmter religiöser Deutungen. Einerseits besteht die Vorstellung, dass die strikte Lebensführung der Gläubigen durch »tests of faith« (Ammerman 1991: 8) überprüft werden kann. Dementsprechend besteht die lebenslange Aufgabe darin, allen gefährlichen, potenziell sündhaften Situationen fernzubleiben und sich von Ungläubigen abzugrenzen, »that might reduce the effectiveness of her life's witness to the message of salvation« (ebd.). Andererseits werden religiöse Traditionen nicht nur aufrechterhalten, was der Zielsetzung der Konservativen entspricht, sondern neuinterpretiert, verschoben oder innoviert. Dies zeigt sich beispielweise daran, dass dem Verlust der Geschlechterseparierung eine »Zunahme symbolischer Separierung« (Riesebrodt 1990: 247) entgegengesetzt wird: Erwerbstätige Frauen erfahren keine grundsätzliche Ablehnung mehr, stattdessen wird deren »Schicklichkeit« und angemessene Bekleidung am Arbeitsplatz betont, oder auch die Bildung von Mädchen und Frauen wird unter der Bedingung akzeptiert, dass keine Koedukation oder zumindest kein gemeinsamer Sportunterricht stattfindet (vgl. ebd.: 247–248). Dieser »radikalisierte Traditionalismus« ermöglicht somit die Verteidigung »patriarchalische[r] Strukturen und Sozialmoral unter sich rapide rationalisierenden Verhältnissen« (Riesebrodt 1990).

Diese drei Differenzierungen werden in den Tweets der Influencer, die wir qualitativ als rechts bzw. konservativ kategorisiert haben, in unterschiedlichem Ausmaß sichtbar. Am prägnantesten zeigt sich der Unterschied in Bezug auf die politischen Ziele. Die Konservativen beschränken sich vordergründig auf die Nennung ihrer Forderungen, wie das Verbot des Schwangerschaftsabbruchs, während bei den rechten Influencern die kontinuierliche Legitimation ihrer politischen Ziele durch den Bezug auf populistische Weltbilder und Verschwörungserzählungen sowie die nahezu messianische Verehrung Donald Trumps auffallen. Die idealtypische Unterscheidung bezüglich der Einstellungen zu Gewalt zeigt sich im Textmaterial nur bedingt, was auf die Nutzungsrichtlinien der Plattform Twitter zurückgeführt werden kann. Tweets, die Gewalt verherrlichen oder zu Gewalteinsatz aufrufen, wurden konsequent gelöscht, ebenso wie die Accounts, die entsprechende Inhalte verbreiten. Deutlicher tritt dagegen das zweite Merkmal durch völkisch-nationalistische Elemente in den Tweets der Rechten hervor, während sich die Konservativen eher

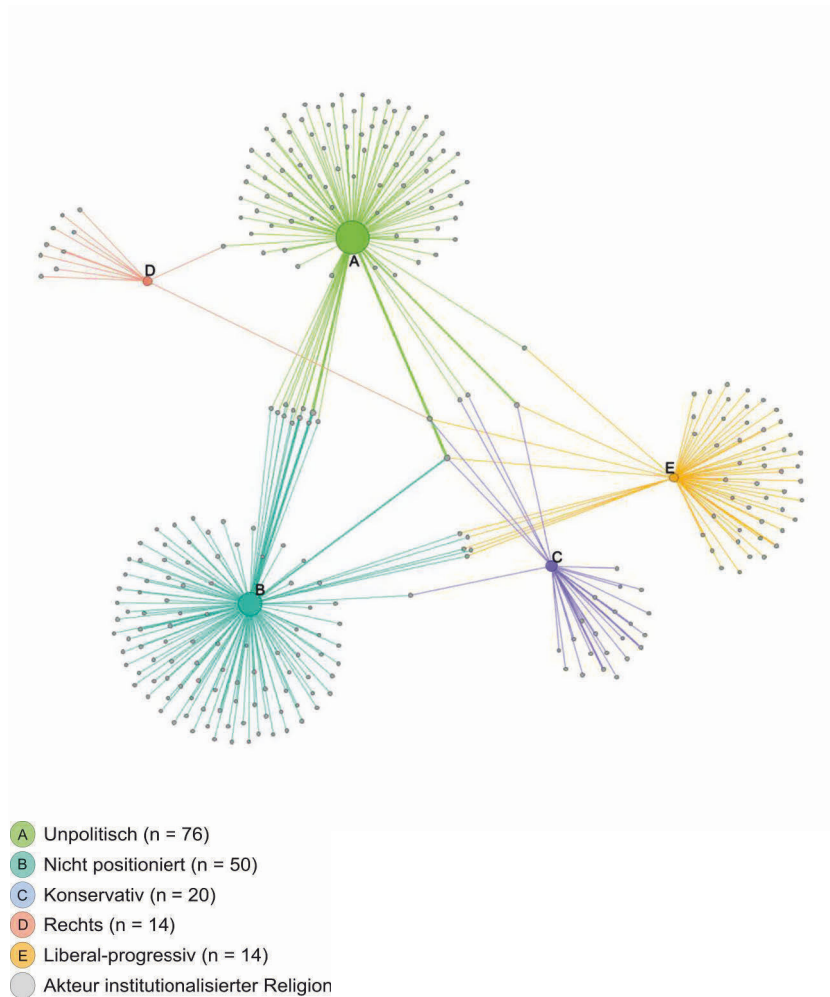
pluralistisch positionieren. Unterschiede bezüglich der religiösen Glaubensinhalte zeigen sich dagegen nur selten, da sich sowohl konservative als auch rechte Influencer vorrangig auf Themen wie die Endzeit, das Böse, Satan, Israel, christliche Lebensführung oder traditionelle Rollenbilder beziehen.

Bezugnahme divergierender politischer Influencer-Identitäten auf Akteure institutionalisierter Religion

Nachdem im Zuge der soeben skizzierten Analyse des christlichen Influencings auf Twitter verschiedene Influencer-Identitäten herausgearbeitet werden konnten, dienen die analysierten Tweets der Influencer ebenfalls als Datengrundlage für die zweite Analyse. Ziel ist, die fünf extrahierten christlich-politischen Influencer-Identitäten hinsichtlich ihrer Verbindungen zur institutionalisierten Religion auf Twitter zu untersuchen. Um diesen Relationen nachgehen zu können, werden zunächst die Twitter-Accounts, die im Rahmen der Influencer-Tweets mit der Mention-Funktion erwähnt werden, extrahiert. Die Profilbeschreibungen der extrahierten Accounts sind in diesem Zusammenhang von besonderem Interesse, da Twitter-User hier in der Regel ihre Berufsidentität vermerken, sofern sie für die Betroffenen und deren öffentlichen Auftritt von Bedeutung ist (vgl. Hanusch/Bruns 2017: 33; Meijer/Torenvlied 2016: 151; Spierings/Jacobs/Linders 2019: 166). Entsprechend wurden die Profilbeschreibungen, der von den Influencern verlinkten Accounts, ebenfalls mithilfe der soeben erwähnten Wörterbuchmethode dahingehend analysiert, ob es sich bei ihnen um Akteure der institutionalisierten Religion handelt.

Im Rahmen dieses Vorgehens konnten wir insgesamt 282 individuelle Akteure institutionalisierter Religion identifizieren: bei den nicht positionierten 118, unpolitischen 98, liberal-progressiven 56, konservativen 27 und 11 bei den rechten Influencer-Identitäten. Deutlich wird bei der Betrachtung der Ergebnisse, dass die Anzahl der verbundenen Akteure mit der Größe der jeweiligen Influencer-Gruppe zusammenhängt. Ferner zeigt sich aber auch, dass die Gruppengröße der rechten und liberal-progressiven Influencer-Identitäten zwar übereinstimmt ($n=14$), sie sich allerdings deutlich hinsichtlich der Anzahl ihrer Verbindungen zu Akteuren institutioneller Religion unterscheiden. Abbildung 1 visualisiert das Ergebnis dieser Analyse. Dabei repräsentieren die bunten Knoten des Netzwerks die unterschiedlichen politischen Influencer-Identitäten und die grauen Knoten, die von ihnen erwähnten Akteure institutionalisierter Religion. Die Größe der bunten Knoten verdeutlicht die Gruppengröße bzw. die Anzahl der Influencer, die diese Identität teilen, während die Dicke der Kanten bzw. Verbindungslinien zwischen den Knoten die Häufigkeit der Nennung des Accounts institutionalisierter Religion durch die jeweilige Influencer-Identität charakterisiert.

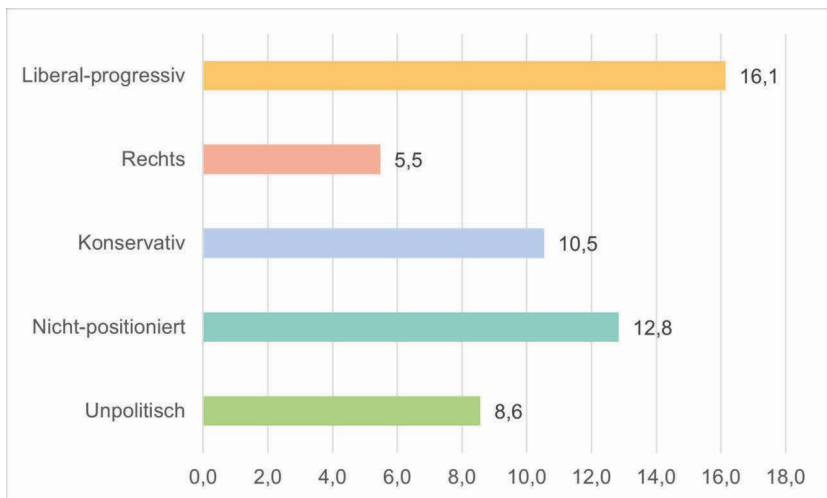
Abbildung 1: Christlich-politische Influencer-Identitäten und ihre Verbindungen zu Akteuren institutionalisierter Religion (eigene Darstellung).



Durch die Netzwerk-Abbildung wird deutlich, dass 24 Akteure von mehreren politischen Influencer-Identitäten in ihren Tweets genannt werden. Dabei sind die nicht-Positionierten (n=18) und die Unpolitischen (n=17) am stärksten mit anderen

Influencer-Identitäten vernetzt. Die zentralsten Akteure institutionalisierter Religion sind häufig Pastor:innen in non-denominationalen bzw. evangelikalen Megakirchen, so auch der einzige Account, der mit allen Influencer-Gruppen, außer der rechten, vernetzt ist: bei diesem handelt es sich um eine promovierte Pastorin, die gemeinsam mit ihrem Ehemann eine evangelikale Gemeinde leitet und eine Vielzahl an Büchern zu christlicher Lebensführung veröffentlicht hat. Die rechten Influencer-Identitäten sind dagegen am geringsten mit den anderen vernetzt ($n=2$). Der erste Knoten, dem ebenfalls die konservativen und liberal-progressiven Influencer-Identitäten folgen, repräsentiert den Sohn eines der erfolgreichsten Megakirchen-Pastoren und christlichen Autoren der letzten Jahrzehnte, der nun selbst ebenfalls als Autor und Pastor tätig ist. Der zweite Knoten verbindet dagegen die rechten mit den unpolitischen Influencer-Identitäten. Bei diesem handelt es sich um einen Pastor, der aufgrund einiger kontroverser Aussagen zum US-amerikanischen Rassismus in der Kritik stand. Auch in seinen Tweets fällt er durch eindeutig christlich-nationalistische Inhalte auf.

Abbildung 2: Prozentualer Anteil von Akteuren institutionalisierter Religion an der Gesamtheit aller Tweets pro Gruppe, in denen andere Accounts verlinkt werden (eigene Darstellung).



Wird der prozentuale Anteil der Tweets mit Bezug zur institutionalisierten Religion im Vergleich zu allen Tweets, in denen andere Accounts verlinkt werden, pro Influencer-Identität betrachtet, lässt sich diese Beobachtung untermauern. So veranschaulicht Abbildung 2, dass in 16,1 % aller Tweets der liberal-progressiven Influencer-Identitäten Bezug auf Akteure institutionalisierter Religion genommen wird

und lediglich in 5,5 % der Tweets der rechten. Dies stellt einen signifikanten Gruppenunterschied dar.¹²

Des Weiteren zeigt sich, dass sich auch konservative Influencer-Identitäten von den als rechts kategorisierten hinsichtlich ihrer Anbindung zur institutionalisierten Religion unterscheiden. Erstens weisen sie hinsichtlich der Verbindung zur institutionalisierten Religion keinen signifikanten Unterschied zu liberal-progressiven Influencer-Identitäten auf. Zweitens nehmen sie deutlich öfter als Rechte Bezug auf Akteure der institutionalisierten Religion und übersteigen diesbezüglich auch die Gruppe an Influencern, die sich öffentlich als unpolitisch repräsentieren.

Wie »religiös« ist die religiöse Rechte?

Im Anschluss an die skizzierten Forschungsergebnisse stellt sich die Frage, ob die religiöse Rechte als Phänomen der institutionalisierten Religion oder überhaupt als ein religiöses Phänomen zu verstehen ist. Dabei gilt zunächst zu berücksichtigen, dass der Evangelikalismus als eine Gegenbewegung zur traditionellen, institutionalisierten Religion gelesen werden kann. So bildeten schon im 17. Jahrhundert die ersten evangelikalen Denominationen eine religiöse Opposition zum etablierten Staatskirchensystem (vgl. Hochgeschwender 2017: 24) und reformierten sich im Laufe der Jahrhunderte durch die Auflehnung gegenüber sozialem und kulturellem Wandel in Erweckungsbewegungen immer wieder aufs Neue. Die Inkongruenzen im bestehenden Forschungsstand weisen jedoch darauf hin, dass die verallgemeinernde Charakterisierung »der Evangelikalen«, als gegen die etablierten religiösen Institutionen positioniert, zu kurz greift.

Daran anschließend zeigt unsere erste Analyse der politischen Influencer-Identitäten auf Twitter, dass sich nicht nur religiös-konservative von religiös-liberalen Akteuren unterscheiden, sondern auch innerhalb des Feldes weitere Differenzierungen vorgenommen werden müssen. Von Influencern, welche die klassische Agenda des Evangelikalismus in Form von demokratisch-konservativen Äußerungen vertreten, lassen sich theoretisch als auch empirisch rechte Akteure abgrenzen, die vor allem durch populistische, völkisch-nationalistische sowie demokratiefeindliche Aussagen charakterisiert sind. Des Weiteren zeigt unsere

12 Um der Signifikanz der Unterschiede zwischen den einzelnen Gruppen bzw. Influencer-Identitäten hinsichtlich ihrer Verbindung zur institutionalisierten Religion nachzugehen, wurde eine multiple Vergleichsanalyse durchgeführt, die mehrere Chi-Quadrat-Tests einschließt. Unter Berücksichtigung des verbreiteten Signifikanzniveaus von 0,05 kann gesagt werden, dass lediglich der Unterschied zwischen den Liberalen und den Rechten hinsichtlich ihrer Verbindung zur institutionellen Religion signifikant ist ($p=0,02$). Der Unterschied zwischen der Gruppe der Rechten und der politisch nicht-positionierten ist hingegen mit einem p -Wert von 0,08 nicht signifikant.

zweite Analyse, dass die Akteure dieser Gruppe wesentlich seltener mit lokalen Gemeinden, Denominationen oder Ausbildungsstätten wie Universitäten verbunden sind als die konservativen Evangelikalen.¹³ Die Deutungshoheit über christlich-politische Inhalte im Digitalen liegt somit u.a. bei Akteuren, die sich eine hohe Online-Präsenz aufbauen konnten, und weniger bei ausgebildeten Pastor:innen.

Dies verweist auf eine institutionelle Unabhängigkeit der religiösen Rechten, zumindest auf der Plattform Twitter. Indem sie nicht der Kontrolle traditioneller Autoritäten unterliegen, sind diese Akteure in der Lage, politische Meinungen und Einstellungen zu artikulieren, die über bisherige Diskursgrenzen hinausreichen. Dies ermöglicht ihnen, von einer potenziell erhöhten Anschlussfähigkeit an die Belange des Publikums zu profitieren. Als gewinnorientierte Plattform fördert Twitter darüber hinaus die Sichtbarkeit und Verbreitung dieser Kommunikationsangebote (vgl. Rachlitz et al. 2021: 77), sodass sich der Erfolg der Plattform und die Popularität der Influencer wechselseitig bedingen.

Die vergleichsweise geringe Vernetzung des religiös-rechten Influencings mit klassischen religiösen Institutionen schwächt des Weiteren den Eindruck, dass es sich hierbei tatsächlich auch um religiöses, christliches oder evangelikales Influencing handelt. Denn Identitäten, so eine weit verbreitete soziologische Annahme, bilden sich erst durch die Relationen zu anderen sozialen Akteuren bzw. durch die »Kreuzung sozialer Kreise« (Simmel 1992). Es stellt sich demzufolge vielmehr die Frage, ob die Zuschreibungen als »religiös«, »christlich« oder »evangelikal« überhaupt mit den bisherigen Begriffsverständnissen vereinbar sind. Dies wird durch die Tatsache gestützt, dass sich vor der Wahl Trumps zunehmend Wähler:innen als evangelikal bezeichnet haben, ohne entsprechende Praktiken zu leben (vgl. Whitehead/Perry 2020: 86). So betonen Whitehead und Perry (2020), dass die Berufungen auf christliche Grundfeste als Chiffren zur Abgrenzung gegenüber anderen Gruppen wie »secularists«, »humanists«, »atheists« und »infidels« dienen. Auch Braunstein und Taylor (2017) zeigen, dass der Begriff der »christlichen Nation« als symbolische Grenzziehung genutzt wird, selbst wenn die Identität der Bezugsgruppe nicht geteilt wird (vgl. ebd.: 55). Daran anschließend wären die Akteure, die hier als »religiöse« bzw. »christliche Rechte« identifiziert wurden, eher der allgemeinen bzw. säkularen Rechten zuzuordnen. Sie bedienen sich religiöser Attribute, um ihre

13 Zentrale Unterschiede zwischen unterschiedlichen Gruppen (religiös) konservativer und rechter Akteure identifizieren auch andere Studien. So kommen beispielsweise Smith und Adler (2022) zu dem Schluss, dass Akteure des christlichen Nationalismus seltener religiös affiliert sind als die religiös Konservativen. Und Preotiuc-Pietro et al. (2017) beobachten im Kontext nichtreligiöser politischer Tweets, dass Moderat-Konservative sich von anderen Kategorien, wie »sehr konservativ« oder »moderat-liberal«, durch die häufige Nennung ihrer politischen Affiliation unterscheiden lassen.

Vorstellung eines moralisch gerechten Amerikas gegenüber anderen Leitbildern abzugrenzen.

This study examines the relationship between the Religious Right in the United States and institutionalized religion using the example of Christian influencers on Twitter. We identify 174 Christian influencers and distinguish the Religious Right from other political identities based on their tweets. A comparative network analysis shows that influencers of the Religious Right have fewer ties to traditional religious institutions than their apolitical, conservative, and liberal-progressive counterparts. The institutional independence of the Religious Right (1) points to new mobilization potentials of the Religious Right beyond traditional religious discourse through digital communication channels, and (2) supports the assumption that the Religious Right is not primarily a religious phenomenon.

Literatur

- Altendorfer, Laura-Maria (2019): Influencer in der digitalen Gesundheitskommunikation. Instagrammer, YouTuber und Co. zwischen Qualität, Ethik und Professionalisierung (= Nomos Universitätsschriften – Medien und Kommunikation, Band 7), Baden-Baden: Nomos.
- Ammerman, Nancy T. (1991): »North American Fundamentalism«, in: Martin E. Marty/Scott Appleby (Hg.), *Fundamentalism Observed*, Chicago/London: The University of Chicago Press, S. 1–65.
- Armaly, Miles T./Buckley, David T./Enders, Adam M. (2022): »Christian Nationalism and Political Violence: Victimhood, Racial Identity, Conspiracy, and Support for the Capitol Attacks«, in: *Political behavior* 44, S. 937–960.
- Baker, Joseph O./Perry, Samuel L./Whitehead, Andrew L. (2020): »Keep America Christian (and White): Christian Nationalism, Fear of Ethnoracial Outsiders, and Intention to Vote for Donald Trump in the 2020 Presidential Election«, in: *Sociology of Religion* 81, S. 272–293.
- Barker, Eileen (2005): »Crossing the boundary. New challenges to religious authority and control as a consequence of access to the Internet«, in: Morten T. Højsgaard/Margit Warburg (Hg.), *Religion and cyberspace*, London: Routledge, S. 67–85.
- Baur, Nina (2011): »Mixing process-generated data in market sociology«, in: *Qual Quant* 45, S. 1233–1251.
- Bird, Warren/Thumma, Scott (2020): *Megachurch 2020. The Changing Reality in America's Largest Churches*, o.O.: o.V.

- Blee, Kathleen B./Creasap, Kimberly A. (2017): »Conservative and right-wing movements«, in: Cas Mudde (Hg.), *The Populist Radical Right*, London/New York: Routledge Taylor & Francis Group, S. 200–218.
- Bossetta, Michael (2018): »The Digital Architectures of Social Media. Comparing Political Campaigning on Facebook, Twitter, Instagram, and Snapchat in the 2016 U.S. Election«, in: *Journalism & Mass Communication Quarterly* 95, S. 471–496.
- Braun, Stephan/Geisler, Alexander/Gerster, Martin (2009): »Die extreme Rechte. Einleitende Betrachtungen«, in: Ders. (Hg.), *Strategien der extremen Rechten: Hintergründe – Analysen – Antworten*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 9–17.
- Braunstein, Ruth (2021): »The ›Right‹ History: Religion, Race, and Nostalgic Stories of Christian America«, in: *Religions* 12, S. 1–21.
- Braunstein, Ruth/Fuist, Todd N./Williams, Rhys H. (2018): »Religion and progressive politics in the United States«, in: *Sociology Compass* 13, S. 1–16.
- Braunstein, Ruth/Taylor, Malaena (2017): »Is the Tea Party a ›Religious‹ Movement? Religiosity in the Tea Party versus the Religious Right«, in: *Sociology of Religion* 78, S. 33–59.
- Brocker, Manfred (2004): *Protest, Anpassung, Etablierung: die Christliche Rechte im politischen System der USA*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Bruce, Steve/Kivisto, Peter/Swatos Jr., William H. (Hg.) (1994): *The Rapture of Politics. Christian Right as the United States Approaches the Year 2000*, London: Routledge.
- Bruns, Axel (2019): »It's Not the Technology, Stupid. How the ›Echo Chamber‹ and ›Filter Bubble‹ Metaphors Have Failed Us«, in: *Mediated Communication, Public Opinion and Society Section*, Madrid, S. 1–12.
- Burge, Ryan P. (2019): »Did Evangelicals Become More Moderate in 2018?«. 28. Januar 2019. <https://religioninpublic.blog/2019/01/28/did-evangelicals-become-more-moderate-in-2018>
- Campbell, H. A. (2012): »Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society«, in: *Journal of the American Academy of Religion* 80, S. 64–93.
- Campbell, Robert A. (2004): »Searching for the Apocalypse in Cyberspace«, in: Lorne L. Dawson/Douglas E. Cowan (Hg.), *Religion online. Finding Faith on the Internet*, New York: Routledge, S. 239–253.
- Castells, Manuel (2007): »Communication, Power and Counter-power in the Network Society«, in: *International Journal of Communication* 1, S. 238–266.
- Conger, Kimberly H. (2019): »The Christian Right in U.S. Politics«, in: *Oxford Research Encyclopedia of Politics*, Oxford University Press.
- Conover, Michael/Ratkiewicz, Jacob/Francisco, Matthew et al. (2021): »Political Polarization on Twitter«, in: *Proceedings of the International AAAI Conference on Web and Social Media* 5, S. 89–96.

- Davis, Nicholas T. (2023): »The Psychometric Properties of the Christian Nationalism Scale«, in: *Politics and Religion* 16, S. 1–26.
- Dawson, Lorne L./Cowan, Douglas E. (2004): »Introduction«, in: Dies. (Hg.), *Religion online. Finding Faith on the Internet*, New York: Routledge, S. 1–16.
- Dawson, Lorne L./Cowan, Douglas E. (Hg.) (2004): *Religion online. Finding faith on the Internet*, New York: Routledge.
- Decker, Frank/Lewandowsky, Marcel (2017): »Rechtspopulismus in Europa: Erscheinungsformen, Ursachen und Gegenstrategien«, in: *ZfP Zeitschrift für Politik* 64, S. 21–38.
- Djupe, Paul A./Burge, Ryan P. (2017): »Misclassification of religious traditions is systematic«. <https://religioninpublic.blog/2017/10/03/misclassification-of-religious-traditions-is-systematic> vom 3. Oktober 2017.
- Dolata, Ulrich/Schrape, Jan-Felix (2013): »Medien in Transformation. Radikaler Wandel als schrittweise Rekonfiguration«, in: Ders. (Hg.), *Internet, Mobile Devices und die Transformation der Medien. Radikaler Wandel als schrittweise Rekonfiguration*, Berlin: edition sigma, S. 9–33.
- Eady, Gregory/Nagler, Jonathan/Guess, Andy et al. (2019): »How Many People Live in Political Bubbles on Social Media? Evidence From Linked Survey and Twitter Data«, in: *SAGE Open* 9. <https://doi.org/10.1177/2158244019832705>
- Eisenegger, Mark (2021): »Dritter, digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit als Folge der Plattformisierung«, in: Mark Eisenegger/Marlis Prinzing/Patrik Ettlinger et al. (Hg.), *Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit: Historische Verortung, Modelle und Konsequenzen*, Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 17–39.
- Fletcher, Richard/Nielsen, Rasmus K. (2018): »Are people incidentally exposed to news on social media? A comparative analysis«, in: *New Media & Society* 20, S. 2450–2468.
- Flick, Uwe (1991): »Stationen des qualitativen Forschungsprozesses«, in: Uwe Flick/Ernst von Kardoff/Heiner Keupp et al. (Hg.), *Handbuch Qualitative Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen*, München: Beltz – Psychologie Verlag Union, S. 147–173.
- Fuchs, Christian (2021): *Soziale Medien und Kritische Theorie. Eine Einführung* (= UTB, Band 5081), Stuttgart: utb.
- Fuhse, Jan A. (2004): »Links oder rechts oder ganz woanders? Zur Konstruktion der politischen Landschaft«, in: *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 33, S. 209–225.
- Fuist, Todd N./Braunstein, Ruth/Williams, Rhys H. (2017): »Introduction. Religion and Progressive Activism – Introducing and Mapping the Field«, in: *Religion and Progressive Activism. New Stories about Faith and Politics*, New York: New York University Press, S. 1–26.

- Gauthier, François (2015): »Religion, Media and the Dynamics of Consumerism in Globalising Societies«, in: Kennet Granholm/Marcus Moberg/Sofia Sjö (Hg.), *Religion, Media, and Social Change*, London: Routledge, S. 71–88.
- Gebhardt, Winfried (2018): »Religiöse Szenen und Events«, in: Detlef Pollack/Volkhard Krech/Olaf Müller et al. (Hg.), *Handbuch Religionssoziologie*, Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, S. 591–610.
- Gerring, John (2007): *Case Study Research. Principles and Practices*, Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Giddens, Anthony (1999): *Jenseits von Links und Rechts*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gorski, Philip (2017): »Why evangelicals voted for Trump: A critical cultural sociology«, in: *American Journal of Cultural Sociology* 5, S. 338–354.
- Gorski, Philip/Perry, Samuel L. (2022): *The Flag and the Cross: White Christian Nationalism and the Threat to American Democracy*, Oxford University Press.
- Grimmer, Justin/Stewart, Brandon M. (2013): »Text as Data: The Promise and Pitfalls of Automatic Content Analysis Methods for Political Texts«, in: *Political Analysis* 21, S. 267–297.
- Hanusch, Folker/Bruns, Axel (2017): »Journalistic Branding on Twitter«, in: *Digital Journalism* 5, S. 26–43.
- Hart, D. G. (2004): »Conservatism, the Protestant Right, and the Failure of Religious History«, in: *Journal of The Historical Society* 4, S. 447–493.
- Helland, Christopher (2004): »Popular Religion and the World Wide Web. A Match Made in (Cyber) Heaven«, in: Lorne L. Dawson/Douglas E. Cowan (Hg.), *Religion online. Finding Faith on the Internet*, New York: Routledge, S. 23–35.
- Hermida, Alfred/Mellado, Claudia (2020): »Dimensions of Social Media Logics. Mapping Forms of Journalistic Norms and Practices on Twitter and Instagram«, in: *Digital Journalism* 8, S. 864–884.
- Hochgeschwender, Michael (2017): »Evangelikalismus: Begriffsbestimmung und phänomenale Abgrenzung«, in: Frederik Elwert/Martin Radermacher/Jens Schlamelcher (Hg.), *Handbuch Evangelikalismus*, Bielefeld: transcript, S. 21–32.
- (2018): *Amerikanische Religion: Evangelikalismus, Pfingstlerum und Fundamentalismus*, Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Holzer, Willibald I. (1993): »Rechtsextremismus – Konturen, Definitionsmerkmale und Erklärungsansätze«, in: *Stiftung Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes* (Hg.), *Himberg bei Wien*: Wiener Verlag.
- Hüttmann, Jörn (2011): »Extreme Rechte – Tragweite einer Begriffsalternative«, in: *Forum für kritische Rechtsextremismusforschung* (Hg.), *Ordnung. Macht. Extremismus: Effekte und Alternativen des Extremismus-Modells*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 327–346.
- Jetter, Claudia (2023): »Das Phänomen Christfluencing«, in: *Zeitschrift für Religion und Weltanschauung* 86, S. 159–170.

- Johnson, Stephen D./Tamney, Joseph B. (1982): »The Christian Right and the 1980 Presidential Election«, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 21, S. 123–131.
- Kavakci, Elif/Kraepelin, Camille R. (2017): »Religious beings in fashionable bodies. The online identity construction of hijabi social media personalities«, in: *Media, Culture & Society* 39, S. 850–868.
- Kellstedt, Lyman A./Smidt, Corwin E. (1996): »Measuring Fundamentalism: An Analysis of Different Operational Strategies«, in: John C. Green/Corwin E. Smidt/Lyman A. Kellstedt (Hg.), *Religion and the Culture Wars: Dispatches from the Front*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, S. 193–218.
- Kern, Thomas (1997): *Zeichen und Wunder: Enthusiastische Glaubensformen in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- Kern, Thomas/Pruisken, Insa (2018): »Was ist ein religiöser Markt? Zum Wandel der religiösen Konkurrenz in den USA«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 47, S. 29–45.
- Kietzmann, Jan H./Hermkens, Kristopher/McCarthy, Ian P. et al. (2011): »Social media? Get serious! Understanding the functional building blocks of social media«, in: *Business Horizons* 54, S. 241–251.
- Kneidinger-Müller, Bernadette (2017): »Identitätsbildung in sozialen Medien«, in: Jan-Hinrik Schmidt/Monika Taddicken (Hg.), *Handbuch soziale Medien*, Wiesbaden: Springer VS, S. 61–80.
- Knoblauch, Hubert (2009): *Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Campus.
- (2018): »Jenseits von Orthodoxie und Heterodoxie. Das populäre Wissen«, in: Michael Schetsche/Ina Schmied-Knittel (Hg.), *Heterodoxie*, S. 140–160.
- Krain, Rebekka/Mößle, Laura (2020): »Christliches Influencing auf YouTube als ›doing emotion‹«, in: *Österreichisches Religionspädagogisches Forum* 28, S. 161–178.
- Krech, Volkhard (2012): »Religion als Kommunikation«, in: Michael Stausberg (Hg.), *Religionswissenschaft*, Berlin: De Gruyter, S. 49–63.
- Lamnek, Siegfried (2005): *Qualitative Sozialforschung*, Weinheim/Basel: Beltz Verlag.
- Layman, Geoffrey C. (2016): »Where is Trump's evangelical base? Not in church«, in: *Washington Post* vom 29. März 2016.
- Li, Ruiqian/Froese, Paul (2023): »The Duality of American Christian Nationalism: Religious Traditionalism versus Christian Statism«, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 62 (4), S. 770–801.
- Lomborg, Stine/Ess, Charles (2012): »Keeping the line open and warm«. An activist Danish church and its presence on Facebook«, in: Pauline H. Cheong/Peter Fischer-Nielsen/Stefan Gelfgren et al. (Hg.), *Digital religion, social media and culture. Perspectives, practices, and futures*, New York/Washington, D.C./Baltimore/Bern/Frankfurt: Peter Lang, S. 169–190.

- Lövheim, Mia (2013): »Identity«, in: Heidi Campbell (Hg.), *Digital religion. Understanding Religious practice in new media worlds*, London: Routledge, S. 41–56.
- Luckmann, Thomas (1991): *Die unsichtbare Religion*, Berlin: Suhrkamp.
- Mandes, Slawomir (2015): »The Internet as a Challenge for Traditional Churches. The Case of the Catholic Church in Poland«, in: Daniel Enstedt/Göran Larsson/Enzo Pace (Hg.), *Religion and Internet*, Leiden: BRILL, S. 114–130.
- Marti, Gerardo (2019): *American Blindspot: Race, Class, Religion, and the Trump Presidency*, Lanham: Rowman & Littlefield.
- Marwick, Alice E. (2016): »You May Know Me from YouTube. (Micro-)Celebrity in Social Media«, in: P. D. Marshall/Sean Redmond (Hg.), *A companion to celebrity*, Chichester, West Sussex, UK: John Wiley & Sons Inc, S. 333–350.
- Mayring, Philipp (2003): *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*, Weinheim/Basel: Beltz Verlag.
- McCarthy, Angela F./Olson, Laura R./Garand, James C. (2019): »Religious Right, Religious Left, Both, or Neither? Understanding Religio-Political Identification«, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 58, S. 547–569.
- Meijer, Albert J./Torenvlied, René (2016): »Social Media and the New Organization of Government Communications«, in: *The American Review of Public Administration* 46, S. 143–161.
- Mendl, Hans/Lamberty, Alexandra/Sitzberger, Rudolf (2023): »Influencer, Christfluencer, Sinnfluencer. Das didaktische Potenzial von Selbstpräsentationen in digitalen Welten«, in: André Schütte/Jürgen Nielsen-Sikora (Hg.), *Wem folgen? Über Sinn, Wandel und Aktualität von Vorbildern*, Berlin/Heidelberg: J.B. Metzler, S. 65–79.
- Mertin, Katja (2004): *Zwischen Anpassung und Konfrontation: Die religiöse Rechte in der amerikanischen Politik*, Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss.
- Meyer-Stolte, Laura/Harder, Pernilla (2022): »Christfluencerinnen«. Zwischen christlich-fundamentalistischem »Lebensschutz« und »feministischer« Selbstinszenierung in den Sozialen Medien«, in: *Betrifft Mädchen*, S. 182–185.
- Miller, Steven P. (2014): *The Age of Evangelicalism: America's Born-Again Years*, New York/Oxford: Oxford University Press.
- Mudde, Cas (2020): *Rechtsaußen: extreme und radikale Rechte in der heutigen Politik weltweit*, Bonn: Dietz.
- Nymoen, Ole/Schmitt, Wolfgang M. (2021): *Influencer. Die Ideologie der Werbekörper*, Berlin: Suhrkamp.
- Peetz, Thorsten (2021): »Elemente einer Soziologie der Bewertung«, in: Frank Meier/Thorsten Peetz (Hg.), *Organisation und Bewertung*, Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden; Imprint Springer VS, S. 25–47.
- Possamai, Adam M. (2015): »Popular and lived religions«, in: *Current Sociology* 63, S. 781–799.

- Preoțiu-Pietro, Daniel/Liu, Ye/Hopkins, Daniel et al. (2017): »Beyond Binary Labels: Political Ideology Prediction of Twitter Users«, in: Proceedings of the 55th Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics (Volume 1: Long Papers), Vancouver, Canada: Association for Computational Linguistics, S. 729–740.
- Priester, Karin (2011): »Definitionen und Typologien des Populismus«, in: Soziale Welt 62, S. 185–198.
- (2017): »Rechtspopulismus – ein umstrittenes theoretisches und politisches Phänomen«, in: Fabian Virchow/Martin Langebach/Alexander Häusler (Hg.), Handbuch Rechtsextremismus, S. 533–560.
- PRRI (2023): »A Christian Nation? Understanding the Threat of Christian Nationalism to American Democracy and Culture«. <https://www.prri.org/research/a-christian-nation-understanding-the-threat-of-christian-nationalism-to-american-democracy-and-culture> vom 2. August 2023.
- Rachlitz, Kurt/Waag, Philipp/Gehrmann, Jan et al. (2021): »Digitale Plattformen als soziale Systeme? Vorarbeiten zu einer allgemeinen Theorie«, in: Soziale Systeme 26, S. 54–94.
- Rajadesingan, Ashwin/Budak, Ceren/Resnick, Paul (2021): Political Discussion is Abundant in Non-political Subreddits (and Less Toxic).
- Raschke, Joachim (1988): Soziale Bewegungen: ein historisch-systematischer Grundriss, Frankfurt a.M.: Campus-Verlag.
- Riesebrodt, Martin (1990): Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung: amerikanische Protestanten (1910–28) und iranische Schiiten (1961–79) im Vergleich, Tübingen: Mohr (Paul Siebeck).
- Sartori, Giovanni (1970): »Concept Misformation in Comparative Politics«, in: The American Political Science Review 64, S. 1033–1053.
- Sartori, Giovanni (1991): »Comparing and miscomparing«, in: Journal of Theoretical Politics 3, S. 243–257.
- Schetsche, Michael/Schmied-Knittel, Ina (Hg.) (2018): Heterodoxie. Konzepte, Traditionen, Figuren der Abweichung, Köln: Herbert von Halem Verlag.
- Schetsche, Michael/Schmied-Knittel, Ina (2018): »Zur Einleitung. Heterodoxien in der Moderne«, in: Dies. (Hg.), Heterodoxie, S. 9–33.
- Schimank, Uwe (2016): Handeln und Strukturen. Einführung in die akteurtheoretische Soziologie (= Grundlagentexte Soziologie), Weinheim: Beltz Juventa.
- Schultze, Quentin J. (1990): »Keeping the faith: American evangelicals and the media«, in: Quentin J. Schultze (Hg.), American evangelicals and the mass media: Perspectives on the relationship between American evangelicals and the mass media, Grand Rapids, Mich.: Academie Books/Zondervan, S. 23–45.
- Simmel, Georg (1992): »Die Kreuzung sozialer Kreise«, in: Otthein Rammstedt (Hg.), Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 456–511.

- Smith, A. G. (2015): »More White Americans adopted than shed evangelical label during Trump presidency, especially his supporters«. <https://www.pewresearch.org/short-reads/2021/09/15/more-white-americans-adopted-than-shed-evangelical-label-during-trump-presidency-especially-his-supporters> vom 15. September 2021.
- Smith, Jesse/Adler, Gary J. (2022): »What Isn't Christian Nationalism? A Call for Conceptual and Empirical Splitting«, in: *Socius: Sociological Research for a Dynamic World* 8.
- Smith, Tom W. (1990): »Classifying Protestant Denominations«, in: *Review of Religious Research* 31, S. 225–245.
- Spierings, Niels/Jacobs, Kristof/Linders, Nik (2019): »Keeping an Eye on the People: Who Has Access to MPs on Twitter?«, in: *Social Science Computer Review* 37, S. 160–177.
- Steensland, Brian/Park, Jerry Z./Regnerus, Mark D. et al. (2000): »The Measure of American Religion: Toward Improving the State of the Art«, in: *Social Forces* 79, S. 291–318.
- Stewart, Katherine (2019): *The power worshippers: inside the dangerous rise of religious nationalism*, New York/London/Oxford/New Delhi/Sydney: Bloomsbury Publishing.
- Stichweh, Rudolf (2005): *Inklusion und Exklusion. Studien zur Gesellschaftstheorie*, Bielefeld: transcript.
- Stroope, Samuel/Froese, Paul/Rackin, Heather M. et al. (2021): »Unchurched Christian Nationalism and the 2016 U.S. Presidential Election«, in: *Sociological Forum* 36, S. 405–425.
- Theocharis, Yannis/Cardenal, Ana/Jin, Soyeon et al. (2021): »Does the platform matter? Social media and COVID-19 conspiracy theory beliefs in 17 countries«, in: *New Media & Society* 25 (12), S. 1–26.
- van Dijck, José (2013): *The Culture of Connectivity. A Critical History of Social Media*, Oxford: Oxford University Press.
- Virchow, Fabian/Langebach, Martin/Häusler, Alexander (Hg.) (2017): *Handbuch Rechtsextremismus (= Edition Rechtsextremismus)*, Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Wald, Kenneth D./Calhoun-Brown, Allison (2014): *Religion and politics in the United States*, Lanham: Rowman & Littlefield.
- Warner, R. S. (1988): *New wine in old wineskins: Evangelicals and liberals in a small-town church*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Whitehead, Andrew L./Perry, Samuel/Baker, Joseph O. (2018): »Make America Christian Again: Christian Nationalism and Voting for Donald Trump in the 2016 Presidential Election«, in: *Sociology of Religion: A Quarterly Review* 79, S. 147–171.

- Whitehead, Andrew L./Perry, Samuel L. (2020): *Taking America Back for God*, Oxford University Press.
- Wiedemann, Felix (2017): »Das Verhältnis der extremen Rechten zur Religion«, in: Fabian Virchow/Martin Langebach/Alexander Häusler (Hg.), *Handbuch Rechts-extremismus*, S. 511–532.
- Wilcox, Clyde (1986): »Evangelicals and Fundamentalists in the New Christian Right: Religious Differences in the Ohio Moral Majority«, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 25, S. 355–363.
- Wilcox, Clyde (1988): »The Christian Right in Twentieth Century America: Continuity and Change«, in: *The Review of Politics* 50, S. 659–681.
- Wilcox, Clyde/Robinson, Carin (2010): *Onward Christian Soldiers?: The Religious Right in American Politics*, Boulder: Taylor & Francis Group.
- Winkel, Heidemarie (2018): »Religion und Geschlecht«, in: Detlef Pollack/Volkhard Krech/Olaf Müller et al. (Hg.), *Handbuch Religionssoziologie*, Wiesbaden: Springer VS, S. 885–909.
- Woodberry, Robert D./Smith, Christian S. (1998): »Fundamentalism et al.: Conservative Protestants in America«, in: *Annual Review of Sociology* 24, S. 25–56.
- Wuthnow, Robert (1996): »Restructuring of American Religion. Further Evidence«, in: *Sociological Inquiry* 66, S. 303–329.
- Xu, Weiai W. (2020): »Mapping Connective Actions in the Global Alt-Right and Antifa Counterpublics«, in: *International Journal of Communication* 14, S. 1070–1091.
- Züll, Cornelia/Menold, Natalja (2019): »Offene Fragen«, in: Nina Baur/Jörg Blasius (Hg.), *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung*, Wiesbaden: Springer VS, S. 855–862.

Der Topos der herrschaftstheologischen Gesellschaftstransformation im Kontext pfingstlich-charismatischer Netzwerke

Maria Hinsenkamp

1 Neuere Entwicklungen auf der christlichen Landkarte: »Kingdom-minded Network Christianity« (KiNC)¹

Derzeit lässt sich in vielen Teilen der Welt ein bislang mehr oder weniger offensichtlich neues Verhältnis von Christentum, Politik und Gesellschaft beobachten. Diesem liegen bestimmte theologisch-weltanschauliche Prämissen zugrunde, die dem westlich-aufgeklärten Denken und großkirchlichen Selbstverständnis bisweilen derart bizarr vorkamen, dass man die Entwicklungen vor dem Hintergrund des eigenen geschichtlichen Fortschrittsoptimismus lange ausgeblendet hat oder sie vornehmlich in den Teilen der Welt verortete, die man für noch nicht hinreichend aufgeklärt hielt. Die religiösen Veränderungen und Phänomene, die im Folgenden vorgestellt werden sollen, treten jedoch in letzter Zeit immer deutlicher in Erscheinung und sind kaum mehr zu übersehen. Meist stehen sie in einem engen Zusammenhang mit politischen bzw. gesellschaftspolitischen Themen. Zudem tangieren sie immer wieder Topoi, Narrative und Netzwerke der religiösen Rechten oder weisen teilweise sogar enge Überschneidungen mit ihnen auf.

Besonders gut beobachten lassen sich die Entwicklungen im Kontext der Pfingstbewegung, die einen enormen Relevanzgewinn in den letzten Jahrzehnten zu verzeichnen hat und sich als zentraler Faktor für die enormen Verschiebungen auf der weltweiten christlichen Landkarte erweist. Das macht zum Beispiel auch die nunmehr geläufige Rede von der sogenannten Pentekostalisierung oder Charismatisierung des Christentums deutlich (vgl. Evangelische Kirche Deutschland 2021).

1 Den Begriff der *Kingdom-minded Network Christianity* und die in diesem Aufsatz vorgestellten zentralen Ergebnisse habe ich im Rahmen meines Dissertationsprojekts entwickelt, das im November 2024 im transcript-Verlag unter dem Titel »Visionen eines neuen Christentums. Neuere Entwicklungen pfingstlich-charismatischer Netzwerke« erscheint (vgl. Hinsenkamp 2024).

Die besonderen spirituellen und sozialen Dynamiken, die ich also meine und die ich mit Hilfe empirischer und analytischer Untersuchungen sowohl im deutschsprachigen als auch internationalen Bereich ausmachen konnte, lassen sich ungefähr ab der Jahrtausendwende als kennzeichnend für weite Teile des pfingstlich-charismatischen Diskurses ausmachen. Sie sind jedoch nicht mit der Pfingstbewegung insgesamt gleichzusetzen. Denn sie sind einerseits nicht für die Pfingstbewegung als Ganze repräsentativ und andererseits gehen sie mittlerweile weit über sie hinaus, wie meine Untersuchungen zum Beispiel für evangelikale und anglikanische Strömungen und den römisch-katholischen Kontext zeigen konnten (vgl. Hinsenkamp 2024). Bislang hat sich allerdings noch kein Forschungskonsens für eine geeignete Bezeichnung dieser Phänomene ergeben. Zwei Bezeichnungen wurden in jüngerer Zeit im wissenschaftlichen Diskurs vorgestellt: Der praktische Theologe John Weaver schlägt den Begriff *New Apostolic Reformation* (NAR) vor (vgl. Weaver 2016); die beiden US-amerikanischen Soziologen Brad Christerson und Richard Flory plädieren für die Bezeichnung *Independent Network Charismatics* (INC) (vgl. Christerson/Flory 2017). Beide Termini greifen meiner Meinung nach das Phänomen in seinen sozialen und inhaltlichen Ausprägungen allerdings nicht ganz präzise.² Deshalb habe ich im Zuge meiner Untersuchungen den Begriff der *Kingdom-minded Network Christianity* (kurz: KiNC) entwickelt und schlage diesen im Sinne einer Analysekategorie vor. Das heißt, dass die KiNC eben nicht essentialistisch, beispielsweise im Sinne einer Konfession oder Denomination oder dergleichen zu verstehen ist, sondern vielmehr als ein heterogenes und fluides Feld, dessen abgesteckte Grenzen grundsätzlich konstruktivistisch sind. Dieses Feld soll im Weiteren näher vorgestellt werden, um so einen Beitrag dazu zu leisten, die theologisch weltanschaulichen Vorannahmen zu klären, die dem sozio-politischen und sozio-kulturellen Engagement in weiten Teilen der internationalen und zunehmend auch der deutschsprachigen christlichen Landschaft zugrunde liegen.

2 Der Begriff der NAR stellt mit den Wörtern ›apostolic‹ und ›reformation‹ eine inhaltliche Dimension ins Zentrum, die meiner Meinung nach für bestimmte Netzwerke wichtig ist, aber nicht in allen Netzwerken gleichermaßen relevant und somit auch nicht das die verschiedenen Netzwerke verbindende Kriterium darstellt. Im Zentrum der untersuchten Netzwerke steht vielmehr ein bestimmtes Reich-Gottes-Verständnis, weshalb sich die Bezeichnung ›Kingdom-minded‹ eher anbietet. Zudem ist der Begriff NAR innerhalb weiter Teile der untersuchten Netzwerke negativ besetzt, sodass man um eine dezidierte Abgrenzung hiervon bemüht ist. Der Begriff der INC hebt die soziologische Dimension der Bewegung hervor, die ich in meiner Bezeichnung mit dem Netzwerk-Begriff auch übernehme, aber eben zum einen durch das ›Kingdom-minded‹ durch eine theologische Dimension ergänze und zum anderen durch den Begriff ›Christianity‹ (anstelle von Charismatics) erweitere – handelt es sich doch bei der KiNC um ein transkonfessionelles Phänomen, das mittlerweile das Christentum insgesamt zunehmend durchdringt (vgl. Hinsenkamp 2024: 51–59).

2 Phänomene der Kingdom-minded Network Christianity

Zur Illustrierung soll deshalb nun eine kaleidoskopische Zusammenschau von Phänomenen vorgestellt werden, die auf den ersten Blick häufig wenig miteinander zu tun haben. Sie haben in den vergangenen Jahren Aufmerksamkeit nicht nur theologischer bzw. religionswissenschaftlicher und -soziologischer Debatten auf sich gezogen, sondern sind zudem verstärkt auch Thema journalistischer Berichterstattung geworden: Die Rede ist zum Beispiel von den s.g. Jericho-Märschen im Vorfeld der Stürmung auf das US-amerikanische Kapitol am 6. Januar 2021 (vgl. Green 2021). Von Lobpreis- und Gebetsveranstaltungen im Weißen Haus zur Präsidentschaftszeit Donald Trumps (vgl. Martin/Remeikis 2019). Von gemeinsamen Auftritten hipper und bekannter Pastoren wie Rich Wilkerson, Carl Lentz, Judah Smith oder Chad Veach mit prominenten Persönlichkeiten der Mode- und Unterhaltungsbranche (vgl. Barlow 2019; Graham 2020; Holson 2018): Rich Wilkerson predigte beispielsweise 2020 im Rahmen des von Kanye West veranstalteten Sunday Service auf dem Coachella-Festival, Chad Veach traute als Pastor Kourtney Kardashian und den Musiker Travis Barker 2022 in Portofino und Judah Smith (bis vor kurzem gemeinsam mit Carl Lentz) ist seit Jahren einer der engsten Vertrauten von Justin Bieber und seiner Frau, dem Model Hailey Bieber.

Auch im deutschsprachigen Raum lassen sich neuartige oder zumindest bemerkenswerte Phänomene ausmachen: Zum Beispiel der Auftritt des österreichischen Alt-Kanzlers Sebastian Kurz auf einer von *Awakening Europe* veranstalteten Erweckungskonferenz in Wien (vgl. Der Standard 2019). Die Veranstaltungen des von dem römisch-katholischen Theologen Johannes Hartl geleiteten Gebetshauses Augsburg, über die in den Medien deutschlandweit breit berichtet wird (vgl. Tagesschau 2017). Eines der jüngeren Großprojekte stellte das Eden-Fest Sommer 2023 dar, dessen Programm von vielen Intellektuellen und Kunstschaffenden gestaltet wurde. Unter ihnen zum Beispiel der Schriftsteller Navid Kermani, die Fotografin Donata Wenders oder der Schauspieler Samuel Koch.

Johannes Hartl ist auch einer der Mitinitiator:innen der digitalen Veranstaltung *Deutschland betet gemeinsam*, die im Frühjahr 2020, auf dem Höhepunkt der Corona-Pandemie, von einem Millionenpublikum live verfolgt und zuvor von der BILD-Zeitung beworben wurde (vgl. Schuler 2020). Die Schirmherrschaft hatte der bayrische Ministerpräsident Markus Söder inne, getragen wurde die Veranstaltung von gesellschaftlichen und christlichen Verantwortungsträger:innen unterschiedlicher Konfessionen und Denominationen aus ganz Deutschland.

Im Sommer 2021 starb Philipp Mickenbecker, einer der bekanntesten YouTuber Deutschlands, der im Zusammenhang mit seiner Krebserkrankung seine Glaubensüberzeugungen auf Social Media und im Rahmen von Fernsehreportagen mit einem Millionenpublikum teilte (vgl. DPA 2021). Der Dokumentarfilm »Philipp Mickenbecker – Real Life«, der den Fokus besonders auf die letzten Monate seines Lebens und

auf die Rolle legte, die sein Glaube hier spielte, ist mittlerweile auch beim Streamingdienst Netflix zu sehen (vgl. Görner 2024).

Lisa Mantler, mit ihrer Zwillingsschwester Lena eine der reichweitenstärksten Influencer:innen Deutschlands, heiratete 2023 Jonas Jay, Lobpreisänger im Gospel Forum Stuttgart. Sie veröffentlicht regelmäßig Posts mit geistlichen Impulsen, in denen sie zum Beispiel Texte aus bekannten Lobpreisliedern teilt oder auch Videos, in denen sie selbst mit ihrem Mann auf der Bühne steht und eine Lobpreis-Session leitet (lisa [Instagram] 2023).

Als dezidiert christliche Content-Creatorinnen sind Jasmin Neubauer (@liebezurbibel) und Jana Highholder (@hiighholder) zwei der erfolgreichsten Influencerinnen im deutschsprachigen Bereich. Gemeinsam haben sie nicht nur einen Podcast ins Leben gerufen, der vermitteln will, dass »durch die Perspektive des Glaubens letztlich nur eine wahre Lösung existiert«, sondern sind politisch zum Beispiel auch mit dem rechtskonservativ-libertären Netzwerk ARC (Alliance for Responsible Citizenship) des umstrittenen kanadischen Psychologen Jordan Peterson verbunden (vgl. Jana&Jasmin 2024). Neubauer rief zudem in letzter Zeit besonders im Zusammenhang gemeinsamer Auftritte mit dem rechtspopulistischen YouTuber Leonard Jäger, bekannt als »Ketzer der Neuzeit«, kritische und vielbeachtete Reaktionen hervor. So zum Beispiel im Rahmen einer diffamierenden Filmaktion eines queeren Gottesdienstes in Berlin (vgl. Greifenstein 2023).

3 Kingdom-minded Network Christianity: Von Visionen und Netzwerken

Meine These lautet, dass diese kollagenhaft zusammengestellten Illustrationen Ausdruck bestimmter spiritueller und sozialer Dynamiken sind, die sich unter dem Begriff der *Kingdom-minded Network Christianity* fassen lassen. Zentral hierfür sind zwei Parameter: Visionen und Netzwerke.

Wenn ich von Visionen rede, meine ich theologisch und spirituell aufgeladene Zukunftsbilder, die von einer transformativen Kraft durchzogen sind. Visionärer Mittelpunkt ist ein bestimmtes Reich-Gottes-Verständnis, das theoretisch und praktisch als handlungsleitendes Theologumenon und funktionaler Bezugspunkt für alle anderen spirituellen Visionen gesehen werden kann und auf das ich noch näher eingehen werde.

Spreche ich von Netzwerken, meine ich soziale Beziehungsgeflechte, die durch relationale Knotenpunkte getragen werden und sehr flexibel und agil in ihrer Wirkweise sind. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts findet durch die Globalisierung und die digitale Wende eine Verdichtung und Erweiterung der im 20. Jahrhundert entstandenen Netzwerke zu einem hoch komplexen, transnationalen Gefüge statt. Dieses ist erstens durch eine wachsende Öffnung auf transkonfessioneller Ebene charakterisiert, zweitens kommt es zu einer verstärkten theologischen Reflexion und Le-

gitimation seiner Netzwerkstrukturen und drittens ist eine gezielte Expansion dieses Gefüges beobachtbar. Das fluide Netzwerkgeflecht, das ich als KiNC bezeichne, setzt sich aus einer nunmehr unüberschaubaren Anzahl an Diensten, Bewegungen, Gemeinden, Netzwerken und parakirchlichen Organisationen zusammen und ist durch eine Fülle an Knotenpunkten miteinander verbunden.

Diese digitalen und analogen Netzwerkstrukturen stellen die Infrastruktur für die Verbreitung der zentralen Inhalte dar, die sich in Form von bestimmten Visionen, dem zweiten Parameter der KiNC, ausmachen lassen. Das inhaltliche Zentrum des Visionären ist die ›Herrschaftstheologie‹ (*Dominion Theology*) mit der Ausrichtung auf eine umfassende Gesellschaftstransformation. Diese basiert auf einer eschatologischen Wende, die sich in den letzten Jahrzehnten vollzogen hat: nämlich weg von einer prämillennialistischen hin zu einer »prozessual-millennialistischen« Weltansicht (Hinsenkamp 2024: 184–191; vgl. Hunt 2016: 245–275). Dabei geht es um die stetig wachsende, transzendent und immanent erfahrbare Ausbreitung des Reiches Gottes. Diese Expansion wird als ein permanenter Kampf mit dem Reich des Bösen verstanden, das personifiziert gedacht wird (vgl. Heuser 2021: 213). Die Vollendung der Gottesherrschaft und der endgültige Sieg über den Teufel und alle dämonischen Mächte werden dann mit der Wiederkunft Christi und dem Beginn des Tausendjährigen Reiches antizipiert. Als Voraussetzung für die strukturelle Umsetzung der gesellschaftstransformativen Ambitionen gilt das Leitungsverständnis des sogenannten fünffältigen Dienstes nach Eph 4,11–12. Aus Sicht der KiNC-Akteur:innen korrespondiert es hervorragend mit den etablierten und protegierten Netzwerkstrukturen. Der fünffältige Dienst zählt neben Hirten, Lehrern und Evangelisten auch noch Propheten und Apostel. Im neocharismatischen Spektrum sah man in den 1980er Jahren das prophetische Amt und ab den 1990er Jahren das Amt des Apostels wiederhergestellt und damit die zentralen charismatisch-pneumatologischen Voraussetzungen für die Verwirklichung der ›Herrschaftstheologie‹ erfüllt: Qua göttlicher Berufung, geistlicher Autorität und mit Hilfe des prophetischen Gebets ist es Aufgabe des Apostels, die prozessual-millennialistische Gesellschaftstransformation in Zusammenarbeit mit anderen apostolischen Leitungspersonen strategisch in unterschiedliche Gesellschaftsbereiche hinein zu kommunizieren und zu verwirklichen (vgl. Hinsenkamp 2024: 69–72).

4 Die visionäre Spiritualität der Kingdom-minded Network Christianity

Die zentralen Bezugsvisionen zum Reich Gottes lassen sich funktional auf die angestrebte Gesellschaftstransformation beziehen. Sie bedingen sich gegenseitig und bestechen nicht so sehr durch einen dogmatisch-normativen Impetus als durch einen visionären ›Motivationsimperativ‹. Als erstes ist hier das Gebet zu nennen, nämlich als die grundlegende Spiritualitätspraxis, die transformativ, agonistisch

und prophetisch dimensioniert ist. Zweitens das Verständnis von Jüngerschaft als *identity marker* wahren Christseins. Drittens Erweckung und Mission als unverzichtbare Vorbereitung für die Wiederkunft Christi. Bei der vierten Vision handelt es sich schließlich um Einheit als notwendige Voraussetzung für geistliche Siege, das heißt als Schlüssel für die Etablierung der universalen Gottesherrschaft.

Die visionären Bestrebungen dürfen dabei jedoch nicht allein als ein rein geistlich-spirituell-aktivistisches Programm verstanden werden, sondern vielmehr als ein spirituell-aktivistisches Konzept. Die Umsetzung dessen soll dabei mittels strategisch-geistlicher Kampfführung auf der einen und strategisch politischer und kultureller Einflussnahme auf der anderen Seite stattfinden. Ziel ist der Einfluss auf die verschiedenen sogenannten Sphären einer Gesellschaft, die es entweder direkt oder indirekt gemäß göttlichen Ordnungen – biblisch und prophetisch vermittelt – zu transformieren gilt.³ Zu den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen, die nach dem Willen Gottes verwandelt werden sollen, gehören vor allem Politik, Familie, Religion, Wirtschaft, Unterhaltung und Sport, Bildung und Technik.

4.1 Der Zielhorizont: Herrschaftstheologische Gesellschaftstransformation

Spirituell-weltanschauliche Grundlagen

Diese prozessual-millennialistische Herrschaftstheologie bildet also die Grammatik für das gesellschaftspolitische Engagement bestimmter christlicher Akteur:innen und Strömungen, die ich der KiNC zuordne und die nicht nur gesellschaftlichen und politischen Einfluss suchen, sondern diesen auch zunehmend gewinnen. Das Besondere an dieser herrschaftstheologischen Spiritualität ist, dass sie im Einzelnen nicht normativ-dogmatisch gefasst wird. Sie wird vielmehr im Sinne von biblisch-visionären Bildern, Geschichten, Verheißungen und prophetischen Eindrücken verhandelt, kontextualisiert, unterschiedlich codiert und sehr gezielt verbreitet. Die Rede von der Ausbreitung des Reiches Gottes durch die sogenannten *kingdom builders* orientiert sich an unterschiedlichen biblischen Referenzpunkten. Zu nennen ist hier erstens die biblische Schöpfungserzählung mit dem ›Herrschaftsauftrag‹ Gottes an die Menschen. Die ›natürliche‹ und ›gute‹ binäre Schöpfungsordnung, die dem Schöpfungsbericht in Gen 1–2 entnommen wird, gilt als erstrebenswerte Musterordnung im Zusammenhang mit der Ausbreitung des Reiches Gottes, die dem ›guten‹ Willen Gottes für die Menschen entspricht.

Sodann spielt die zweite Bitte des Vaterunsers in Mt 6,10 und das codierte Motiv *Heaven on Earth* (›wie im Himmel so auf Erden‹) eine zentrale Rolle im herrschaftstheologischen Narrativ. Eng damit verbunden ist auch die Rede vom ›prophetischen

3 Als besonders wichtig für die KiNC haben sich die Ideen und Netzwerke aus der Spiritual-Mapping-Bewegung erwiesen, die in den 1990er Jahren entstand und zunehmend an Einfluss gewann (vgl. Hinsenkamp 2024: 140–150).

Gebet«, welches das Hören auf ›Gottes Willen‹ meint. Der Wille Gottes offenbart sich nach diesem Verständnis dem Betenden in der Anbetung, dem Herzstück der persönlichen Jesus-Beziehung. In der Fürbitte, die in direkte Abhängigkeit zur Anbetung gestellt wird, geht es dann um das Eintreten für die Realisierung des prophetisch offenbaren göttlichen Willens, der zur Ausbreitung des Reiches Gottes führt, und zwar mittels der strategischen geistlichen Kampfführung (vgl. Hinsenkamp 2024: 207–211). Das Konzept der geistlichen Kampfführung hat sich seit den 1990er Jahren im Zuge der Spiritual-Mapping-Bewegung zu einem eigenen ausgeklügelten System entfaltet. In dem Zusammenhang haben sich Gebetsmärsche, Gebetsinitiativen, Gebetsnächte, Gebetsketten und 24/7-Gebetsformate zu zentralen transglobalen, spirituell-politischen Werkzeugen entwickelt. In einem strategischen geistlichen Kampf, der immer auch als materiell sich manifestierend verstanden wird, geht es darum, gegen geistliche Mächte vorzugehen. Diese wollen nämlich aus Sicht der KiNC-Akteur:innen ebenfalls strategisch ihre – in der Welt spürbar wirksamen – Herrschaftsansprüche verteidigen bzw. expandieren. Die Beter:innen sind einerseits überzeugt, aufgrund ihrer pneumatologischen Befähigung Einsicht in die Pläne und in den Willen Gottes zu haben. Andererseits sind sie auch der Auffassung, dass sie die geistliche Macht und Autorität besitzen, den Willen Gottes als Kooperationspartner:innen Gottes gegen feindliche Mächte umzusetzen. Dies soll zum einen durch das ›übernatürliche‹ Eingreifen Gottes geschehen, dem durch die geistliche Kampfführung der Weg bereitet wird und zum anderen durch strategischen gesellschaftspolitischen Aktivismus, den es gleichzeitig immer auch auf spirituell-geistlicher Ebene zu begleiten und fördern gilt.

Gesellschaftspolitische Konsequenzen: Zwei Wege des spirituellen Aktivismus

Mit Blick auf den gesellschaftspolitischen Aktivismus lassen sich zwei Wege mit jeweils prominenten Beispielen ausmachen. Bei dem ersten Weg geht es um die bereits genannten ›*kingdom builders*‹, die selbst in den verschiedenen gesellschaftlichen Sphären Schlüsselpositionen bekleiden und damit direkten Einfluss auf gesamtgesellschaftlich relevante Entscheidungen und Prozesse nehmen können. So wurde beispielsweise Amy Coney Barrett in ihrer Funktion als »*modern day Deborah*« oder als »*modern day Esther*« (Jamesgoll [Instagram] 2020) durch ihre Ernennung zur Richterin am Obersten Gerichtshof der USA eine entscheidende Rolle in der sukzessiven Ausbreitung des Reiches Gottes zugesprochen. Barrett ist Teil der katholischen charismatischen Gemeinschaft *People of Praise* (vgl. Graham/La Franiere 2020) und im Zuge ihrer Ernennung wurde einmal mehr deutlich, wie sehr klassische konfessionelle Grenzen mittlerweile zugunsten breiter relationaler, transnationaler und -konfessioneller Netzwerke und gemeinsamer Visionen in den Hintergrund treten (vgl. Hinsenkamp 2024: 263f.).

In der ›Sphäre‹ der Wirtschaft kann Pat Gelsinger als Paradebeispiel für einen einflussreichen ›*kingdom builder*‹ dienen. Er ist CEO der Intel Corporation, einer der weltweit wichtigsten Firmen, die im Bereich der Halbleiterherstellung arbeiten, und hat 2013 gemeinsam mit anderen einflussreichen Persönlichkeiten aus der Wirtschaft und dem Non-Profit-Sektor das Netzwerk ›*Transforming the Bay with Christ*‹ (TBC) gegründet. Dieses will – auf Grundlage des fünffältigen Dienstes – Personen in Leitungspersonen zusammenbringen und ausrüsten, um auf diese Weise die Bay Area, der weltweit im Hinblick auf ihre technologische Innovationskraft eine einzigartige Stellung zukommt, im Sinne des Reiches Gottes zu transformieren. Die konkrete Vision zielt darauf, dass die Gegend in den nächsten zehn Jahren innerhalb der USA zur »*most kingdom connected metropolitan region*« wird (TBC, Mission and Vision, o.J.). In der folgenden Selbstbeschreibung von TBC wird die Einflusskraft von apostolischen Netzwerken für den herrschaftstheologisch orientierten Einsatz für das Reich Gottes paradigmatisch herausgestellt:

»TBC is an intentionally small team of individuals, but as part of a bigger collective we believe we can motivate significant growth. We envision networks that will advance regionally collaborative kingdom efforts« (TBC, Our Story, o.J.).

Für den Bereich der Unterhaltungsindustrie ist der Sänger Justin Bieber – einer der bekanntesten Sänger weltweit – exemplarisch anzuführen. Er ist Teil bestimmter KiNC-Netzwerke, zu denen vornehmlich junge und hippe Pastoren aus in großen Metropolen ansässigen Megakirchen gehören. Neben privaten Freundschaften, die in den sozialen Medien inszeniert werden, kommt es immer wieder auch zu Kooperationen. So teilt Bieber beispielsweise bestimmte Glaubensprodukte, Predigtausschnitte oder ähnliches mit seinen knapp 300 Millionen Follower:innen bei Instagram, postet Videos von sich, in denen er in den entsprechenden Gottesdiensten als Lobpreissänger auftritt oder spricht mit seiner Frau, dem Model Hailey Rhode Bieber, in verschiedenen medialen Formaten, wie Podcasts, über seinen christlichen Glauben und seine Wertauffassungen. Auf diese Weise gelangen die visionären KiNC-Ideen in den Mainstream, erhalten hohe Strahlkraft und Reichweite, werden legitimiert und auf verschiedene Weisen rezipiert (vgl. Hinsenkamp 2024: 200–207).

Bei dem zweiten Weg handelt es sich um den Einsatz sogenannter Gatekeeper, also einflussreicher Menschen, die in Politik, Kultur, Sport oder Wirtschaft wichtige Positionen bekleiden, über großen Einfluss und Reichweite verfügen, Kontakt zu den ›*kingdom builders*‹ haben und bereit sind, den Willen Gottes – entsprechend der prophetischen Anweisungen – umzusetzen, auch wenn sie selbst vielleicht gar nicht im Sinne der KiNC glauben und leben. Prominentes Beispiel hierfür ist das Narrativ, das um den US-Präsidenten Donald Trump entwickelt wurde, der enge Verbindungen mit wichtigen Akteur:innen der KiNC pflegt, sich für ihre gesellschaftstransfor-

matorischen Ziele (z.B. durch den Schutz der heteronormativen Geschlechterordnung, den Kampf gegen Abtreibung oder außenpolitische Entscheidungen bezüglich Israel im Sinne bestimmter eschatologisch motivierter Überzeugungen) politisch einsetzt und dem in dem Zusammenhang die Rolle bzw. Funktion des Perserkönig Kyros zugesprochen wurde. Aber auch die vielfältigen Kontakte zu einflussreichen Persönlichkeiten in der Wirtschaft und in die Mode-, Sport- und Unterhaltungsindustrie hinein sind in ihrer Bedeutung nur unter Berücksichtigung der gesellschaftstransformatorischen Absichten der KiNC-Akteur:innen richtig einzuordnen. Denn diese Beziehungen bieten die Möglichkeit für größtmöglichen Einfluss und dienen gleichzeitig als Ausweis der Seriosität und Relevanz der propagierten spirituellen Ideen und Praktiken.⁴

4.2 ›Missionarische Jünger:innenschaft‹ im Kontext herrschaftstheologischer Transformationsprozesse

Wie bereits angedeutet, kommt im Dienst für die agonistische und prozessuale Ausbreitung des Reiches Gottes dem visionären Konzept der Jünger:innenschaft besondere Bedeutung zu.⁵ Hier steht die singuläre Berufung des Einzelnen im Kontext des kollektiven Einsatzes für das Reich Gottes im Mittelpunkt, und zwar auf Grundlage des Selbstverständnisses – mittels des Gebets als transformativem Visionsschlüssel – ›*history maker*‹ zu sein. Damit wird also ein horizontaler, diagonaler und vertikaler Resonanzraum eröffnet, der maximale Relevanz und ein hohes Sinnangebot verspricht. Ihren performativen, alltagsbezogenen und ganzheitlichen Ausdruck findet die Rede von der Jünger:innenschaft in der visionären Vorstellung der Heiligung (vgl. Hinsenkamp 2024: 211–217; 327–331). Hierbei geht es um die bewusste Entscheidung, ein dem Willen Gottes gemäßes Leben zu führen. Grundlage und Voraussetzung hierfür bildet das Gebet, das als Schlüssel für die pneumatologisch orientierte persönliche Jesusbeziehung gewertet wird, deren Auftakt die persönliche Bekehrung darstellt. Wichtige Topoi im Rahmen der Jünger:innenschaft stellen zum Beispiel Gehorsam, Eifer und Treue dar, die im Sinne einer ›Kultur der Ehre‹ (vgl. Silk 2009) beziehungsweise ›Reich-Gottes-Kultur‹ verhandelt werden (vgl. Hinsenkamp 2024: 215ff.). Besondere Bedeutung kommt dabei aber auch der Rede von Reinheit zu, die nicht nur, aber vor allem, auf sexualethische Themen bezogen wird.

4 Entsprechend bedeutsam ist auch die Arbeit von sogenannten KiNC-fluencer:innen im Nano-, Mikro- und Makrobereich, die als Markenbotschafter:innen der Reich-Gottes-Vision betrachtet werden können und insbesondere über die Sozialen Medien weiten Einfluss generieren (vgl. Hinsenkamp 2024: 295–299).

5 Die wachsende Anzahl an unabhängigen oder zu verschiedenen Gemeinden gehörenden Jüngerschafts- und Leiterschaftsschulen und die Veröffentlichung diverser digitaler und analoger Materialien zum Thema Jüngerschaft machen die zentrale Bedeutung deutlich (vgl. dazu auch Hinsenkamp 2024: 327–331).

Im Mittelpunkt steht die voreheliche Enthaltbarkeit, die Ausrichtung auf die binäre, von Gott gestiftete Ehe zwischen Mann und Frau und ein traditionelles Familienmodell, in dem die Ehepartner:innen in komplementärer Verbindung als Mann und Frau ihren entsprechend göttlich vorgegebenen Berufungen und Aufgaben nachkommen. Damit wird ein Leben in ›Reinheit‹, also nach ›biblischen‹ Maßstäben, zum *identity marker* für Jünger:innenschaft. Sie gilt als Ausweis für ein ernsthaftes, gehorsames und treues Leben in der Nachfolge, das sich gegen alle Versuchungen einer vermeintlich individualisierten und vom Zeitgeist verleiteten Gesellschaft abgrenzt. Die wahre Fülle des Lebens wird in der heteronormativen christlichen Ehe und Familie gesehen und das Konzept entsprechend visionär und kontextualisiert zu vermarkten gesucht. Der Begriff der Reinheit ist im KiNC-Diskurs spirituell aufgeladen, weil er im Kontext eines agonistischen Weltbildes steht. Hiernach verursachen außereheliche Bindungen durch außerehelichen Geschlechtsverkehr sogenannte Seelenbindungen (*soul ties*), die als Einfallstore für dämonische Belastungen verstanden und nur durch Befreiungsgebete – im Sinne des geistlichen Kampfes auf individueller Ebene – wieder gelöst werden können. Die Orientierung an den so verstandenen biblisch-christlichen Werten wird in direktem Zusammenhang mit dem Ausbreitungsprozess des Reiches Gottes gesehen. Entweder unterstützt diese Orientierung den Prozess – primär auf individueller, aber von dort aus auch auf kollektiver Ebene – oder be- bzw. verhindert ihn. Auf diese Weise wird der persönlichen Lebensführung letztlich Relevanz kosmisch-endzeitlichen Ausmaßes beigemessen.

Bei alledem soll ein solcher, an den Werten des Reiches Gottes orientierter Lebensstil der Jünger:innenschaft in der Vermittlung weniger normativ denn intrinsisch motiviert sein, um so, durch größtmögliche Kongruenz von gelebtem und geglaubtem Glauben, größtmögliche Authentizität zu erreichen. Zentraler biblischer Referenzpunkt der Jünger:innenschaft ist der Missionsbefehl in Mt 28, der mit der prozessual-millennialistischen Wende jedoch nun konsequent auf das Reich Gottes bezogen und damit gesellschaftstransformativ gedacht wird. Das heißt, dass eben nicht nur die Bekehrung des Einzelnen von Interesse ist, sondern auch die ›Bekehrung‹ der verschiedenen gesellschaftlichen Bereiche von dem Machtbereich Satans hin zum Reich Gottes.

Von Bedeutung ist damit einhergehend auch die Rede von einem sogenannten missionarischen Jüngerschafts-Loop (im Sinne eines Kreislaufs) – das heißt dem inhärenten Zusammenhang von Jünger- und Leiterschaft: Aufgabe der Jünger:innen ist es nämlich immer – egal in welchem Kontext und auf welcher Einflussebene – Leitungsfunktionen zu übernehmen, um andere Menschen wiederum in die Jünger:innenschaft zu führen. Als Voraussetzung für ein Leben in Jünger:innenschaft gilt das visionäre Motiv der Erweckung, die sowohl auf individueller als auch auf kollektiver Ebene erwartet wird. Aus der Gemeinschaft der bekehrten und erweckten Christ:innen und damit derer, die den Lebensstil der Jünger:innenschaft übernommen haben, setzt sich, nach dem Verständnis der KiNC, die Kirche zu-

sammen. Sie wird als ›Labor‹ des Reiches Gottes betrachtet und ist somit immer funktional auf dieses bezogen (vgl. Hinsenkamp 2024: 394). Jünger:innenschaft und das ekklesiologische Selbstverständnis sind damit eschatologisch ausgerichtet. Denn es sind die Jünger:innen, die individuell mit ihren persönlichen Gaben und Aufträgen und in der Gemeinschaft als Braut Christi die Macht haben, die Wiederkunft Christi zu beschleunigen. Damit sind sie es, die die endgültige Aufrichtung der transzendenten und immanenten Gottesherrschaft vorbereiten und in ihrer Qualität beeinflussen. Hier ist die Vorstellung leitend, dass dieser agonistische und sich stetig zuspitzende Prozess bis zur Wiederkunft Christi sowohl durch positive als auch durch negative gesamtgesellschaftliche Entwicklungen geprägt ist. Zu den negativen Ereignissen, die als Ausdruck dämonischen Einflusses gewertet werden, zählen zum Beispiel Hunger, Krieg, Menschenhandel und moralischer Werteverfall, wie ein Anstieg der Scheidungsraten oder die Legalisierung gleichgeschlechtlicher Ehen. Als Zeichen für die Ausbreitung der Gottesherrschaft und die baldig antizipierte Wiederkunft Christi gelten beispielsweise Missionserfolge, die Durchsetzung von Gesetzesvorhaben, die dem ›göttlichen Willen‹ entsprechen wie das Verbot oder die Erschwerung von Abtreibungen. Gesellschaftspolitische Richtungsentscheide werden somit auch auf kollektiver Ebene als Marker für agonistisch-eschatologische Fortschrittsprozesse gewertet und entsprechend spiritualisiert (vgl. ebd.: 218ff.). Das erklärt auch eine grundsätzliche Skepsis gegenüber politisch-strukturellen Lösungsansätzen. Denn es werden nur solche Lösungsansätze für wirksam befunden, die geistliche Missstände adressieren. Denn es sind die geistlichen Missstände (wie zum Beispiel Unglaube, Skeptizismus, Dekonstruktion, liberale Theologie) die als ursächlich für die manifesten gesellschaftlichen Probleme erachtet werden.

5 Netzwerke und Visionen der *Kingdom-minded Network Christianity* im deutschsprachigen Bereich

Ebenso wie im internationalen hat sich auch im deutschsprachigen Bereich über die Jahre ein dicht verzweigtes Geflecht an Diensten, Bewegungen, Gemeinden, parakirchlichen Organisationen, Gebetsinitiativen und Influencer:innen herausgebildet, das sich diesen vorgestellten agonistischen und gesellschaftstransformativischen Absichten mit Bezug auf das Reich Gottes verschrieben hat. Diese KiNC-Strukturen, wie ich sie nenne, sind grundsätzlich international vernetzt und transkonfessionell, wenngleich sich die jeweiligen Gruppierungen und Akteur:innen in ihren diachronen und synchronen Bezügen – trotz ihrer transkonfessionellen Offenheit – bestimmten Traditionen zuordnen lassen. Im deutschsprachigen Raum haben sich neocharismatische, evangelikale und römisch-katholische KiNC-Netzwerke herausgebildet und etabliert, die jedoch in den letzten Jahren nicht nur verstärkt transkonfessionelle Allianzen und Kooperationen ausgebildet, sondern

zunehmend auch ein ökumenisches Bewusstsein und ökumenischen Gestaltungsanspruch entwickelt haben. Das Paradebeispiel hierfür bildet der Christliche Convent Deutschland, der sich als »Offenbarungsort« (Dobers 2021) für das prophetische Reden Gottes und als größte nicht-institutionell verfasste ökumenische Sammlungsbewegung in Deutschland für die eschatologische »Zeitenwende« im Dienst gesamtgesellschaftlicher Transformationsbestrebungen versteht (vgl. Hinsenkamp 2024: 393ff.).

Nicht nur die ökumenische Ausrichtung der deutschsprachigen KiNC-Netzwerke ist im internationalen Vergleich auffällig, sondern auch ihre politischen und kulturellen Akzentsetzungen. Beide weisen nämlich auf eine gezielte Hinwendung zur bürgerlichen Mitte hin.⁶ Öffentliche Kooperationen mit dezidiert rechten oder rechtspopulistischen Strömungen lassen sich zwar in bestimmten Kreisen erkennen, werden aber in vielen Netzwerken auch eher zu vermeiden bzw. zumindest in den Hintergrund zu stellen gesucht. Dies zeigt sich beispielsweise an Veranstaltungsinitiativen wie »Deutschland betet«, »Deutschland singt« oder »3. Oktober sei Dank«. Durchgeführt werden sie in Kooperation mit einem breiten Netzwerk von Verantwortungstragenden aus den Großkirchen, der Politik und Gesellschaftsvertreter:innen der bürgerlichen Mitte (vgl. ebd.: 322–327). Aber auch im kulturellen Bereich finden vielfältige und starke Annäherungen nicht nur an die Popkultur, sondern mittlerweile auch an die bildungsbürgerliche Hochkultur statt – beispielhaft ersichtlich an der Arbeit von Johannes Hartl im Kontext des Gebetshauses in Augsburg und der Eden-Culture-Bewegung (vgl. Hinsenkamp 2024: 299–306).

Die KiNC-Netzwerke sind auch im deutschsprachigen Bereich heterogen, fluide und müssen jeweils hinsichtlich ihrer regionalen und kontextuellen Charakteristika untersucht werden. Geht es um die Frage nach Vermittlung und Darstellung bestimmter wertkonservativer Positionen und damit auch um die Frage nach Überschneidungen mit Netzwerken und Topoi der religiösen Rechten, lassen sich aus meiner Sicht drei Richtungen beobachten. Für die erste Richtung kann exemplarisch die Arbeit von Jasmin Neubauer dienen, und zwar so, wie sie sie vor allem auf ihrem Instagram-Kanal (@liebezurbibel), aber auch über andere Wege vermittelt. Hier mischen sich konservative mit rechtspopulistischen und verschwörungstheoretischen Ansichten, die auch durch Verknüpfungen mit unterschiedlichen konservativen und rechtspopulistischen Kreisen gestützt werden. Sie spricht sich offen und gezielt für einen »Kulturkampf« aus, der spirituell und mit Hilfe geistlicher Kampfesmetaphorik gerahmt wird. Gleichzeitig bereiten diese klaren Positionierungen den Boden für großflächige Allianzen mit anderen

6 Gleichwohl bestehen weitreichende Netzwerkverbindungen auch zu Akteur:innen der Religiösen Rechten, insbesondere auch im US-amerikanischen Raum (vgl. dazu Hinsenkamp 2024: 342ff.; 466ff.).

konservativen christlichen Strömungen, aber auch für Anknüpfungspunkte mit rechtspopulistischen, nicht-christlichen Akteur:innen, sodass auf diese Weise wiederum neue missionarische Räume geschaffen werden (vgl. ebd.: 311ff.).

Grundsätzlich sind Influencer:innen in den Sozialen Medien für die Verbreitung der KiNC-Visionen, die öffentliche Performanz von Beziehungen und die Expansion der Netzwerkstrukturen von besonders großer Bedeutung. Als ›KiNC-fluencer:innen‹ – vielfach handelt es sich hierbei um Repräsentant:innen der Generation Z – fungieren sie als Markenbotschafter:innen der herrschaftstheologischen Reich-Gottes-Vision und können die visionären Codes entsprechend ihrer Zielgruppe kontextualisieren (vgl. ebd.: 295–299). Trotz der verschiedenen Profile und Zielgruppen und damit auch unterschiedlicher Kommunikationsweisen der ›KiNC-fluencer:innen‹ wird bei genauem Hinsehen immer wieder deutlich, wie bedeutsam hier der aktivistische Einsatz für eine wertkonservative Politik und Gesellschaft ist. Dies zeigt sich nicht nur an Instagram-Posts und -stories, die zur vorehelichen Enthaltensamkeit aufrufen, sich über Gender-Diskussionen mokieren (vgl. hiighholder [Instagram] 2024b) oder Missions- und Gebetseinsätze auf unterschiedlichen Christopher Street Days zeigen (vgl. Schuller 2023; liebezurbibel [Instagram] 2023), sondern eben auch an der Einbindung in rechtskonservative internationale gesellschaftspolitische Netzwerke, wie beispielsweise die Alliance for Responsible Citizenship (ARC). Hierbei handelt es sich um ein Netzwerk konservativer, rechtskonservativer und libertärer einflussreicher Persönlichkeiten aus der ganzen Welt und allen gesellschaftlichen Bereichen, die sich um den umstrittenen wie bekannten kanadischen Psychologen Jordan Peterson versammelt haben.⁷

Vom 30. Oktober bis zum 1. November 2023 fand die erste ARC-Konferenz in der o2-Arena in London statt. Die dreitägige Konferenz zählte eine lange Reihe von Referent:innen und 1000 Delegierten aus über 72 Ländern (vgl. Nelson 2023). Im Zen-

7 Im Mittelpunkt steht das Bestreben, sich von hoffnungslosen und apokalyptischen Zukunftsszenarien ›linksgrüner‹ gesellschaftlicher Strömungen abzugrenzen, das »Katastrophisieren« zu beenden und stattdessen »a better story for the future« zu erzählen. Damit soll den Ursachen gegenwärtiger Krisen, die vor allem auch in der Geringschätzung westlicher Errungenschaften, des christlichen Glaubens und christlicher Werte gesehen werden, etwas entgegengesetzt werden. Vgl. hierzu den Artikel von Jordan Peterson auf der Webseite der ARC unter dem Titel »A Better Story for the Future«. Zum Beirat der ARC gehören ca. 45 einflussreiche Persönlichkeiten, unter anderem der britische Investor Paul Marshall, die ehemaligen australischen Premierminister Tony Abbott, John Anderson und John Howard, die österreichische Parlamentsabgeordnete Gudrun Kugler, die auch für die deutschsprachige KiNC eine wichtige Rolle spielt, der ehemalige republikanische Präsidentschaftskandidat Vivek Ramaswamy und weitere hochrangige Mitglieder der Republikanischen Partei, wie Michael Lee oder Mike Johnson. Johnson ist seit Oktober 2023 Sprecher des Repräsentantenhauses der USA und Teil rechtskonservativer KiNC-Netzwerke, die zum Teil auch mit den Geschehnissen und Entwicklungen rund um die Stürmung des Kapitols am 6. Januar 2021 in Verbindung stehen (vgl. Taylor 2023).

trum der Konferenz stand der Aufruf zu einem positiven Blick auf die Zukunft der Geschichte und zu einem »kulturellen Wandel, der den Menschen und seine schöpferische Kraft nicht mehr (nur) als Ursache, sondern als Lösung der gegenwärtigen Krisen sieht« und sich damit von einem pessimistischen, »links-grünen Narrativ der ›Permakrise‹« (Die Tagespost 2023) abgrenzen will.

An der Konferenz nahmen nun unter anderem auch Jasmin Neubauer, der mit ihr befreundete und von ihr getaufte rechtspopulistische YouTuber Leonard Jäger (der sich in einem YouTube-Gespräch mit Jasmin Neubauer jüngst als neu bekehrter Christ vorgestellt und mit ihr gemeinsam 2024 das Modeunternehmen *Eden Atelier* gegründet hat) und der O'Bros Sänger Alexander Oberschelp als Delegierte teil.⁸

In ihrer Story zur ARC-Konferenz, für die sie ein Video aus dem Konferenzsaal aufnahm, postete Neubauer unter anderem affirmativ das polemische Zitat eines Konferenzredners, in dem es heißt: »*Climatism is a religion and psychopathology*« und machte damit einmal mehr ihre Übereinstimmung mit den inhaltlichen Grundüberzeugungen des ARC-Netzwerks deutlich (liebezurbibel 2023; vgl. auch den Beitrag von Dominik Gautier in diesem Band).

Insbesondere Neubauer und Oberschelp sind Teil eines einflussreichen und inoffiziellen KiNC-fluencer:innen-Netzwerks, zu dem beispielsweise auch Jana Highholder, die *Real Life Guys* oder Lisa Mantler gehören. Gemeinsam inszenieren sie ihre freundschaftlichen Beziehungen und missionarischen Projekte nicht nur digital, sondern sind auch eng mit dem Gospel Forum in Stuttgart und hier vor allem mit Markus Wenz, dem Leiter der Holy Spirit Night verbunden, auf deren Events sie auch immer wieder als Redner:innen in Erscheinung treten.⁹

Eine zweite Richtung versucht sich in einer tendenziell populärwissenschaftlichen, auf den popkulturellen Mainstream ausgerichteten, emotional und ästhetisch ansprechenden Vermittlung ethisch konservativer Positionen. Eine solche Linie findet sich auch in den sogenannten Lifestyle-Kirchen der KiNC, wie beim International Christian Fellowship (ICF). Im Mittelpunkt steht hier das Bemühen, das eigene wertkonservative Profil zu schärfen und zu vermarkten, ohne dabei jedoch

8 Eingeladen war auch der österreichische Psychiater und Neurowissenschaftler Raphael Bonelli, der eng mit Johannes Hartl vernetzt und Teil konservativer katholischer KiNC-Netzwerke ist (vgl. Leidenfrost 2023; Hinsenkamp 2024: 346).

9 Eindrücke hiervon finden sich z.B. auf der Konferenz von 2021, die unter dem Thema »Dripping Fire« u.a. mit Highholder, Neubauer, den Real Life Guys und den O'Bros stattfand oder auch in der Holy Spirit Night von 2022 unter anderem mit der Influencerin Lisa Mantler und dem Model Millane Friesen. Gerade Jasmin Neubauer und Jana Highholder grenzen sich auch immer wieder dezidiert und öffentlich von den evangelischen Landeskirchen ab und verurteilen progressiv-liberale Äußerungen und Spiritualitätsformen aufs Schärfste (vgl. highholder [Instagram] 2024b). Dabei wird der Dualismus zwischen dem Zeitgeist huldigenden, zum Teil schon häretischen Landeskirchen auf der einen und den biblisch fundierten und geisterfüllten Nachfolger:innen Christi auf der anderen Seite immer weiter verstärkt.

zu viel Anstoß zu erregen und politisch verunglimpft zu werden. Vielmehr wird eine möglichst breite Anschlussfähigkeit an den Mainstream angestrebt, die man – in Abgrenzung von einer progressiven und als diskursdominierend wahrgenommenen Minderheit – für das eigene Welt- und Menschenbild zu gewinnen sucht (vgl. ebd.: 311).¹⁰ Ziel ist die Schaffung eines möglichst niedrigschwelligen Angebots an materiellen und immateriellen Glaubensprodukten (z.B. Bücher, Musik, Podcasts, Kleidung, Konferenzen, Seminare). Sie dienen dem Umgang mit praktischen Lebensthemen, vorzugsweise im Bereich von Liebe und Sexualität, und wollen durch ansprechendes Design überzeugen. Sie suchen bestimmte Werte- und Moralvorstellungen vor dem Hintergrund ihrer spirituellen Plausibilität zu vermitteln – zur gesteigerten Legitimität untermauert von soziologischen und psychologischen Erkenntnissen. Dahinter steht das Versprechen, durch ein bestimmtes Lebens- und Beziehungskonzept Gottes Plan für das menschliche Leben zu entsprechen.¹¹

Die dritte Richtung lässt sich besonders gut an der Arbeit des promovierten katholischen Theologen Johannes Hartl illustrieren – einer zentralen Figur nicht nur der römisch-katholischen KiNC. Hier steht das Bemühen um Anschlussfähigkeit an die bildungsbürgerliche Hochkultur und eine intellektuelle Plausibilisierung der eigenen Positionen im Vordergrund. Dass eine intellektuelle und wissenschaftliche Auseinandersetzung mit gesellschaftspolitisch umstrittenen Themen zuweilen den Anschein erweckt, vornehmlich dem Zweck zu dienen, die eigenen theologisch-weltanschaulichen Positionen zu legitimieren, kann exemplarisch an seinem Vortrag zum Thema Gender nachvollzogen werden. Hier macht er am Schluss seines zunächst um Differenzierung bemühten Vortrags deutlich, dass seiner Ansicht nach der im Grunde (einzig) richtige und heilsame Umgang – zum Beispiel mit Blick auf das Thema Trans*identität – ein geistlich-spirituellem sei. Denn nach Hartl geht es darum, die Annahme der geschlechtlichen Identität »nicht in erster Linie im Außen zu suchen, sondern im Innen zu finden. Das hieße, Menschen zu begleiten auf einen Weg, dass sie sich selber annehmen können, so wie sind, auch ihren Leib so annehmen können, wie sie sind« (Hartl 2023). Wenngleich die öffentliche Performanz von Seiten Johannes Hartls und des Gebetshauses in Augsburg diesbezüglich grundsätzlich zurückhaltend ausfällt, bestehen dennoch auch hier vielfältige Kontakte in ul-

10 Als Beispiel für die Art der Kommunikation kann eine Predigt des ICF-Gründers und Leiters, Leo Bigger, dienen, die er am 5.3.2023 unter dem Titel »Hat Jesus ein Problem mit LGBTQIA+« hielt.

11 Ein Beispiel für ein materielles Glaubensprodukt ist der christliche Lifestyle-Ratgeber von Tobias Teichen und Christian Rossmann mit dem Titel »Love Sex God«. Der etwas andere Weg«. Die Influencerin Lisa Mantler ist eher zurückhaltend mit expliziten Positionierungen, fungiert jedoch mit ihren Einblicken in ihre Ehe und ihren Überzeugungen zum Thema Ehe und Beziehung auf Social Media, gemeinsam mit ihrem Mann Jonas Jay, dem Lobpreissänger des Gospel Forums in Stuttgart, als Vorbild christlicher Lebensführung, der KiNC-Maßstäben entspricht.

traktionskonservative Kreise hinein. So waren beispielsweise sowohl Gabriele als auch ihre Tochter Sophia Kuby, die sich beide unter anderem gegen den ›Gender-Wahnsinn‹, die ›Frühsexualisierung‹ von Kindern und gegen die vermeintliche Abschaffung der Ehe einsetzen, bereits Gastredner:innen im Gebetshaus Augsburg. Gemeinsam mit anderen KiNC-Akteur:innen wie Jana Highholder, Sophia Kuby, Maximilian Oettingen (Loretto-Bewegung) oder Flo Stielper (Campus für Christus) nahm Hartl zudem am ARC-Forum teil, das vom 12.-14. Juli in Süddeutschland tagte und Jordan Peterson und Gudrun Kugler als Hauptreferent:innen im Programm führte (Hinsenkamp 2024: 314). Darüber hinaus pflegt er enge Kontakte in rechtspopulistisch-konservative katholische Kreise hinein, wie zu Bernhard Meuser, dem Mitinitiator der römisch-katholischen Initiative ›Neuer Anfang‹, die sich in Opposition zum Synodalen Weg gründete und für eine geistliche und ethische Erneuerung einsetzt (vgl. Hinsenkamp 2024: 307–311).

6 Zusammenfassende Schlussfolgerungen

Abschließend ergeben sich folgende Schlussfolgerungen: Erstens lassen sich unterschiedliche Formen der strategisch missionarischen Kontextualisierung einer herrschaftstheologisch fokussierten visionären Spiritualität erkennen. Diese passen sich an ihre unterschiedlichen Zielgruppen, die dort vorherrschenden Ästhetiken, Codes und Mentalitäten an. Zweitens ist das Bemühen um bildungsbürgerliche Kontextualisierung – auch im internationalen Vergleich – etwas Neues, so dass die in dem Zusammenhang entstehenden Übersetzungen der klassischen visionären KiNC-Codes häufig unbekannt sind und dechiffriert werden müssen, um in ihrem Bedeutungsgehalt und in ihren weltanschaulichen Grundannahmen richtig eingeordnet werden zu können. Drittens gibt es auf Grundlage der zentralen herrschaftstheologischen visionären Topoi zielgruppenübergreifend enge Verbindungen zwischen den unterschiedlichen Lagern. Visionsstrategisch bedingt lassen sich jedoch unterschiedliche Weisen der öffentlichen Performanz hinsichtlich der Netzwerkkontakte beobachten – abhängig von den eigenen missionarisch motivierten und damit kontextbedingten Interessen.

Viertens stehen aus KiNC-Perspektive wertkonservative Themen nicht eo ipso im Vordergrund des Interesses, wenngleich sie nicht von ihrem Glauben und ihrer Spiritualität zu trennen sind. Der visionäre Zielhorizont ist nämlich die durch Jüngerschaft, Erweckung und Gebet realisierte Gottesherrschaft. Diese drückt sich in der Umsetzung konservativer schöpferischer- bzw. herrschaftstheologischer Überzeugungen aus, deren Verwirklichung wiederum als eschatologischer Fortschritt hin zum Reich Gottes verstanden wird. Zudem gilt der persönliche und gesellschaftliche Einsatz für wertkonservative Themen als verbindender und performativer Marker für die spirituelle Orientierung am Konzept der Jüngerschaft. Die individuelle Be-

kehrung und persönliche Entscheidung zur Nachfolge im Rahmen einer prozessual-millennialistischen Weltsicht ist dem moralisch-politischen Aktivismus dabei jedoch grundsätzlich vorgeordnet. Denn die spirituell-weltanschauliche Erweckung des Einzelnen wird als Voraussetzung für eine nachhaltige Veränderung der ethischen Einstellungen und Sichtweisen gewertet. Damit wird zuweilen in der öffentlichen Kommunikation – abhängig vom Kontext – das eine zugunsten des anderen zurückgestellt.

Somit gilt es einerseits, den Blick für die visionären Codierungen zu schärfen und diese vor dem Hintergrund ihrer weltanschaulichen Prämissen zu entschlüsseln. Andererseits gilt es Netzwerke mit der religiösen Rechten offen zu legen, hegemonial-vereinnehmenden – unter dem Deckmantel des Ökumenischen daherkommenden – Bestrebungen entgegenzutreten und KiNC-Vertreter:innen zur Abgrenzung von der religiösen Rechten aufzufordern beziehungsweise solche Strömungen zu fördern, die dies bereits tun. Schließlich gilt es seitens der wissenschaftlichen Theologie und seitens der Großkirchen, die kritische Auseinandersetzung mit der KiNC zu suchen, um dadurch der eigenen Verantwortung für eine ambiguitätstolerante, pluralitätssensible und menschenfreundliche Theologie und Spiritualität gerecht zu werden.

With a special focus on the German-speaking context, the essay examines new developments on the Christian map that are closely related to the global Pentecostal movement. The phenomena to be observed, whose underlying parameters are networks and visions, can be summarized under the term I call: ›Kingdom-minded Network Christianity‹ (KiNC). The focus is on the so-called *dominion theology*, which is oriented towards an eschatological concept I call »processual-millennialism«. The article examines the question in which way and in the context of which networks this theological-ideological concept finds expression in socio-political commitment and the pursuit of cultural influence and where there is overlap with the religious right.

Literatur

Monografien

Evangelische Kirche Deutschland (EKD) (2021): Pfingstbewegung und Charismatisierung. Zugänge – Impulse – Perspektiven, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

- Christerson, Brad/Flory, Richard (2017): *The Rise of Network Christianity. How Independent Leaders Are Changing the Religious Landscape*, Oxford: Oxford University Press.
- Hinsenkamp, Maria (2024): *Visionen eines neuen Christentums. Neuere Entwicklungen pfingstlich-charismatischer Netzwerke*, Bielefeld: transcript.
- Silk, Danny (2009): *Culture of Honor. Sustaining a Supernatural Environment*, Shippensburg: Destiny Image Publishers.
- Teichen, Tobias/Rossmann, Christian (2021): *Love Sex God. Der etwas andere Weg*, Holzgerlingen: SCM R. Brockhaus.
- Weaver, John (2016): *The New Apostolic Reformation. History of a Modern Charismatic Movement*, North Carolina: McFarland & Company.

Aufsätze

- Heuser, Andreas (2021): »Outlines of a Pentecostal Dominion Theology«, in: Leandro Fontana/Markus Luber (Hg.): *Political Pentecostalism. Four Synoptic Surveys from Asia, Africa and Latin America*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, S. 187–246.
- Hunt, Stephen (2016): »Forcing the Kingdom: The ›Over-realised‹ Eschatology of Contemporary Christian Post-millenarianism«, in: Ders. (Hg.), *Handbook of Global Contemporary Christianity. Movements, Institutions, and Allegiance*, Leiden: Brill, S. 245–275.

Online-Dokumente¹²

- Barlow, Eve (2019): »Inside Kanye West's Sunday Service«. <https://www.bbc.com/culture/article/20190422-coachella-2019-inside-kanye-wests-sunday-service> vom 22. April 2019.
- Der Standard (2019): »Kollektives Gebet für Sebastian Kurz in der Wiener Stadthalle«. <https://www.derstandard.de/story/2000104960625/kollektives-gebet-fuer-sebastian-kurz-in-der-wiener-stadthalle> vom 16. Juni 2019.
- Die Tagespost (2023): »Bürgerlich-konservativer Weltgipfel ruft zu kulturellem Wandel auf«. <https://www.die-tagespost.de/politik/buergerlich-konservativer-weltgipfel-ruft-zu-kulturellem-wandel-auf-art-244372> vom 3. November 2023.
- Dobers, Henning (2021): »Woher kommen wir? Wo stehen wir? Wo gehen wir hin? Hinführende Gedanken«. Vortrag auf dem CCD 2021 in Kirchheim, Skript. <http://www.christlicherconvent.com/downloads>

12 Alle digitalen Quellen wurden zuletzt am 28.02.2024 geprüft.

- DPA (2021): »Youtuber Philipp Mickenbecker gestorben«. <https://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/menschen/youtuber-philipp-mickenbecker-stirbt-nach-schwerer-krankheit-17384433.html> vom 11. Juni 2021.
- Görner, Petra (2024): »Netflix-Dokumentation. Dokumentarfilm über Philipp Mickenbecker jetzt auch auf Netflix«. <https://www.pro-medienmagazin.de/dokumentarfilm-ueber-philipp-mickenbecker-jetzt-auch-auf-netflix> vom 11. Januar 2024.
- Graham, Ruth (2020): »The Rise and Fall of Carl Lentz, the Celebrity Pastor of Hillsong Church«. <https://www.nytimes.com/2020/12/05/us/carl-lentz-hillsong-pastor.html> vom 5. Dezember 2020.
- Graham, Ruth/La Franiere, Sharon (2020): »Inside the People of Praise, the Tight-Knit Faith Community of Amy Coney Barrett«. <https://www.nytimes.com/2020/10/08/us/people-of-praise-amy-coney-barrett.html> vom 8. Oktober 2020.
- Green, Emma (2021): »A Christian Insurrection. Many of those who mobbed the Capitol on Wednesday claimed enacting God's will«. <https://www.theatlantic.com/politics/archive/2021/01/evangelicals-catholics-jericho-march-capitol/617591> vom 8. Januar 2021.
- Greifenstein, Philipp (2023): »Der »Ketzer der Neuzeit« und die reale Gefahr für queere Christen«. <https://eulemagazin.de/der-ketzer-der-neuzeit-und-die-reale-gefahr-fuer-queere-christen> vom 23. Februar 2023.
- Holson, Laura (2018): »This preacher would be happy to share your bowl of açai«. <https://www.nytimes.com/2018/03/17/style/zoe-church-evangelical-chad-veach-pastor.html> vom 17. März 2018.
- Leidenfrost, Martin (2023): »War Sebastian Kurz in den Sèpareés?«. <https://www.diepresse.com/17810305/war-sebastian-kurz-in-den-separees> vom 10. November 2023.
- Martin, Sarah/Remeikis, Amy (2019): »Brian Houston »prays for Trump« during official visit to White House. Scott Morrison's spiritual mentor and Hillsong founder has not said who invited him to faith briefing with religious leaders«. <https://www.theguardian.com/world/2019/dec/10/brian-houston-prays-for-trump-during-official-visit-to-white-house> vom 10. Dezember 2019.
- Nelson, Fraser (2023): »Conservatism is in crisis because the Tories no longer have a faith to live by«. <https://www.telegraph.co.uk/news/2023/10/26/conservatism-is-in-crisis-tories-no-longer-have-a-faith> vom 26. Oktober 2023.
- Schuler, Ralf (2020): »Er will, dass ganz Deutschland gegen Corona betet«. <https://www.bild.de/politik/inland/politik-inland/corona-dieser-mann-will-dass-ganz-deutschland-gemeinsam-betet-69869752.bild.html> vom 06. Juni 2020.
- Taylor, Matthew (2023): »Mike Johnson. Political Extremist«. <https://www.thebulwark.com/p/mike-johnson-polite-extremist> vom 30. Oktober 2023.

Soziale Medien

hiighholder (2024a): <https://www.instagram.com/p/C3vhWktLc8e> vom 24.02.2024.

hiighholder (2024b): https://www.instagram.com/p/Co_iWdWrK2t vom 07.03.2024.

jamesgoll (2020): <https://www.instagram.com/p/CGoAPXSHjCg> vom 26.10.2020.

liebezurbibel (2023): Screenshotvideo einer Story, Quelle: M.H. privat, vom 30.10.2023.

lisa (2023): https://www.instagram.com/p/Co_pMSwxxPa vom 18.12.2023.

lisa: <https://www.instagram.com/lisa>

Webseiten, Sendungen & YouTube

Alliance for Responsible Citizenship (ARC): »Advisory Board«. <https://arcforum.com/advisory-board>

Peterson, Joran: »A Better Story for the Future«. <https://arcforum.com/ideas/a-better-story/my-vision-for-arc>

Chris Schuller (2023): »Evangelisation auf dem CSD Berlin (Pride/LGBTQ Parade)«. <https://www.youtube.com/watch?v=iwDvbBMfNZ4> vom 30. Juli 2023.

JANA & JASMIN (2024): »In Zeiten wie diesen«, <https://podcasts.apple.com/de/podcast/jana-jasmin-in-zeiten-wie-diesen/id1738219482>

Johannes Hartl (2023): »Gender. Hartls Senf #12«. <https://www.youtube.com/watch?v=hKo27QIn4sU> vom 4. August 2023.

Holy Spirit Night Movement (2021): »Dripping Fire – Jasmin Neubauer & Jana Highholder//Samstag Morgen«. <https://www.youtube.com/watch?v=ySHQyWVS1a8&t=7659s> vom 13. März 2021.

Holy Spirit Night Movement (2022): »In (nicht) von dieser Welt I Lisa & Millane I Holy Spirit Night«. <https://www.youtube.com/watch?v=VxH13UOyww> vom 12. März 2022.

ICF Zürich (2023): »Hat Jesus ein Problem mit LGBTQIA+? | Mit Leo Bigger | ICF Zürich«. <https://www.youtube.com/watch?v=viDNDeSen7A&t=101s> vom 5. März 2023.

LIEBEZURBIBEL (2023): »Kinder auf der Pride Parade?«. <https://www.youtube.com/watch?v=CeN9SjwACR4> vom 17. August 2023.

Tagesschau (2017): »Tagesthemen«. Sendung vom 8. Januar 2017. <https://www.tagesschau.de/multimedia/sendung/tt-4963.html>

Transforming the Bay with Christ: »Our Story«. <https://www.tbc.city/ourstory>

Transforming the Bay with Christ: »Mission/Vision«. <https://www.tbc.city/missionvision>

Die deutschamerikanische Vernetzung(sfähigkeit) der religiösen Rechten am Beispiel des rechtsextremistischen Hanau Attentäters

Fatih Bahadır Kaya

1 Einleitung

Der 19. Februar 2020 markiert in der deutschen Geschichte der Nachkriegszeit ein einschneidendes Datum, das den rechtsextremistischen Terror derart zutage brachte, dass sein gewaltvolles Ausschreitungspotenzial für unterschiedlichste Akteur:innen der Gesellschaft nicht mehr zu übersehen war. Binnen sechs Minuten (vgl. Forensic Architecture 2023: 1f.) wurden neun Menschen mit Migrationsgeschichte an Orten ermordet, die als muslimisch galten oder als solche gelesen wurden. Sie wurden in zwei Shisha-Bars ermordet, welche jahrelang medialer Dämonisierung ausgesetzt waren (vgl. z.B. Cheema 2020; Ohanwe 2020). Das Attentat in Hanau an neun Individuen mit »Migrationshintergrund« und darunter insbesondere an muslimischen Migrant:innen wurde nicht nur aus »paranoid-halluzinatorischer Schizophrenie« (vgl. Saimeh 2020; Rubinich 2021) und auch nicht aus Wahnvorstellungen eines vermeintlichen Einzeltäters (vgl. Lemkemeyer/Jansen 2020) verübt. Dieser Aufsatz legt den Fokus darauf, welches sinnstrukturierte Feindbild sich der Täter angeeignet hat und wie dieses in seinem Bekennerschreiben zum Ausdruck kommt. Ziel dabei ist, durch die Analyse des Bekennerschreibens einerseits die Deutungsmuster zu rekonstruieren, die Tobias Rathjen (TR) anleiten und andererseits den latenten Bezug zu den religiösen Rechten herzustellen. Im Argumentationsgang wird mit Zitaten aus dem Bekennerschreiben zugespitzt, dass sich das Bekennerschreiben auf das muslimische Andere als Feind bezieht. Aus diesem Grund ist die Fokussierung der Täterperspektive und seiner Gesinnung – anhand seines Bekennerschreibens – instruktiv, um nachzuvollziehen, warum gerade die muslimischen Anderen bzw. die als solche Gelesenen TRs Primärziel gewesen sind. Durch seine Vernetzung mit den christlichen Tempelrittern in den USA ist von der Erstarkung dieses Feindbildes auszugehen.

In der Monographie (vgl. Kaya 2022) *Das Bekennerschreiben, eine objektiv-hermeneutische* (vgl. Oevermann 2001a; 2001b; 2009; 2013; Wernet 2009) *Erforschung*

des Bekennerschreibens des Hanau-Attentäters, wurden die Sinnstrukturen und Deutungsmuster im Hinblick auf die individuelle Verfassung des rechtsextremistischen, antimuslimisch-rassistischen und antisemitischen Hanau-Attentäters rekonstruiert. Zu beleuchten ist in diesem Aufsatz der Bezug des Hanau-Attentäters zum christlichen Tempplerorden, der im Zeichen des Ersten Kreuzzugs (1099) von Hugh de Payens gegründet wurde (vgl. Bauer 2000; Martin 2004). Diesem Aspekt geht der folgende Beitrag nach, wenn er die Vernetzung des Hanau-Attentäters mit den Knights Templar in den USA rekonstruiert, einer Organisation, die neonazistische und christlich-fundamentalistische Ideologien vertritt. Der Hanauer Attentäter transponiert diese ideologische Gesinnung mit dem Potenzial terroristischer Handlungsfähigkeit nach Deutschland, weil er im November 2018 in Denver an einem Camp der Tempelritter¹ (vgl. Saß 2022: 109f.) aktiv teilnahm und deren Denkstrukturen als handlungsanleitende Muster inkorporierte. Neben der Rekonstruktion latenter Sinnschichten des Bekennerschreibens geht es hier darum, den Einfluss der Tempelritter auf TRs Schreiben zu untersuchen. Zumal die letzte Anzeige, die er der Generalbundesanwaltschaft (GBA) versendete, genau dem rassifizierten und antimuslimisch-islamfeindlichen Weltbild (vgl. Astaburuaga 2023: 94f.) der Tempelritter entspricht (vgl. Millar/Costa Lopez 2021). Wenn TR in seinem Bekennerschreiben davon spricht, dass der Islam zerstörerisch sei, muslimische Migrant:innen der westlichen Welt (vermeintliche »Islamisierung des Abendlandes«) schaden (vgl. Hilal 2021; Probst 2023), der Staat Israel ausgelöscht werden soll und das theologisch-teleologische Problem des »Rätsels« (Rathjen 2020: 6) nur von der eigenen Kultur (christlich-abendländisch) gelöst werden kann und nicht »von einer numerisch deutlich überlegenen Majorität an Vollidioten« (ebd.: 7), dann folgt sein Narrativ, das er im Zeichen der Ideologie des »Große[n] Austausch[es]« (Camus 2016: 44) und der Täter-Opfer-Umkehr artikuliert, nicht einer vermeintlichen Psychose (vgl. Saß 2022), sondern vielmehr einer religiös motivierten Gewaltlegitimation.

Vor diesem Hintergrund behauptet der Beitrag, dass der Hanauer Attentäter eine symbolisch-historische sowie physische Verbindung zum christlichen Tempplerorden (in den USA) hat (vgl. Millar/Costa Lopez 2021) und dessen sicherheitspolitisch motivierten islamfeindlichen sowie antimuslimisch rassistischen Einstellungen, Narrative und Handlungspraktiken (vgl. Weitzel 2020) übernimmt, um seiner internationalen Vernetzung als Vernetzung der religiösen Rechten Ausdruck zu

1 Der Verweis auf die christlichen Tempelritter verdeutlicht TRs Bezug zum christlich Religiösen. Die Wirkmächtigkeit des physischen sowie symbolischen Bezuges zu den christlichen Tempelrittern schlägt sich in den latenten Sinnschichten des Bekennerschreibens nieder, wenn TR insbesondere muslimische Migrant:innen rassifiziert – biologistisch sowie kulturalistisch. Auch hält TR die Existenz dieser Migrant:innen für das Lösen des Rätsels der Erschaffung, technische Fortschrittlichkeit etc. als hinderlich und destruktiv (vgl. Rathjen 2020).

verleihen. Zu diesem Zweck skizziert der Beitrag zunächst die Herangehensweise der objektiven Hermeneutik in ihrer textanalytischen (Kap. 2) Rekonstruktionslogik. Das Hauptaugenmerk liegt in der Analyse des Bekennerschreibens (Kap. 3) und die objektiven Daten zum Lebenslauf des Attentäters werden sekundär behandelt. Letzteres vertieft und exemplifiziert die Textanalyse. Danach nimmt der Beitrag TRs symbolische sowie diskursive Nähe zu den Tempelrittern in den USA² in den Blick, um das inhaltlich-religiöse Gemeinsame (Kap. 4) beider zu rekonstruieren. Er schließt die Analyse ab, indem er auf die deutschamerikanische Vernetzungsfähigkeit der (religiösen) Rechten am Beispiel TRs und der symbolischen Anrufung der Tempelritter verweist (Kap. 5).

2 Objektive Hermeneutik als Analyseinstrument für das Bekennerschreiben

Die objektive Hermeneutik konzentriert sich primär auf Datenauswertung. Für die Interpretation bevorzugt sie »natürlich« (Oevermann 2001a: 62) vorhandene Daten. Insbesondere können mit ihr drei Untersuchungsaspekte interpretativ beleuchtet werden. Zum einen ermöglicht sie anhand latenter Sinnstrukturen den objektiven Sinngehalt der Ausdrucksgestalt (Protokoll) herauszuarbeiten. Der Äußernde artikuliert unbewusst/vor-reflexiv diese latenten Sinnstrukturen und ihre Rekonstruktion umfasst eine erste objektivierende Betrachtung des Protokolls. Im zweiten Schritt lassen diese rekonstruktionslogisch erarbeiteten latenten Sinnstrukturen Deutungsmuster identifizieren, die ihrerseits auf »kollektive Strukturen« (ebd.: 37) hinweisen. Diese verdeutlichen die Sozialisationsbedingungen, die das Individuum unbewusst strukturieren.

Latente Sinnstrukturen des Protokollierten (der »natürliche[n] Ausdrucksgestalt« (ebd.: 62)) sind für die objektiv-hermeneutische Untersuchung konstitutiv. Sie werden erhobenen Daten vorgezogen, weil

»man bei Fallrekonstruktionen zunächst so weit wie möglich recherchierbare, schon vorhandene Ausdrucksgestalten, wie z.B. Briefe, Tagebücher, Dokumente, Fotos, Bauten, Appelle, Flugblätter etc., auswertet und erst dann weitere Befragungen selbst durchführt« (ebd.: 62).

Folge ich Oevermanns (vgl. 2001a: 62f.) Behauptung, dass primär natürliche Daten in der zitierten Form für rekonstruktionslogische Interpretationen latenter Sinn-

2 Dass Rathjen (vgl. 2020: 8–12) in seinem Schreiben einen separaten Abschnitt für seine Überlegungen zu den USA reserviert, akzentuiert die Bedeutung der Untersuchung eines über den transatlantischen Raum vernetzungsfähigen Rechtsextremismus.

strukturen eines Ausdrucks notwendig sind, veranschaulicht das argumentativ-erzählhaft organisierte und natürlich vorhandene Bekennerschreiben Rathjens einen ergiebigen Untersuchungsgegenstand. Jede Praxis der Sozialisation ruht auf alteingesessenen und tief verankerten Traditionen und Strukturen, deshalb ermöglicht die objektive Hermeneutik die Herausarbeitung von Deutungsmustern mithilfe latenter Sinnstrukturen, um damit den Bezug zu einem umfassenden Rahmen der Sozialisation herzustellen.

Latente Sinnstrukturen sind als eigenständige realiter vorhandene Gebilde der Ausdrucksgestalt des Materials abzugewinnen (vgl. ebd.: 39ff.). Nicht die Erstbedeutung des Textes, den Sprechende als subjektiv-intentionale Repräsentanz im Sprechakt wiedergeben, entspricht den objektiven Sinnschichten des Ausdrucks, sondern die latente Sinnstruktur ist methodisch zu erschließen, indem die innere Struktur des Untersuchungsgegenstandes sequenziell und konstitutionslogisch rekonstruiert wird. Diese Erschließung führt zu jenen sozialen Regeln, die das Individuum präformieren und zur vorliegenden Handlungspraxis anleiten. Deshalb sind laut Oevermann die argumentativen und den Sprechenden unbemerkt bleibenden »Inkonsistenzen und Unstimmigkeiten« (ebd.: 66) des Protokolls auszuweisen, um zweierlei aufzuzeigen. Einerseits legt man die den Sprechenden unbewusst gebliebenen Ungereimtheiten dar, um Beweggründe für die Handlung aufzudecken. Im Vollzug des Sprechens stößt der Artikulierende selbst nicht auf Unstimmigkeiten seiner Aussagen und betrachtet sie in ihrer Deutung als gültig. Andererseits unterstreichen Unstimmigkeiten spezifische »Deutungsmuster als ursprüngliche Krisenlösungen auf elementare Problemstellungen einer milieuspezifischen Alltagspraxis« (ebd.: 66).

Deutungsmuster sind Handlungsrouniten, basieren auf »sprachlich konstituiertem Bewusstsein« (ebd.: 38) und sind das Pendant zum Begriff der Lebenspraxis. Fortdauernd steht diese Lebenspraxis »krisenträchtigen« (ebd.: 38) Problemen gegenüber, die bewältigt werden müssen. Die Lösungen sind in diese Handlungsrouniten eingelassen und deren Geltung muss nicht permanent neu ausgehandelt werden. Aus diesem Grund sind Deutungsmuster sowie latente Sinnstrukturen nicht abfragbar, sondern müssen interpretativ gesichert werden (vgl. ebd.: 51ff.). Dadurch ermöglicht sich der Einblick in individuell bewährte Routinen (vgl. Oevermann 2001b: 19). Im rekonstruktionslogischen Interpretieren der textförmigen sozialen Wirklichkeit geht es um die Erschließung der Sinnstrukturiertheit und Regelgeleitetheit des konkreten Falles (vgl. Wernet 2009: 11f.). Die fallspezifisch getroffenen Entscheidungen, wie man artikuliert und welches handlungsanleitende Wissen sich dadurch erschließen lässt, sind spezifische Merkmale des Falles (vgl. ebd.: 16f.).

Forschungspragmatisch besagt das Anschließen von Entscheidungen an Entscheidungen durch fallinterne Selektivität und die Bestimmtheit in einer handlungsbezogenen Kontingenzvielfalt für meinen Forschungsgegenstand Folgendes.

Den Ablaufcharakter und die Selektionsknoten bestimmt und definiert Rathjen bzw. das Bekennerschreiben im Vorhinein, jedoch sind die einzelnen Abschnitte sequenziell zu interpretieren und in einen Gesamtzusammenhang zu bringen, um die Fallstruktur des Bekennerschreibens zu präparieren. Dieser determinierte Charakter des prozessualen Ablaufs veranschaulicht die stattgefundenen Selektionen und Entscheidungen. Methodisch instruktiv ist, den Sinn des Bekennerschreibens insbesondere im sequenziellen Nacheinander der Textelemente zu analysieren.

Schließlich ist die Theoretisierung in der Sprache des vorliegenden Falles relevant (vgl. Wernet 2009: 19). Nach Wernet besteht die Besonderheit des Falles in der aktuellen Erscheinungsform der jeweiligen Lebens- und Handlungspraxis³, wohingegen sich die Allgemeinheit der einzelnen Fallstruktur aus der Sinnstrukturierung und Regelgeleitetheit ergibt (vgl. ebd.: 20). Exemplarisch auf den Forschungsgegenstand angewandt heißt das, dass das Bekennerschreiben TRs besondere soziale Wirklichkeit und Lebenspraxis darstellt, die von latenten Sinnstrukturen stammende Deutungsmuster aufweist, die wiederum idealtypisch auf eine rechtspopulistische, rechtsextremistische und gewaltbereite Struktur verallgemeinerbar sind. Gerade seine Vernetzung mit dem Templerorden in den USA ermöglicht beide rechtsextremistische Fälle miteinander zu vergleichen und dadurch auf Strukturähnlichkeiten zu verweisen (Kap. 4).

3 Der Hanauer Attentäter – die latenten Sinnschichten des Bekennerschreibens

Die erste Sequenzstelle des Bekennerschreibens (»dies ist eine Botschaft an das gesamte deutsche Volk«) fasse ich als Ganzes sinnhaft auf und formuliere eine erste Fallstrukturhypothese. Der Botschafter TR sieht sich als Repräsentant und Vollstrecker der Volks- und Allgemeinheitsmeinung. Er liegt im diametralen Widerspruch zur individuellen und individualisierenden Modernität und der Aufklärung, die diese Modernität erzeugt hat. Hier deutet sich die Diskrepanz und Abweichung von jener Normalität an, die die individuellen und diversen Lebenswelten und Weltanschauungen von Grund auf negieren. TRs Grundhaltung, Sprachrohr des »deutschen Volkes« zu sein, bricht mit der modernen Auffassung der unterschiedlichen Möglichkeiten individueller und vielfältiger Biographieentwürfe. Dies geschieht durch Reduktion der schier unendlichen Möglichkeiten biographischer Entfaltungen auf eine (vorher-)bestimmte biographische Lebensgeschichte, die so

3 Diesen lebensweltlichen Bezug sowie die biographische Relevanz einer qualitativ-rekonstruktiven Erforschung der Lebensgeschichte von Rechtsextremist:innen betont auch Blee, damit verspricht sie für die Forschung detailliertere Einblicke als nur die ideologischen Gehalte des Rechtsextremismus zu tangieren (vgl. Blee 2007: 126).

zu sein haben, wie TR es will, und nicht so, wie andere Individuen es wollen.⁴ TR missachtet die unterschiedlichsten individuellen Biographieentwürfe. Es handelt sich nicht um deutsche, sondern um migrantische sowie als migrantisch gelesene Biographien. TR führt aus, dass »die Kriminalität, oder allgemeiner ausgedrückt, das schlechte Verhalten bestimmter Volksgruppen, nämlich von Türken, Marokkanern, Libanesen, Kurden etc.« (Rathjen 2020: 5) zu beobachten sei, weshalb er eine rassistische »Abneigung gegen diese Volksgruppen« (ebd. 2020: 5) entwickelt habe. Die rassistische »Abneigung gegen diese Volksgruppen« kann für TR nur die Form einer »komplette[n] [Vernichtung]« (ebd.: 6) annehmen.

TRs Aussage, »dass folgende Völker komplett vernichtet werden müssen: Marokko, Algerien, Tunesien, Libyen, Ägypten, Israel, Syrien, Jordanien, Libanon, die komplette saudische Halbinsel, die Türkei, Irak, Iran, Kasachstan, Turkmenistan, Usbekistan, Indien, Pakistan, Afghanistan, Bangladesch, Vietnam, Laos, Kambodscha bis hin zu den Philippinen« (Rathjen 2020: 5), exemplifiziert das migrantische Vernichtungsobjekt. In der Aufzählung der Nationalstaaten sticht insbesondere die Mehrheit muslimischer Länder bzw. der Länder mit muslimischer Mehrheit heraus. Der Verweis auf Israel ist erkenntnisreich und notwendig, weil gerade für TR (und ähnliche Rechtsextremist:innen) eliminatorischer antimuslimischer Rassismus sowie eliminatorischer Antisemitismus Hand in Hand gehen. Den bisher rekonstruierten Sinndimensionen ist zu entnehmen, dass das muslimische sowie jüdische Andere zum Feindobjekt konstruiert wird. Insbesondere steht das muslimische Andere im Zusammenhang mit dem Verschwörungsdenken bzw. der symbolischen Anrufung der Tempelritter (siehe Kap. 4), die primär das muslimische Andere als sicherheitspolitische Bedrohung und dessen Existenz für die weiß-suprematistische Handlungsfähigkeit als Hindernis wahrnehmen.

Die nur an »die Deutschen« gerichtete und verkündete Botschaft, die voneinander auf legitime Weise differierende Biographiekonstrukte in ihrer Allgemeinheit missachtet, stellt eine machthierarchische und rekonstruktionslogische Potenz des latenten handlungsanleitenden Wissens dar, auf dessen Grundlage der Rechtsextremismus auf individueller und kollektiver Ebene operiert. Die als »eine Botschaft an das gesamte deutsche Volk« verkündete Weltanschauung soll von Menschen ähnlicher Sozialisation inkorporiert werden. Die Verkündung dieser Weltanschauung richtet sich nur an dieses »deutsche Volk«. Im Abschnitt »Hochverrat« (Rathjen 2020: 12) des Bekennerschreibens wird das angesprochene »deutsche Volk« näher bestimmt. Wenn »die straffälligen Ausländer nur eine Seite der Medaille sind,

4 Aus der umgekehrten Richtung ist mit Pfahl-Traughber festzuhalten, dass die »Absolutsetzung [der eigenen] ethnische[n] Identität« Rechtsextremismus (rechtsextremistisch) ist (Pfahl-Traughber 2019: 3). TR exemplifiziert diese Feststellung: »Umgekehrt lernte ich mein eigenes Volk kennen, als ein Land, aus dem das Beste und Schönste entsteht und herauswächst, was diese Welt zu bieten hat«. (Rathjen 2020: 5)

[stehen] auf der anderen Seite [...] Deutsche, welche entweder ignorant sind oder zu schwach oder zu dumm, um das Problem zu lösen« (ebd.: 12). Daraus schlussfolgert TR, dass man zunächst »den ›inneren Feind‹ [zu] besiegen« (ebd.: 12) habe. Diejenigen der weiß-deutschen Mehrheitsgesellschaft, die ein anerkennendes und solidarisches Zusammenleben mit (muslimischen) Migrant:innen anstreben, sind für TR sowohl die Ursache des Problems der »straffälligen Ausländer« (ebd.: 12) als auch die, die den »Hochverrat« (ebd.: 12) am »deutschen Volk« begehen. Nach TRs völkischer Gesinnung ist der Feind erst durch die Vernichtung beider Gesellschaftsgruppen »besiegt«. Wie aus Probsts Analyse hervorgeht, ziehen Denker der Neuen Rechten »kirchliche Vertreter:innen« für die »vor allem (islamische) Masseneinwanderung« (Probst 2023: 70) in Verantwortung. TRs Abschnitt »Hochverrat« (Rathjen 2020: 12) verweist ebenso auf die inneren Verräter, die anerkennend mit Migrant:innen umgehen. Durch diesen Bezug konkretisiert sich, dass in TRs Gesinnung auch christliche Vertreter:innen zum Feind konstruiert werden. TRs Gesinnung hat nicht nur ihre Wurzeln bei den christlichen Tempelrittern, sondern versteht auch manche christliche Vertreter:innen als inneren Feind.

Zusammenfassend ist am vorliegenden Fall die prophetische⁵ Überzeugung (»eine Botschaft«) bezeichnend, die bisweilen von manchen Begutachtern als eine paranoid-schizophrene Persönlichkeitsstörung (vgl. Saß 2022) diagnostiziert wurde. Diese prophetischen Züge der Persönlichkeit des Täters geben sich auch auf seiner Sprach- und Handlungsebene wieder. Das Bekennerschreiben gibt eine pauschalisierende Abneigung und Verkennung gegenüber migrantischen, migrantisierten (vgl. z. B. Siouti et al. 2022) und solidarischen weiß-deutschen Individuen zu erkennen. Denn die Botschaft, also das Licht der (christlichen und weiß suprematistischen) Prophetie, soll nur auf das gesamte »deutsche Volk« scheinen, das TRs völkischer Gesinnung entspricht.

Weiterhin weist das Bekennerschreiben eine exklusivistische Haltung auf. Diese Exklusivität zieht sich durch alle Worte dieser Sequenzstelle. Die Ankündigung, dass etwas Inhaltliches kommt, und die Bestimmung, dass das, was geäußert wird, die Wahrheit ist, tritt als Begleiterscheinung von sadistisch-ironischer Verachtung auf. Beide implizieren ihrerseits die Erwartungshaltung des Verfassers, der überhaupt keine Rückmeldung erwartet, weswegen von einer Interaktionsisolation auszugehen ist. Isolation von Interaktion bedeutet die Einbahnstraßenrichtung der Ausdrucksgestalt. Die prophetische Verlautbarung ist als Resultat einer zerbrochenen Selbstwahrnehmung die Überhöhung der eigenen »ethnischen Identität«. Die zerbrochene Selbstreflexion ist nichts weiter als der Wunsch nach prophetischer

5 In der prophetischen Verkündungsmanier schwingt latent auch das mit, was als »apokalyptische Deutungen aufgegriffen [wird], die das Ende des Christentums u.a. mit der ›Islamisierung‹ begründen« (Probst 2023: 55).

Sprachhandlung. Die sprachlich festgelegte Praxis nimmt sich nur eine ›ethnisch‹⁶ zentrierte Reduktion des tatsächlichen Deutsch-Seins zum Bezugspunkt (vgl. Pfahl-Traughber 2019: 3). Das führt in evidenter Weise zur polarisierenden Aufteilung der Gesellschaft in unterschiedliche ›Ethnien‹ und Zugehörigkeiten. In der Abgrenzung des Eigenen vom Anderen findet ein Otherring (vgl. Arnold 2021: 872; Attia 2019: 160ff.) statt, um eine völkische sowie religiös homogenisierte Wir-Identität zu konstruieren.

Rekonstruktionslogisch komponiere ich den Dreiklang von Absolutheitsanspruch, Aufklärungsdrang und Deutsch-Sein als exklusivistisches Bindeglied gesellschaftlicher Zugehörigkeit zusammen zur Weltanschauung des Verfassers, der die Modernität und die moderne Lebensweise ablehnend die unterschiedlichsten individuellen Biographieentwürfe in prophetischer Verkündungsmanier reduktionistisch verkennt und negiert.

Das Bekennerschreiben,⁷ ein auf Resonanz angewiesener provisorischer Text, thematisiert biographisch essenzielle Phasen und erinnert an erlebte Erfahrungen des Verfassers. Diese Erfahrungen schichten sich primär als negative auf, verdichten sich zu Schicksalsschlägen und sperren den Verfasser in den unüberwindbaren Bann seiner radikalen Selbstbezüglichkeit ein. Das Bekennerschreiben missachtet die Erfahrungen, die außerhalb seiner Wahrnehmung liegen. Diese radikale Selbstreferenzialität gegenüber den eigenen Erfahrungen sucht nach Wegen der Verbreitung. Ungeachtet wie viel Zeit vergehen mag und wie viel Mühe erbracht werden soll, der Sinn in sich ist das Erreichen eines einzigen Endziels. Die Botschaft, die aus den eigenen Erfahrungen resultiert, ist als wahre und richtige Gegebenheit an das gesamte »deutsche Volk« zu verkünden. Wesentlich ist hier die Resonanzbedürftigkeit, dass das »deutsche Volk« die selbstreferenziellen und radikal-geschlossenen Erfahrungen des Verfassers bestätigt.

Diese essenzielle Notwendigkeit, dass sich der Verfasser als Repräsentant des genuin »deutschen Volkes« und als Vollstrecker seiner vermeintlich verdeckten Interessen und seines Willens versteht, verbindet diese zweite Sequenzstelle mit der ersten. Die Interaktionsisolation sowie die Resonanzbedürftigkeit stehen in einem

6 Der Begriff Ethnie impliziert Rassismus (vgl. Fereidooni 2020: 5), den es zu vermeiden gilt, aber wegen Verständlichkeitsgründen, einerseits und um der Sprache des Bekennerschreibens zu folgen, andererseits, benutze ich diesen Begriff trotzdem und distanzieren mich von ihm mit dem Schreibstil ›Ethnie‹.

7 Ab hier beziehe ich mich auf die zweite Sequenz des Bekennerschreibens, also auf den zweiten Satz, der direkt dem ersten folgt. Im originalen Wortlaut besagt der Satz: »In diesem Schriftstück werde ich schildern, was mir in meinem Leben wiederfahren [sic!] ist und warum dies jeder Deutsche wissen muss, ganz gleich, wie lange es auch dauern mag, bis meine Botschaft als wahr und richtig bestätigt wird« (Kaya 2022: 52). Die detaillierte Herleitung und Rekonstruktion der latenten Sinnschichten der zweiten Sequenzstelle ist der zitierten Studie zu entnehmen (vgl. ebd.: 52–74).

kontraintuitiven, aber komplementären Zusammenhang. TRs radikale Selbstbezüglichkeit im Sinne der exklusiven Reduzierung auf seine eigenen Erfahrungen, öffnet sich gerade in der impliziten Erfahrung, dass »das deutsche Volk« seine aggregierten Erfahrungen annimmt und als soziale Tatsachen akzeptiert. Andernfalls wäre die Behauptung den »Volkswillen« zu repräsentieren, nicht legitimierbar. Die Interaktionsisolation erfasst TRs Verhältnis zu seiner migrantischen Umgebung, mit der er es vermied, in Austausch zu treten (vgl. z.B. Saß 2022; Der Spiegel 2020). Das Bedürfnis nach Resonanz zielt auf das »deutsche Volk« ab, um einerseits seinem verschwörungsideologischen Narrativ Gehör zu verschaffen und andererseits den verübten Terrorakt zu legitimieren. Mit Pfahl-Traughber ließe sich die soziologische Figur der Resonanzbedürftigkeit weiterdenken, wenn die »Neuen Rechten die Strategie [des] geistige[n] Wandel[s]« (Pfahl-Traughber 2019: 7) verbindet. Nur durch diesen geistigen Wandel ist ein »politischer Wandel« (ebd. 2019: 7) voranzutreiben. Die durch Interaktionsisolation angeeigneten Einstellungs- sowie Handlungsmuster werden in der Resonanzbedürftigkeit geäußert.

Das Bekennerschreiben hat einen transitiven Charakter. Durch seine Selbstreferenzialität, hier: Ausdruck einer radikal geschlossenen Ich-Bezogenheit, stützt es sich nur auf die eigene Erfahrungsstruktur, in der nur auf die autobiographische akkumulierte Erfahrung zurückgegriffen wird. Die jahrelangen autobiographischen Erfahrungen geben dem externalisierten Handlungssinn seine Bedeutung. Nur das biographisch Erlebte plausibilisiert TRs strukturellen Gedankengang. Auch dient die Erzählung dazu, seine praxisrelevante Handlung der Öffentlichkeit gegenüber zu rechtfertigen. Diese latenten Sinnschichten leiten TR zur Verallgemeinerung seiner individuellen Erfahrungen an.

Weiterhin eröffnet das Bekennerschreiben den Menschen in der Umgebung Rathjens den oktroyierten Sinn, welcher aus der Verallgemeinerung der autobiographischen Ereignisse und den daraus abduzierten Behauptungen besteht. Darin sieht TR seine Verpflichtung, nämlich eine Verpflichtung, mit der er das »deutsche Volk« aufrütteln und zur Handlung auffordern möchte. Der Zugang zu diesem verallgemeinerten, aber latent oktroyierten Sinn steht nur einer bestimmten Volksgruppe (»an das gesamte deutsche Volk«) offen.

Eine Betrachtung der zeitlichen Komponente verdeutlicht, dass das in der Vergangenheit Erlebte und die Erinnerung daran den unveränderlichen Kern der autobiographischen Erzählung darstellen.⁸ Für die Zukunft besagt das, wie der hand-

8 Auch 20 Jahre nach der Erfahrung als Bankangestellter bezieht sich TR immer noch darauf: »Während meiner Ausbildung zum Bankkaufmann durfte ich zudem [1999, FBK] einen Banküberfall am eigenen Leib miterleben und in der Polizeidienststelle als Zeuge Karteikarten von mehreren hundert potentiellen Verdächtigen durchsehen, wobei diese Personen zu ca. 90 % aus Nicht-Deutschen bestand. Diese Nicht-Deutschen waren wiederum hauptsächlich Südländer, sprich Türken und Nordafrikaner« (Rathjen 2020: 5). Diese Erzählung und Argu-

lungspraktische Zukunftssinn zu sein hat. Dieser zukunftsbezogene Sinn ist durch einen Willen und Ergebenheit gekennzeichnet. Alles Potenzielle, das den Verfasser treffen könnte, ist ihm willkommen. Obgleich eine zeitresistente, also eine der zeitlichen Vergänglichkeit resistierende Haltung offenkundig wird, muss ein Durchsetzungszwang den im Bekennerschreiben festgehaltenen Ideen Aufschwung leisten. Da die Thesen des Verfassers alleinstehend keine wirkmächtige Entfaltung und Verbreitung erfahren, müssen sich Gleichgesinnte anschließen (vgl. Pfahl-Traugher 2019: 7). Dies führt zur Resonanzbedürftigkeit, welche das Bedürfnis nach Bestätigung akzentuiert. Ein weiterer Aspekt ist das Erwecken der Aufmerksamkeit des »deutschen Volkes« durch tatkräftige Handlungen. Der Terror-Anschlag, der noch verübt wird, darf keiner Erwartbarkeit entsprechen; er soll überraschen und schockieren.

Die bisherigen Interpretationen verdeutlichen TRs Rechtsextremismus. TR demonstriert einen Verallgemeinerungszwang einer radikal-geschlossenen Ich-Zentrierung infolge von Verharrung auf die autobiographisch-zeitlose Erfahrungsakkumulation. Im Prozess des Werdens entwickelt TR eine Lebenspraxis, die er allmählich in Gedanken und Worte fasst. Letztlich generieren TRs autobiographische Erlebnisse und Erfahrungen eine Verschließung, die einer Absolutsetzung seines Standpunktes gleicht. Die Geschlossenheit führt zur radikal selbstbezüglichen Absolutsetzung seiner Weltanschauung. Was außerhalb liegt, hat weder einen Wahrheitsgehalt noch steht diesem eine Möglichkeit zu, eine partielle bzw. relative Richtigkeit für sich zu beanspruchen. Der Verallgemeinerungszwang einer radikal-geschlossenen Ich-Zentrierung trifft auf einen prophetischen Reduktionismus, wobei die eigenen Erfahrungen zur Verkennung unterschiedlicher Biographieentwürfe führen.

4 TR und die Knights Templar

Die historische Forschung zu Kreuzzügen konstatiert, dass der militärische (vgl. Hempel 1976: 3f.) Templerorden vor allem aus sicherheitspolitischen Überlegungen im Geiste des Ersten Kreuzzugs (1099) gegen die muslimische Welt gegründet wurde (vgl. Bauer 2000: 14f.; Martin 2004: 20f.). Den Geist des Ersten Kreuzzugs beschreibt Weitzel bildlich:

»Auf dem Vorhof der al-Aqṣā-Moschee, die den Kreuzfahrern als Salomons Tempel galt, sei das Blut der erschlagenen Muslime ›bis zu den Knien und den Zügeln

mentation sind als eine biographisch bedingte und erlebnisbasierte Aneignung des muslimischen Feindbilds interpretierbar.

der Pferde« geflossen, wie Raimund in Anlehnung an die Apokalypse des Johannes berichtet (Offb. 14, 20). Auch die anderen historiographischen Darstellungen stimmen darin überein, dass die Eroberung Jerusalems mit einem Gewaltexzess an der muslimischen und jüdischen Bevölkerung der Stadt einherging.« (Weitzel 2020: 321)

Dieses Zitat verdeutlicht die Relevanz des Rückbezugs auf die KT, denn ihr Gründer Hugo von Payens wirkte im Ersten Kreuzzug mit und das angerichtete Blutbad differenzierte nicht zwischen Muslim:innen oder Jüd:innen, es war antimuslimisch und antisemitisch – eventuell damals antijudaistisch – zugleich. Außerdem wurde »der Gewaltexzess«, so Weitzel (2020: 324) weiter, »erst am Tag nach der eigentlichen Eroberung des Bezirks« durchgeführt und »war also wohlüberlegt und geplant« (ebd.: 324). Im Anschluss an die neuere Forschung über die Soziologie der Gewalt ließe sich festhalten, dass die autotelische Gewalt einer lozierenden Planung gefolgt ist (vgl. Reemtsma 2013). Die Legitimierung des Exzesses lieferten die sicherheitspolitischen Diskurse, die sich auf die Sicherstellung der christlichen Pilgerfahrt bezogen. Für gegenwärtige Debatten, insbesondere für die deutschamerikanische Vernetzungsfähigkeit einer – wie auch immer konstituierten – religiösen rechtsextremistischen Struktur ist aus diesem historischen Ereignis zu lernen, dass die Rückbesinnung auf Knights Templar diese religiöse Gewaltanwendungsbereitschaft samt Legitimierungsgrundlage zum Ziel hat.

In unterschiedlichen rechtsextremistischen Kundgebungen, Anschlägen – Breivik sowie Neuseeland – und im Aufruf der Bush-Regierung zu Kreuzzügen nach 9/11 übernimmt der Bezug zum Templerorden bzw. zu den Tempelrittern⁹ (im Weiteren KT als Knights Templar) eine legitimierende sowie handlungsanleitende Funktion (vgl. Millar/Costa Lopez 2021: 3f.). Auch ist der Mediävismus der Nazis und des Ku Klux Clans zu berücksichtigen. Millar und Costa Lopez beobachten etliche Diskurse und Symbole rechter Bewegungen suprematistischen Colours, die sich auf die KT beziehen (ebd.: 1f.). Die Autorinnen entwickeln das Konzept des konspirativen Mediävismus, mit dem sie den Zusammenhang der gegenwärtigen Revitalisierung des Rechtsextremismus und den KT als religiöse Rechte erklären. Methodisch verflechten sie die mediävistische Literatur mit der Soziologie des Verschwörungsdenkens und rekonstruieren drei Diskursstränge ihres konspirativen Mediävismus-

9 Der Gründer des Templerordens Hugh de Payens, im Ersten Kreuzzug mit dabei, zielte schon zu seinen Lebzeiten die Erweiterung des Ordens im Westen an – ganz nach der Gründungsmission und -ideologie (vgl. Lord 2013: 201). Die Templer, deren Leben sich auf einen Zeitraum von ca. 200 Jahren (1119–1312) erstreckt, breiteten sich schon damals in Frankreich, England, auch in Italien, Deutschland und Spanien aus. Auf der iberischen Halbinsel organisierten sie sich wie in Palästina militärisch, nahmen an der Reconquista aktiv teil (vgl. Hempel 1976: 2f.).

Konzepts. Dieses Konzept veranschaulicht, dass »security concerns and political violence are ultimately a matter of (re)claiming the existence of hyperagency itself, and with it, the White capacity for action and worldly control« (ebd.: 13) für die KT. Der KT-Diskurs produziert ein religiös fundiertes, gewaltvolles und rassialisiertes Sicherheitsimaginär, das als »conspiratorial medievalism« (Millar/Costa Lopez 2021: 2) bezeichnet wird. Das Templer-Imaginär bringt eine rassifizierte Betrachtung der Geschichte und Geschehnisse in ihrer Verflechtung mit dem Verschwörungsdenken zum Ausdruck, wenn es zum einen eine Täter-Opfer-Umkehr betreibt und extremisiert, mit der es vorzüglich das muslimische Andere für eine vermeintliche Viktimisierung des weißen Christentums verantwortlich macht. Zum anderen zeitigt dieses Imaginär eine rassifizierte Angst und eine Überzeugung, die die eigenen Leute des Verrats bezichtigt (vgl. ebd.: 2ff.) und ein exklusivistisches Ideal einer »hyperagency« (ebd.: 13) nur für Gleichgesinnte vorenthält.

Der Ermöglichungs- und Rechtfertigungsdiskurs, der von der symbolischen Existenz der KT ausgeht, geht mit einer Gewaltlegitimierung der sich auf diese religiöse Tradition (rück)besinnenden Rechten einher. KT versteht die Handlungsfähigkeit der Subjekte rassifiziert; gesteht sie nur weißen Eliten zu, die die Geschichte und Ereignisse lenken. Das Christentum und die Hyper-Handlungsfähigkeit des weiß-christlichen Subjekts sind zu verteidigen und diese Verteidigung gelingt mit der Transmission des mittelalterlichen Bildes der Tempelritter als hyper-handlungsfähige Subjekte, die die vermeintlich weiß-christliche Hyper-Handlungsfähigkeit zurückfordern und dafür eine gewaltvoll-rassifizierte Weltanschauung als Legitimationsgrundlage fabrizieren. So konstruieren diese religiösen Rechten ein verschwörungsideologisches und überhistorisches Weiß-Christentum. Dieses mediävistische Imaginär verschmilzt mit gegenwärtigen Narrativen zu einem Sicherheitsimaginär. Die Hyper-Handlungsfähigkeit ist beides, ein Segen, wenn die weiß-christlichen Suprematisten als Nachfolger und gewaltvolle Repräsentant:innen der KT sie anwenden (wie TR) und ein Fluch, wenn die rassifizierten Anderen damit ausgestattet sind (vgl. ebd.: 3f.).

Nun skizziere ich einige Parallelen, die zwischen TR und der symbolischen Anrufung der KT als eine deutschamerikanische religiöse Struktur herrschen. Diese Skizze ist relevant, wenn ich an TRs Aufenthalt in den USA von 1993 bis 1995 und sein nachgewiesenes Verhältnis zu den KT im Jahr 2018 in den USA erinnere (vgl. Saß 2022: 109). Der Gründungsgeist der KT als »conspiratorial medievalism not only produces a specific narrative of (in)security, but also legitimises violent action« (Millar/Costa Lopez 2021: 5) ist die strukturidentische Brücke zwischen dem verschwörungsdenkerischen Mediävismus (KT) und TR. Beiden liegt eine christlich-religiöse Legitimierung von Gewalt(-exzessen) zugrunde. Vor dem Hintergrund seines Verhältnisses zu den KT ist TRs Terror religiös, weil er nicht nur KTs antimuslimisches Sicherheitsimaginär übernimmt. Sondern TRs Hanau-Terror hinsichtlich

seiner prophetischen Verkündung ist eine vermeintliche ›Verteidigung des Abendlandes‹ vor der apokalyptischen Islamisierung (vgl. Probst 2023).

Weiß-suprematistische Ideologien verbreiten sich mithilfe unterschiedlicher Strategien wie Selbstverharmlosung, Sicherheitsimagination (KT) (vgl. Millar/Costa Lopez 2021: 5f.) oder auch der Behauptung der Leistungsunfähigkeit muslimischer Subjekte (TR) (vgl. Rathjen 2020: 5). Dem sadistischen Ermordungsnarrativ im verharmlosenden Ton, beispielsweise, tut das folgende Zitat Rathjens zu Genüge:

»Wobei ich anmerkte, dass nicht jeder der heute einen deutschen Pass besitzt reinrassig und wertvoll ist; eine Halbierung der Bevölkerungszahl kann ich mir vorstellen. Wenn ein Knopf zur Verfügung steht, dies Wirklichkeit werden zu lassen, würde ich diesen sofort drücken, so schnell das man gar nicht schauen könnte. Einzigste Voraussetzung für mich wäre, dass dies von einer Sekunde auf die nächste erfolgen muss, da ich nicht Schuld bzw. Interesse an einem Leid dieser Menschen habe.« (ebd.: 6)

Weiterhin lässt sich mit Blee's Beobachtung, »culture is also key to the attraction and durability of the far right. Music, clothing, style, bodily disciplines, ritual, identity, and performance are critical for recruiting new members« (Blee 2007: 124), die Relevanz qualitativ-rekonstruktiver Erforschung der Rechten verdeutlichen, dass weiß-christliche Suprematist:innen die Wahrung eigenkultureller Elemente gegen die Ausrottung fremdkultureller Gerichte oder biologischer Merkmale ausspielen. So verzehrte TR in seinem Leben nie Döner und war etliche Male in Schuss- und Gefechtsübungen¹⁰. Für beide religiös-rechte weiß-suprematistische Strukturen geht beides Hand in Hand, die Verachtung und Ausschließung des Fremdkulturellen sowie Lobpreisung und Huldigung des Eigenkulturellen.

Wo KT von der »grammar of emergency and security« (Millar/Costa Lopez 2021: 5) spricht, bringt dort TR die Semantik der Idiotie und Leistungsunfähigkeit, aber Gebärfähigkeit muslimischer ›Ethnien‹ und ›Rassen‹ (vgl. Rathjen 2020: 5ff.) ins Spiel. Die Gebärfähigkeit (TR) steht unter Einfluss der Ideologie des »Große[n] Austausch[es]« (vgl. Camus 2016), welcher beiden religiösen Strukturen (KT und TR) als Befürchtung, Angst sowie Kommunikationsmechanismus, vielmehr als

10 Rathjen war Mitglied in Schützenvereinen. Ab 2012 in Bergen-Enkheim, danach von 2014 bis 2019 »in der ›Königlich privilegierten Schützengesellschaft von 1406‹ in München«, wo er regelmäßig bis 2018 an Schießübungen teilnahm. Nach seiner Rückkehr von München nach Hanau, legte er »2019 weitere 24 Schießtrainings« ab. Letztlich bereitete er sich auf seinen *heiligen Krieg* vor, als er 2019 das Gefechts- und Kampftraining »für Pistole und auch Sturmgewehr auf einem Schießstand in Kroatien« aufnahm und »bei einem Anbieter [...], der als ›Tactical Combat Academy‹ firmierte«, unterkam. Der »Kursleiter soll ein Exmitglied der US Special Forces mit zahlreichen Spezialausbildungen gewesen sein« (Saß 2022: 108).

Phantasie der Ent-Christianisierung des Abendlandes zugunsten seiner Islamisierung/Muslimisierung zugrunde liegt. Für den kulturellen sowie demographischen Niedergang des Abendlandes sind für beide religiösen Strukturen die inneren Verräter verantwortlich (vgl. Millar/Costa Lopez 2021: 7; Rathjen 2020: 12f.), die die muslimischen Migrant:innen aufnehmen und so der Elite¹¹ in die Hand spielen, die den »Great Replacement« vorantreiben. Nicht nur seien diese muslimischen Anderen, sondern eine Vielzahl an Kulturen außer die der weiß-christlichen Welt, was die Lösung des Rätsels anbelangt, unfähig. TR rätselt über die »Lösung des Rätsels«, welches sich mit der Entstehung des Universums, des Menschen bzw. der Lebewesen beschäftigt (Rathjen 2020: 6). Die theologisch-teleologische bzw. religiöse Fragestellung, die auf das Rätselmysterium des Bekennerschreibens zu trifft, fassen Oevermann und Franzmann zusammen: »Woher kommen wir, wohin gehen wir und korrelativ dazu: wer sind wir im Hier und Jetzt, in der Gegenwart«. (Oevermann/Franzmann 2006: 50) Die Beantwortung dieser drei Fragen ist für die Erzeugung von Lebenspraxen aus einer religiös-theologischen Perspektive konstitutiv, auch für TR. Diese problematischen Fragen und die Schlussfolgerungen als Antwortmöglichkeit darauf sind im Bekennerschreiben festgehalten:

»Stand heute sind allerdings nur sehr wenige Völker bzw. Rassen hierbei positiv hervorgetreten, andere Rassen und Kulturen wiederum haben hierbei nicht nur keinen Beitrag geleistet, sondern sind destruktiv – vor allem der Islam. Daher meine Schlussfolgerung, die besagten »Länder mit deren Bevölkerung zu eliminieren«, damit die Menschheit überhaupt eine Chance hat das »Rätsel zu lösen«, denn mit Sicherheit wird dies nicht gelingen in Anwesenheit einer numerisch deutlich überlegenen Majorität an Vollidioten« (Rathjen 2020: 7, Hervorh. FBK).

Hier lässt sich TRs islamfeindliche sowie rassistische Haltung als Ausdruck seiner religiös-christlichen sowie strukturähnlichen Gesinnung zu den KT festhalten. Es seien nur wenige »Völker bzw. Rassen«, womit mehrheitlich muslimische Länder nicht adressiert sind, in der Lage, die nach Oevermann und Franzmann formulierten drei Fragestellungen zu beantworten. Diese Sequenz des Bekennerschreibens ist das religiöse Fundament TRs rassifizierten Weltbildes. Da die Destruktivität vom Islam ausgehe, der keine konstruktive Lösungsoption anbieten könne, müssten die aufgezählten (mehrheitlich muslimischen) Länder einer »Grob-Säuberung« (Rathjen 2020: 6) unterzogen werden. Die Elimination von Muslim:innen soll eine Chance für das Lösen des Rätsels (der Welt technologische sowie kulturelle Fortschrittlichkeit im Sinne weiß-christlicher Hegemonie zu beschieren) schaffen. Weiterhin

11 Auch hier gehen Studien (vgl. z.B. Roepert 2022) von der Gleichsetzung von Elite und Judentum aus, was verdeutlicht, dass Antisemitismus als Strukturelement dem verschwörungsdenkerischen Mediävismus inhärent ist.

wird der Islam pauschalisierend mit Dummheit (»Vollidioten«) gleichgesetzt und seine allgemeine Destruktivität sowie Beitragsunfähigkeit bezüglich der drei Fragestellungen behauptet. Die handlungsanleitende rechtsextremistische Einstellung des Verfassers trägt seine Argumentationsstruktur und die notwendigen Plausibilisierungsmöglichkeiten durch Reproduktion von weit verbreiteten und sozial gemachten Klischees aus. An diesem Punkt ist zu betonen, dass TRs Verhältnis zu den KT ausschlaggebend ist, um einerseits seinem Bekennerschreiben eine religiöse Wendung zu geben, um humanspezifische Fragen zu ontologisieren und unter die christliche Dominanz zu stellen. Andererseits wird durch diesen latenten Bezug zu den christlichen KT die Vernichtung des muslimischen Anderen religiös legitimiert. Die Vernichtung der Muslim:innen (implizit auch der Jüd:innen) geht mit der christlichen Mission nach KT einher. Das Sicherheitsimaginär wird an dieser Stelle mit der rassistischen Behauptung der Leistungsunfähigkeit sowie »Vollidiot[ie]« verschleiert.

Ein weiterer Aspekt zwischen KT und TR ist das verschwörungsbezogene Denken, welches sich beim Sicherheitsimaginär der KT sowie beim Denken TRs einnistet, um die eigene rassifizierte Welt-, Fremd- und Selbstwahrnehmung sowie exzesshafte Gewaltausübung zu legitimieren (vgl. Kaya 2022: 86–87; Millar/Costa Lopez 2021: 8). In diesem Sinne reserviert das Verschwörungsdenken (KT und TR) die Handlungsfähigkeit exklusiv der suprematistisch-weißen Elite, zugleich entzieht es diese dem muslimischen Anderen (vgl. Millar/Costa Lopez 2021: 9). KT und TR sehen sich berufen als christlich-religiöse transatlantische Strukturen einem »brainwashing and control« (vgl. ebd.: 10) entgegenzuwirken, um die unwissenden Christ:innen aus dem Bann der »Great Replacement«-Elite zu entreißen. Das ist identisch mit der Erwartungshaltung der Resonanzbedürftigkeit TRs, denn beide weiß-suprematistischen Strukturen setzen auf das Mitmachen sowie auf die Gesinnungsbekehrung der Eigenen (vgl. Pfahl-Traughber 2019: 7).

Zusammenfassend zeigt sich ein identisches Grundmuster, das beiden religiösen rechten Strukturen zugrunde liegt. Diese Ähnlichkeiten ermöglichen es, beide Strukturen einem ähnlichen kollektiven Strukturierungsprinzip zuzuordnen. Die Struktur der religiösen Rechten, wenn sie ihre Akteur:innen auf individueller sowie kollektiver Ebene vernetzt und ihnen Deutungsmuster inkorporieren lässt, bringt zugleich historisch wirkmächtige Aspekte aus der christlichen Geschichte im Sinne einer Bezugnahme auf die Tempelritter zur Geltung, mit der sie den gegenwärtigen Sozialraum im Zeichen symbolischer Macht- und Dominanzverhältnisse konstruiert. Dieses kollektiv-vernetzungsfähige Strukturierungsprinzip schöpft aus einer historisch-christlichen Tradition, die im Ersten Kreuzzug wegen Sicherheitsbedenken der Christ:innen entstand, und reproduziert sich heute facettenreich. TRs rechtsextremistischer Terroranschlag steht in der Tradition dieses strukturierenden Prinzips. Für ihn ist der historische Gewaltexzess im Ersten Kreuzzug eine Blaupause, mit der er primär das muslimische Leben zu zerstören trachtet.

Die Gewalt der Kreuzfahrer des Ersten Kreuzzugs, aus dessen Kreuzfahrern der Templerorden entstand, verschwindet nicht mit dem offiziellen Untergang der Tempelritter, sondern sie überlebt und übernimmt eine symbolische Referenzfunktion für gegenwärtige Kreuzritter wie TR. Die gewaltbereiten Kreuzritter von heute sind bemüht, wenn es um die narrative Bekundung und praktische Umsetzung ihres historisch gewachsenen und religiös fundierten antimuslimischen Rassismus geht. Der weiß-christliche Suprematismus ist überlebensfähig und veränderungsresistent, weil er verschwörungsdenkerisch-mediävistische, antimuslimisch-rassistische sowie antisemitische Narrative und Handlungspraxen je nach Kontext (er)neu(ert) in den Umlauf bringt. Die Passung religiöser Inhalte an unterschiedliche soziale Kontexte ist sein überlebensfähiges und veränderungsresistentes Fundament. Das materialisiert – meiner Meinung nach – den Kern des verschwörungsdenkerisch-mediävistisch verwurzelten antimuslimischen Rassismus von TR und seine Vernetzungsfähigkeit mit den christlichen Tempelrittern in den USA.

5 Fazit – Die Vernetzungsfähigkeit rechtsextremistischer Strukturen

Im Beitrag wurde der Versuch unternommen, die latenten Sinndimensionen des Bekennerschreibens zu rekonstruieren und diese mit der symbolischen Anrufung der Tempelritter weiterzudenken, um auf eine transatlantische Vernetzung(sfähigkeit) religiös-rechtsextremistischer Denkstrukturen zu verweisen. Hinter dem Hannau-Attentäter liegt – gesinnungstheoretisch sowie biographisch – weitaus mehr als Psychose. Die bisherigen Ausführungen sowie der symbolische und physische Bezug zu den Knights Templar in den USA lassen eine christlich-religiöse Strukturierung als eine deutschamerikanische Vernetzung(sfähigkeit) des Rechtsextremismus identifizieren.

TRs theologisch-teleologisches Argument des Rätsel(lösen)s entspricht einer religiösen Kategorisierung der Welt und Menschen. Das mit einer rassifizierten Weltordnung im Wechselverhältnis stehende Rätsellösen als religiöses Grundverständnis hat sich TR, weil er den vermeintlichen Niedergang des Abendlandes (apokalyptisches Denken) sowie die ›Zersetzung‹ des homogenisierten Europas annimmt, im Zuge seiner Beziehung zu den christlichen Tempelrittern angeeignet. Deshalb ist dieses christlich-religiöse Grundverständnis das Fundament TRs Überzeugung, die ihn zur Handlung anleitet.

TRs Sicht auf (muslimische) Migrant:innen ist folgerichtig durch die Brille des Rätsellösens geprägt. Da er von der Kriminalität dieser Migrant:innen ausgeht und auch davon, dass diese das weiß-christlich homogenisierte Deutschland (auch Europa) unterwandern, fasst er diese aufgrund ihrer ›Vollidiotie‹, biologischen Vermehrung und Leistungsunfähigkeit als ein zu eliminierendes Sicherheitspro-

blem auf. Dieses mystifizierte rassistische Sicherheitsimaginär inkorporiert er von den christlichen Tempelrittern. Dadurch sehen sich die wechselseitig ideologisch befruchtenden christlich-religiösen Denkstrukturen nicht nur als Vollstrecker der Volksmeinung, sondern als Sinnbild der Hyper-Handlungsfähigkeit sowohl im Sinne des Rätsellösens als auch der Befreiung Europas. Aus einer christlich-historischen Tradition heraus erklären beide das muslimische Andere zum expliziten Feind.

Das muslimische Andere ist eine christlich-religiös bestimmte und deshalb essenzialisierte Kategorie. Dieser Kategorie, die sich im transatlantischen Raum ausbreitet, liegt eine kognitive sowie praxeologische Funktion zugrunde. Beim Rückgriff auf Tempelritter von gegenwärtigen Akteur:innen (Personen oder auch Organisationen) ist von einem religiös-christlich legitimierten Maxim der Gewaltanwendung gegenüber dem muslimischen Anderen als einzige Lösung auszugehen. Instrukтив dabei ist, dass die Gewalttätigkeit als solche mit Barmherzigkeit, mit einem Desinteresse am Leid der zu Eliminierenden artikuliert wird, weil man sich als vermeintlicher Befreier des weiß-christlichen ›Vaterlandes‹ im Heiligen Krieg versteht.

Zu beobachten, dass weiß-christliche Suprematisten aus einer historisch bis heute tradierten symbolischen Wirkmacht der KT schöpfen, ist erkenntniserweiternd. Die Gewalt beruht nicht auf aktuellen Debatten, sondern in der Strukturähnlichkeit zwischen TR und KT auf einer christlich-religiösen Geschichte, in der der muslimische Andere sowohl ein Sicherheits- als auch ein existenzielles Problem darstellt. In weiterführenden Untersuchungen wäre der Frage nachzugehen, welche Antisemitismusformen sich im Bekennerschreiben und in seiner Beziehung zu den Tempelrittern rekonstruieren lassen. Zumal antisemitische Semantikstrukturen wirkmächtige, aber latent auffindbare Topoi des rechtsextremistischen Diskurses sind.

In this article I introduce the interpretation method of objective hermeneutics in the context of far-right research. To this end, I recapitulate text analysis of the objective hermeneutics and apply it for the first time to the interpretation of a confession letter. First, I reconstruct with the text analysis the confession letter, and point out biographical aspects of the perpetrator, such as his claim to absoluteness, anti-Muslim racism, anti-Semitism and propensity for violence. With Millar and Costa Lopez, I refer to the historical-Christian relevance of the invocation of the Knights Templar as a means of identity construction. With this innovative approach, I point to the core finding that the Hanau terrorist and his confession letter is significant to demonstrate the connection and networking capability between the perpetrator and the symbolic invocation of the Knights Templar in the USA.

Literatur

- Arnold, Sina (2021): »Anti-Muslim Racism, Post-Migration, and Holocaust Memory: Contours of Antisemitism in Germany Today«, in: *Social Research: An International Quarterly* 88 (4), S. 867–893. <https://doi.org/10.1353/sor.2021.0050>
- Astaburuaga, Oscar Herzog (2023): »The Hanau massacre and state (in)action: a dossier«, in: *Race & Class* 64 (4), S. 87–100. <https://doi.org/10.1177/03063968231156376>
- Attia, Iman (2019): »Die Deutsche Einheit und das muslimische Andere«, in: Farid Hafez (Hg.), *Islamophobia Studies Yearbook. Jahrbuch für Islamophobieforschung 2019*, Wien: new academic press.
- Bauer, Martin (2000): *Die Tempelritter. Mythos und Wahrheit* (= Heyne-Bücher 19, Sachbuch 581), München: Heyne.
- Blee, Kathleen M. (2007): »Ethnographies of the Far Right«, in: *Journal of Contemporary Ethnography* 36 (2), S. 119–128. <https://doi.org/10.1177/0891241606298815>
- Camus, Renaud (2016): *Revolte gegen den Großen Austausch*, Schnellroda: Verlag Antaios.
- Cheema, Saba-Nur (2020): »Muslimfeindlichkeit. ›Dass der Islam als unveränderbar gilt, ist Teil des Problems‹«, interviewt von Frederik Schindler. <https://www.welt.de/politik/deutschland/plus215199976/Muslimfeindlichkeit-Dass-der-Islam-als-unveraenderbar-gilt-ist-Teil-des-Problems.html> vom 7. September 2020.
- Der Spiegel (2020): »(S+) Rechtsterrorist Tobias Rathjen und seine Welt: Irre gefährlich«. <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/hanau-attentaeter-to-bias-rathjen-und-seine-welt-irre-gefaehrlich-a-00000000-0002-0001-0000-000169587479> vom 21. Februar 2020.
- Fereidooni, Karim (2020): »Diversitätssensible Haltung und Kompetenz in der pädagogischen Arbeit«, in: SchwarzkopfStiftung Junges Europa (Hg.), *Educational Briefing 2020. Gleichheit, Unterschiedlichkeit, Mehrdeutigkeit – Kompetenz und Haltung für den Umgang mit Diversität in Bildungsprozessen*, Berlin: Schwarzkopf Stiftung Junges Europa, S. 4–11.
- Forensic Architecture (2023): »Racist Terror Attack In Hanau: The Police Operation«. <https://forensic-architecture.org/investigation/racist-terror-attack-in-hanau-the-police-operation> vom 16. August 2023.
- Hempel, Wido (1976): »Die Jakobiner des XIII. Jahrhunderts«, in: *Arcadia* 77 (1–3), S. 1–37. <https://doi.org/10.1515/arca.1976.11.1-3.1>
- Hilal, Maha (2021): *Innocent Until Proven Muslim. Islamophobia, The War on Terror, and The Muslim Experience Since 9/11*, Minneapolis: Broadleaf Books.
- Kaya, Fatih Bahadır (2022): *Das Bekennerschreiben. Eine objektiv-hermeneutische Analyse des Bekennerschreibens des Hanau-Attentäters als Beispiel für die*

- Mentalität des Neuen Rechten Milieus, Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-39165-2>
- Lemkemeyer, Sven/Jansen, Frank (2020): »Wer war Tobias Rathjen? Was über den Täter von Hanau bekannt ist«. <https://www.tagesspiegel.de/politik/was-uber-den-tater-von-hanau-bekannt-ist-4146490.html> vom 21. Februar 2020.
- Lord, Evelyn (2013): *Knights Templar in Britain*, London/New York: Routledge.
- Martin, Sean (2004): *The Knights Templar*, Harpenden, Herts., UK: Pocket Essentials.
- Millar, Katharine M/Costa Lopez, Julia (2021): »Conspiratorial Medievalism: History and Hyperagency in the Far-Right Knights Templar Security Imaginary«, in: *Politics*. <https://doi.org/10.1177/02633957211010983> vom 10. Juli 2021.
- Overmann, Ulrich (2001a): »Die Struktur sozialer Deutungsmuster – Versuch einer Aktualisierung«, in: *Sozialer Sinn* 2 (1), S. 35–82. <https://doi.org/10.1515/sosi-2001-0103>
- (2001b): »Zur Analyse der Struktur von sozialen Deutungsmustern«, in: *Sozialer Sinn* 2 (1), S. 3–34. <https://doi.org/10.1515/sosi-2001-0102>
- (2009): »Biographie, Krisenbewältigung und Bewährung«, in: Sylke Bartmann, Axel Fehlhaber, Sandra Kirsch, und Wiebke Lohfeld (Hg.), *Natürlich stört das Leben ständig*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 35–55. https://doi.org/10.1007/978-3-531-91620-0_3
- (2013): »Objektive Hermeneutik als Methodologie der Erfahrungswissenschaften von der sinnstrukturierten Welt«, in: Phil C. Langer, Angela Kühner, Panja Schweder (Hg.), *Reflexive Wissensproduktion*, Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, S. 69–98. https://doi.org/10.1007/978-3-658-03112-1_5
- Overmann, Ulrich/Franzmann, Manuel (2006): »Strukturelle Religiosität auf dem Wege zur religiösen Indifferenz«, in: Manuel Franzmann, Christel Gärtner, Nicole Köck (Hg.), *Religiosität in der säkularisierten Welt*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 49–81. https://doi.org/10.1007/978-3-531-90213-5_3
- Ohanwe, Malcolm (2020): »Hört auf damit!: Warum es gefährlich und rassistisch ist, Shisha-Bars zu dämonisieren«. <https://www.zeit.de/zett/politik/2020-02/warum-es-gefaehrlich-und-rassistisch-ist-shisha-bars-zu-daemonisieren> vom 21. Februar 2020.
- Pfahl-Traughber, Armin (2019): *Der Extremismus der Neuen Rechten: Eine Analyse zu Diskursthemen und Positionen (= essentials)*, Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-27779-6>
- Probst, Hans-Ulrich (2023): »Der Antichrist als Zerstörer des christlichen Abendlandes: Antisemitische Motive der apokalyptischen Krisendeutung in der extremen Rechten«, in: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 8, S. 55–80. <https://doi.org/10.1007/s41682-023-00162-3>
- Rathjen, Tobias (2020): »Das Bekennerschreiben«, o.O.: o.V..

- Reemtsma, Jan Philipp (2013): Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne, Hamburg: Hamburger Edition HIS.
- Roepert, Leo (2022): »Die globalistische Elite gegen das Volk. Antisemitismus und rechtspopulistisches Elitenbild«, in: Aschkenas 32 (2), S. 279–301. <https://doi.org/10.1515/asch-2022-2019>
- Rubinich, Hans (2021): »Das große Leid der Familie Hashemi aus Hanau«. <https://www.deutschlandfunk.de/gedenken-an-das-attentat-das-grosse-leid-der-familie-100.html> vom 19. Februar 2021.
- Saimeh, Nahlah (2020): »Forensische Psychiaterin zum Anschlag: »Terroristen sind meist nicht krank««. 20. Februar 2020. <https://taz.de/Forensische-Psychiaterin-zum-Anschlag/!5665361>
- Saß, Henning (2022): »Zur Amalgamierung von Psychose, rassistischer Ideologie und Verschwörungsdenken beim Terrorakt von Hanau«, in: Forensische Psychiatrie, Psychologie, Kriminologie 16 (2), S. 101–113. <https://doi.org/10.1007/s11757-022-00709-9>
- Siouti, Irini/Spies, Tina/Tuider, Elisabeth/von Unger, Hella/Yildiz, Erol (2022): Othering in der postmigrantischen Gesellschaft: Herausforderungen und Konsequenzen für die Forschungspraxis (= Postmigrantische Studien, Band 12), Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839463086>
- Weitzel, Tim (2020): »Kreuzzug als »Heiliger Krieg«? Der Erste Kreuzzug im Spannungsfeld zwischen Gewalt und Frieden«, in: Historische Zeitschrift 311 (2), S. 321–350. <https://doi.org/10.1515/hzhz-2020-0030>
- Wernet, Andreas (2009): Einführung in die Interpretationstechnik der objektiven Hermeneutik. 3. Auflage, (= Qualitative Sozialforschung, Band 11), Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Theologische Deutungen in neurechten Netzwerken

Nicolás Gómez Dávila als politischer Theologe

Philine Lewek

Im österreichischen, neurechten Karolinger-Verlag erscheinen seit Ende der 1980er Jahre die deutschen Übersetzungen des vorher weitgehend unbekannten kolumbianischen Autors Nicolás Gómez Dávila. In den hauptsächlich thesenhaft verfassten Texten Gómez Dávilas zeigt sich der Autor als Reaktionär und Philosoph – aber auch als christlich, katholisch und kirchenkritisch. Der Karolinger-Verlag ist Teil des Netzwerks der deutschsprachigen Neuen Rechten, die sich von ihren Vorbildern aus der französischen *Nouvelle Droite* insofern unterscheiden, als dass sie sich affirmativ auf christliche Traditionen und Theologien beziehen und ein »starkes Christentum« entwickeln wollen. Es soll die politische Agenda des hegemonialen Projekts der Neuen Rechten als christlich markieren, muss also ein kämpferisches, islamfeindliches und vor allem antiliberales Christentum sein, das sich auch gegen kirchliche Amtsträger:innen ins Feld führen lässt, sobald diese den eigenen theologischen Behauptungen widersprechen. Dafür wird sich einseitig auf historische, antilibérale theologische Strömungen bezogen und ein eigener Kanon entwickelt, der ein europäisches und elitäres Christentum als zwingendes Resultat einer »ernsthaften« Beschäftigung mit der christlichen Tradition erscheinen lässt. Am Beispiel von Gómez Dávila wird auf den folgenden Seiten gezeigt, wie neurechte Akteur:innen den Autor innerhalb des deutschsprachigen Raumes bekannt und als »politischen Theologen« für das Projekt eines neurechten »starken Christentums« verwertbar machen. Dafür wird zuerst die deutschsprachige Neue Rechte als Netzwerk von Verlagen und Publikationsorganen in Deutschland und Österreich skizziert und die Funktion christlicher Theologien darin herausgearbeitet. Anschließend wird das Publikationsgeschehen um Gómez Dávila aufgeschlüsselt und die Rezeption innerhalb und außerhalb neurechter Netzwerke nachvollzogen.

1 Neurechte Netzwerke in Deutschland und Österreich

Armin Pfahl-Traugher, Politikwissenschaftler und früherer Referatsleiter im Bundesamt für Verfassungsschutz, nennt für die Definition einer *Neuen Rechten* drei

Analysekriterien, die eine trennscharfe Abgrenzung zu anderen Teilen der extremen Rechten möglich machen soll: Ideologie, Organisation und Strategie (vgl. Pfahl-Traughber 2022: 18). In diesem Sinne ist Teil der *Neuen Rechten*, wer sich erstens auf die ideologische Strömung der »Konservativen Revolution« zu Zeiten der Weimarer Republik beruft. Diese »Konservative Revolution« ist die Konstruktion einer im weitesten Sinne einheitlichen, konservativen, aber antifaschistischen Strömung zu Zeiten der Weimarer Republik, die vor allem durch eine Dissertation von Armin Mohler 1949 bei Hermann Schmalenbach und Karl Jaspers etabliert wurde. Zu den beliebtesten neurechten Referenzautoren dieser zurecht als Mythos qualifizierten Geschichtskonstruktion¹ gehören z.B. Ernst Jünger, Edgar Julius Jung, Arthur Moeller van den Bruck, Carl Schmitt oder Oswald Spengler. Als zweites Analysekriterium nennt Pfahl-Traughber die Organisationsform. Es handele sich um eine lose Gruppe von Intellektuellen, die bestimmte Vorannahmen teilen, sich ideologisch aber durchaus voneinander unterscheiden können. Nicht mehr die klassische Partei, die Gruppe oder der Verein wirken hier zusammen, sondern eine »Strömung«, die öffentlich spricht, Artikel publiziert und Konferenzen und Seminare abhält. Die dritte Analysekategorie ist die Strategie, also die Ausrichtung auf einen »Kampf um die Köpfe« – d.h. die aktive Arbeit an Begriffen und Begriffsverwendungen, an Diskursverschiebungen und Umdeutungen mit dem Ziel, demokratische Normen in Frage zu stellen und sie zu delegitimieren. Ziel und Erkenntnisinteresse einer solchen politikwissenschaftlichen Definition der Neuen Rechten auf Grundlage der Extremismustheorie ist eine klare Rasterbildung, um Personen oder Zusammenhänge als verfassungskonform (oder nicht-verfassungskonform) einordnen zu können. Dass eine solche klare Rasterbildung bei einem fluiden Zusammenhang an ihre Grenze kommt, stellt Volker Weiß heraus und wählt demgegenüber einen historischen Zugang. Ausgehend vom Stichwort »neu« wirft er die Frage auf, wann, wie bzw. wo der Anfang dieser Neuen Rechten zu verorten ist. Weiß rückt einen Generationenwechsel Ende der 1970er Jahre in der extremen Rechten ins Zentrum: Im Durchschnitt waren die in den 1970er Jahren führenden Figuren der Alten Rechten, beispielsweise der Bundesvorstand der nationalsozialistisch orientierten NPD, während des Ersten Weltkriegs geboren. Die Führungsfiguren der Neuen Rechten, beispielsweise der 1972 gegründeten »Aktion Neue Rechte«, entstammten den Jahrgängen 1931 bis 1948, durchschnittlich also 1938 (vgl. Langebach/Raabe 2016: 565). Demzufolge erlebten die Partei-Anhänger:innen der 1964 gegründeten NPD die Zeit des Nationalsozialismus in Deutschland bereits als Erwachsene, die Akteur:innen der Neuen Rechten nicht mehr. Im Rahmen eines zwischen diesen Kohorten ausgetragenen Generationenkonflikts grenzten sich die Jüngeren von

1 Zum Mythos der »Konservativen Revolution« vgl. Weiß (2017: 44ff.); Finkbeiner (55ff.); Breuer (2005).

den politischen Formen, Inhalten und dem Auftreten der Älteren ab und entwickelten ihre eigenen politischen und subkulturell geprägten Organisationsformen. Weniger die starre und hierarchische Parteiorganisierung war prägend für diese Generation, sondern Diskussionszirkel, Institute und Zeitschriften (vgl. Weiß 2017: 29). Die Frage nach der Art und Weise, wie sich extremrechte Akteur:innen organisieren und ihre antidemokratischen Inhalte durch die Veröffentlichungen von Zeitschriften und Büchern in öffentliche Auseinandersetzungen einbringen, ist auch heute ein wichtiger Faktor in der Beschreibung der politischen Formation der Neuen Rechten. Seit den 1970/1980er Jahren formieren sich Netzwerke aus Publikationsorganen, Instituten, Vereinen, Stiftungen und Verlagen, in denen stetig Inhalte produziert und veröffentlicht werden. Die genaue Ausrichtung dieser Inhalte geht über die Zugehörigkeitskriterien von Pfahl-Traugher hinaus – nicht alle haben einen direkten Bezug zu Autoren der »Konservativen Revolution«. Volker Weiß fasst das so zusammen: »Eine Betrachtung der publizistischen und organisatorischen Plattformen dieser neurechten Generation fördert genau die diffuse weltanschauliche Mischung zutage, die für diese Kreise bis heute kennzeichnend ist« (Weiß 2017: 27).

Eine jüngere Beschreibung der Netzwerke von 2019 findet sich in der Recherche der Journalisten Christian Fuchs und Paul Middelhoff, die ca. 130 verschiedene Vereine, Verlage und Organisationen in Deutschland beschreiben (vgl. Fuchs/Middelhoff 2019). Damit sie von den Autoren berücksichtigt werden, muss zwischen 2014 und 2019 *eines* der folgenden Kriterien erfüllt sein: Es gibt einen Geldfluss zwischen zwei Organisationen; es gibt mindestens eine gemeinsame prägende Person; die Organisationen tauschen Personal oder teilen sich Mitarbeiter:innen; sie betreiben ein gemeinsames Projekt; sie haben sich an gemeinsamen Aktionen beteiligt oder sie nutzen die gleiche Adresse oder Infrastruktur.² Was sich schließlich nach Anwendung dieser Kriterien formiert, wird hier als Neue Rechte aufgefasst und umfasst unterschiedliche organisatorische Formate in Deutschland und Österreich. Knotenpunkte sind die Wochenzeitung *Junge Freiheit* (JF), die zweifellos als Leitmedium der Neuen Rechten bezeichnet werden kann, das *Institut für Staatspolitik* (IfS) und der Verlag *Antaios* mit zugehöriger Zeitschrift *Sezession*, die bis zum Oktober 2013 arbeitsteilig kooperierten. Zum Bruch zwischen den Führungsfiguren dieser Einrichtungen kam es an der Frage der Positionierung zur 2013 neugegründeten Partei *Alternative für Deutschland* (AfD). Während die JF und ihr Chefredakteur Dieter Stein von Anfang an positiv gegenüber einer neuen Partei zur Durchsetzung politischer Ziele eingestellt waren, wurde eine Parteigründung in den Kreisen um das IfS und Leiter Götz Kubitschek skeptisch gesehen und eine Einschränkung in Fragen politischer Positionierung und Handlungsmöglichkeiten befürchtet. Karlheinz Weißmann, der bis dahin ebenfalls zu den Führungsfiguren

2 Vgl. www.neuerechte.org (zuletzt abgerufen am 25.02.2024).

des IfS gehörte, wechselte im Zuge des Konflikts vom IfS zur JF (vgl. Kellershohn 2016: 460ff.).

2 Vom neuheidnischen zum christlichen Europa: Das »starke Christentum« der deutschsprachigen Neuen Rechten

Die *Junge Freiheit* zeichnet sich laut eigenem Leitbild durch einen »dominierenden, festen christlichen Standpunkt« (Junge Freiheit o.J.) aus, Karlheinz Weißmann profiliert sich als »gut lutherisch« (Weißmann 2006: 122) und Kubitschek als gläubiger Katholik (vgl. Bednarz 2018: 40–42). In den organisatorischen Knotenpunkten der deutschsprachigen Neuen Rechten wird immer wieder affirmativ auf christliche Begriffe, Geschichte und Symbolik Bezug genommen. Damit stehen sie im Gegensatz zu ihren französischen Vorbildern, der Nouvelle Droite (ND), die das Christentum ablehnen und stattdessen die »Rückkehr« zum vermeintlich ursprünglichen Heidentum Europas anstreben.³ Doch der Versuch, neben den Organisationsformen auch die Ausrichtung an einem antichristlichen Neuheidentum nach Deutschland zu übertragen, schlug beim ersten Versuch fehl. In Kassel wurde 1970 das »Thule-Seminar« als Verein gegründet und damit versucht, das verhältnismäßig erfolgreiche Format GRECE⁴ in Deutschland zu etablieren. In Kooperation mit dem rechtsextremen Grabert-Verlag erschienen hier deutsche Übersetzungen von Alain de Benoist, der zentralen Führungsfigur der Nouvelle Droite, beispielsweise 1982 sein Buch zum Neuheidentum unter dem deutschen Titel *Heide sein zu einem Neuen Anfang* in der Reihe »Thule konkret«. Doch das Projekt eines deutschen GRECE nach Vorbild der Nouvelle Droite scheiterte. Nach der Veröffentlichung eines programmatischen Sammelbandes im Grabert-Verlag mit dem Titel *Das unvergängliche Erbe. Alternativen zum Prinzip der Gleichheit* im Jahr 1981 muss es kurze Zeit später zum Bruch zwischen dem Leiter des Thule-Seminars, dem Literaturwissenschaftler Pierre Krebs, und dem Grabert-Verlag gekommen sein. Krebs veröffentlichte seine Texte u.a. eine deutsche Ausgabe des französischen neurechten Zentralorgans *Element*, nicht mehr bei Grabert und nur noch mit Auflagen von 5000 Stück. Veröffentlichungen wurden seltener und bis auf vereinzelte Vortragstätigkeiten verschwand das Thule-Seminar

3 Dies gilt für den Kern der *Nouvelle Droite* und ihre historischen Formationen vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert. Mittlerweile sind im parlamentarischen Flügel der französischen Neuen Rechten, namentlich der *French Rassemblement* (vormals *Front National*), zunehmend Tendenzen der Aneignung eines katholischen Standpunktes sichtbar (vgl. Guillard/Cremer 2023).

4 Das »Groupement de Recherche et d'Études pour la Civilisation Européenne's« (GRECE) war eine Gruppe intellektueller Rechtsextremisten, die 1968 u.a. von Alain de Benoist in Frankreich gegründet wurde. In den zugehörigen Zeitschriften *Nouvelle École* und *Éléments* haben sie großen Einfluss auf extremrechte Theorieentwicklung in Frankreich genommen.

kurze Zeit nach seiner Gründung in der Bedeutungslosigkeit. Neben personellen und organisatorischen Faktoren macht der Politikwissenschaftler Armin Pfahl-Traugher auch inhaltliche Aspekte dafür verantwortlich, namentlich den Schwerpunkt auf Benoists »Neuheidentum« und die Ablehnung des Christentums (vgl. Pfahl-Traugher 1998: 146–147).

Ein erfolgreicherer Projekt neurechter Institutionalisierung ist das 2000 in Bad Vilbel und seit 2003 in Schnellroda im Burgenlandkreis (Sachsen-Anhalt) ansässige »Institut für Staatspolitik« (IfS). Die ND ist auch hier zweifellos Stichwortgeberin und Vorbild für die mit der Gründung des sog. »Instituts« eingeleitete neue Phase der deutschsprachigen Neuen Rechten. Im zugehörigen Verlag Antaios erschien 2006 das Grundlagen-Büchlein *Unsere Zeit kommt*, das ein Gespräch zu zentralen, inhaltlichen Fragen zwischen den neurechten Führungsfiguren Karlheinz Weißmann und Götz Kubitschek abbildet. In diesem Buch mit programmatischem Charakter äußert sich Weißmann zu den französischen Vorbildern der Nouvelle Droite:

»Was mich von Anfang irritierte, waren die Schlüsselinhalte – positive Wertung des Rationalismus, die Fixierung auf das Indoeuropäische, die Feindseligkeit gegenüber dem Christentum, die Begeisterung für die »Biopolitik« – fasziniert war ich dagegen von dem Projekt, eine Gegenideologie aufzubauen, um der Linken Paroli zu bieten« (Weißmann 2006: 37).

Weißmann distanziert sich inhaltlich von der französischen Ablehnung des Christentums. Zum Abschluss des Textes konstatiert er eine grundlegende Verbindung von Europa und Christentum: »Sicherlich kann es auch ein Christentum ohne Europa geben, aber kein Europa ohne Christentum« (Weißmann 2006: 133). Götz Kubitschek führt die (religions-)politischen Implikationen einer solchen Verbindung in einem Briefwechsel mit dem Politikwissenschaftler Claus Leggewie vor dem Hintergrund der Dresdner PEGIDA-Proteste aus. Der Briefwechsel wird 2017 von Kubitschek gegen den Willen Leggewies online in der *Sezession im Netz* veröffentlicht und 2021 als Buch im Verlag Antaios herausgegeben. Leggewie fragt Kubitschek dort ganz direkt nach seiner Beurteilung des Christentums, vor dem Hintergrund des *christlichen* Abendlands, das in Dresden »verteidigt« werden solle. Kubitschek gibt zwar zu, dass die meisten Protestierenden keine praktizierenden Christ:innen seien. Er ist sich aber sicher, dass eine unbewusste Christlichkeit bei den meisten Protestierenden vorhanden sei. Diese bewusst zu machen würde der Bewegung eine neue Dynamik verleihen: »Wahrhaft christlich bekäme die Verteidigung des Abendlandes eine ganz andere geistige Wucht, eine selbstsichere Identität, und zwar ohne, daß man dadurch Religion und Politik planmäßig aufeinanderzusetzen müßte« (Kubitschek 2021: 76). Inhaltlich hieße das, ein »wahres (und zugleich historisches) Christentum« zu scheiden von seiner »heute schwächlichen und irregehenden Form« (ebd.: 79). Daraus folge, den »kirchlichen Amtsträgern

ihre Autorität abzuerkennen, die das Christentum verraten, indem sie ihm seine Kompromißlosigkeit, seinen Ort und seinen Durchhaltewillens [sic!] rauben und die Tore dem Islam öffnen« (Kubitschek 2021: 80).

3 Theologische Deutungsangebote im neurechten Verlagsnetzwerk

Die Produktion von Büchern und Texten zu gesellschaftlichen, kulturellen und eben auch theologischen Themen ist zentraler Bestandteil der politischen Praxis der Neuen Rechten. Die meisten in der Recherche von Fuchs und Middelhoff herausgehobenen Akteur:innen sind Publizisten: »Es sind die Herausgeber von Zeitschriften, Verleger und Autoren, die den Ton in der Szene angeben. Der Kern ihrer Arbeit besteht im Verfassen und Veröffentlichen politischer Theorie« (Fuchs/Middelhoff 2019: 24). Durch die Veröffentlichungen von Texten und Büchern partizipieren neurechte Akteur:innen am politischen Diskurs in Deutschland und Österreich. In den Publikationen neurechter Verlage gibt es immer wieder Texte, in denen ein eigenes »starkes Christentum« gegen falsche und kompromittierende Formen in Stellung gebracht wird. Im Rahmen der Recherche werden vom Autorenduo 15 Verlage benannt⁵, von denen fünf als Publikationsorgane u.a. von christlich-theologischer⁶ Literatur in Erscheinung treten: Antaios-Verlag, JF-Buchdienst, Arnshaugk-Verlag, Manuscriptum und der Renovamen-Verlag (Leipzig). Es können außerdem zwei österreichische Verlage ergänzt werden, die personell und organisatorisch eng mit deutschen Organisationen zusammenarbeiten: der Ares-Verlag (Graz) und der Karolinger-Verlag (Wien). Die Publikationen der Verlage zu christlichen Theologien sind sehr heterogen in Form, Qualität und konfessioneller Positionierung. Im Verlag Antaios erscheint beispielsweise der umfangreiche Text *Kann nur ein Gott uns retten* des neurechten Publizisten und Katholiken Martin Lichtmesz (Lichtmesz 2014). Es ist dieses Buch, auf das Götz Kubitschek verweist, als ihn der Politikwissenschaftler Claus Leggewie im bereits erwähnten Briefwechsel darauf anspricht, wie es denn genau aussehe mit dem Verhältnis der Neuen Rechten zum Christentum. In dem Text mit heideggerischem Titel arbeitet sich der Autor an der als »Ohnmacht« klassifizierten christlichen Nächstenliebe ab, die er als Grundlage für die Schwäche angesichts der

5 Das sind deutlich mehr als die vier Verlage (Antaios, JF Edition, Regin und Arnshaugk Verlag), die Emmelie Öden zwei Jahre zuvor in ihrer Zusammenschau rechtsextremer Verlage unter der Überschrift »Neue Rechte« versammelt (vgl. Öden 2017).

6 Wie in der Studie von Hannah Strømme und Ulrich Schmiedel über Theologien in der extremen Rechten in Europa ist der Begriff hier weit gefasst: Theologien werden gefasst als »invocations of themes, tropes and traditions of a religion that are interpreted in view of today's issues. They can be indirect or direct, unconscious or conscious, superficial, substantial or sophisticated« (Strømme/Schmiedel 2020: 146).

drohenden »Islamisierung«⁷ ausmacht. Es ist der ausführlichste Versuch innerhalb des Netzwerkes, sich aus neurechter Perspektive mit christlicher Tradition auseinanderzusetzen und gleichzeitig die einzige Publikation des Verlages zum Thema. In anderen Verlagshäusern der Neuen Rechten sieht die Situation anders aus: Der Verlag Manuscriptum des Unternehmers Thomas Hoof veröffentlicht 2016 mit der Übersetzung der programmatischen Schrift *Die Zukunft der Tradition* des Metropoliten Hilarion Alfejew einen Text aus russisch-orthodoxer Perspektive (Wolokolamsk 2016). Im Arnshaugk-Verlag finden sich Wiederauflagen der völkisch-christlichen Autoren der »Konservativen Revolution« Wilhelm Stapel und Hans Blüher. Verlage wie der Renovamen-Verlag in Leipzig verpflichten sich ganz der Publikation christlich-katholischer Literatur. Diese Schlaglichter aus den Verlagsprogrammen zeigen die Diversität der christlich-theologischen Positionen: Martin Sellner, Führungsfigur der neurechten »Identitären Bewegung« und Autor des Antaios-Verlags, spricht von einem »Burgfrieden« (Wagner 2021: 67) unter den verschiedenen christlich-konfessionellen und weltanschaulichen Strömungen der Neuen Rechten, der zugunsten der Arbeit gegen einen gemeinsamen Gegner, einer »links-grüne[n] Hegemonie« (Ebd.)⁸, aufrechterhalten wird.

4 Das »starke Christentum« als politische Kategorie im hegemonialen Projekt der Neuen Rechten

In den inhaltlichen Bestimmungen eines neurechten Christentums bei Kubitschek und Weißmann, im rhetorischen Kampf von Lichtmesz gegen die »Islamisierung« und in anderen Texten innerhalb der Verlage wird der politische Charakter der Theologien in den Netzwerken sichtbar. Zur Beschreibung dieser spezifischen Interferenz von Theologie und Politik eignet sich der Begriff der »Theologien im Politischen«, unter dem der Religionswissenschaftler Klaus Hock im globalen Kontext drei Varianten subsumiert: Im Rahmen der *Traditionellen Politischen Theologie* wird Theologie im Anschluss an Carl Schmitt funktionalisiert und zur Herrschaftslegitimation verwendet (im Sinne von: wahre Politik ist theologisch), in der *Neuen politischen Theologie* geht es um die Ausarbeitung der politischen Dimension von theo-

7 Eine pointierte Zusammenfassung von Lichtmesz' »dickleibigem Traktat« bietet: Reuter (2018: 27ff.).

8 Wagner sieht darin eine potentielle Brüchigkeit: »Solange diese [links-grüne Hegemonie, Anm. d. A.in] gemeinsam bekämpft wird, müssen interne Widersprüche des rechten Lagers nicht bearbeitet werden. Sobald die Rechte jedoch selbst stärker hegemonial wird, ist es wahrscheinlich, dass diese Konflikte aufbrechen.« (Wagner 2021: 67) Als Bruchlinien erweisen sich derzeit allerdings weniger religiöse/weltanschauliche Fragen als vielmehr ökonomische Differenzen im Schema völkisch/marktliberal (Kalbitz) oder Positionen zur deutschen Geschichten unter Druck von europäischen Koalitionspartnern (Krah).

gischer Arbeit (im Sinne von: wahre Theologie ist politisch) und Vertreter:innen der *Erledigungstheorie* gehen davon aus, dass sich beide Sphären strikt voneinander trennen lassen (im Sinne von: wahre Theologie ist unpolitisch, bzw. wahre Politik ist untheologisch) (vgl. Hock 2020: 262). Vor dem Hintergrund dieses Schemas lassen sich die theologischen Deutungen innerhalb der deutschsprachigen Neuen Rechten als Variante *Traditioneller Politischer Theologie* konzeptualisieren, die darauf ausgerichtet ist, Herrschaft zu begründen und zu legitimieren. Die Abhängigkeit der theologischen Deutungen von politischen Kategorien in den neurechten Netzwerken lässt sich mithilfe von Theorie und Vokabular des argentinischen Theoretikers Ernesto Laclau und der belgischen Theoretikerin Chantal Mouffe sichtbar machen. In ihrem Hauptwerk *Hegemonie und radikale Demokratie* verfassen sie einen theoretischen Entwurf, der die Entwicklungen liberaler Demokratien zur Zeit der ersten Auflage des Buches 1985 erfassen soll: die Ausweitung demokratischer Kämpfe, die Vermehrung von Antagonismen und die Herausbildung neuer Subjekte der sozialen Transformation (vgl. Hintz/Vorwallner 2020: 12)⁹. Ohne auf die Gesamtheit der komplexen Argumentationen in den theoretischen Darlegungen von Laclau/Mouffe einzugehen, möchte ich ein Element für die Beschreibung der politischen Theologien in den Netzwerken nutzbar machen: die Aufspaltung des Konzepts »Politik« in zwei Dimensionen. Mithilfe der doppelten Theoretisierung des Politischen im Kontext der Hegemonietheorie ergeben sich zwei Ebenen: Auf der einen Ebene verweist das Attribut *politisch* auf die zugrundeliegende Annahme, dass jede Bedeutungsfixierung kontingent ist und in einem unmöglichen, letztlich imaginären konstitutiven Außen gründet.¹⁰ *Politisch* heißt in diesem Zusammenhang, dass die Behauptung objektiver Bedeutungen, z.B. im Kontext christlicher Traditionen, auf sedimentierte Machtpraxen zurückgeht, die erst sukzessive ihre Ordnung und ihre Aura als unverrückbare Wahrheit erhalten haben. Auf dieser Ebene sind *alle* Bedeutungsfixierungen (also *auch* die theologischen Aussagen in neurechten Netzwerken) als *politisch* zu bezeichnen, was in diesem Zusammenhang einen Fokus auf ihr »geworden-sein« und damit auch ihre potentielle Veränderbarkeit richtet.¹¹ Eine spezifischere Beschreibung der Interferenz zwischen Theologie und Politik im neurechten Netzwerk ermöglicht die andere Ebene: Im Ringen um die Besetzung des leeren Ortes

9 Für einen Einstieg in die Hegemonietheorie lohnt sich das gesamte Vorwort und vor allem Abschnitt III zum *Primat des Politischen*, der Unmöglichkeit von Objektivität und dem konstitutiven Charakter von Machtverhältnissen (vgl. Hintz/Vorwallner 2020: 19ff.).

10 Laclau/Mouffe bezeichnen das als *Antagonismus* und meinen die diskursive Präsenz einer »Erfahrung« der Grenze des Objektiven (vgl. Laclau/Mouffe 2020: 158ff.). Dieser Moment des Antagonismus ist die Grundlage von Laclaus Begriff des *Politischen* (vgl. Marchart 2013: 206f.).

11 Dieses sichtbar-werden von möglichen Veränderungen nennt Laclau die *Reaktivierung von Sedimenten*, was für ihn genau den »Moment des Politischen« darstellt (vgl. Marchart 2013: 204f.).

des Allgemeinen kann die Neue Rechte als hegemoniales Projekt verstanden werden, das sich um bestimmte umfassende Forderungen formiert.¹² Typisch für die politische Sprache hegemonialer Projekte ist die Benennung eines »general crime«, das als Ursache aller Probleme der Gemeinschaft sprachlich erzeugt und präsentiert wird. Der Politikwissenschaftler Martin Nonhoff, der die hegemonietheoretischen Grundlegungen von Laclau im Rahmen der Methode einer politischen Diskursanalyse reformuliert hat, beschreibt den Mechanismus folgendermaßen:

»Idealtypisch kommt es also zur Ausbildung zweier, sich konfrontierender Äquivalenzketten und damit zu einer Aktualisierung des Antagonismus in einer je spezifischen Form: Dort das »general crime«, hier der Verbund von Positionen, die auf die Überwindung eben dieses Generalverbrechens zielen.« (Nonhoff 2007: 12)

In den Texten neurechter Autor:innen ist das »general crime« an vielen Stellen eindeutig auszumachen: Als Ursache für Kulturverfall und so gut wie alle gesellschaftlichen Probleme wird der »Islam« (auch: die »Islamisierung«, »Masseneinwanderung«, »Überfremdung« etc.) angeführt und auf vielfältige Weise dem Eigenen gegenübergestellt. Neben der »Islamisierung« als Generalverbrechen tritt noch ein weiteres Feindbild in den Texten der Netzwerke hervor: das »liberale Christentum«, das als »schwach«, »kompromittiert« oder »unhistorisch« beschrieben und abgewertet wird. Die beiden Feindbilder der »Islamisierung« und des »liberalen Christentums« werden gemeinsam zu einer antagonistischen Äquivalenzkette verknüpft: Es ist das »liberale Christentum«, das die »Islamisierung« erst ermöglicht, indem es das Christliche seines kämpferischen Charakters beraubt und so zum Kampf gegen die »Islamisierung« unbrauchbar werden lässt. Es ist diese antagonistische Äquivalenzkette aus drohender »Islamisierung« und »liberalem Christentum«, angesichts derer die eigenen Forderungen und Positionen formuliert werden, deren Erfüllung aus Sicht neurechter Autor:innen die Verhinderung der »Islamisierung« gewährleisten würde. Ein Element dieser eigenen Äquivalenzkette ist ein vom antagonistischen, »schwachen«, »gefährlichen«, »liberalen Christentum« unterschiedenes, eigenes, »wehrhaftes«, »starkes Christentum«, das zur Signifikation der eigenen politischen Agenda herangezogen wird. Die Kategorie des »starken Christentums« entsteht also in der politischen Sprache der Neuen Rechten gemeinsam mit einem Verbund anderer Forderungen zur Überwindung des »general crime«, der »Islamisierung«. Die politische Kategorie des

12 Die Bezeichnung des »leeren Ortes des Allgemeinen« geht auf den französischen Philosophen Claude Lefort zurück und verweist auf die Vorstellung, dass das Zentrum der Macht innerhalb von Demokratien stets symbolisch leer ist und demzufolge immer neue symbolische Füllungsversuche hervorruft. Diese Dynamik zwischen Mangel und Versuchen der Behebung des Mangels können als Kämpfe verschiedener hegemonialer Projekte konzeptualisiert werden, die jeweils versuchen die fehlende Fülle zu repräsentieren (vgl. Nonhoff 2007: 180f.).

»starken Christentums« ist der Rahmen, der die theologischen Deutungen in den neurechten Netzwerken prägt und vor allem: begrenzt. Theologische Deutungen werden nur dann als legitim anerkannt, wenn sie den Rahmen der Kategorie und ihre Zielstellung nicht irritieren oder in Frage stellen. Sie sind ausgerichtet auf ein politisches Ziel und erfüllen eine Funktion im hegemonialen Projekt der Neuen Rechten. Sie können damit im Schema von Klaus Hock als *Traditionelle Politische Theologie* bezeichnet werden, da sie der Legitimation der politischen Agenda und damit potentiell der Herrschaftslegitimation dienen.

5 Nicolás Gómez Dávila: Vom Reaktionär zum Theologen

Ein Autor, der innerhalb neurechter Netzwerke als christlicher Bezugspunkt regelmäßig herangezogen wird, ist Nicolás Gómez Dávila. Anhand der Schriften des kolumbianischen Autors lässt sich beispielhaft nachvollziehen, wie ein »starkes Christentum« aussehen kann, das den Ideologen der Neue Rechten vorschwebt. Zur Person: Nicolás Gómez Dávila ist am 18. Mai 1913 als Sohn eines erfolgreichen Textilfabrikanten in Bogotá geboren und am 17. Mai 1994 ebendort gestorben.¹³ Seine Familie sind wohlhabende Kolonialist:innen aus Kastilien (Spanien). Er siedelt zur Ausbildung mit den Eltern nach Paris über, kehrt mit Anfang 20 zurück nach Kolumbien und lebt bis auf wenige Unterbrechungen den Rest seines Lebens im Haus seiner Familie in Bogotá. Er heiratet Emilia Nieto Ramos und sie bekommen zwei Söhne und eine Tochter. Als Lebensinhalt gilt seine Bibliothek, die »philosophische, poetische, historische, theologische und belletristische Werke in allen großen abendländischen Sprachen« (Gómez Dávila 2007: 168) umfasst. Tagesaktuelle Zeitungen oder Nachrichten lehnt er ab. Dávilas Schreibstil ist unzusammenhängend und aphoristisch, es handelt sich größtenteils um die Aneinanderreihung einzelner Sätze, Thesen und Behauptungen. Es sind kurze Textstücke, die ein kulturfeindliches, weltabgewandtes und religiöses Weltbild erkennen lassen. Als literarisches Alter-Ego dient die Figur des »Reaktionär«, mit der alle Themen aus größtmöglicher Distanz betrachtet und vor allem beurteilt werden.¹⁴

Immer wieder umkreisen seine Aphorismen und kurzen Essays christliche und theologische Themen. »Theologie« ist dabei gleichbedeutend mit katholischer Theologie: »Dem zum ethischen Rezeptbuch verkrüppelten Christentum steht der Katholizismus gegenüber, das heißt: das Christentum als Kunstwerk« (Gómez

13 Die Angaben zum Lebenslauf beziehen sich hier auf den biographischen Appendix in: Gómez Dávila 2007: 167–168.

14 Ein Ziel ist sicherlich auch als »Zeitdiagnostiker« gelesen zu werden und nicht als »schreibender Fabrikantensohn ohne Geldsorgen«, wie Doja Hacker treffend schreibt (vgl. Hacker 2006).

Dávila 2006: 214). Die Aphorismen sind selten länger als zwei oder drei Sätze und müssen ohne Kontextualisierungen auskommen. Er bezieht sich immer wieder positiv auf heidnische Traditionen: »Wer die Theologie nicht allzu ernst nimmt, auf den wirkt der religionsgeschichtliche Kompost, auf dem das Christentum Wurzeln geschlagen hat, nicht beängstigend, sondern faszinierend« (Gómez Dávila 2007: 111). Er idealisiert einen »ursprünglichen« und »unverfälschten« Katholizismus, der nicht durch moderne Verfehlungen kontaminiert werden solle. Seine Texte sind von einer tiefen Abneigung gegen liberale oder progressive Strömungen durchzogen: »Der religiöse Progressismus ist das Bestreben, die christlichen Lehren den von den Nachrichtenagenturen und Werbeagenten favorisierten Meinungen anzupassen« (Gómez Dávila 2007: 110). Jede Entwicklung oder Reform wird als Anbiederung an den Zeitgeist verachtet und als »protestantisch« diffamiert: »Der progressive Katholik sammelt sich seine Theologie aus dem Müllhaufen der protestantischen Theologie zusammen« (Gómez Dávila 2006: 133). In den peniblen Abgrenzungen zum liberalen Katholizismus greift Dávila auch auf antisemitische Stereotype zurück: »Der fortschrittliche Klerus tadelt die ›Ghettomentalität‹ des heutigen Altchristen. Diese Kleriker ziehen die Handels- und Börsentätigkeit des modernen Juden dem Ghetto vor, in dem die Treue Israels blühte.« (Ebd.: 82) Dabei kommt immer wieder ein Selbstverständnis zum Vorschein, das sich den direkten Zugriff auf »wahre« Intentionen und Absichten der biblischen Schriften und Christus selbst anmaßt: »Den Christus der Evangelien kümmert nicht die ökonomische Lage der Armen, sondern die moralische Lage der Reichen« (ebd.: 299). Als Ideal erscheint das selbstbezogene Kreisen um abstrakte Glaubensinhalte: »Der Katholik, den das Los der Kirche mit Besorgnis erfüllt, hat aufgehört, Katholik zu sein« (Gómez Dávila 2007: 113). Ideal ist außerdem ein als »mittelalterlich« bestimmtes Christentum und ein monarchisch-theokratisches Herrschaftssystem: »Persönlich halte ich nur eine Welt für legitim, deren Herrschaft der römische Papst und der deutsche Kaiser auf symmetrischen Thronen ausüben« (Gómez Dávila 2006: 137). Dazu passend wirkt die unverhohlenen frauenfeindliche Haltung, die in einzelnen Aphorismen deutlich wird: »Die Frauen, die die neue Liturgie dazu verleitet, das Paulinische Verbot zu verletzen, reden in der Kirche immer mit näselnder oder schriller Stimme« (ebd.: 180). Stellenweise werden die militanten Implikationen dieses exklusiven und elitären Christentums explizit: »Die Kirche hat zu viele Ordensbrüder, es fehlen ihr Ordensritter« (Gómez Dávila 2007: 117).

Nur einige wenige Texte sind zu Gómez Dávilas Lebzeiten im Eigenverlag des Bruders in Originalsprache veröffentlicht worden. Im deutschsprachigen Raum fanden seine Texte durch den neurechten, österreichischen Verleger Peter Weiß¹⁵

15 Laut dem österreichischen Politikwissenschaftler Bernhard Weidinger gehört Peter Weiß zu einer Riege Verleger mit burschenschaftlichem Hintergrund in Österreich, die gut vernetzt

erstmal größere Verbreitung. Nachdem ein erster Band 1986 unter dem Titel *Einsamkeiten. Glossen und Text in einem* im Karolinger Verlag erschien, flog Weiß nach eigenen Angaben Anfang der 1990er nach Bogotá, um mit Gómez Dávila über die weitere Veröffentlichung seines Werkes zu verhandeln. Gómez Dávila habe unter der Bedingung zugestimmt, dass es vollständig veröffentlicht werde. Im Karolinger Verlag erschienen daraufhin sukzessiv Übersetzungen seiner Aphorismen und Essays: *Auf verlorenem Posten* (1993), *Aufzeichnungen des Besiegten* (1994), *Texte und andere Aufsätze* (2003), *Scholien zu einem unbegriffenen Text* (2006), *Texte und andere Schriften* (2018) und *Scholien, ein Nachtrag* (2020). Die Übersetzungen bilden die Grundlage für verschiedene Rezeptionen im deutschsprachigen Raum, vor allem in philosophischen und literarischen, bzw. literaturwissenschaftlichen Kreisen, sowohl innerhalb als auch außerhalb neurechter Netzwerke. Der italienische Philosoph Franco Volpi liest Gómez Dávila als »kolumbianischen Nietzsche« und sieht in ihm einen einzigartigen und kontextlosen lateinamerikanischen Philosophen, der »aus dem Nichts« gekommen sei (Volpi 2005: 403). Der Schriftsteller Botho Strauß verehrt ihn als Stimme »scharfsinniger Gläubigkeit« (Hacker 2006). Im renommierten Eichborn-Verlag gibt der katholische Schriftsteller Martin Mosebach 2006 die Übersetzungen aus dem Karolinger-Verlag nochmal heraus und verschafft den Texten damit ein breiteres Publikum. Im Reclam-Verlag erscheint 2007 eine Taschenbuchausgabe mit Dávila-Aphorismen, die von Michael Klonovsky¹⁶ ausgewählt und herausgegeben wurden. Der Berliner Verlag Matthes & Seitz veröffentlicht 2022 Gómez Dávilas Schriftensammlung *Notas*, an der Mosebach und Volpi mit einer Einleitung bzw. einem Nachwort beteiligt sind.

Den ausführlichsten weiterführenden Text zu Gómez Dávila schreibt der neurechte Historiker und Autor der *Sezession*, Till Kinzel.¹⁷ Er veröffentlichte 2003 eine Einführung ins Werk *Nicolás Gómez Dávila, Parteigänger verlorener Sachen* bei Edition Antaios, herausgegeben von Götz Kubitschek und Karlheinz Weißmann. Das Buch wird 2015 im rechts-katholischen Lepanto Verlag in erweiterter Form neu aufgelegt. Kinzel veröffentlicht und referiert seither regelmäßig in neurechten Medien und Organisationen (und punktuell darüber hinaus) über Gómez Dávila.

sind und das extrem-rechte Publikationsgeschehen im Verlauf der Zweiten Republik maßgeblich mitgestalten (vgl. Weidinger 2015: 385).

- 16 Zum Zeitpunkt der Veröffentlichung war Klonovsky Focus-Redakteur. Er wurde 2016 Berater bei der AfD-Politikerin Frauke Petry und daraufhin Mitarbeiter von AfD-Politiker Alexander Gauland. Mittlerweile ist er Mitarbeiter des AfD-Bundestagsabgeordneten Matthias Mössdorf.
- 17 Till Kinzel schreibt regelmäßig für verschiedene neurechte Periodika u.a. *Sezession*, *Eigentümlich frei* oder *Junge Freiheit*. Er ist auch mit anderen Organisationen des neurechten Netzwerkes assoziiert, beispielsweise der *Bibliothek des Konservatismus*, wo er Vorträge hält und in der zugehörigen Zeitschrift veröffentlicht.

Im Text trägt er zum einen verschiedene spanisch-sprachige Quellen zu einer ausführlichen Biographie von Gómez Dávila zusammen, den größten Teil widmet er der Zusammenschau und philosophiegeschichtlichen Einordnung, bzw. Unterfütterung der Aphorismen Gómez Dávilas. Aus den vielfältigen und widersprüchlichen Thesen leitet er verschiedene Themenschwerpunkte ab, zu denen er Gómez Dávilas »reaktionäres Denken« nachvollziehen will. Im Gegensatz zu anderen Rezeptionen (beispielsweise von Mosebach oder Franco Volpi) bezeichnet ihn Kinzel dabei immer wieder als »politischen Theologen«. Er begründet das mit den Stellen, an denen Dávila Gott oder Jesus Christus als Letzt-Begründung seines Denkens erkennen lässt:

»Indem Gómez Dávila diesen Gedanken in aller Klarheit formuliert, macht er deutlich, daß für ihn im Letzten nur Gott von Belang ist. [...] Gómez Dávila erweist sich mit dieser Meinung als politischer Theologe von Hohen Graden. Denn alles, was im Hinblick auf die Politik zu sagen ist, steht in engem Zusammenhang zur Religion. Gott ist für den Reaktionär der Bezugspunkt, auf den hin jede politische Ordnung ausgerichtet sein muss« (Kinzel 2015: 119).

Kinzel stellt den »politischen Theologen« Dávila in die Nachfolge von Juan Donoso Cortés. Der spanische Politiker ist vor allem als Protagonist des Vierten Kapitels der *Politischen Theologie* Carl Schmitts bekannt, wo er neben Joseph de Maistre als Vertreter einer katholischen Staatsphilosophie der Gegenrevolution auftritt (vgl. Schmitt 2015: 57–70). Der Autor Gómez Dávila erscheint in seiner neurechten Rezeption damit nicht nur als Verfechter eines katholischen Christentums, das authentisch gegen zeitgenössische, liberale Auslegungen steht, sondern auch als »politischer Theologe« im Sinne Carl Schmitts. In der Ankündigung des Verlages zum Buch wird der Anspruch auf eine eigene Kanonisierung innerhalb der neurechten Verlagsnetzwerke deutlich: Dávila gehöre zweifellos zu den »bedeutenden politischen Theologen des 20. Jh.« (Lepanto Verlag 2023).

6 Fazit: Nicolás Gómez Dávila als politischer Theologe im neurechten Netzwerk

Der kolumbianische Autor Nicolás Gómez Dávila wurde seit Anfang der 90er Jahre durch den österreichischen Verleger Peter Weiß im deutschsprachigen Verlagsnetzwerk der Neuen Rechten platziert. Sukzessive erscheinen die deutschen Übersetzungen seiner Texte im neurechten Karolinger-Verlag und werden von dort aus in verschiedener Weise rezipiert und weiterverarbeitet. Der politische Kontext der Veröffentlichung wird dabei verschwiegen, bzw. durch die unkritische Übernahme der Selbstpositionierung des Autors verwischt: Gómez Dávila behauptet über allem zu stehen – und seine deutschen Rezipient:innen übernehmen diese Behauptung.

Diese transzendenzbezogene Selbstimmunisierungsstrategie erweist sich als wirksam und führt zur Fehlannahme, Gómez Dávila sei »aus dem Nichts« gekommen. Als kontextloser und unpolitischer Autor geistert er durch philosophische, literarische und literaturwissenschaftliche Texte. Die philosophische Rezeption über Franco Volpi sieht ihn als einzigartigen Schriftsteller, dessen Werk sich nur über Empathie und nicht über Ratio und Logik erschließen lasse. Seine demokratiefeindlichen Äußerungen gelten als Beitrag zu den »ewigen Problemen der Philosophie: Gott, Seele und Welt« (Volpi 2005: 414). Die literarische Würdigung von Martin Mosbach skizziert ihn als originellen und belesenen Intellektuellen. In der neurechten Rezeption über Till Kinzel wird er zum politischen Theologen, obwohl das nicht dem Selbstverständnis von Gómez Dávila entsprach. In einem Interview mit dem neurechten *Freilich-Magazin* sagt Kinzel selbst:

»Gómez Dávila verstand sich als einfacher Katholik, nicht als Theologe, ihm war die Frömmigkeit der Bäuerin näher als der Hochmut von Theologen, die vorgeben zu wissen, was Gott will.« (nach Kinzel 2023)

Zum Theologen wird er durch das Buch von Kinzel trotzdem gemacht und zur Absicherung für ein neurechtes »starkes Christentum« genutzt. Dafür wird eine eigene Theologie gegenüber einem vermeintlichen Allgemeinverständnis des Begriffes abgegrenzt und neu kontextualisiert. Kinzel spricht dann von Gómez Dávila als politischem Theologen, wenn er den Kern von Dávilas demokratie- und moderne-feindlichen Überzeugungen in seinem Katholizismus verortet. Kinzels Begriff von Theologie ist mit dem Attribut »politisch« fest verklammert: Gómez Dávila ist Theologe, weil er seine politischen Überzeugungen in einem abstrakten Gottesbegriff verankert und damit als unverhandelbar markiert. Die Würdigung als Theologe innerhalb der Neuen Rechten findet sich sowohl in der Verlagsankündigung zum Buch von Till Kinzel im Lepanto Verlag, als auch im *Staatspolitischen Handbuch*¹⁸ und funktioniert, weil Gómez Dávila die Grenzen der politischen Kategorie des »starken Christentums«, die das neurechte hegemoniale Projekt vorgibt, nicht berührt oder gar überschreitet, sondern mit seinen theologischen Deutungen die Agenda eines anti-islamischen und militanten Christentums absichert. Kinzel nutzt ihn damit letztlich für die inhaltliche Weiterentwicklung eines neurechten Christentums zum Zweck antidemokratischer Mobilisierung.

Nicolás Gómez Dávila selbst ist gestorben, nachdem er die Rechte an seinen Texten an den neurechten Verleger Peter Weiß abgegeben hat. Es ist zweifelhaft, ob er der politischen Agenda, in die er durch seine neurechte Rezeption eingeschrieben

18 Das *Staatspolitische Handbuch* ist sowohl online als auch in Buchform eine Sammlung lexikalischer Artikel zu zentralen Begriffen und Autoren der Neuen Rechten. Der Artikel zu Nicolás Gómez Dávila wurde von Till Kinzel verfasst und erschien 2017 (vgl. Kinzel 2017).

wird, widersprechen würde. Aus seinen Sentenzen lässt sich dies jedenfalls nicht ableiten. Bei einem Kolloquium 2007 des spanischen »Instituto Cervantes« gemeinsam mit der kolumbianischen Botschaft wurde der Versuch unternommen, den Philosophen und Schriftsteller Gómez Dávila zu ehren und sich vom politischen Kontext seiner Veröffentlichung, sowie seiner neurechten Rezeption abzugrenzen: Till Kinzel wurde am Vortag eingeladen, der Veranstalter Peter Schultze-Kraft distanzierte sich vom Karolinger-Verlag mit dem Verweis, sie würden der Familie nicht genug Tantiemen zahlen (vgl. Krömer 2007). Der FAZ-Autor Felix Johannes Krömer bewertet dieses Vorgehen als inkonsequent:

»Wären die Veranstalter den Empfehlungen der ›Jungen Welt‹ [Kinzel auszuladen, Anm. d. A.in] konsequent gefolgt, hätten sie das Kolloquium über den ›Herrenmenschen aus Bogotá‹ und ›faschistischen Autor‹ am besten ganz abgeblasen. Als Gastredner wäre Nicolás [sic!] Gómez Dávila jedenfalls untragbar gewesen« (Krömer 2007).

Es wird deutlich: Der Versuch Gómez Dávila als unpolitischen Philosophen oder Schriftsteller zu lesen, ist zum Scheitern verurteilt. Er wird zum Glücksfall für die Neue Rechte und kann auf verschiedenen Ebenen eine Scharnierfunktion einnehmen: zwischen Philosophie, Theologie und Literaturwissenschaft genauso, wie zwischen neurechten und etablierten Verlagen. Die Aphorismen und Essays lassen das Verständnis eines mittelalterlichen, elitären und hierarchischen Christentums erkennen, das mit seinen militanten Implikationen Züge einer Crusader Christianity trägt, wie sie Hannah Strømmen und Ulrich Schmiedel in extremrechten Kontexten in Europa verortet haben¹⁹. Im neurechten Verlagsnetzwerk sind seine Ansichten in passender Gesellschaft: mit seiner Aufnahme ins *Staatspolitische Handbuch* des *Instituts für Staatspolitik* 2017 hat er einen festen Platz als politischer Theologe im Kanon der deutschsprachigen Neuen Rechten eingenommen.

Since the late 1980s, the Austrian publishing house »Karolinger« has been spreading German translations of the previously largely unknown Colombian author Nicolás Gómez Dávila. In Gómez Dávila's texts, which are mainly written as aphorisms, the author claims to be a »reactionary« and philosopher – but also a Christian, Catholic

19 Als »Crusader Christianity« (dt. »Kreuzritter Christentum«) bezeichnen Strømmen/Schmiedel ein militantes Christentum, das die Verteidigung christlicher Traditionen in Europa angesichts einer vermeintlichen Islamisierung zum Inhalt hat. Elemente der »Crusader Christianity« sind u.a. eine konsequente Verteidigung gegen Feinde des Christentums und die Bezugnahme auf das Mittelalter. Das mittelalterliche Christentum gilt als Vorbild für ein wahres und standhaftes Christentum, das sich gegen seine Feinde zur Wehr setzt (vgl. Strømmen/Schmiedel 2020: 46ff.).

and church critic. The publishing house »Karolinger« is part of the network of the German-speaking New Right, which differs from its role models from the French Nouvelle Droite in that it affirmatively refers to Christian traditions and theologies and develops a »strong Christianity«. It is intended to mark the political agenda of the New Right's hegemonic project as Christian and must therefore be a militant, Islamophobic and, above all, anti-liberal Christianity that can also be used against church officials as soon as they contradict the New Right's theological assertions. To this end, one-sided reference is made to historical, anti-liberal theological currents, which makes a European and elitist Christianity appear to be the compelling result of a »serious« engagement with Christian traditions. Using Gómez Dávila as an example, the article shows how new-right writers make the author known within the German-speaking context and utilize him as a »political theologian« for the project of a new-right »strong Christianity«.

Literatur

- Bednarz, Liane (2018): *Die Angstprediger. Wie rechte Christen Gesellschaft und Kirchen unterwandern*, München: Droemer.
- Breuer, Stefan (2005): *Anatomie der konservativen Revolution* (= WBG-Bibliothek), Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Finkbeiner, Florian (2020): *Nationale Hoffnung und konservative Enttäuschung* (= Studien des Göttinger Instituts für Demokratieforschung zur Geschichte politischer und gesellschaftlicher Kontroversen), Bielefeld: transcript.
- Fuchs, Christian/Middelhoff, Paul (2019): *Das Netzwerk der Neuen Rechten. Wer sie lenkt, wer sie finanziert und wie sie die Gesellschaft verändern*, Reinbek: Rowohlt Polaris.
- Gómez Dávila, Nicolás (2006): *Das Leben ist die Guillotine der Wahrheiten. Ausgewählte Sprengsätze* (= Die andere Bibliothek), Frankfurt a.M.: Eichborn.
- (2007): *Es genügt, dass die Schönheit unseren Überdruß streift. Aphorismen* (= Reclam Taschenbuch), Stuttgart: Reclam.
- Guillard, Anne/Cremer, Tobias (2023): »Catholics and the Far Right in France. A Breach in the Dam«, in: Gionathan Lo Mascolo (Hg.), *The Christian Right in Europe. Movements, networks, and denominations*, Bielefeld: transcript, S. 199–212.
- Hacker, Doja (2006): »Entzauberte Welt. Der kolumbianische Aphoristiker Nicolás Gómez Dávila wird in Europa als neuer Nietzsche entdeckt«, in: *DER SPIEGEL* vom 05.02.2006.

- Hintz, Michael/Vorwallner, Gerd (2020): »Vorwort der Herausgeber«, in: Ernesto Laclau/ Chantal Mouffe (Hg.), *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus (= Passagen Philosophie)*, Wien: Passagen Verlag.
- Hock, Klaus (2020): »Theologien des Politischen im Horizont Interkultureller Theologie – Dekolonialisierung, Befreiung, Kalter Krieg«, in: *Zmiss* 46, S. 260–281.
- Junge Freiheit (o.J.): »Leitbild«. <https://assets.jungefreiheit.de/2022/01/17-Leitbild-der-JF-1.pdf>
- Kellershohn, Helmut (2016): »Das Insitut für Staatspolitik und das jungkonservative Hegemonieprojekt«, in: Stephan Braun/Alexander Geisler/Martin Gerster (Hg.), *Strategien der extremen Rechten. Hintergründe – Analysen – Antworten*, Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, S. 439–467.
- Kinzel, Till (2015): Nicolás Gómez Dávila. Parteigänger verlorener Sachen, Rückersdorf: Lepanto Verlag.
- (2017): »Nicolás Gómez Dávila«. https://wiki.staatspolitik.de/index.php?title=Nicol%C3%A1s_G%C3%B3mez_D%C3%A1vila
- (2023): »Till Kinzel über Nicolas Gómez Dávila: »Repräsentant einer Wahrheit, die nicht stirbt««. Till Kinzel im Interview mit Oskar Hugo. <https://www.freiblich-magazin.com/kultur/till-kinzel-ueber-nicolas-gomez-davila-repraesentant-einer-wahrheit-die-nicht-stirbt> vom 28. September 2023.
- Krömer, Johannes F. (2007): »Rechte Ecke, böser Bube. Ein Berliner Kolloquium zu Nicolás Gómez Dávila«, in: *FAZ* vom 07.12.2007, S. 38.
- Kubitschek, Götz (2021): *Nassehi, ich und Leggewie. Zwei Briefwechsel (= kaplaken)*, Schnellroda: Verlag Antaios.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (2020): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus (= Passagen Philosophie)*, Wien: Passagen Verlag.
- Langebach, Martin/Raabe, Jan (2016): »Die »Neue Rechte« in der Bundesrepublik Deutschland«, in: Fabian Virchow/Martin Langebach/Alexander Häusler (Hg.), *Handbuch Rechtsextremismus*, Wiesbaden: Springer VS, S. 561–592.
- Lepanto Verlag (2023): <https://www.lepanto-verlag.de/buecher/philosophie/nicolas-gomez-davila.-parteigaenger-verlorener-sachen>
- Lichtmesz, Martin (2014): *Kann nur ein Gott uns retten? Glauben, hoffen, standhalten*, Schnellroda: Verlag Antaios.
- Marchart, Oliver (2013): *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Berlin: Suhrkamp.
- Nonhoff, Martin (2007): »Politische Diskursanalyse als Hegemonieanalyse«, in: Ders. (Hg.), *Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*, Bielefeld: transcript, S. 173–193.
- Öden, Emmelie (2017): *Rechtsextreme Verlage in Deutschland. Eine aktuelle Bestandsaufnahme (= Initialien)*, Mainz: Mainzer Buchwissenschaft.

- Pfahl-Traughber, Armin (1998): *Konservative Revolution und Neue Rechte. Rechts-extremistische Intellektuelle gegen den demokratischen Verfassungsstaat*, Op-laden: Leske + Budrich.
- (2022): *Intellektuelle Rechtsextremisten. Das Gefahrenpotenzial der Neuen Rechten*, Bonn: Dietz.
- Reuter, Hans-Richard (2018): »Katechonten des Untergangs. Nation und Religion im Denken der deutschen Neuen Rechten«, in: BThZ 35, S. 13–33.
- Schmitt, Carl (2015): *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von Souveränität*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Strømmen, Hannah/Schmiedel, Ulrich (2020): *The Claim to Christianity. Responding to the Far Right*, London: SCM Press.
- Volpi, Franco (2005): »Nachwort«, in: *Notas. Unzeitgemäße Gedanken*, Berlin: Matthes und Seitz.
- Wagner, Thomas (2021): »Den argumentativen und kulturellen Kampf im Streit führen.«. Ein Gespräch über Neue Rechte und den Umgang mit ihr, in: Jan Niklas Collet/Julia Lis/Gregor Taxacher (Hg.), *Rechte Normalisierung und politische Theologie. Eine Standortbestimmung*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, S. 61–75.
- Weidinger, Bernhard (2015): »Im nationalen Abwehrkampf der Grenzlanddeutschen. Akademische Burschenschaften und Politik in Österreich nach 1945«, Wien/Köln/Weimar: Böhlau Verlag.
- Weiß, Volker (2017): *Die autoritäre Revolte. Die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Weißmann, Karlheinz (2006): *Unsere Zeit kommt. Götz Kubitschek im Gespräch mit Karlheinz Weissmann* (= Edition Antaios), Schnellroda: Antaios.
- Wolokolamsk, Hilarion von (2016): *Die Zukunft der Tradition. Gesellschaft, Familie, Christentum. Ansprachen und Vorträge*, Berlin: Landt.

Rechtspopulismus als Herausforderung für den Religionsunterricht in Deutschland und Polen

Problemanzeigen und Implikationen für die religionspädagogische Praxis

Mariusz Chrostowski

Einleitung

Sowohl in Deutschland als auch in Polen versuchen rechtspopulistische Parteien, wenn auch mit unterschiedlicher Intensität, die christliche Religion zu vereinnahmen, um eine neue Identitätspolitik zu konstruieren, die vor allem die Dichotomie zwischen ›normalen‹ Bürger:innen, d.h. ›wahren‹ Patriot:innen, und pro-europäischen politischen Eliten oder ›Anderen‹ (z.B. Flüchtlingen, religiösen Minderheiten und LGBTQ) verstärkt (Deutschland: vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2019; Schuppener 2020; Miliopoulos 2021; Roleder 2023; Polen: vgl. Herbert 2019; Maroń 2020; Szelewa 2021; Chrostowski 2023a). Wie zahlreiche Analysen belegen, sind diese antidemokratischen und -sozialen Einstellungen zu einem Markenzeichen vieler junger Deutscher (vgl. u.a. Hoffmann 2020; Reinhardt/Friedrich/Mullis 2022) und Pol:innen (vgl. Badora/Głowacki/Herrmann 2019; Grabowska/Gwiazda 2019) geworden. Außerdem weisen sie auch auf eine gewisse Schwäche der heutigen Schulsysteme hin und können somit den Verantwortlichen für Bildung (vgl. Oelkers 2020; Stojanov 2020) und insbesondere für die religiöse Bildung an Schulen nicht gleichgültig bleiben (vgl. Chrostowski 2022a, 2022b, 2023b, 2024; Herbst/Menne 2020; Scholz 2021). Die Annahme dieser These lässt sich vor allem damit begründen, dass konfessioneller Religionsunterricht¹ nicht nur ein Ort der ganzheitlichen Entfaltung der Person und der Ausstattung mündiger Bürger:innen mit prosozialen Kompetenzen ist, sondern auch als ›nachhaltiger

1 Was den konfessionellen Religionsunterricht betrifft, bezieht sich der Autor für Deutschland auf den katholischen und evangelischen Religionsunterricht, die im Laufe der Jahre eine immer engere Kooperation anstreben (vgl. Lindner/Schambeck/Simojoki/Naurath 2017), während für Polen, wo der Katholizismus die vorherrschende Konfession bildet (vgl. ISKK SAC 2022), nur der katholische Religionsunterricht berücksichtigt wird.

Dienst« an der Förderung des demokratischen Zusammenhalts in beiden Ländern verstanden wird (vgl. Die polnischen Bischöfe 2018, 2019; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2005, 2016; Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland 1994, 2014, 2018; vgl. auch: Könemann/Mette 2013; Dłuska 2017; Grümme 2009; Chrostowski 2021a, 2021b, 2022c, 2023b).

In diesem Zusammenhang ist das Ziel des vorliegenden Beitrags eine vergleichende Analyse des Rechtspopulismus als Herausforderung für den Religionsunterricht in Deutschland und Polen. Um eine synthetische Annäherung an die so formulierte Zielsetzung zu erlangen, werden in einem ersten Schritt die Definition von (Rechts-)Populismus und seine Auswirkungen – im Sinne einer Problemanzeige – auf Demokratie, Christentum und Jugend in den Nachbarländern dargestellt. Anschließend wird Rechtspopulismus als problematisches Phänomen und Herausforderung für den konfessionellen Religionsunterricht diskutiert. Die Reflexion schließt mit dem Versuch, konzeptionell-praktische Implikationen aufzuzeigen, um dem Rechtspopulismus in beiden Ländern im Rahmen der religionspädagogischen Praxis zu entgegnen.

1 Rechtspopulismus in Deutschland und Polen: Definition und Auswirkungen auf Demokratie, Christentum und Jugend

Populismus ist ein »Containerbegriff« (Chrostowski 2023b: 44) und zugleich eine »Kombinationsideologie« (Hirschmann 2017: 16), die unterschiedliche Entstehungshintergründe und Erklärungsansätze für sein Auftreten sowohl auf der rechten als auch auf der linken politischen Flanke umfasst (vgl. Hawkins 2019). Um sich jedoch nicht in der wachsenden Unübersichtlichkeit der wissenschaftlichen Zugänge zum Populismus zu verlieren (vgl. Piccolino/Soare 2021), sind an dieser Stelle zwei Präzisierungen in Bezug auf den Gegenstand dieses Beitrages notwendig:

1. Der vorliegende Beitrag beschränkt sich theoretisch-konzeptionell auf den »ideologischen Ansatz« des Populismus (vgl. Mudde 2004; Mudde/Kaltwasser 2017), in dem er als eine »dünne Ideologie« (engl. »thin-centred ideology«) verstanden wird, »die davon ausgeht, dass die Gesellschaft in zwei homogene, antagonistische Gruppen getrennt ist, das »reine Volk« und die »korrupte Elite«, und die geltend macht, dass Politik ein Ausdruck der *volonté générale* oder des allgemeinen Volkswillens sein soll« (Mudde 2004: 543). Wesentlich für dieses Verständnis ist die Tatsache, dass Populismus mit anderen Ideologien interagiert und immer in Kombination mit ihnen auftritt, z.B. mit Nationalismus, Fremdenfeindlichkeit, moralischem Konservatismus, religiösem Fundamentalismus, Rechtsextremismus oder -radikalismus etc. (vgl. Chrostowski 2023b: 24, 31–37). Darüber hinaus schließt der ideologische Ansatz auch die strategischen

Aspekte des Populismus nicht aus, die auf die Mobilisierung der Wähler:innen abzielen (vgl. Kortmann 2020).

2. Da wir es in Europa – und insbesondere in Deutschland und Polen – vor allem mit der rechten Variante des Populismus zu tun haben (vgl. Decker 2017; Brause/Kinski 2022), stellt sich hier die Frage, ab wann Populismus zu Rechtspopulismus wird und was diesen ausmacht. Das Konzept des Rechtspopulismus ist zwar schwer zu fassen, weist aber eine spezifische innere Logik auf, die durch das Vorhandensein der folgenden fünf Elemente gekennzeichnet ist: 1. Religiös und kulturell konnotierte Stereotype; 2. Nationalistische Selbstvergewisserung kultureller Identität; 3. Verankerung der Leitkultur mit typisch nationalen Tugenden und Eigenschaften; 4. Normative Familien- und Gesellschaftsentwürfe; 5. Kampf gegen ein vermeintliches Diktat der politischen Korrektheit (vgl. Coronel-Zähringer 2021: 21).

Entlang der soeben skizzierten theoretisch-konzeptionellen Argumentationslinie ist an dieser Stelle festzuhalten, dass eine vorschnelle Gleichsetzung von west- und osteuropäischem (Rechts-)Populismus nicht zulässig ist (vgl. Merkel/Scholl 2018; Chrostowski 2023b, 2024). Aus diesem Grund ist es sinnvoll, zunächst die Hauptmerkmale des Rechtspopulismus in den beiden Nachbarländern Deutschland und Polen anhand des Verhältnisses dieses Phänomens – ähnlich wie in der Studie von M. Chrostowski (2024) – zur Demokratie, zum Christentum und zur jungen Generation zu vergleichen. Darüber hinaus ist darauf hinzuweisen, dass die nachstehende vergleichende Analyse keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt und aufgrund des begrenzten Umfangs dieses Beitrags synthetischen Charakter hat und lediglich darauf abzielt, die wesentlichen und damit nur exemplarischen Leitmotive zwischen den betreffenden Bezugsgrößen in Deutschland und Polen am Beispiel der »Alternative für Deutschland« (AfD) und der »Prawo i Sprawiedliwość« (PiS) aufzuzeigen.²

2 In Deutschland und Polen gibt es weitere rechtspopulistische Parteien, Gruppen und Organisationen, Bürgerbewegungen usw., wie z.B. in Deutschland: »Pro Chemnitz«, »Der III. Weg«, »Die Rechte«, »Nationaldemokratische Partei Deutschlands«; und in Polen: »Młodzież Wszechpolska«, »Obóz Narodowo-Radykalny«, »Kukiz'15«, »Nowa Nadzieja«/»KORWiN«, aber AfD und PiS sind derzeit – laut aktuellen Umfragen (vgl. Trojanowska 2023; DAWUM 2023) – die beiden populärsten rechtspopulistischen Gruppierungen.

1.2 Spannungsfeld: Rechtspopulismus und Demokratie³

Zwei Jahrzehnte nach Beginn des 21. Jahrhunderts zeichnen verschiedene Studien und Analysen ein wenig optimistisches und sich stetig verschlechterndes Bild vom Zustand der Demokratie in Europa (vgl. Pańków 2020: 82), wofür u.a. Polen ein eklatantes Beispiel ist. Der Zustand der polnischen Demokratie hat sich nach der Machtübernahme der »Vereinigten Rechten« (»Zjednoczona Prawica«) unter Führung der PiS-Partei in den Jahren 2015–2023⁴ deutlich verschlechtert, wie unter anderem Analysen von »The Economist« und »Freedom House« belegen. Nach Ansicht vieler Expert:innen entfernte sich das Land kontinuierlich von den Standards einer liberalen Demokratie und entwickelte sich allmählich in Richtung Autoritarismus (vgl. Economist Intelligence 2023: 15; Freedom House 2023a; vgl. auch: Tyrała 2020: 27; Chrostowski 2022b: 47; 2023a: 329). Auch der »Index of Authoritarian Populism 2019« zeigte, dass Polen nach Ungarn, Griechenland und Italien an vierter Stelle bei der Unterstützung von Rechtspopulisten in Europa stand (vgl. Timbro 2019: 6). Diese negativen Tendenzen, die mit der Ausbreitung rechtspopulistischer Positionen einhergehen, sind auch an Deutschland nicht spurlos vorbeigegangen (vgl. ebd.: 18), wenngleich der Zustand der deutschen Demokratie selbst zwischen 2006 und 2022 relativ stabil geblieben ist (vgl. Economist Intelligence 2023b: 14). Laut dem Bericht von »Freedom House« hat in Deutschland in den letzten Jahren die politische Unterstützung für die 2013 gegründete rechtspopulistische Partei AfD deutlich zugenommen, da diese Partei sich seit 2015 nicht nur ideologisch noch weiter nach rechts verschoben hat (vgl. Freedom House 2023b), sondern inzwischen auch in fast allen deutschen Landesparlamenten (außer Bremen und Schleswig-Holstein) vertreten ist (vgl. Yazar/Haarstad 2023: 4).

Die negativen Entwicklungen in der polnischen Demokratie werden durch kontroverse Entscheidungen der PiS-Regierung verschärft u.a. über die partielle

3 Obwohl sich der Autor dieses Beitrags auf die Probleme konzentriert hat, die der Rechtspopulismus für die Demokratie mit sich bringt, ist es wichtig, daran zu erinnern, dass er auch eine belebende Wirkung auf diese Form des Regierens haben kann. Einige Autoren weisen darauf hin, dass Populismus, wenn er als gesellschaftlich nützliche Form des politischen Handelns verstanden wird, die darauf abzielt, sozialen Druck auszuüben, um Veränderungen in der Funktionsweise der Demokratie zu erreichen, auch als integraler Bestandteil der öffentlichen Debatte interpretiert werden kann. In diesem Fall ist populistischer Druck auf das System wünschenswert, da er Teil der Aktivitäten ist, die in der breiteren bürgerlichen Öffentlichkeit stattfinden. Populismus ist eine Form des politischen Engagements, eröffnet aber auch die Möglichkeit einer vertieften öffentlichen Debatte über Missstände im sozio-politischen Leben, sofern sie sich innerhalb der Grenzen der Demokratie bewegt (vgl. Dejneka 2019; Frieske 2019).

4 In Polen gewann die Opposition die Parlamentswahlen 2023. Die nationalkonservative PiS wurde zwar stärkste Kraft, verfehlte aber die absolute Mehrheit; mehr dazu: Garsztecki 2023.

Einschränkung politischer und bürgerlicher Rechte (z.B. LGBTQ-Rechte, Recht auf Schwangerschaftsabbruch), Bestrebungen zur Politisierung der öffentlichen Medien, des Verfassungsgerichts, der Justiz und anderer staatlicher Institutionen (vgl. Tyrała 2020: 71; vgl. auch: Chrostowski 2023a, 2024). Es darf nicht vergessen werden, dass die PiS-Partei mit dem Slogan des ›guten Wandels‹ (*dobra zmiana*) an die Macht kam und einen pro-nationalen ›Elitenaustausch‹ forderte, um die Macht der einfachen Pol:innen zu konsolidieren (vgl. Chrostowski 2023a: 333). Ähnliche Tendenzen zeigen sich auch im politischen Programm der AfD, die vor allem eine Alternative zur aktuellen Politik in Deutschland – die angeblich zum Zusammenbruch des deutschen Staates führe – bieten will, indem sie z.B. die Sinnhaftigkeit der deutschen EU-Mitgliedschaft und der Asylpolitik bestreitet oder sich gegen die ›linksorientierte Ideologisierung‹ des Bildungswesens und die politische Korrektheit wendet (vgl. AfD 2016).

Zudem ist zu berücksichtigen, dass weder die PiS noch die AfD intern homogene und kohärente Parteien sind (vgl. dazu auch den Beitrag von J. Hösel in diesem Band), d.h. die AfD zeichnet sich u.a. durch einen konservativen, nationalistischen und wirtschaftsliberalen Flügel aus, die PiS u.a. durch einen konservativ-nationalistischen und zentristischen Flügel (vgl. Decker 2022). Was die Rechtspopulisten in Polen und Deutschland unabhängig von der Partei jedoch untrennbar verbindet, ist die manipulative Rhetorik, die eine Rückführung der Macht in die Hände der einfachen Bürger:innen fordert und die Sehnsucht nach der ›guten alten Zeit‹ schürt (vgl. Yazar/Haarstad 2023: 8).

1.2 Spannungsfeld: Rechtspopulismus und Christentum

Auch wenn der Anteil der Christ:innen in Deutschland und Polen sehr unterschiedlich ist⁵, ist eine Rückkehr zu den ›guten alten Zeiten‹ für deutsche und polnische Rechtspopulist:innen ohne die Sakralisierung der Politik und die Instrumentalisierung der Religion nicht möglich (vgl. Chrostowski 2023b: 67–68). Die christliche Religion wird von ihnen auf die Ebene eines politischen ›Werkzeugs‹ reduziert, um durch die Schaffung einer eng definierten Tradition, Stabilität und national-religiösen Identität wirksamen Einfluss auf die Herzen und Köpfe der Bürger:innen zu gewinnen (vgl. Herbert 2019: 34–35; Chrostowski 2021a: 91). In diesem Sinne berufen sich sowohl die AfD (vgl. Schuppener 2020; Doerr 2021) als auch die PiS (vgl. Chrostowski 2023a) auf das Christentum als Hort und Garant nationaler Kultur, Traditionen und Werte, um es in eine ›Waffe‹ gegen die ›Anderen‹ zu transformieren. Damit

5 Im Jahr 2021 bekennen sich 91,9 % der Polen zur katholischen Kirche (vgl. KAI 2021: 5) und in Deutschland gehören zum Stichtag 31.12.2020 24,3 % der evangelischen und 26,7 % der römisch-katholischen Kirche an (vgl. Kropač/Schambeck 2022: 14).

ist allerdings nicht das Mainstream-Christentum gemeint, sondern dessen besonders konservative bis fundamentalistisch-extremistische Ausprägung (vgl. Coronel-Zähringer 2021; Herriot 2020). Vor diesem Hintergrund lassen sich die christlich konnotierten rechtspopulistischen Positionen von AfD und PiS vor allem unter den folgenden drei Aspekten verorten (vgl. Miliopoulos 2021: 240):

1. **Verbreitung konservativer Positionen zum Verhältnis von Nation und Christentum und Versuche der Etablierung einer nationalen Zivilreligion.**

Einerseits betonen sowohl die AfD als auch die PiS im Hinblick auf das Verhältnis von Nation und Religion die große Bedeutung des Christentums, das nicht nur nationalreligiös, sondern auch europäisch definiert wird, wie es eigentlich in den Programmen aller christdemokratischen Parteien Europas zu finden ist (vgl. Miliopoulos 2021: 240–241). Im Grundsatzprogramm der AfD wird die Rolle der »abendländische[n] christliche[n] Kultur« (AfD 2016: 6) für die deutsche Gesellschaft und den deutschen Staat hervorgehoben, während es im Programm der PiS-Partei heißt, dass die Lehren der katholischen Kirche die politische Identität der polnischen Nation maßgeblich geprägt haben und weiterhin prägen (vgl. Komitet Wyborczy PiS 2019: 14). Auf der anderen Seite wird das Christentum – wie bereits erwähnt – zur Kampfkategorie gegen die »Anderen« und deren Ausschluss aus dem »Volk«. In diesem Sinne findet sich im Parteiprogramm der AfD u.a. folgende Passage: »Der Islam gehört nicht zu Deutschland. In seiner Ausbreitung und in der Präsenz einer ständig wachsenden Zahl von Muslim:innen sieht die AfD eine große Gefahr für unseren Staat, unsere Gesellschaft und unsere Werteordnung« (AfD 2016: 49). Ähnlich äußern sich auch Politiker:innen der Regierungspartei in Polen, wie z.B. Beata Szydło (Ministerpräsidentin Polens in den Jahren 2015–2017), die erklärte, dass »ein muslimischer Flüchtling immer als potenzieller Terrorist angesehen werden sollte« (Cywiński/Katner/Ziółkowski 2019: 14) oder wie z.B. Jarosław Kaczyński (Vorsitzender der PiS-Partei), der behauptete, dass Muslime »zum Zusammenbruch der lateinischen Zivilisation« (ebd.: 12) führen werden.

Hinsichtlich der Versuche, eine nationale Zivilreligion zu etablieren, ist festzustellen, dass sich die AfD defensiver verhält als die PiS. Dies mag damit zusammenhängen, dass in Deutschland die evangelische und die katholische Kirche eine deutlich zurückhaltende Position gegenüber der Nation einnehmen (vgl. Miliopoulos 2021: 243). In Polen hingegen sehen sich große Teile der römisch-katholischen Hierarchie, die mit den konservativen Sendern »Radio Maryja« und »TV Trwam« verbunden sind, als Hüter des polnisch-katholischen Geistes der Nation und gehen eine vertiefte »Allianz von Thron und Altar« ein (vgl. Leśniczak 2020: 175; Chrostowski 2023a: 329). Im Endeffekt führt dies dazu, dass die katholische Kirche im Gegenzug für zahlreiche wirtschaftliche und rechtliche

Privilegien die oft sozial und religiös schädlichen Handlungen der Machthaber legitimiert (vgl. Chrostowski 2023a: 329, vgl. auch: Hall 2017).

2. **Extremistisch-fundamentalistisch motivierter Kampf gegen den Multikulturalismus.**

Extremistisch-fundamentalistische Positionen, die sich aus dem Rechtspopulismus herausbilden, liefern das Substrat für die Konstruktion einer national-konservativ-kulturellen Militanz gegen alle Erscheinungsformen des »Multikulturalismus« (vgl. Miliopoulos 2021: 241) und erhöhen damit die Attraktivität rechtspopulistischer Einwanderungspolitik für christliche Fundamentalisten (vgl. Chrostowski, 2023b: 73; vgl. auch: Arzheimer/Carter 2009). In diesem Sinne findet sich im Positionspapier der AfD folgende Formel: »Die Ideologie des Multikulturalismus, die importierte kulturelle Strömungen auf geschichtsblinde Weise der einheimischen Kultur gleichstellt und deren Werte damit zutiefst relativiert, betrachtet die AfD als ernste Bedrohung für den sozialen Frieden und für den Fortbestand der Nation als kulturelle Einheit.« (AfD 2016: 47) Eine ähnliche Position vertritt die PiS-Partei, die in ihrem Grundsatzdokument betont, dass die polnische Nation heute nicht nur Gegenstand eines politischen Kampfes ist, der darauf abzielt, die einzelnen Nationen in Europa durch eine multikulturelle Gesellschaft zu ersetzen, sondern dass sie auch jede Form eines solchen Denkens über die europäische Gemeinschaft bekämpft (vgl. Komitet Wyborczy PiS 2019: 12).

3. **Christlich-konservativ begründete Ansätze zur Regulierung des gesellschafts-politischen Lebens.**

Vor allem in Osteuropa, so auch in Polen, verbindet die populistische Rechte traditionelle Moralvorstellungen mit einem christlich geprägten Nationalkonservatismus (vgl. Miliopoulos 2021: 243–244). Im Kontext neuer gesellschafts-politischer Herausforderungen verteidigen polnische Rechtspopulisten – mit Unterstützung von einigen katholischen Bischöfen und Geistlichen (vgl. Chrostowski 2023a: 332) – das christlich-traditionelle Eheverständnis und lehnen sowohl die LGBTQ-Bewegung als auch die Legalisierung von Lebenspartnerschaften und vor allem das Adoptionsrecht für homosexuelle Paare strikt ab (vgl. Yermakova 2021). Im Wahlprogramm der PiS findet sich die Formulierung, dass die Vertreter:innen der Partei »aufkommende Rechtssysteme ablehnen, die auf einer schädlichen Ideologie beruhen, die in soziale Strukturen – Familie, Ehe, Gemeinschaften – eingreift und darauf abzielt, eine »neue heile Welt« und einen neuen Menschen zu schaffen« (Komitet Wyborczy PiS 2019: 8). Infolgedessen hat die PiS in den letzten Jahren ihren negativen Ton gegenüber der LGBTQ-Gemeinschaft und ihren Rechten deutlich verschärft (vgl. ILGA-Europe 2022), wofür die Unterstützung der Regierung für den »Stop LGBT«-Gesetzesentwurf das deutlichste Beispiel bildet (vgl. Hassel 2021). In Westeuropa hingegen lehnen Rechtspopulisten in der Regel nur die Gleichstellung der Ehe von Homo-

und Heterosexuellen ab, was sich auch im Fall der AfD zeigt (vgl. Miliopoulos 2021: 244). Bestätigt wird dies unter anderem durch folgende Feststellung im Europawahlprogramm 2019 der AfD: »Andere Formen des Zusammenlebens als die Ehe zwischen Mann und Frau sind zu respektieren, damit aber weder gleichzusetzen noch zu fördern.« (AfD 2019: 65)

Ein weiteres relevantes Thema in diesem Zusammenhang ist das Recht auf Schwangerschaftsabbruch. Während die PiS-Partei – gegen öffentlichen Widerstand – eine drastische Straffung des polnischen Abtreibungsrechts fordert (vgl. Chrostowski 2023a: 332–333), schlägt die AfD einen eher defensiven Ton an, da restriktive christlich-konservative Positionen in Westeuropa gesellschaftspolitisch mittlerweile deutlich in der Minderheit sind (vgl. Miliopoulos 2021: 244). Hier wird also der grundlegende Unterschied zwischen den Rechtspopulist:innen in beiden Ländern deutlich, denn die AfD bezieht ihre politische Stärke nicht aus der Förderung des christlichen Konservatismus, wie es in Polen weitgehend der Fall ist, sondern vor allem aus ihrer Anti-Einwanderungspolitik (vgl. ebd.: 244–245).

1.3 Spannungsfeld: Rechtspopulismus und Jugend

Die Präsenz und Verbreitung rechtspopulistischer und kulturkämpferischer Parolen im öffentlichen Raum prägen zunehmend die Lebenswirklichkeit vieler junger Menschen in Deutschland und Polen (vgl. Bock/Braches-Chyrek 2021: 18–21; Starnawski 2017: 66; Chrostowski 2022a: 193–194). Bemerkenswert ist, dass die Autor:innen der »18. Shell Jugendstudie« aus dem Jahr 2019 feststellen, dass sich unter den Jugendlichen in Deutschland (Altersgruppe 15 bis 25 Jahre) 24 % zu den (Rechts-)Populist:innen und 9 % zu den Nationalpopulist:innen zählen. Darüber hinaus ist die Affinität zum (Rechts-)Populismus in Ostdeutschland etwas höher als in Westdeutschland. Insgesamt 42 % der ostdeutschen Jugendlichen neigen zum (Rechts-)Populismus oder Nationalpopulismus (vgl. Shell Deutschland Holding 2019a: 79, 82). Unter den jungen Menschen in Polen unterstützten im Jahr 2018 26 % die Aktionen von rechtsextremen, rechtspopulistischen und konservativ-nationalistischen Gruppierungen (vgl. Tronina 2020: 69). Darüber hinaus hatten 69 % der jungen Pol:innen negative Meinungen über das Funktionieren der polnischen Demokratie (vgl. Badora/Głowacki/Herrmann 2019: 113). In Deutschland waren es dagegen nur ca. 20 %, die solche Ansichten vertreten haben (vgl. Shell Deutschland Holding 2019b: 18).

Hervorzuheben ist auch, dass rechtspopulistische und nationalistische Präferenzen eng mit fremdenfeindlichen Einstellungen verbunden sind. Im Jahr 2017 sprachen sich sogar 87 % der jungen Pol:innen im Alter von 18 bis 24 Jahren gegen die Aufnahme muslimischer Flüchtlinge aus (vgl. Starnawski 2017: 64). In Deutschland

wurde die Aufnahme vieler Flüchtlinge aus dem Nahen Osten und Afrika im Jahr 2019 von den Jugendlichen sowohl positiv als auch kritisch bewertet. Einerseits sahen 57 % der Jugendlichen die Asylpolitik positiv, andererseits stimmten mehr als die Hälfte (53 %) der Kritik am sogenannten Establishment und den Aussagen »Die Regierung verschweigt der Bevölkerung die Wahrheit« und »Der Staat kümmert sich mehr um Flüchtlinge als um hilfsbedürftige Deutsche« (vgl. Shell Deutschland Holding 2019b: 16) zu. Die zitierten Daten deuten also darauf hin, dass populistische Argumentationsmuster bei jungen Wähler:innen nicht nur auf Widerspruch stoßen, sondern sich grundsätzlich als anschlussfähig erweisen (vgl. ebd.: 16).

2 Rechtspopulismus als problematisches Phänomen für den Religionsunterricht in den Nachbarländern

Da die Rechtspopulist:innen das Christentum immer wieder missbrauchen, um Wahlberechtigte aller Altersgruppen zu mobilisieren, lässt sich schlussfolgern, dass dieses Phänomen als problematisch und zugleich als Herausforderung für den konfessionellen Religionsunterricht in Deutschland und Polen wahrgenommen werden muss (vgl. Herbst/Menne 2020; Chrostowski 2023b). Auch wenn die Partizipationsraten am Religionsunterricht in beiden Ländern sehr unterschiedlich sind⁶ und der Religionsunterricht auf unterschiedlichen konzeptionellen und didaktischen Prämissen beruht, d.h. der Religionsunterricht in Deutschland ist eher »bildungsdiakonisch« (Kropáč 2021: 59; vgl. auch: Schröder: 2021: 501) und der Religionsunterricht in Polen eher »katechetisch« (Chrostowski 2021a: 43) geprägt, verfolgen sie im Hinblick auf eine demokratische plurale Gesellschaft ähnliche Ziele. Außerdem gelten in beiden Ländern die »Toledo Guidelines«, die es verbieten, im Religionsunterricht jede Form von Populismus, sei er links oder rechts, zu unterstützen (vgl. OSCE 2007). In diesem Sinne, sowohl in Deutschland als auch in Polen, zielt der Religionsunterricht nicht nur auf die Förderung religiöser Dialog- und Urteilsfähigkeit, sondern auch auf die Vermittlung von Inhalten, Werten und Kompetenzen, die zur Herausbildung prosozialer Einstellungen und damit nachhaltig zur Demokratieförderung und -stabilisierung beitragen sollen (vgl. Grümme 2009: 137–147; Chrostowski 2022c: 18–20; vgl. auch: Die polnischen Bischöfe 2018, 2019; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2005, 2016; Kirchenamt der

6 In Polen nahmen im Schuljahr 2021/22 82,4 % der Schüler:innen aller Schularten am Religionsunterricht teil, was einem Rückgang von 3,3 % gegenüber dem Vorjahr entspricht (vgl. ISKK SAC 2022: 5). In Deutschland lag der Anteil der Schüler:innen, die im selben Schuljahr am katholischen Religionsunterricht teilnahmen, bundesweit bei 28,3 % und am evangelischen Religionsunterricht bei 32,5 %. Insgesamt besuchten 60,8 % der deutschen Schüler:innen einen konfessionellen Religionsunterricht (vgl. KMK 2021: 7).

Evangelischen Kirche in Deutschland 1994, 2014, 2018). Auch auf der konzeptionellen Ebene hat der Religionsunterricht in beiden Ländern ein gewisses Potenzial bzw. gesellschaftspolitische Qualitäten, die von vornherein pro-demokratische Haltungen stärken sollen. Dazu gehören u.a. folgende Aspekte: 1. der Religionsunterricht orientiert sich am Wohl des Menschen und der Gesellschaft als Ganzes; 2. der Religionsunterricht befähigt zur Akzeptanz kultureller, sozialer und religiöser Vielfalt; 3. der Religionsunterricht hat informativen und kritischen Charakter; 4. der Religionsunterricht stärkt die Hoffnung auf Veränderung und weitet den Horizont für Transformationen; 5. der Religionsunterricht fördert die Solidarität mit den Armen, Benachteiligten und Ausgegrenzten (vgl. Grümme 2009: 137–147; Chrostowski 2022c: 18–20).

Auf der anderen Seite darf nicht übersehen werden, dass die christliche Religionslehre, die auf dem Imperativ der Nächstenliebe aufbaut (Mt 22,36–40; Röm 13,10), paradoxerweise auch eine Art ›Zündstoff‹ sein kann, der rechtspopulistische Positionen stärkt (vgl. Chrostowski 2021d: 91). Daher sind die folgenden vier inhaltlichen Aspekte, die für den schulischen Religionsunterricht in beiden Ländern von grundlegender Bedeutung sind, besonders anfällig dafür, von Rechtspopulist:innen für ihre Zwecke missbraucht zu werden (vgl. Chrostowski 2022b: 48–49; vgl. auch: Chrostowski 2023b, 2024):

1. Der Aspekt von Gottes Erwählung und Führung: Sowohl in Deutschland als auch in Polen sehen die Lehrpläne für den Religionsunterricht vor, die Heilsgeschichte als das Wirken Gottes in der Welt- und Menschengeschichte in ihren Grundzügen darzustellen, vor allem am Beispiel des Lebens von Propheten, Aposteln oder anderen biblischen Gestalten (vgl. Chrostowski 2024; Schröder 2021, Zimmermann/Zimmermann 2018). Rechtspopulist:innen bedienen sich bei ihren Aktivitäten bewusst der Lehren oder Vorbilder großer religiöser Persönlichkeiten, um in den Augen der Bevölkerung als Auserwählte Gottes oder als ›Verkörperung‹ des Willens Gottes auf Erden zu erscheinen, was die Umsetzung politischer und zugleich religiös motivierter Manipulationsstrategien erleichtert (vgl. Chrostowski 2024).
2. Der doktrinell-theologische Aspekt: Die Vermittlung doktrinell-theologischer Aspekte des Christentums gehört zu den Grundelementen des Religionsunterrichts an deutschen und polnischen Schulen (vgl. Chrostowski 2024; Woppowa 2021). Rechtspopulisten hingegen manipulieren die christliche Lehre und Doktrin, um den politischen Anspruch auf den exklusiven Besitz der einen und absoluten ›Wahrheit‹ zu propagieren. Das Ziel eines solchen Vorgehens ist nicht nur die Verstärkung der weltanschaulichen Dichotomien in der deutschen und polnischen Gesellschaft, sondern auch die Verfestigung des Bedrohungsgefühls durch die Dämonisierung anderer Weltanschauungen und Religionen, z.B. durch die Reduzierung des Islam auf die Ebene einer Religion der Terroristen

und Zerstörer der christlich verfassten Zivilisation Europas (vgl. Chrostowski 2024).

3. Der identitätsbezogene Aspekt: Die Herausbildung einer dialogfähigen christlichen Identität der Schüler:innen auf der Grundlage ihres Glaubens gehört in beiden Ländern zu den grundlegenden Aufgaben des Religionsunterrichts (vgl. Chrostowski 2024; Schröder 2021; Heger 2021). Allerdings ist darauf hinzuweisen, dass die christliche Identität für Rechtspopulist:innen zum Ausgangspunkt für die Konstruktion von eng verstandener Identitätspolitik wird. In diesem Sinne bilden religiöse Werte den ideologischen Kern rechtspopulistischer Lügen und Manipulationen und dienen auch dazu, Menschen innerhalb einer bestimmten Gruppe von denjenigen außerhalb dieser Gruppe (z.B. muslimische Migrant:innen von Christ:innen) klar zu unterscheiden (vgl. Chrostowski 2024).
4. Der ethisch-moralische Aspekt: Eine der Aufgaben des Religionsunterrichts in Deutschland und Polen ist die ethisch-moralische Bildung und die Entwicklung einer moralischen Urteilsfähigkeit, die nicht nur die Herausbildung moralisch-ethischer Einstellungen, des Selbstwertgefühls oder des Gewissens der Lernenden umfasst, sondern sie auch auf die Beurteilung verschiedener gesellschaftlich-religiöser Phänomene im Lichte des christlichen Glaubens vorbereitet (vgl. Chrostowski 2024; Kropač 2012; Gärtner 2017). Rechtspopulist:innen lehnen unter Vereinnahmung traditioneller Werte – insbesondere des christlichen Familienbildes – alles, was über das konservative Welt- und Menschenbild hinausgeht, wie z.B. die Gendertheorie oder Homosexualität, oft undifferenziert ab und stellen diese als reale Bedrohung der christlichen Zivilisation dar (vgl. Chrostowski 2024).

Die genannten Aspekte verweisen auch auf die Notwendigkeit, die Herausforderung des Rechtspopulismus im Religionsunterricht im Spannungsfeld zwischen extremistisch-fundamentalistischen und fundamentaltheologischen Deutungsformen kritisch zu verorten (vgl. Chrostowski 2023b: 123; vgl. auch: 2014; Schweitzer 2015). Der Rechtspopulismus bezieht sich ideologisch auf extremistisch-fundamentalistische Ausprägungen des christlichen Glaubens, weil er nicht nur den Kampf gegen andere Religionen und Kulturen aufnimmt und die pluralen Werte der liberalen Demokratie ablehnt, sondern damit auch den Wunsch verbindet, die konservative Tradition des christlichen Glaubens, zu der u.a. eine konservative Moral gehört, möglichst unverändert zu erhalten (vgl. Chrostowski 2023b: 123–124). Letztlich sind die christlich-fundamentalen religiösen Inhalte für Rechtspopulist:innen weitgehend nutzlos und können nur bei entsprechender Instrumentalisierung und Manipulation zur ideologischen Verfestigung antidemokratischer Einstellungen und zur Entwicklung rechtspopulistischer Strategien zur Gewinnung neuer Verbündeter führen (vgl. Scholz 2021).

3 Implikationen für die religionspädagogische Praxis

Angesichts der Herausforderungen im Kontext des Rechtspopulismus sollte der Religionsunterricht an deutschen und polnischen Schulen ein rechtspopulismuskritisches Profil annehmen (vgl. Herbst/Menne 2020; Chrostowski 2023b). Gleichzeitig kann er aber nicht als direktes Instrument zur Bekämpfung dieses Phänomens (insbesondere in Kooperation mit der politischen Bildung) angesehen werden, da eine solche Instrumentalisierung (religiöser) Bildung – wie der Beutelsbacher Konsens betont (vgl. Herbst 2021) – in der Schule das normative Gleichgewicht demokratischer Gesellschaften beeinträchtigen (vgl. Herbst/Menne 2020: 174; Chrostowski 2021c: 178–179) und zu einer »vereinnahmenden Suggestivpädagogik« (Mendl 2023: 58.) führen kann. Daher sollte dem Aufbau eines Präventionssystems zum Umgang mit rechtspopulistischen Einstellungen bei Kindern und Jugendlichen im Rahmen der religionspädagogischen Praxis eine viel größere Bedeutung beigemessen werden, das sowohl die Vernetzung auf der Ebene pädagogischer und präventiver Konzepte als auch eine breite interdisziplinäre und interinstitutionelle Zusammenarbeit sowie eine stärkere Abstimmung zwischen formaler und nicht-formaler religiöser Bildung (z.B. Angebote der Schulpastoral mit dem Religionsunterricht) umfassen sollte. Solche Aktivitäten müssen immer im Vorfeld ansetzen und dürfen sich nicht darauf beschränken, erst dann einzugreifen, wenn sich die mit dem Rechtspopulismus verbundenen Probleme deutlich verschärft haben (vgl. Chrostowski 2023b: 97–99, 316; Füssenhäuser 2006: 133). Folgende konzeptionelle und praktische Implikationen erscheinen vor dem Hintergrund der durchgeführten Analyse als besonders relevant (Chrostowski 2024):

Erweiterung des Curriculums für den Religionsunterricht um thematische Einheiten zu gesellschaftlich-religiösen Herausforderungen, die in engem Zusammenhang mit dem Rechtspopulismus stehen.

Bildungspläne für den Religionsunterricht – nicht nur in Deutschland (vgl. z.B. Ministerium für Schule und Weiterbildung des Landes Nordrhein-Westfalen 2011, 2014, 2019) und in Polen (vgl. Die polnischen Bischöfe 2018, 2019), sondern generell in Europa (vgl. Ajegbo 2007) – vernachlässigen häufig kontroverse gesellschaftspolitische und kulturgeschichtliche Themen, die der Argumentation von Rechtspopulist:innen zugrunde liegen (vgl. Chrostowski 2023b: 138f.). Darüber hinaus mangelt es an einer kritischen Sensibilisierung von Schüler:innen für die Gefahren eines rechtspopulistischen »Missbrauchs« der christlichen Religion, insbesondere ihrer Inhalte, Symbole, moralisch-ethischen Prinzipien etc. Es ist also notwendig, die Lehrpläne – z.B. der Sekundarstufen – u.a. um folgende Themenbereiche zu ergänzen: 1. die Genese und die kritische Analyse der Ursachen des Rechtspopulismus und die Art und Weise, wie er die Religion für seine kulturkämpferischen Zwecke »missbraucht«; 2. die Entlarvung des »messianischen« Selbstverständnisses der Rechts-

populist:innen; 3. die Bedeutung der christlichen Wurzeln der Demokratie für das friedliche Zusammenleben in pluralen Gesellschaften (vgl. Chrostowski 2024).

An dieser Stelle muss auch daran erinnert werden, dass sowohl bei der Entwicklung von Lehrplänen als auch im Unterrichtsprozess selbst die größtmögliche politische Neutralität, verstanden als Gleichbehandlung aller in der Öffentlichkeit vorhandenen Ideen, Konzepte und Meinungen, von entscheidender Bedeutung ist. Die Verantwortung für die Einhaltung dieses Grundsatzes liegt in erster Linie bei den Verantwortlichen für die Lehrpläne und Schulbücher sowie bei den Lehrkräften selbst, die den Lernprozess gestalten und die Schüler:innen im Wissen um ihre Klasse und deren Bedürfnisse begleiten (vgl. Samel/Witkowski 2018: 6).

3.1 Stärkung der kritischen und integrativ-legitimierenden Funktion des Religionsunterrichts

Der schulische Religionsunterricht muss auf ein ›vorpolitisches Handeln‹ vorbereiten, das die Heranwachsenden nicht nur zu einer umfassenden Reflexion menschlichen Verhaltens, sondern auch zum Erwerb von Kompetenzen im Rahmen einer kritischen Analyse und Bewertung bestehender gesellschaftspolitischer Verhältnisse befähigen soll (vgl. Dietzsch 2018: 206). In diesem Sinne soll der Religionsunterricht einerseits die kritische Selbstreflexion fördern, indem Schüler:innen ihre eigenen politischen und religiösen Überzeugungen hinterfragen und alternative Standpunkte einbeziehen. Andererseits soll die kritische Denkfähigkeit der Schüler:innen gestärkt werden, um ein besseres Verständnis für die Inkonsistenzen der eigenen politischen und religiösen Positionen zu entwickeln (vgl. Chrostowski 2023b: 62).

Der Religionsunterricht muss daher bei den Lernenden das Bedürfnis wecken, sich für das Gemeinwohl, für demokratische Werte (z.B. Frieden, Solidarität, Gerechtigkeit, Toleranz) und für die Rechte aller Menschen, unabhängig von Weltanschauung, sexueller Orientierung, Religion oder Herkunftsland, einzusetzen. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang auch, dass die Informationen und Werte nicht nur und ausschließlich im Religionsunterricht vermittelt, sondern bewusst vertieft und prodemokratisch begründet werden sollen, z.B. durch situative Einbettung in den aktuellen gesellschaftspolitischen Kontext. Es geht also nicht nur um eine bessere Integration und Legitimation christlicher, prosozialer Werte im persönlichen Leben der Schüler:innen, sondern auch um den Respekt vor der Autonomie von Lebensbereichen, die von Rechtspopulist:innen bewusst einer Vereinheitlichung unterworfen werden, also Bereiche, die explizit mit Religion zu tun haben oder ausschließlich säkulare Sphären betreffen (vgl. Dłuska, 2017: 348; vgl. auch: Chrostowski 2024).

3.2 Ausdehnung des Spektrums der Lebensweltorientierung und des zwischenmenschlichen, interreligiösen und interkulturellen Dialogs im Rahmen der formellen und nicht-formellen religiösen Bildung

Formelle (religiöse) Bildung stößt in Bezug auf Rechtspopulismus an ihre Grenzen. Dies hängt damit zusammen, dass informell und beiläufig erworbenes Wissen und Lebenserfahrungen durch den Kontakt mit Medien, Gleichaltrigen, Familie etc. rechtspopulistische Einstellungen begünstigen. Aus diesem Grund sollte eine solche Form der schulischen und außerschulischen religiösen Bildung entwickelt werden, die sich nicht nur auf die spezifischen Lebensumstände eines Menschen, seine individuelle Situation, seinen kulturellen und sozialen Kontext bezieht (vgl. Chrostowski 2022a: 194–195; vgl. auch: Thiersch 1992), sondern auch den zwischenmenschlichen, interreligiösen und interkulturellen Dialog fördert⁷ (vgl. Boschki 2003; Chrostowski 2021a; Chrostowski/Kropač 2023). Der Dialog – verstanden als »freundschaftliche und kreative Begegnung, inspiriert von der Suche nach der vollen Wahrheit und der wahren Liebe, ohne die es keinen dauerhaften Humanismus geben kann« (Bagrowicz, 2010: 219–220) – bildet die Grundlage für den Erwerb prodemokratischer Kompetenzen der Schüler:innen, wie z.B. die Fähigkeit, mit einem pluralen Umfeld umzugehen oder Kompromisse auszuhandeln und zu schließen. Im Zentrum der formellen und informellen religiösen Bildung müssen Interaktionen stehen, die aus den individuellen Lebenswelten der Lernenden erwachsen und zum offenen Dialog und zur persönlichen Begegnung mit dem »Anderen« führen, denn »über« und »zu« Demokratie kann nicht autoritär erzogen werden. Vor allem die persönliche Begegnung und Integration mit Menschen anderer Kulturen, Religionen, Weltanschauungen etc. stellt eine wirksame Prävention rassistischer, fremdenfeindlicher und diskriminierender Einstellungen im Kontext des Rechtspopulismus dar und trägt damit zur Überwindung rechtspopulistischer Dichotomien und Ausgrenzungshaltungen bei (vgl. Chrostowski 2024; Leimgruber 2008).

7 In diesem Sinne sollte der konfessionelle Religionsunterricht in Zukunft – sowohl in Polen als auch in Deutschland – didaktisch so ausgerichtet werden, dass sein Adressatenkreis nicht nur auf Anhänger:innen aller Religionen und auf Nichtgläubige erweitert wird, sondern auch andere weltanschauliche Positionen stärker berücksichtigt werden. Das Hamburger Modell des »Religionsunterrichts für alle« kann in dieser Hinsicht als beispielgebend gelten (vgl. Bauer 2022; Chrostowski/Kropač 2023).

3.3 Eine Sozial- und demokratiestabilisierende Ausrichtung der religionspädagogischen Praxis im Rahmen des Religionsunterrichts und der Schulpastoral

Die religionspädagogische Praxis im Religionsunterricht und in der Schulpastoral sollte ausgewogen sein und vor allem folgende Elemente umfassen, um der Etablierung rechtspopulistischer Einstellungen bei Kindern und Jugendlichen wirksam und nachhaltig entgegenzuwirken:

- **Förderung nachhaltiger Religiosität.** Religionsunterricht und Schulpastoral tragen nach Ansicht einiger Wissenschaftler:innen aufgrund ihrer starken Konnotation mit christlicher Religion, Religiosität und Spiritualität, die als persönliche Ressourcen und soziales Kapital verstanden werden können (vgl. Putnam/Campbell 2010), nicht nur zur Stärkung der Beziehungen innerhalb einer bestimmten Gruppe bei, sondern schaffen auch gemeinsame Normen und Werte, die das soziale Vertrauen stärken und somit ein wesentliches Element einer demokratischen Gesellschaft bilden (vgl. Gierszewski/Tomala 2020: 104). Darüber hinaus deuten einige empirische Studien darauf hin, dass die persönliche Religiosität selbst für viele Christ:innen eine Art ›Schirm‹ oder ›Impfstoff‹ ist, die sie davor schützt, sich mit dem Rechtspopulismus zu identifizieren (vgl. Chrostowski 2023b; Turska-Kawa/Wojtasik 2020). Die vielleicht elementarsten Beispiele für die Förderung einer nachhaltigen Religiosität sind ein gemeinsames Gebet mit Schüler:innen (z.B. für Menschen, die unter Diskriminierung oder Ausgrenzung leiden), ein kurzer spiritueller Impuls (z.B. zur Wertschätzung der Werte anderer Kulturen und Religionen, zu Solidarität, Toleranz, Offenheit) oder – auf freiwilliger Basis im Rahmen der Schulpastoral – das Feiern von Gottesdiensten (auch ökumenischer und interreligiöser Art). Außerdem sollten die Kinder und Jugendlichen an der Konzeptualisierung dieser Formen von Religiosität beteiligt werden, damit sie diese nicht nur als ›ihre‹ Religiosität begreifen, sondern sich auch mit deren Inhalten und Botschaften auseinandersetzen und identifizieren können (vgl. Chrostowski 2022b: 55; vgl. auch: Chrostowski 2024).
- **Förderung kritischer Mediennutzung.** Einerseits haben die Medien in einer demokratischen Gesellschaft u.a. die Aufgabe der Meinungsbildung, der Unterhaltung, der Informationsvermittlung und gegebenenfalls auch der Aufklärung und Erziehung (vgl. Manzel 2017: 211). Andererseits werden viele junge Menschen – unabhängig von ihren Ansichten und Absichten – durch die Nutzung von Sozialen Medien wie YouTube, TikTok, Instagram, Facebook, Twitter (jetzt »X«) usw. mit den Lügen und politischen Manipulationen von Rechtspopulist:innen konfrontiert (vgl. Postill 2018; Gründl 2022). Daher ist es notwendig, den Religionsunterricht sowie die Angebote der Schulpastoral durch praktische

Aktivitäten im Bereich der Medienkompetenzentwicklung der Schüler:innen noch stärker zu bereichern. Dazu gehört nicht nur der effiziente Einsatz neuer Technologien, sondern auch die Fähigkeit, die gewonnenen Informationen auszuwählen, kritisch zu analysieren und zu bewerten sowie kreativ zu nutzen. Ein Beispiel hierfür könnte folgende Übung sein: Schüler:innen der Sekundarstufe II suchen im Internet nach Reden rechtspopulistischer Politiker:innen, analysieren deren antidemokratische Inhalte, konfrontieren sie mit den offiziellen christlichen Lehren und drehen ein kurzes Video (z.B. TikTok), das die Manipulationen rechtspopulistischer Politiker:innen aufdeckt und deren Folgen für Gesellschaft und Religion prägnant darstellt (vgl. Chrostowski 2023b: 297; vgl. auch: Chrostowski 2024).

- **Förderung wirksamer Kommunikation.** Schüler:innen höherer Jahrgangsstufen, vor allem der Sekundarstufe II, sollten im Rahmen des Religionsunterrichts und in fächerübergreifender Zusammenarbeit oder in Workshops (z.B. mit einem Psychologen) im Rahmen der Schulpastoral in einer tragfähigen Gesprächsstrategie mit Rechtspopulist:innen geschult werden. Das Kommunikationstraining sollte die Schüler:innen u.a. in die Lage versetzen, sich auf ein Gesprächsthema zu konzentrieren; sich vor rhetorischen Techniken zu hüten, die verwendet werden, um falsche Informationen zu untermauern, wie z.B. die Berufung auf falsche Expert:innen, verzerrte Informationen, das Zitieren wissenschaftlicher dubioser Daten, Verschwörungstheorien usw. Sie sollten überdies darin geschult werden, eine aggressive Gesprächsstrategie sowie einen manipulativen und unehrlichen Gesprächsstil aufzudecken (z.B. durch die Verwendung pseudowissenschaftlicher Argumente, das Weglassen von Fakten etc.), versuchen, komplexe, unklare und manipulierte Feindbildkonstruktionen aufzudecken (z.B. den gefährlichen Flüchtling aus dem Nahen Osten) und sachliche Fragen zu stellen sowie Details kritisch zu hinterfragen (vgl. Chrostowski 2023b: 292–293; vgl. auch: Matuschek/Morcos 2016). Darüber hinaus muss dem Training einer nachhaltigen Gesprächsstrategie mit Rechtspopulist:innen eine entsprechende theoretische Einführung und Sensibilisierung der Schüler:innen vorausgehen. Dabei soll verdeutlicht werden, dass der Grat zwischen rechtspopulistischen Interessen und gesellschaftlicher Verantwortung oft schmal ist und dass Glaubwürdigkeit in der Kommunikation nicht nur Ausdruck von Verantwortung, sondern auch der Schlüssel zu einer hohen Kommunikationseffizienz ist. Gerade in kritischen Situationen ist eine verlässliche Kommunikation sinnvoll und oft nur langfristig wirksam (vgl. Chrostowski 2024).

Fazit

Man darf von keiner Bildungsmaßnahme einen Automatismus, einen sofortigen Erfolg und eine sofortige Wirkung erwarten. Dies gilt umso mehr angesichts des um sich greifenden Rechtspopulismus. Dennoch entbindet dies die für die religiöse Bildung Verantwortlichen nicht davon, sich für eine bessere Zukunft einzusetzen. Es geht darum, junge Menschen darauf vorzubereiten, demokratische Staaten weiterzuentwickeln, die nicht nur offen für Vielfalt sind, sondern auch rechtspopulistischem Extremismus widerstehen. Christlich gedacht geht es darum, Gesellschaften »zu einem Laboratorium des ›Lebens mit dem Anderen und für den Anderen« (Chrostowski, 2022a: 199) hin zu entwickeln. Die Hoffnung darauf erwächst aus dem Glauben an Gott, der der Gott aller ist und der will, dass Menschen auf der Erde in Frieden leben und sich entwickeln können (Jesaja 45,15-25). Diesem Glauben entspricht eine Politik, die jeden Menschen unabhängig von seiner Weltanschauung, Religion, Nationalität oder Lebensweise achtet, wertschätzt und willkommen heißt.

For years, right-wing populists in Germany and Poland have been »hijacking« the Christian religion not only for their political agenda but also to exacerbate social divisions and fuel resentment and fear towards people of other cultures, worldviews or religions. These anti-pluralist and anti-democratic attitudes are also widespread among young people today and should therefore be seen as an urgent challenge for education, including religious education in schools. Based on these premises, this article aims at a comparative analysis of right-wing populism as a challenge to religious education in neighbouring countries. In a first step, a definition of (right-wing) populism is given and three areas of tension between this phenomenon and democracy, Christianity and youth are outlined. This is followed by a problem-oriented concretisation in which right-wing populism is discussed as a problematic phenomenon for denominational religious education. The entire discussion culminates in an attempt to identify conceptual and practical implications for dealing with right-wing populism in the context of German and Polish religious education practice.

Literatur

- Ajegbo, Keith (2007): *Diversity and Citizenship*, London: Department for Education and Skills.
- Alternative für Deutschland (2016): *Programm für Deutschland. Das Grundsatzprogramm der Alternative für Deutschland*, Berlin: AfD.

- (2019): »Europawahlprogramm. Programm der Alternative für Deutschland für die Wahl zum 9. Europäischen Parlament 2019«. https://www.afd.de/wp-content/uploads/2019/03/AfD_Europawahlprogramm_A5-hoch_web_150319.pdf
- Arzheimer, Kai/Carter, Elisabeth (2009): »Christian Religiosity and Voting for West European Radical Right Parties«, in: *West European Politics* 32 (5), S. 985–1011.
- Badora, Barbara/Głowacki, Antoni/Herrmann, Marcin (2019): »Młodzież o polityce i demokracji«, in: Mirosława Grabowska/Magdalena Gwiazda (Hg.), *Młodzież 2018*, Warszawa: CBOS, Krajowe Biuro do Spraw Przeciwdziałania Narkomanii, S. 99–139.
- Bagrowicz, Jerzy (2010): »Dialog w edukacji religijnej«, in: *Paedagogia Christiana* 26 (2), S. 215–232.
- Bauer, Jochen (2022): »Religionsunterricht für alle 2.0«, in: *Religionspädagogische Beiträge* 45 (3), S. 33–43.
- Benner, Dietrich (2014): »Religiöse Erziehung und Bildung von Religion. Ein Versuch zur Abgrenzung ›fundamentaler‹ und ›fundamentalistischer‹ Konzepte«, in: Dietrich Benner (Hg.), *Bildung und Religion. Nur einem bildsamen Wesen kann ein Gott sich offenbaren*, Paderborn: Schöningh, S. 48–59.
- Bock, Karin/Braches-Chyrek, Rita (2021): »Jugend und Politik«, in: Heinz-Hermann Krüger/Cathleen Grunert/Katja Ludwig (Hg.), *Handbuch Kindheits- und Jugendforschung*, Wiesbaden: Springer VS, S. 1–31.
- Boschki, Reinhold (2003): »Beziehung« als Leitbegriff der Religionspädagogik: Grundlegung einer dialogisch-kreativen Religionsdidaktik, Ostfildern: Schwaabenverlag.
- Brause, Simon D./Kinski, Lucy (2022): »Mainstream party agenda-responsiveness and the electoral success of right-wing populist parties in Europe«, in: *Journal of European Public Policy*, S. 1–29. <https://doi.org/10.1080/13501763.2022.2155214>
- Chrostowski, Mariusz (2021a): *Schulpastoral für alle! Religionspädagogische und pastorale Impulse deutscher Schulpastoral für ein schulpastorales Modell in Polen (am Beispiel der Diözese Łomża)*, Berlin: LIT Verlag.
- (2021b): »Nieteologiczne argumenty na rzecz edukacji religijnej w szkołach publicznych w Polsce«, in: *Paedagogia Christiana* 48 (2), S. 91–106.
- (2021c): »Edukacja w obliczu populizmu: trudności i perspektywy«, in: *Pedagogika Społeczna* 81 (3–4), S. 171–189.
- (2021d): »Bezbożny sojusz? populizm i wiodące religie monoteistyczne«, in: *Przegląd Politologiczny* 2, S. 89–103.
- (2022a): »O potrzebie wzmożonej edukacji międzykulturowej w obliczu prawicowego populizmu w Polsce«, in: *Edukacja Międzykulturowa* 3, S. 191–203.
- (2022b): »The effects of religious education on prodemocratic positions in the face of the right-wing populism in Poland: Theoretical analysis and clues for educational practices«, in: *Journal of Religious Education* 70, S. 43–62.

- (2022c): »Nieobecny dyskurs: o potencjale politycznym edukacji religijnej w Polsce«, in: Łódzie Studia Teologiczne 3, S. 11–27.
- (2023a): »Unholy Alliance: Identification and prevention of ideological and religious frames between right-wing populism and Christianity in Poland«, in: Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik 7, S. 21–348.
- (2023b): Populismus als Herausforderung für religiöse Bildung in Polen: Empirische Analyse der Nähe und Distanz zu den populistischen Einstellungen bei Abiturientinnen und Abiturienten in Polen und ihre Relevanz für sozial- und religionspädagogische Praxis, Herne: Gabriele Schäfer Verlag.
- (2024): »Prawicowy populizm jako wyzwanie dla edukacji religijnej w Polsce«, in: Paedagogia Christiana 53 (1), S. 199–220.
- Chrostowski, Mariusz/Kropač, Ulrich (2023): »Between ›Religious Denomination‹ and ›Social Diversity‹: On the Future of Religious Education in Poland«, in: Paedagogia Christiana 51 (1), S. 157–182.
- Coronel-Zähringer, Janina Stefanie (2021): »Rechtspopulismus und konservatives Christentum. Die diskursiven Beziehungen zwischen Rechtspopulisten und konservativen Christen«. https://ub01.uni-tuebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/131681/Dissertation_Coronel-Z%C3%A4hringer_Janina%20-%20Kopie.pdf?sequence=2&isAllowed=y
- Cywiński, Paweł/Katner, Filip/Ziółkowski, Jarosław (2019): »Zarządzanie strachem. Jak prawica wygrywa debatę publiczną w Polsce«. <https://www.batory.org.pl/upload/files/Programy%20operacyjne/Forum%20Idei/Zarzadzanie%20strachem.pdf>
- DAWUM (2023): »AfD: Neueste Umfragewerte in Wahlumfragen. Umfragewerte zu den Landtagswahlen«. <https://dawum.de/AfD>
- Decker, Frank (2017): »Rechtspopulismus in Europa. Ein Überblick«, in: Rudolf Hrbek/Martin Große Hüttmann (Hg.), Hoffnung Europa – Die EU als Raum und Ziel von Migration, Baden-Baden: Nomos, S. 179–194.
- (2022): »Die Organisation der AfD«. 2. Dezember 2022. www.bpb.de/politik/grundfragen/parteien-indeutschland/afd/273133/organisation
- Dejneka, Piotr (2019): Populizm a sfera publiczna. Czy populizm zrewitalizuje sferę publiczną w Europie?, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Die polnischen Bischöfe (2018): Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- (2019): Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Dietzsch, Andrea (2018): »Lehre für (Bildungs-)Gerechtigkeit – Wie politisch darf/muss Religionsunterricht sein?«, in: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 17 (2), S. 198–208.
- Đluka, Karolina (2017): »Nauka religii w szkole publicznej – kościelny przywilej czy służba demokracji?«, in: Nurt SVD 2, S. 336–353.

- Doerr, Nicole (2021): »The visual politics of the alternative for Germany (AfD): Anti-Islam, ethno-nationalism, and gendered images«, in: *Social Sciences* 10 (1), S. 1–15.
- Economist Intelligence (2023): »Democracy Index 2022. Frontline democracy and the battle for Ukraine«. <https://www.protagon.gr/wp-content/uploads/2023/02/Democracy-Index-2022-final.pdf>
- Freedom House (2023a): »Poland«. <https://freedomhouse.org/country/poland/nations-transit/2023>
- (2023b): »Germany«. <https://freedomhouse.org/country/germany/freedom-world/2023>
- Frieske, Kazimierz W. (2019): »Pochwała populizmu. Esej polemiczny“, in: *Kultura i Społeczeństwo* 4, S. 103–123.
- Füssenhäuser, Cornelia (2006): »Lebensweltorientierung in der Sozialen Arbeit«, in: B. Bernd Dollinger/Jürgen Raithel (Hg.), *Aktivierende Sozialpädagogik. Ein kritisches Glossar*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 127–144.
- Garsztecki, Stefan (2023): »Polen wählt Europa: der schwierige Neuanfang nach dem Wahlsieg der Opposition 2023«. <https://laender-analysen.de/polen-analysen/318/polenanalysen318.pdf> vom 24. Oktober 2023.
- Gärtner, Claudia (2017): *Religionsunterricht – ein Auslaufmodell? Begründungen und Grundlagen religiöser Bildung in der Schule*, Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Gierszewski, Dorota/Tomala, Julia (2020): »Przestrzenie edukacji obywatelskiej dorosłych – aktywizacja środowiska w działaniach Kościoła katolickiego«, in: *Edukacja Ustawiczna Dorosłych* 3, S. 99–108.
- Grabowska, Mirosława/Gwiazda, Magdalena (Hg.) (2019): *Młodzież 2018*, Warszawa: CBOS, Krajowe Biuro do Spraw Przeciwdziałania Narkomanii.
- Grümme, Bernhard (2009): *Religionsunterricht und Politik: Bestandsaufnahme – Grundsatzüberlegungen – Perspektiven für eine politische Dimension des Religionsunterrichts*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Gründl, Johann (2022): »Populist ideas on social media: A dictionary-based measurement of populist communication«, in: *New Media & Society* 24 (6), S. 1481–1499.
- Hall, Aleksander (2017): »Rzeczy (nie)pospolite: Kościół wobec państwa PiS«, in: *Więź* 668 (8), S. 9–93.
- Hassel, Florian (2021): »Polens ›Stop LGBT‹-Gesetz: Und die katholische Kirche macht mit«. <https://www.sueddeutsche.de/meinung/polen-pis-katholische-kirche-lgbt-sa-nsdap-1.5452494> vom 29. Oktober 2021.
- Hawkins, Kirk A./Carlin, Ryan E./Littvay, Levente/Kaltwasser, Cristóbal Rovira (Hg.) (2019): *The Ideational Approach to Populism. Concept, Theory, and Analysis*, London/New York: Routledge.

- Heger, Johannes (2021): »Lehrpersonen als Vertreterinnen und Vertreter der Kirche«, in: Ulrich Kropač/Ulrich Riegel (Hg.), *Handbuch Religionsdidaktik*, Stuttgart: Kohlhammer, S. 144–152.
- Herbert, David (2019): »Religion and the Dynamics of Right Wing Populism in Poland: Impacts, Causes, Prospects«, in: *Religion and Society in Central and Eastern Europe* 12 (1), S. 23–37.
- Herbst, Jan-Hendrik (2021): »Braucht religiöse Bildung einen Beutelsbacher Konsens? Philosophiedidaktische Impulse für die religionspädagogische Debatte«, in: *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik* 20 (2), S. 321–338.
- Herbst, Jan-Hendrik/Menne, Andreas (2020): »Vox populi vox dei? Theoretische Anhaltspunkte für religiöse Bildung in populistisch aufgeladenen Zeiten«, in: *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik* 19 (2), S. 167–182.
- Herriot, Peter (2020): *Populism, Fundamentalism, and Identity: Fighting Talk*, Cham: Palgrave Macmillan.
- Hirschmann, Kai (2018): »Der Aufstieg des Nationalpopulismus«. https://www.bpb.de/system/files/dokument_pdf/10150_Nationalpopulismus_Leseprobe.pdf
- Hoffmann, Elisabeth (2020): »Generation friedliche Revolution – Jugend 2020«. <https://www.kas.de/documents/252038/7995358/Generation+friedliche+Revolution+Jugend+2020.pdf/ca0d0cc4-2c87-ob4f-24cd-f2d438b78e5b?version=1.0&t=1601554417679>
- ILGA-Europe (2022): »Annual review of the human rights situation of lesbian, Gay, bisexual, trans and intersex people in Europe and central Asia«. <https://www.ilga-europe.org/files/uploads/2022/04/annualreview-2022.pdf>
- ISKK SAC (2022): *Annuario Statisticum Ecclesiae in Polonia. Dane za rok 2021*, Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC.
- KAI (2021): *Kościół w Polsce. Raport*. Warszawa: Katolicka Agencja Informacyjna.
- Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.) (1994): *Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität. Eine Denkschrift*, Gütersloh: EKD.
- (Hg.) (2014): *Religiöse Orientierung gewinnen. Evangelischer Religionsunterricht als Beitrag zu einer pluralitätsfähigen Schule. Eine Denkschrift*, Gütersloh: EKD.
- (Hg.) (2018): *Konfessionell-kooperativ erteilter Religionsunterricht. Grundlagen, Standards und Zielsetzungen*, Hannover: EKD.
- Komitet Wyborczy Prawo i Sprawiedliwość (2019): »Program Prawa i Sprawiedliwości 2019. Polski model państwa dobrobytu«. https://pis.org.pl/files/Program_PIS_2019
- Könemann, Judith/Mette, Norbert (Hg.) (2013): *Bildung und Gerechtigkeit. Warum religiöse Bildung politisch sein muss*, Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag.
- Konferenz der Kultusminister der Länder in der Bundesrepublik Deutschland (KMK) (Hg.) (2021): »Auswertung Religionsunterricht Schuljahr 2021/22«. <https://www.kmk.org/Dateien/Dateien/KMK-Stellungnahme-2021-22-Religion.pdf>

- :/www.kmk.org/fileadmin/Dateien/pdf/Statistik/Dokumentationen/AW_Relionsunterricht_II_2021_22.pdf
- Kortmann, Matthias (2020): »Populismus, Religion und die Konstruktion nationaler Identitäten: Populistische religiöse Narrative zwischen Überzeugung und Strategie«, in: Christian Neuhäuser/Udo Vorholt (Hg.), Religion und Politik – International, Bochum: Projekt Verlag, S. 67–82.
- Kropač, Ulrich (2012): »Ethik im Religionsunterricht? Der Beitrag der christlichen Religion zu ethischer Bildung«, in: Religionspädagogische Beiträge 68, S. 19–33.
- (2021): »Der Religionsunterricht im Spiegel kirchlicher Leittexte«, in: Ulrich Kropač/Ulrich Riegel (Hg.), Handbuch Religionsdidaktik, Stuttgart 2021: Kohlhammer, S. 57–68.
- Kropač, Ulrich; Schambeck, Miriam (2022): »Einleitung«, in: Ulrich Kropač/Miriam Schambeck (Hg.), Konfessionslosigkeit als Normalfall: Religions- und Ethikunterricht in säkularen Kontexten, Freiburg i. Br.: Herder, S. 11–28.
- Leimgruber, Stephan (2008): Feinde oder Freunde. Wie können Christen und Muslime miteinander umgehen, Kvelaer: Lahn.
- Leśniczak, Rafał (2020): »Idea sekularyzmu w polskiej kampanii parlamentarnej 2019 roku«, in: Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska 27 (1), S. 171–189.
- Lindner, Konstantin/Schambeck, Mirjam/Simojoki, Henrik/Naurath, Elisabeth (Hg.) (2017): Zukunftsfähiger Religionsunterricht. Konfessionell – kooperativ – kontextuell, Freiburg: Herder.
- Manzel, Sabine (2017): »Medienkompetenz als Schlüsselkompetenz für politische Urteils- und Handlungsfähigkeit«. <https://www.bpb.de/shop/buecher/schriftenreihe/medienkompetenz-schriftenreihe/257617/medienkompetenz-als-eine-schlueselkompetenz-fuer-politische-urteils-und-handlungsfahigkeit> vom 9. Oktober 2017.
- Maroń, Grzegorz (2020): »Populizm i pragmatyzm religijnie determinowanej działalności ustawodawczej i uchwałodawczej Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej VIII kadencji«, in: Przegląd Prawa Publicznego 7–8, S. 7–16.
- Matuschek, Katrin/Morcos, Sarah (2016): »MuP-Praxishilfe: Rechtspopulismus durchschauen und Paroli bieten! Zusammenhänge verstehen und demokratisch handeln«. <http://library.fes.de/pdf-files/akademie/mup/13663-20190225.pdf>
- Mendl, Hans (2023): »Subjektorientierung unter Druck: Neue Normative in der (Religions-)Pädagogik«, in: Religionspädagogische Beiträge 46 (1), S. 53–64.
- Merkel, Wolfgang/Scholl, Felix (2018): »Illiberalism, populism and democracy in East and West«, in: Politologický časopis – Czech Journal of Political Science 25 (1), S. 28–44.
- Miliopoulos, Lazaros (2021): »Nation und Religion in der Programmatik der AfD«, in: Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande 53 (1), S. 237–248.
- Ministerium für Schule und Weiterbildung des Landes Nordrhein-Westfalen (Hg.) (2011): »Katholische Religionslehre. Kernlehrplan für das Gymnasium – Sekun-

- darstufe I in Nordrhein-Westfalen«. https://www.schulentwicklung.nrw.de/lehrplaene/upload/klp_SI/kathol_Religionslehre/KLP_GY_KR.pdf
- Ministerium für Schule und Weiterbildung des Landes Nordrhein-Westfalen (Hg.) (2014): »Katholische Religionslehre. Kernlehrplan für die Sekundarstufe II Gymnasium/Gesamtschule in Nordrhein-Westfalen«. https://www.schulentwicklung.nrw.de/lehrplaene/lehrplan/33/KLP_GOSt_Religionslehre_ka.pdf
- (Hg.) (2019): »Evangelische Religionslehre. Kernlehrplan für das Gymnasium – Sekundarstufe I in Nordrhein-Westfalen«. https://www.schulentwicklung.nrw.de/lehrplaene/lehrplan/201/g9_er_klp_%203414_2019_06_23.pdf
- Mudde, Cas (2004): »The Populist Zeitgeist«, in: *Government and Opposition* 39 (4), S. 542–563.
- Mudde, Cas/Kaltwasser, Cristobal R. (2017): *Populism. A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Oelkers, Jürgen (2020): »Populismus–Populismus, Schulkritik und gesellschaftliche Bildung«, in: Ulrich Binder/Jürgen Oelkers (Hg.), *Das Ende der politischen Ordnungsvorstellungen des 20. Jahrhunderts. Erziehungswissenschaftliche Beobachtungen*, Wiesbaden: Springer VS, S. 29–52.
- OSCE (2007): »Toledo Guiding Principles on Teaching about Religion and Beliefs in Public Schools«. <https://www.osce.org/files/f/documents/c/e/29154.pdf>
- Pańków, Irena (2020): »Demokracja w recesji? Diagnozy i projekty naprawcze«, in: *Zoon Politikon* 11, S. 81–101.
- Piccolino, Gianluca/Soare, Sorina (2021): »Populism literature on Europe: A brief overview and meta-analysis«, in: *Interdisciplinary Political Studies* 7 (2), S. 119–166.
- Postill, John (2018): »Populism and social media: a global perspective«, in: *Media, culture & society* 40 (5), S. 754–765.
- Putnam, Robert D./Campbell, David E. (2010): *American Grace: How Religion Divides and Unites Us*, New York: Simon & Schuster.
- Reinhardt, Darius/Friedrich, Hannah/Mullis, Daniel (2022): »Fragiles Vertrauen – Zwischen sozialen Bewegungen und Politikverdrossenheit: Jugend und Demokratie in Zeiten der Corona-Krise«. https://www.ssoar.info/ssoar/bitstream/handle/document/80007/ssoar-2022-reinhardt_et_al-Fragiles_Vertrauen_-_Zwischen_sozialen.pdf?sequence=1&isAllowed=y&lnkname=ssoar-2022-reinhardt_et_al-Fragiles_Vertrauen_-_Zwischen_sozialen.pdf
- Roleder, Felix (2023): »Religion gegen Angst und Wut? Evangelische Religiosität und Politikvertrauen in Deutschland«, in: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*. <https://doi.org/10.1007/s41682-023-00160-5>
- Samel, Anna/Witkowski, Jędrzej (2018): *Przewodnik metodyczny dla nauczycieli i nauczycielek w programie »edukacja o polityce«*, Warszawa: Centrum Edukacji Obywatelskiej.

- Scholz, Stefan (2021): »Wer nicht mit mir ist, ist gegen mich«: Populistische Diskursstrategien als religionspädagogische Herausforderung«, in: Christine Lubkoll/Eva Forrester/Timo Sestu (Hg.), *Fremdheit, Integration, Vielfalt? Interdisziplinäre Perspektiven auf Migration und Gesellschaft?*, München: Brill Fink, S. 127–157.
- Schröder, Bernd (2021): *Religionspädagogik*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schuppener, Georg (2020): »Christianity and Islam in Opposing Positions of Right-Wing Populist Identity Foundations: Remarks on the Religious Discourse in the AfD«, in: *Alman Dili ve Edebiyatı Dergisi* 44, S. 41–68.
- Schweitzer, Friedrich (2015): »Fundamental, nicht fundamentalistisch. Wege einer religiösen Erziehung jenseits von Relativismus und Fundamentalismus«, in: Wilhelm Eppler (Hg.), *Fundamentalismus als religionspädagogische Herausforderung*, Göttingen: V&R unipress, S. 13–25.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (2005): *Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen*, Bonn: DBK.
- (Hg.) (2016): *Die Zukunft des konfessionellen Religionsunterrichts. Empfehlungen für die Kooperation des katholischen mit dem evangelischen Religionsunterricht*, Bonn: DBK.
- (Hg.) (2019): *Dem Populismus widerstehen. Arbeitshilfe zum kirchlichen Umgang mit rechtspopulistischen Tendenzen*, Bonn: DBK.
- Shell Deutschland Holding (Hg.) (2019a): *Jugend 2019 – 18. Shell Jugendstudie: Eine Generation meldet sich zu Wort*, Weinheim/Basel: Beltz.
- (Hg.) (2019b): »Jugend 2019: Zusammenfassung«. https://www.shell.de/about-us/initiatives/shell-youth-study/_jcr_content/root/main/containersection-o/simple/simple/call_to_action/links/itemo.stream/1642665739154/4a002dff58a7a9540cb9e83ee0a37a0ed8a0fd55/shell-youth-study-summary-2019-de.pdf
- Starnawski, Marcin (2017): »Populizm antyislamski a socjalizacja polityczna w kontekście polskim«, in: *Praktyka Teoretyczna* 4, S. 63–92.
- Stojanov, Krassimir (2020): »Bildung gegen Populismus?«. <https://www.praefaktisch.de/bildung/bildung-gegen-populismus>
- Szelewa, Dorota (2021): »Populism, religion and catholic civil society in Poland: the case of primary education«, in: *Social Policy and Society* 20, S. 310–325.
- Thiersch, Hans/Lebensweltorientierte Soziale Arbeit (1992): *Aufgaben der Praxis im sozialen Wandel*, Weinheim/München: Juventa.
- Timbro (2019): »Authoritarian Populism Index«. <https://populismindex.com/wp-content/uploads/2019/02/TAP2019C.pdf>
- Trojanowska, Anna (2023): »Spada poparcie dla KO i Lewicy. PiS rośnie w siłę«. <https://www.wnp.pl/parlamentarny/sondaze/spada-poparcie-dla-ko-i-lewicy-pis-rosnie-w-sile,1284.html>

- Tronina, Dominika (2020): »Unholy Alliances? A Case Study of Cooperation between Churches and the Radical Right Group Młodzież Wszechpolska in Poland«, in: Polish Political Science Review 8 (1), S. 68–86.
- Turska-Kawa, Agnieszka/Wojtasik, Waldemar (2020): »The importance of religiosity in the formation of populist attitudes: the case of Poland«, in: Journal for the Study of Religions and Ideologie 19, S. 34–52.
- Tyrała, Marek (2020): »Wpływ populizmu na funkcjonowanie demokracji w Polsce na przykładzie partii PiS w latach 2015–2018«, in: Jerzy Jaskiernia/Kamil Spryszak (Hg.). Polski system ochrony praw człowieka w dobie kryzysu demokracji liberalnej. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, S. 13–24.
- Woppowa, Jan (2021): »Konfessionell-kooperativer Religionsunterricht«, in: Ulrich Kropač/Ulrich Riegel (Hg.), Handbuch Religionsdidaktik, Stuttgart: Kohlhammer, S. 198–204.
- Yazar, Mahir/Haarstad, Håvard (2023): »Populist far right discursive-institutional tactics in European regional decarbonization«, in: Political Geography 105 (102936), S. 1–10.
- Yermakova, Olena (2021): »PiS vs LGBT: The ›Othering‹ of the LGBT Movement as an Element of Populist Radical Right Party Discourse in Poland«, in: Sprawy Narodściowe 53, S. 1–28.
- Zimmermann, Mirjam/Zimmermann, Ruben (Hg.) (2018): Handbuch Bibeldidaktik, Tübingen: utb.

Verbindende Feindbilder

Hijacking liberal politics?

Gender und Islam in der medialen Kommunikation der Christlichen Mitte

Anna-Maria Meuth

1 Einleitung

»Das charakteristische für diese Bewegungen ist vielmehr eine außerordentliche Perfektion der Mittel, nämlich in erster Linie der propagandistischen Mittel in einem weiteren Sinn, kombiniert mit Blindheit, ja Abstrusität der Zwecke, die dabei verfolgt werden.« (Adorno, über Aspekte eines neuen Rechtsradikalismus, 2019 [1967]: 23)

Im Zuge des Erstarkens rechtspopulistischer und -extremer Strömungen der letzten Jahre wurde ihrem Verhältnis zu Religion zunehmende Aufmerksamkeit in öffentlichen Debatten und (politik-)wissenschaftlichen Diskursen zuteil (vgl. Hennig/Weiberg-Salzmann 2021, Höhne/Meireis 2020; Minkenberg 2018; Marzouki/McDonnell et al. 2016; Pollack 2019). Gemeinsam ist vielen rechtspopulistischen Parteien (RPP) und radikalen Strömungen in Europa und weltweit, dass eine christlich grundierte, westlich-abendländische Kultur als Gegenfolie zum Islam entworfen und sich damit oftmals gegen Migrationsbewegungen insbesondere von Muslim:innen und ihre ›Integration‹ gerichtet wird (vgl. Kallis 2018). Zentral beziehen sie sich überdies häufig auf tradierende und konservative Vorstellungen gesellschaftlicher Geschlechterarrangements und Familienbilder, welche geschlechtliche Vielfalt und Gender-Mainstreaming unter dem pejorativen Schlagwort »Gender-Wahn« ablehnen (vgl. Hark/Villa 2017; Redecker 2016). Das *Hijacking* des Christentums stellt in diesem Zusammenhang ein Muster der diskursiven Verstrickung dar, bei dem politische Akteure, ob religiös gesinnt oder nicht (vgl. Hennig 2021: 539), religiösbasierte Begründungen heranziehen, um ihre illiberale Politik zu mobilisieren.

Konkret wird dies oftmals in Diskurse liberaler Demokratien eingebettet, zum Beispiel im Falle der Forderung eines Schutzes von Mädchen und Frauen gegen die Unterdrückung oder Ablehnung von Homosexualität im Islam.¹ In diesem Zusammenhang rücken Mainstreaming-Taktiken rechter Strömungen auf der einen Seite und die Normalisierung durch Übernahme von rechten Ideologemen und Politiken in der demokratischen Mitte der Gesellschaft in den Blick (vgl. Krzyżanowski et al. 2023; Mullis 2024).

Christliche ultrakonservative Gruppierungen in Deutschland, die durch gesellschaftliche Säkularisierung und Liberalisierung in den letzten Jahrzehnten zunehmend marginalisiert wurden, schließen sich heute oftmals den sich formierenden neuen rechten Milieus an und bringen ihre Zustimmung zu rechts-populistischen Strömungen zum Ausdruck (vgl. Strube 2023; Bednarz 2022). Für fundamentalistische² christliche/religiöse Akteure (Einzelpersonen oder Organisationen) ist es jedoch naheliegender, dass es nicht um eine instrumentelle oder rein politisch-taktische (Re-)Kulturalisierung einer ›westlichen Zivilisation‹ geht, da sie ihre politischen Haltungen aus ihrem religiösen Selbstverständnis heraus entwickeln. Anders als rechtspopulistische Parteien zielen sie demnach vermutlich nicht vornehmlich auf die Einbindung verschiedener Gruppierungen, etwa sowohl christlicher als auch säkularer Wähler:innenmilieus³ angesichts hochsäkularisierter westeuropäischer Gesellschaften, um Allianzen herzustellen und so politische Mehrheiten zu erlangen. Zumal in der Perspektive religiöser rechter Gruppierungen dem Islam in Fragen von Gender-Mainstreaming, (Queer-)Feminismus und

1 Vgl. EU-Wahlprogramm der AfD 2024: 51f. (www.afd.de/europawahlprogramm).

2 Minkenberg definiert Fundamentalismus wie folgt: »In fact, religious fundamentalism, whether Protestant or Catholic or any other denomination, has been defined as an anti-liberal and anti-modern religious force with immediate political consequences (see Fox 2013, 109–121; also Almond, Appleby, and Sivan 2003; Marty and Appleby 1991; Bruce 2000). Clearly, not every religious fundamentalism should be considered an expression of right-wing radicalism, but if it allies itself with the national idea, Christian fundamentalism in Western democracies is the quintessential radical right force in religious terms (see Fox 2013, 116–120)« (Minkenberg 2018: 373). Es wird sich auf einschlägige Arbeiten von Jonathan Fox, *An Introduction to Religion and Politics: Theory and Practice*; Gabriel Almond, R. Scott Appleby und Emmanuel Sivan, *Strong Religion. The Rise of Fundamentalism around the World*; Martin Marty/R. Scott Appleby, *Fundamentalism and the State: Remaking Politics, Economies and Militance* und Steve Bruce, *Fundamentalism*, bezogen.

3 In Deutschland gehören Ende Dezember 2022 laut der kirchenamtlichen Statistik 19,15 % der Bevölkerung den evangelischen Gliedkirchen und 20,94 % der römisch-katholischen Kirche an (vgl. Wudner 2023). Alle anderen sind konfessionslos (ca. 40 %) oder gehören einer anderen Religionsgemeinschaft an. In der letzten Bundestagswahl versuchte die Partei Alternative für Deutschland (AfD) mit einem Umbrella-Term ›Deutschland aber normal‹ alle diese Gruppen zu mobilisieren und sich dabei als vermeintliche gesellschaftliche Mitte zu positionieren.

LGBTIQA+ -Rechten aus dem eigenen moralpolitischen Selbstverständnis heraus nicht innerhalb eines liberalen Frameworks begegnet werden kann. In diesem Beitrag soll nun folgend den Fragen nachgegangen werden, a) ob und in welcher Weise christlich fundamentalistische Akteure ihre politische Kommunikation anpassen, um möglicherweise Anschluss an aktuelle rechtspopulistische islamfeindliche Strömungen zu nehmen und Einfluss zu gewinnen, sowie b) mit welchen Argumentationsmustern sie sich im Zuge der von RPP praktizierten Besetzungen der liberal-demokratischen Frameworks im Themenfeld Gender und Islam positionieren und ihrerseits möglicherweise eine eigene pseudo-liberale Argumentation ausgestalten.

Anhand eines Fallbeispiels, des monatlichen Periodikums *Kurier der Christlichen Mitte. Monatszeitung für Religion und Politik* der Christlichen Mitte (CM), welche in ihren Positionen als christlich-fundamentalistisch eingestuft wird (vgl. apabiz 1996; Jentsch 2016), sollen diese Fragen für den Zeitraum von 2001 bis 2020 mit einer qualitativen und quantitativen Inhaltsanalyse untersucht werden. Der Fokus liegt hierbei auf der Analyse von Argumentationsmustern und ihren diskursiven Vermittlungstaktiken im Themenfeld ›Gender und Islam‹ – in welchem (pseudo-)liberale Argumentationsfiguren entwickelt werden, wie etwa die Forderung, Mädchen und Frauen zu schützen. Unter dieser Perspektive geht es neben der Analyse der Formierung spezifischer argumentativer Muster im Zeitverlauf um die konkreten Ausformungen ihres Einsatzes als taktisch-kommunikative Verbreitungsmechanismen illiberaler Politik, wie sie von fundamentalistisch christlichen Perspektiven kolportiert werden.⁴ Die Ergebnisse zeigen, dass keine zunehmende Pseudo-Liberalisierung im Kontext eines abwertenden Haupt-Diskurses über den Islam stattfindet, die Figur aber als ein kontinuierliches Scharnier zur Bildung von Diskursallianzen mit anderen gesellschaftlichen Gruppen fungiert. Dabei zeigt sich in der Analyse der Argumentationsfiguren eine Verwebung unterschiedlicher Themenfelder, die im Effekt Grenzen zwischen illiberalen und (pseudo-)liberalen Positionen und insbesondere islamfeindlichen Narrativen des gesellschaftlichen Mainstreams und der extremen Rechten sowie der politischen und privaten Sphäre mit spezifischen Deutungen verwischen. Obwohl in den Beiträgen des Kuriers kontinuierlich überpolitische religiöse exklusive Wahrheit beansprucht wird, ist dabei zu beobachten, wie dennoch überaus flexibel kommunikative Adaptionen an ihre gesellschaftliche Umwelt und Veränderungen der politischen Landschaft vorgenommen werden – selbst wenn politische Haltungen in moralpolitischen Feldern divergieren mögen. Diese Ergebnisse werden abschließend für ein tieferes Verständnis von Verbreitungsmechanismen rechtspopulistischer Normalisierung im Feld der Islamfeindlichkeit dis-

4 Es wird also nicht um die Diskussion der Beiträge zu kulturellen, politischen oder ökonomischen Gründen gehen, die das Entstehen von RPP und den Zuspruch von Wähler:innen untersuchen (vgl. Kaya et al. 2019).

kutiert. Im besten Falle tragen sie zur Diskussion einer Überwindung des populistischen Momentes und zur Entwicklung konkreter Umgänge mit der aktuell drängenden Herausforderung, den Angriffen auf die Demokratie aus ihrem Inneren und auf betroffene Gruppen zu begegnen, bei.

2 Konzeptueller Rahmen

Religion und Politik können in europäischen Demokratien auf unterschiedliche Weise miteinander verknüpft werden, je nachdem, welche Akteure beteiligt sind und welche Narrative im Spiel sind (vgl. Hennig/Weiberg-Salzman 2021). In den Konzepten *Hijacking Religion*, *Hijacking liberal Values* und *Hijacking (liberal) Politics* werden Ansätze politischen Handelns vorgestellt, die multiple Dimensionen hinsichtlich von Inhalten, Taktiken und Funktionen für das Verhältnis von Religion und Populismus abbilden. Während zahlreiche Forschungsarbeiten zur identitätspolitischen Funktion anti-pluralistischer und nativistischer religiöser Narrative vorgelegt wurden, bleiben die taktischen Dimensionen und damit die politische agency der religiösen und nichtreligiösen Akteure, der Umgang mit politischen Gelegenheitsfenstern und Vermittlungskontexten und die Funktion der Religion innerhalb dieses Prozesses bislang weniger erforscht (vgl. Westphal 2021: 119).

Hijacking Religion

Rechtspopulistische Parteien kombinieren mitunter Bezüge auf Säkularität und Christentum. Dabei zielen sie allerdings nicht auf Rückbesinnung auf religiöse Traditionen, Werte oder Lebensweisen. Vielmehr handelt es sich aus der Perspektive *Hijacking Religion* um eine politische Instrumentalisierung, bei der es mehr um Zugehörigkeit (Identitätsmarker) als um Glauben geht (vgl. Sata 2021). Um zu verstehen, wie das Christentum besetzt wird, soll der Begriff Populismus kurz näher diskutiert werden. Der Begriff bezieht sich nicht auf eine feste Akteursgruppe, sondern auf ein Konzept, das keine klar umrissenen Grenzen hat: Er kann sich unter anderem auf eine (dünne, teils synkretistische) Ideologie, auf eine Strategie, einen Diskurs oder einen Kommunikationsstil beziehen (für einen Überblick siehe: Yilmaz/Morieson 2021: 4).⁵ Kern ist eine betonte Dichotomie zwischen Eliten und Volk (vgl. Mudde/Kaltwasser 2017). Beim *Hijacking* der Religion geht es vornehmlich um

5 Problematisch ist, dass der Begriff inflationär verwendet wird und den extremistischen Gehalt bestimmter Gruppierungen möglicherweise herunterspielt (vgl. Wodak 2018: 327). Nichtsdestotrotz kann der Begriff Populismus verwendet werden, um denjenigen Teil von rechts-außen Strömungen zu erfassen, der demokratische Systeme eher ablehnt, diese aber zugleich selbst instrumentalisiert (vgl. ebd.).

die Definition des Volkes auf der Grundlage eines nativistischen Kerns (vgl. Wodak 2015). Es handelt sich also aus dieser Perspektive in erster Linie um die Herstellung einer identitären, rechtsgerichteten politischen Plattform (vgl. Rydgren 2017), in welcher Antinomien zwischen ›dem Westen‹ und ›dem Islam‹ erzeugt werden.

Hijacking liberal values und liberale Wurzeln der Islamfeindlichkeit

Sowohl politische als auch religiöse Akteure können sich liberale Argumente zu eigen machen, um damit taktisch an akzeptierte Prinzipien liberaler pluralistischer Demokratie anzuknüpfen sowie Verbindungen und diskursive Allianzen zwischen Gruppierungen herzustellen.

Von besonderer thematischer Bedeutung für das *Hijacking* liberaler Werte ist im Feld des Diskurses über den Islam die Anschlussfähigkeit an eine auch in der Mitte der Gesellschaft verbreitete Islamfeindlichkeit (vgl. Wäckerlig 2019). So hat sich im Zuge einer aktuellen rechtspopulistischen Welle seit 1945 (vgl. Mudde 2019; Weisskircher 2024) in den letzten Jahren das Mainstreaming rechtspopulistischer und rechtsextremer Strömungen in Parlamenten und außerparlamentarischen rechtsextremen Organisationen verändert: Gemeint ist hier bei Einigen das strategische Zurückstellen demokratisch nicht akzeptierter extremrechter, illiberaler Positionierungen, wie zum Beispiel explizite antisemitische Verschwörungsideologie. Beobachtet wird für das Feld der rechtspopulistischen Deutungen über den Islam, dass aufkommende rechtspopulistische Strömungen häufig eine argumentativ-taktische Besetzung liberaler Werte vorantreiben, indem sie verkünden, die Demokratie und die westliche Zivilisation gegen ›den Islam‹ zu verteidigen, dem wiederum illiberale, d.h. demokratisch nicht kompatible und akzeptable Werthaltungen zugewiesen werden (vgl. Biskamp 2018; Brown/Mondon/Winter 2021; Fangen/Nilsen 2020). Ebenfalls wird eine Mischung aus liberalen und illiberalen Argumenten innerhalb des islamfeindlichen Diskurses beobachtet, wobei illiberale – also rassistische, abwertende, dezidiert islamfeindliche – Argumente je nach politischem Kontext auch in einem hegemonialen Mainstream-Medien-Diskurs zum Einsatz kommen können (vgl. Mondon/Dawes 2023). Das *Hijacking* liberaler Werte ermöglicht es den Akteuren in diesem Zusammenhang, diskriminierende Botschaften jenseits offen rassistischer Argumentationsmuster zu platzieren und so zur Normalisierung von Ablehnung und Skepsis gegenüber Muslim:innen beizutragen (vgl. Mondon/Winter 2017). Die illiberale Form der Islamophobie hat ihre Wurzeln in traditionell rassistischen Bewegungen und greift auf den anti-muslimischen/anti-arabischen Rassismus historischer (Kolonial-)Diskurse zurück. Die liberale Form distanziert sich ausdrücklich von traditionellem Rassismus und Hass, indem sie sich positiv auf ›Religion‹ und ›Kultur‹ in Bezug auf Rechte und Toleranz konzentriert – Werte, die ›westlichen‹ Gesellschaften eigen seien. Im Gegensatz zu illiberalen Formen der Islamophobie ist die liberale Islamophobie

daher in einem pseudo-fortschrittlichen Narrativ verankert (vgl. Winter/Mondon 2019). Nicht zuletzt findet gleichwohl die Normalisierung und Übernahme rechter Ideologeme und Politiken durch etablierte politische Akteure der Mitte statt (vgl. Wodak 2020).

In kritischen antirassistischen und (queer)feministischen Beiträgen im Themenfeld Gender und Islam wurde in diesem Zusammenhang bereits auf die ›pseudo-liberale‹ und ›ethnosexistische‹ Diskurs-Figur, die Rechte von Frauen seien gegen die vermeintlich problematische Einwanderung muslimischer Männer, die diese bedrohten, zu verteidigen, eingegangen.⁶ Diese Figur war in Deutschland z.B. im Nachhall der Debatten um die sogenannte Kölner und Hamburger Silvesternacht 2016 von verschiedenen Akteuren eingebracht worden (vgl. Dietze 2016). Als fester Bestandteil pseudo-liberaler islamfeindlicher Topoi wird überdies der ›unterdrückten Muslima‹ eine lange Tradition und weite Verbreitung innerhalb medialer Mittediskurse nachgewiesen. Neben der Diskursfigur der unterdrückten muslimischen Frau steht dabei die Figur der ›feindseligen Muslima‹, die verblendet und unaufgeklärt den als durchgehend patriarchal bezichtigten Islam unterstützt (vgl. Shoomann 2014: 83ff.). Die Darstellung muslimischer Frauen bewegt sich innerhalb dieser Zuschreibungen zwischen Viktimisierung und Dämonisierung (vgl. Abbas 2019; Zempi 2014).

Kritische Anfragen an Darstellungen »Wer darf sprechen und sich selbst repräsentieren und wer nicht?« (do Mar Castro Varela/Dhawan 2007) können eine wichtige Analyseebene in Hinblick auf Macht- und Dominanzverhältnisse und damit auch auf rassistische Strukturen eröffnen (Shoomann 2014: 83ff.). Außerdem kann die Funktion der Religion für die Herstellung einer männlichen Hegemonie in europäischen Gesellschaften in islamfeindlichen Diskursen kritisch hinterfragt werden, wenn patriarchale Gewalt und Sexismus in erster Linie bei den Anderen verortet und nicht in einen gesamtgesellschaftlichen Kontext gestellt werden (ebd.). Darüber hinaus weisen Analysen auf die Verwebungen von Religion mit Kultur, Ethnizität, Geschlecht und Klasse zu einem komplexen islamfeindlichen Diskursgeflecht⁷ (vgl. Shoomann 2014: 14).

Der Prozess des *Hijacking* liberaler Werte muss schließlich nicht zwangsläufig religionsbasierte Argumentationsfiguren vorbringen. Zu den besetzten Werten

6 Zur Debatte über mögliche ›Fallstricke‹ der Kritik an der Islamfeindlichkeit: Tezcan 2021: 103ff.

7 Shoomann bezieht sich in der Rassismusdefinition auf die Definition von Mecheril/Melter aus dem Band *Rassismustheorie und -forschung in Deutschland*, demnach Rassismus daher »als machtvolles, mit Rassenkonstruktionen operierendes oder an diese Konstruktionen anschließendes System von Diskursen und Praxen [...], mit welchen Ungleichbehandlung und hegemoniale Machtverhältnisse erstens wirksam und zweitens plausibilisiert werden« (Shoomann 2014:18), verstanden wird.

liberaler Politik im Allgemeinen gehören die Beanspruchung öffentlicher Redefreiheit (bei gleichzeitigem Kolportieren großer Opferbetroffenheit, wenn Kritik an rechtspopulistischen Politiken und Diskursen formuliert wird, in diesem Zusammenhang die Einforderung des Schutzes politischer Minderheiten), Anprangerung demokratischer Defizite und daraus resultierend die Forderung zum notwendigen Bewahren der Demokratie und der Menschenrechte. Akteure greifen auf eine Rhetorik der Betroffenheit durch vermeintliche politische Zensur zurück, um zugleich zielgerichtet Tabus in der öffentlichen Debatte zu brechen und diese nach rechts zu verschieben. Selbst wenn öffentliche Gegenrede erfolgt und regelmäßige Rückzüge zur Taktik der ›Verschiebung des Sagbaren‹ gehören, sind Themen mittels Skandalisierung auf die Agenda gesetzt worden, die dann kontrovers von der Öffentlichkeit debattiert werden (vgl. Wodak 2020). Aus der Perspektive des *Hijacking liberal Values* wird die Islamfeindlichkeit pseudo-liberaler Diskurse somit einerseits in ihrem anti-demokratischen Zweck analysierbar, andererseits können Analysen der Verwebungen von Themenfeldern innerhalb des Diskurses noch konkreter Aufschluss auf dessen Verbreitungsmechanismen geben, zumal politische Widersprüche in diskursiven Allianzen scheinbar aufgelöst werden sollen. Die Berücksichtigung solch kommunikativ-taktischer Dimensionen, insbesondere für das Vorgehen fundamentalistischer christlicher Gruppierungen, rückt die Bedingungskontexte des medialen und politischen Vermittlungssystems für intermediäre religiöse Akteure in Deutschland in den Blick.

Hijacking Politics und demokratische Öffentlichkeit

Weiterführend sollen in der Perspektive des *Hijacking Politics* die kommunikativen Taktiken im Prozess der Politikvermittlung (policy) sowie die institutionellen Rahmenbedingungen der Vermittlungsarena einbezogen werden. Religiöse Akteure können das populistische identitätspolitische und kommunikative Projekt unterstützen, indem sie illiberale Politiken in moralpolitischen Feldern mobilisieren oder in dem sie den Islam abwertend in Opposition zum aufgeklärten Christentum stellen. Mediale Mainstreamdiskurse bieten dabei Gelegenheitsstrukturen, um an eine allgemeine Berichterstattung, welche den Islam oftmals als radikal darstellt, anzuknüpfen: So hängt die Verbreitung der Vorstellungen über den Islam in Mainstreammedien eng mit dem Agenda-Setting von Themen zusammen. Die Analyse von Diskursen in der Qualitätspresse verschiedener mitteleuropäischer Länder konnte zeigen, dass eine Darstellung von Islam als gewaltbereite Religion insbesondere durch die hohe Medienaufmerksamkeit um bestimmte terroristische Ereignisse weite Verbreitung findet.

Hijacking Politics durch religiöse Akteure ist darüber hinaus vor dem Hintergrund der religionspolitischen Arrangements in Deutschland zu verstehen und einzuordnen. Durch Entkirchlichungstendenzen (vgl. Norris/Inglehard 2004) und

religiöse Pluralisierung (vgl. Berger 2014) werden in ›westlich‹ geprägten Demokratien Aushandlungen zum Beispiel um Fragen des Neutralitätsgebots des liberalen Staates aktiviert (vgl. Banchoff 2008). In Deutschland – welches auf Grundlage der Weimarer Konkordate und nachfolgend durch Staatsverträge mit Religionsgemeinschaften, die nicht über den Körperschaftsstatus des öffentlichen Rechts verfügen, als kooperatives Modell klassifiziert wird – schlägt sich dies in Debatten um das Tragen religiöser Kleidung im Staatsdienst, der Ausstattung von Räumen in öffentlichen Gebäuden mit Kruzifixen oder religiösen Beschneidungsritualen nieder (vgl. Hidalgo 2016). Nicht nur die ›Religionspolitik‹, sondern auch die ›Politik der Religionen‹ erlangen in diesem Zusammenhang zunehmende Aufmerksamkeit (vgl. Liedhegener/Pickel 2016). In der politischen Theorie hat sich überdies eine umfangreiche Debatte über die demokratische Legitimation religiöser Überzeugungen in politischen öffentlichen Debatten im vorparlamentarischen Raum entwickelt, in denen diskutiert wird, inwiefern Religionsgemeinschaften für die Allgemeinheit nachvollziehbare Argumente finden sollen und können (vgl. Könemann et al. 2015). Der empirische Blick zeigt, dass die christlichen Kirchen in westeuropäischen Gesellschaften weitgehend mit säkularen und für die Allgemeinheit übersetzten Argumenten (vgl. Habermas 2001) in den öffentlichen Diskurs als akzeptierte Akteure eingebunden sind (vgl. Könemann et al. 2015).

Um zu verstehen, welchen illiberalen/pseudo-liberalen Einfluss fundamentalistische christliche Akteure auf die Politik und (post-)säkulare Öffentlichkeit zu nehmen versuchen, sind ihre Rückbindungen an ihr theologisch-politisches Selbstverständnis zu berücksichtigen. Nach Teidelbaum (2018) werden zentrale politische Anliegen christlicher Akteure (d.h. katholischer Traditionalisten, Evangelikaler und Fundamentalisten) in Deutschland identifiziert: Bewahrung der Rechte und Privilegien für Christ:innen, konservative Sexualmoral, Lebensschutz, Mission und Kreationismus. Zu den projizierten politischen Feindbildern zählen (innerkirchlicher wie gesamtgesellschaftlicher) Liberalismus, die gesellschaftspolitische Linke, Feminismus, Islam, Christenverfolgung, Ablehnung der Liberalisierung der Rechte von Homosexuellen (ebd.). Für eine Analyse des Diskurses Gender und Islam und des möglichen *Hijacking Politics* in der Kommunikation der CM stellt sich vor diesem Hintergrund die Frage nach der taktischen Bezugnahme auf religionspolitische Debatten in der skizzierten Kultur demokratischer politischer Öffentlichkeit in Deutschland.

3 Design, Korpus und Methoden

Aktuelle Untersuchungen konzentrieren sich auf die Mobilisierung und Vernetzung der christlichen Rechten auf Social Media, belegen damit deren Anpassungsfähigkeit an modernisierte Kommunikationsbedingungen und konstatieren erhebliches

Mobilisierungsvermögen (vgl. Strube 2023). Printmediale Organe eignen sich dem gegenüber als Materialbestand, um insbesondere langjährige Entwicklungen in der medialen Kommunikation christlicher Rechte und diesen zugrunde liegende Taktiken oder Umgänge mit einer sich wandelnden gesellschaftspolitischen Umwelt zu verstehen.

Die Christliche Mitte (CM) nimmt Einfluss auf den öffentlichen Diskurs, in dem sie monatlich einen Kurier in einer Auflage von etwa 14.000 Exemplaren herausgibt (Stand 2014, in den 1990er Jahren ca. 17.000, vgl. Kühn 2016a). Mit einer Website verleiht sie ihren Anliegen weitere öffentliche Präsenz: Hier werden eigene Publikationen zur Bestellung vorgestellt sowie der Kurier der Christlichen Mitte seit 2001 archiviert und zum Abruf bereitgestellt. Für die Analysen des vorliegenden Artikels wurden 226 abrufbare Ausgaben des Kuriers der Christlichen Mitte für den Zeitraum von 2001–2022 zugrunde gelegt. Von Fachliteratur und von Recherchearchiven wurde die ehemalige Partei Christliche Mitte in ihrer Ausrichtung als christlich-fundamentalistisch eingestuft (vgl. apabiz 1996; Jentsch 2016). Im Jahrbuch *Extremismus und Demokratie* wird der Kurier der Christlichen Mitte in einem Zeitschriftenportrait von Kühn (2016a) besprochen, wobei die Haltung der Partei als islamophob und homophob umschrieben wird (vgl. ebd.: 275), wobei in der Berichterstattung auffallend »immer gleiche Standpunkte [...] überreichlich wiederholt« würden (ebd.: 265). Ihren politischen Einfluss schätzt das Portrait zum Zeitpunkt der Erstellung gering ein, wobei die Positionen einen »Ausgangspunkt für eine Radikalisierung bilden« könnten (ebd.: 274) und ein gewisses Maß an »Gefährlichkeit ihrer Glaubensinhalte [...] mit Blick auf das Verhältnis zum demokratischen Verfassungsstaat« abschließend nicht ausgeschlossen wird (ebd.: 275). Ein zentrales Anliegen der CM ist das vollständige Verbot der Abtreibung, sie richtet sich gegen Homosexualität und fordert das Verbot von Sexualkundeunterricht in Schulen. Ein weiteres politisches Hauptanliegen markiert der Kampf gegen die sogenannte Islamisierung Deutschlands (vgl. apabiz 1996; Kühn 2016b).

Neben diesen Themenfeldern schreiben die Autor:innen des Kuriers über Esoterik, Religion und Geschichte (vgl. Kühn 2016a; Schmidt/Rink 2002; Thielking 1999). Anscheinend wird jeglicher Dialog mit anderen »Mono- und Polytheisten, Spiritisten, Atheisten und Nicht-Katholiken« abgelehnt (Kühn 2016b: 138). In Teilen weise die CM ideologische Strukturmerkmale »extremistischer Doktrinen« nach Pfahl-Traughber auf, darunter »exklusiver Erkenntnisanspruch, dogmatischer Absolutheitsanspruch, essenzialistisches Deutungsmonopol, dualistischer Rigorismus sowie fundamentale Verwerfungen« (Kühn 2016b: 116f.). Ideologisch sei die CM schließlich insofern als extremistisch einzustufen, da »die Anbindung der Gesetze und des Staates an die Gebote Gottes« gefordert werde, und »die Etablierung des Christentums als Staatsreligion« gewollt sei, wohingegen sie in der Frage der Organisation und Strategie als nicht-extremistisch eingestuft werden kann (Kühn 2016b: 151f.).

Konkret soll nun in der Analyse der Frage nachgegangen werden, welche Argumentationsfiguren im Themenfeld Gender/Moralpolitik und Islam und welche spezifischen Muster der Verwebung sich in diesen identifizieren lassen und wie diese hinsichtlich ihrer Entstehung, Verfestigung und Veränderungen sowie möglichen politischen und normativen *Hijacking*-Taktiken im Zeitverlauf artikuliert werden. Mittels einer deskriptiven quantitativen Inhaltsanalyse werden die thematischen Beiträge über die Islamvorstellungen im Allgemeinen sowie zu Islam und Gender erfasst, um die relationale Bedeutung des Genderdiskurses innerhalb des Islamdiskurses zu erfassen. Zusätzlich werden die Bezugnahme auf einzelne Stränge wie die Entwicklung homophober Genderdiskurse sowie politische Allianzen und Feindbilder (Parteien, Coronapolitik) in der Häufigkeit ihrer Nennung deskriptiv abgebildet, um den Anschluss an ein neues rechtes Milieu, welches oftmals liberale Werte zu reklamieren versucht, zu überprüfen und nachzuvollziehen.

Die analysierten Artikel wurden mit einer Schlagwortsuche identifiziert. In dem Themenfeld Islam und Gender wurde eine vertiefende qualitative Inhaltsanalyse durchgeführt, wobei die mittels einer qualitativen Inhaltsanalyse identifizierten Argumentationsfiguren »unterdrückte Christinnen« und »unterdrückte Musliminnen« auf die Verwebung des Diskurses mit anderen Themenfeldern sowie *Hijacking*-Taktiken innerhalb ihres Vermittlungskontextes analysiert wurden. Die Codierung für die qualitative Inhaltsanalyse (vgl. Mayring 2022) wurde, untergliedert nach Themen, Argumenten, Verbindungen, Deutungen, sozialen und politischen Kontexten, computergestützt in MaxQDA durchgeführt.

4 Empirische Ergebnisse

Zunächst werden im empirischen Ergebnisteil die Häufigkeiten der Artikel mit den jeweiligen Bezugnahmen auf politische Parteien, Islam und Genderdiskurse, Genderthemen ohne Islambezug, pseudo-liberale Argumentationsfiguren im Themenfeld Gender und Islam im Zeitverlauf präsentiert. Im Anschluss werden zwei pseudo-liberale Figuren (»Unterdrückte Christin« und »Unterdrückte Muslima«) auf ihre inhaltlichen diskursiven Verwebungen eines anti-islamischen komplexen Diskurses der Christlichen Mitte mit Hinblick auf politisches und moralisches *Hijacking* und Häufigkeiten im Diskursverlauf vorgestellt.

Politischer Wandel und öffentliche Einflussnahme

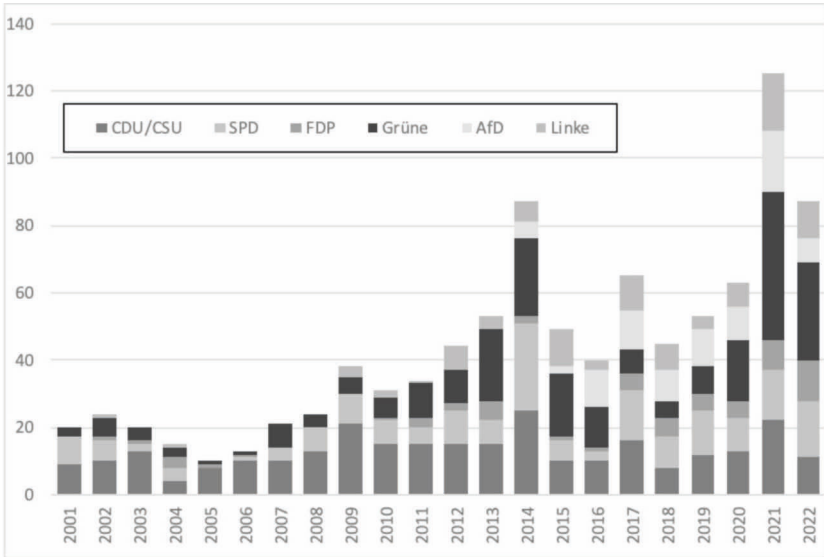
Mit dem Betreiben eines eigenen Presseorgans scheint sich die CM auf ihre Abonnent:innen als Zielgruppe zu konzentrieren, beansprucht mit ihrem Namen jedoch auch, für die »Mitte« der Gesellschaft zu sprechen, so wie AfD und andere RPP eine vermeintliche gesellschaftliche »Normalität« für sich reklamieren möchten. Als

die CM als politische Partei 1988 gegründet wurde (vgl. Kühn 2016a), war es durchaus erklärtes Ziel, ihre politischen Haltungen im parlamentarischen Raum geltend zu machen. Seitdem die CM am Rand eines konservativen christlichen Milieus als christliche Kleinstpartei – ohne jemals nennenswerte Wahlerfolge zu erzielen (vgl. ebd.) – als Abspaltung der Zentrumspartei bereits damals mit einer islam- und abtreibungsablehnenden Agenda gestartet war (vgl. Kühn 2016b), haben zunehmend Prozesse der Säkularisierung und Pluralisierung der Gesellschaft stattgefunden. Eine Parole der Selbstdarstellung auf der Homepage der Organisation ist, dass die CM für ein Deutschland nach Gottes Geboten kämpfe sowie die jahrhundertealte katholische Sittenlehre verteidige. In den letzten Jahren organisierte sich die Gruppierung öffentlich als Verein, wie aus der aktuellen Selbstbezeichnung »Verein Christliche Mitte« des Internetauftrittes zu entnehmen ist. Die Auswertung des Rekurses auf etablierte Parteien zeigt, dass sich die Christliche Mitte bis zum Erstarken der AfD vornehmlich auf die christlichen Parteien CDU/CSU im Sinne einer kritischen Bezugnahme konzentriert hatte, welche sich in den Legislaturen der Regierung Merkel auch in personalisierter Form gegen diese richtete (z.B. »Kanzlerin irrt oder täuscht« (2015–3)⁸, Kanzlerin als »Jüngerin Nathans des Weisen?« (2007–7)).

In der CM wurde in einem Beitrag 2017 angeführt, dass die C-Parteien »nach links abgedriftet« seien und sich zu »Anti-C Parteien« entwickelt hätten (2017–9: 2) (ähnlich: »CDU-Islamismus« (2003–9); »CDU und CSU nicht mehr christlich« (2002–7); »CDU – das kleinere Übel?« (2012–9); »Die epochale Katastrophe der CDU (2022–2)). In der Gesamtschau nimmt der Bezug auf parlamentarisch vertretene Parteien im Zeitverlauf zu (vgl. Grafik 1). Auch andere etablierte Parteien werden eher abgelehnt (Die Koalitionsverhandlungen der Ampel werden z.B. als »Dornenkrone über Deutschland« bezeichnet (2021–11)). Vor dem Hintergrund der Ablehnung sämtlicher demokratischer Parteien erfolgte nach anfänglicher Skepsis in den Jahren 2014 folgend (»AfD immer liberaler« (2014–8)) eine dem Eindruck nach affirmativere Bezugnahme auf die AfD. So erhält in den letzten Jahren die AfD in den Titeln der Beiträge einen deutlicheren Zuspruch durch die CM (»Der AfD die Treue halten« (2021–9); »Warum Deutschland die AfD braucht« (2021–1)).

8 Nachfolgend werden der Jahrgang und die Monatsausgabe des Kuriers als Verweise genannt.

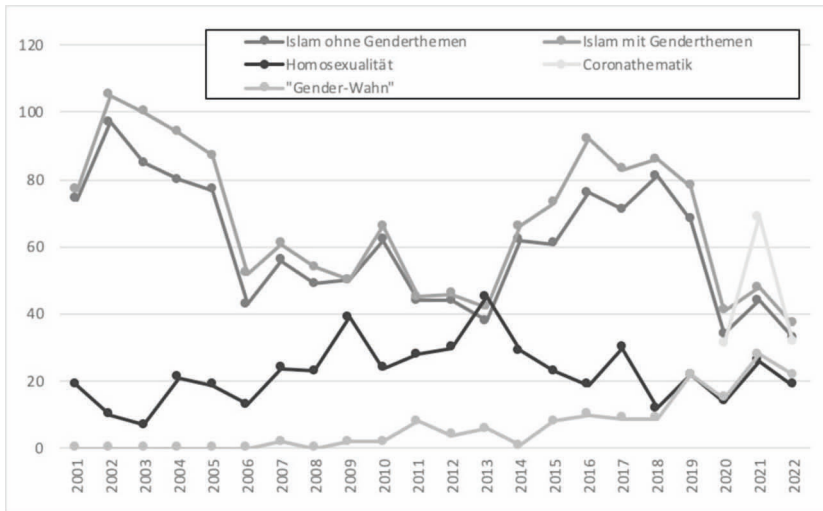
Abbildung 1: Bezugnahme auf politische Parteien



Häufigkeiten: Islamdiskurs, Gender und Islam, Genderthemen

Das Thema Islam (ohne Genderthematiken) verbleibt seit Anbeginn des untersuchten Zeitraumes kontinuierlich auf der Agenda der Kommunikation (1329 erfasste Artikel). Zwei Peaks stechen in der islamfeindlichen Berichterstattung hervor. Sie entsprechen den umfangreichen politischen Debatten (Mediastorms) innerhalb der Qualitätspresse über den Islam und Muslim:innen, der sowohl nach dem terroristischen Anschlag am 11. September 2001 in den USA als auch im Zuge der Debatten um Einwanderung und Migration und die terroristischen Anschläge in Frankreich in den Jahren 2015/16 seine Höhepunkte erzielte. Das Thema Gender und Islam nimmt innerhalb des gesamten Islamdiskurses einen relativ kleinen Stellenwert ein (154 erfasste Artikel), ist aber über den untersuchten Zeitraum konsistenter Bestandteil und folgt in der Häufigkeit der Verwendung den genannten thematischen Konjunktoren. Es bleibt zu betonen, dass in dem hier analysierten Zeitraum bereits vor den Anschlägen von 9/11 eine starke anti-islamische Agenda zu beobachten ist.

Abbildung 2: Häufigkeiten der Berichterstattung über das Thema Islam, die Verschränkung der Themen Islam und Gender, Homosexualität, »Gender-Wahn« und Corona im Zeitverlauf



Das Absinken des Diskurses im Jahr 2020 ließe sich mit dem Einsetzen der Debatten um die politischen Maßnahmen zur Eindämmung der Coronapandemie interpretieren, da dieses Thema zeitgleich schlagartig in der Berichterstattung des Kuriers ansteigt (132 erfasste Artikel). Innerhalb dieses Themenfeldes hat sich die Christliche Mitte seit 2021 mit einigen Beiträgen in die Nähe von sogenannten »Querdenkern« (vgl. Goertz 2022) bewegt, in welchen Maßnahmen zur Bekämpfung der Pandemie kritisch und häufig im Kontext von Verschwörungserzählungen aufgefasst wurden (u.a. »Der neue Gesundheits-Staat« (2021–02); »Warnung vor Corona-Impfstoff« (2021–03)). Beiträge im Themenfeld der Ablehnung von Homosexualität (496 erfasste Artikel) bleiben ebenfalls kontinuierlich hoch, es wird hier somit keine Anpassung an die Argumentation der AfD vorgenommen, die dem Islam zumindest zur EU-Wahl-Kampagne Homophobie vorwirft. Im Gegenteil verzeichneten bspw. im Jahr 2012–14 homosexuellenkritische und -feindliche Artikel einen Anstieg in den Ausgaben des Kuriers der CM. Parallel wurde mit der Ablehnung eines vermeintlichen »Gender-Wahns« ein an das rechtspopulistische Milieu anschlussfähiger Diskurs etabliert, welcher seit 2006 langsam und seit 2010 zunehmend deutlich zum Ausdruck gebracht wird (148 erfasste Artikel) und dann nahezu im gleichen Umfang wie das Thema Ablehnung von Homosexualität eingebracht. Damit wird ein für Rechtspopulist:innen und ultrakonservative Christ:innen anschlussfähiger Diskurs aus neuen rechten Debatten eingeführt, unterstützt und zugleich mögliche widersprüchliche politische Themenfelder kontinuierlich in davon unabhängigen Diskurssträngen weitergeführt.

Muster der Verwebung und Verteilung der Argumentationsfiguren und ihrer Unterthemen im Diskurs Islam und Gender

Drei Argumentationsfiguren konnten mit der qualitativen Inhaltsanalyse im Themenfeld Islam und Gender herausgearbeitet werden, wobei zwei Figuren pseudo-liberale Begründungen gegen den Islam, die vermeintlich notwendige Verteidigung von Frauenrechten – einmal von Christinnen, einmal von Musliminnen – aufgreifen und eine Figur, die Musliminnen als bedrohlich und feindlich (Kollaborateurinnen eines gewaltvollen, patriarchalen und eroberungswütigen Islams) darstellt. Die in der Literatur beobachtete doppelte Darstellung des Anderen zwischen Viktimisierung und Dämonisierung, um Politiken der Ein- und Ausschlüsse zu reproduzieren und zu legitimieren, findet hier innerhalb des Diskurses der Christlichen Mitte somit eine Entsprechung. Im Zeitverlauf sind diese argumentativen Figuren sowie ihre Unterthemen unterschiedlich verteilt und verbreitet, was auf ihre taktische Verwendung bzw. kommunikative Anpassung an gesellschaftspolitische Kontexte hindeutet. In der folgenden Darstellung der Ergebnisse werden zunächst die in der qualitativen Analyse erarbeiteten Muster der pseudo-liberalen Figuren dargestellt, wobei dann im Anschluss ihr Vorkommen sowie die Verteilung der Unterthemen im Zeitverlauf und vor dem Hintergrund möglicher Vermittlungstaktiken und -kontexte analysiert werden.

Muster der thematischen Verwebung innerhalb pseudo-liberaler Argumentationsfiguren

Die qualitative Analyse bestätigt vorliegende empirische Studien zur inhaltlichen Beschaffenheit anti-islamischer und -muslimischer Diskurse der CM (vgl. Kühn 2016b). Darstellungen sind durchgehend und in allen hier analysierten Figuren im Themenfeld Gender und Islam pauschalisierend, einseitig, abwertend, dichotomisierend, es sollen anscheinend Emotionen wie Sorge und Angst erzeugt werden. Der Islam wird generalisierend als eine patriarchal-männliche, gewaltvolle, radikale, eroberungswütige, rückständige und betrügerische Religion dargestellt. Sowohl innerhalb der Darstellungen des Islams als auch des gegenübergestellten Christentums werden essenzialisierende und heteronormative Vorstellungen von gesellschaftlichen Geschlechterordnungen basierend auf dem eigenen christlichen Selbstbild vertreten. Innerhalb des Themenfeldes Gender und Islam fungiert Religion somit als Identitätsmarker zur Aufwertung der eigenen und der Abwertung einer fremden Gruppe, aber auch zum Transport einer heteronormativen religiös begründeten feststehenden gesellschaftlichen Ordnung.

Die qualitative Inhaltsanalyse soll sich nun weiterführend und in Ergänzung auf die diskursiven Verwebungen und Muster verschiedener Themenfelder innerhalb der jeweiligen untersuchten pseudo-liberalen Argumentationsfiguren konzentrieren und die Rolle von Religion bzw. der religiösen Sprecherpositio-

nen hierfür herausarbeiten. Im Ergebnis lassen sich sowohl Gemeinsamkeiten als auch Differenzierungen zwischen den Figuren ›unterdrückte Musliminnen‹ und ›unterdrückte Christinnen‹ identifizieren. In ihrer Verwendung, das zeigen die Inhaltsanalysen für beide Gruppen, werden im Rahmen pseudo-liberaler Argumentationsfiguren Grenzen gesellschaftlicher Sphären in einer spezifischen Form der Deutung und Darstellung verwischt und tragen somit zur Transmission anti-muslimischer Diskurse zwischen diesen Sphären bei. Innerhalb des pseudo-liberalen Frameworks der Argumentationsfiguren finden Verbindungen von demokratisch anerkannten liberalen Werten und illiberalen rassistischen Vorstellungen, z.T. durch Anspielungen auf explizite rechte Topoi, statt. Die folgenden Passagen zeigen anhand der Berichterstattung aus dem Kurier zunächst in einer Zusammenschau die Muster der thematischen Verflechtungen der jeweiligen Figur auf. Darüber hinaus wird deutlich, in welcher Weise (pseudo-)liberale mit illiberalen Werten verwoben werden und wie dadurch die Verwischung der Grenzen zwischen Privatem, für welches eine moralisch ultrakonservative-christliche Lebensführung empfohlen wird, und Politischem, für welches religiös überpolitische Gewissheiten geltend gemacht werden, erfolgt.

Welche Themen werden mit der pseudo-liberalen Figur ›unterdrückte Christinnen‹ verbunden?

Zusammenfassung Figur 1 Die zentrale Ausrichtung der Argumentationsfigur richtet sich auf die Sphäre privater Lebensführung, wie Eheschließung, familiäres Zusammenleben sowie den Bereich der Erziehung und Bildung. Über die Thematisierung von individuellen Schicksalen christlicher Frauen werden Bezüge zu einem rechtsgerichteten Diskurs über den Islam, wie zur Entwicklung der Bevölkerungszahl (in städtischen Räumen), zum behaupteten ›Vorrücken‹ der Scharia, zur Problematisierung von muslimischer Integration und Migration oder zu abwertenden Sichtweisen über historische Leistungen von Migrant:innen für die Gesellschaft, hergestellt. Die Eröffnung eines Bedrohungsszenarios durch Islamismus wird in dieser Argumentationsfigur im Zusammenhang mit der an rechte Diskurse anknüpfenden Rede über eine ›Islamisierung europäischer Gesellschaften‹ eingebracht. Darüber hinaus werden internationale Menschenrechtsdiskurse sowie die Debatten um Fluchtmigration 2015/16 als politische Themenfelder besetzt.

Ehe, Familie und Erziehung Das Themenfeld der interreligiösen Ehe in Deutschland bildet einen Schwerpunkt der Berichterstattung, unter anderem in der Rubrik »...alles nur Lüge«. So wird behauptet, dass die Ehe mit muslimischen Männern nur auf einer vorsätzlichen Täuschung basiere, da nach einer Eheschließung die Reduktion des weiblichen Körpers auf den Objektstatus, die Nichteigenständigkeit als Ehefrau, die Zuweisung auf den Haushalt und eine Nichtbeachtung und

Vernachlässigung erfolgen würden (vgl. 2003–01: 2; 2003–03: 3). Pauschalisierend wird in diesem Zusammenhang insinuiert, der Islam sei eine »Männer-Religion« wobei »der Mann alle Rechte, die Frau alle Pflichten« habe (2019–05: 1) und von der Frau erwartet würde, »sich dem Willen ihres Mannes« »absolut zu beugen« (2017–01: 4). Andere Artikel aus dem Themenfeld der interreligiösen Eheschließung warnen vor einer betrügerischen »Scheinehe« auf Zeit, die zweckmäßig auf einen »Erwerb von unbefristeten Aufenthaltsgenehmigungen« abziele (2003–03: 2; 2006–01: 1). Wiederholt wird auf die CM-Broschüre »Ich war mit einem Muslim verheiratet« verwiesen, welche vermeintlich authentische, durchwegs negative Erfahrungsberichte versammelt und vor Eheschließungen warnt (2003–10: 1). Auch das in rechts gerichteten Diskursen verbreitete Sujet von Christinnen als »Freiwild« muslimischer Männer wird aufgerufen (vgl. 2003–8:4).

In einem kleineren Umfang bezieht die Figur die Felder Erziehung und Bildung ein. Unter dem Titel »Eine besorgte Mutter« wird anhand des Beispiels der sorgenvoll kommentierten Einführung von Zweisprachigkeit in einem Kindergarten die Thematik eines »hohen Ausländeranteils«, der mit »Islamisierung« beschrieben wird, aufgegriffen (2004–05: 4). Auch im Bereich Erziehung und Schule wird die vermeintlich genuin minderwertige Stellung der Frau im Islam alltagsbezogen thematisiert, so berichtet etwa eine Lehrerin vom respektlosen Umgang eines ihrer muslimischen Schüler ihr gegenüber (vgl. 2006–07: 3). Des Weiteren werden nationalistische Ressentiments und Ablehnung gegen Immigration von Muslim:innen in der Rubrik lanciert und durch persönliche Erfahrungsberichte vermeintlich belegt. So schildert etwa eine geschiedene Ehefrau, die sieben Jahre lang mit einem Muslim verheiratet gewesen sei, sie sei kein »Ausländerfeind«, habe in ihrer Kleinstadt mit einem sehr hohen arabischen und türkischen Bevölkerungsanteil jedoch damit zu kämpfen, sich nicht an »Wünschen der Islamisten anzupassen« (2004–03: 2). Über die vermeintlich besondere Authentizität von »ehemals« unterdrückten Christinnen als Sprecherinnen und ihren Erfahrungen werden migrantische Gruppen über ihre Herkunftsregionen *sui generis* als islamistisch gerahmt.

Der Islam täusche zudem eine »noch teils christlich geprägte, friedenswillige Öffentlichkeit«, würde aber eine »Welteroberung« beabsichtigen und dies mit »Hilfe von Geburten« anstreben (2015–03: 3). Dieses konstruierte Szenario einer verabredeten und organisierten »Islamisierung«, zur Umgestaltung westlicher Demokratien und Gesellschaften, stellt einen Kernbestand illiberaler islamfeindlicher Projektionen der Neuen Rechten dar und wird in diesem Zusammenhang mit der Verschwörungserzählung eines »Großen Austausches« vorgebracht (kritisch: Kutscher 2023).

Verfolgung von Christinnen in mehrheitlich islamischen Ländern Innerhalb der Argumentationsfigur bildet die Berichterstattung über die Verfolgung oder Diskriminierung von Christinnen in islamisch geprägten Ländern einen thematischen

Schwerpunkt. *Hijacking liberal Politics* Diskurse werden mit der pseudo-liberalen personalisierten Ausgangsfigur, der Christin, die von Unterdrückung betroffen ist, verflochten: So werden für das Feld der Außenpolitik humanitäre menschenrechtliche Diskurse mit einbezogen. Christinnen werden als von Gewalt oder rechtlichen Entmündigungen Betroffene dargestellt, zugleich wird ihnen Widerständigkeit und Beharrungskraft durch ihren Glauben attestiert (vgl. 2016–08: 2). In Fallbeispielen aus konkreten Ländern wird illustriert, wie z.B. Christinnen das Sorgerecht für ihre Kinder entzogen werde, wenn der muslimische Ehemann verstorben sei (vgl. 2003–03: 3) oder sie aus Deutschland in die Herkunftsregion des Mannes einreisen oder migrierten (vgl. 2004–12: 4; 2005–01: 2; 2005–02: 3; 2005–03: 3; 2008–12: 3). In anderen Berichten wird etwa Zwangskonversion (in Pakistan) problematisiert (vgl. 2004–09: 3; 2016–08: 1). Die emotionalisierenden Lebensgeschichten von Frauen in diesen Ländern werden in einer eigenen Broschüre der mit der CM verbundenen »Vereinigung zum Schutz schwacher und hilfloser Menschen« in vorgeblich humanitärer Absicht zusammengestellt (2008–03: 2). Auch wenn jegliche Verfolgung von Christinnen und Nicht-Musliminnen selbstverständlich abzulehnen ist, wird hier durch Pauschalisierung und Verflechtung mit abwertenden Darstellungen und Argumenten ein wichtiger feministischer und menschenrechtlicher Diskurs instrumentalisiert.

Fluchtmigration Zum Zeitpunkt umfangreicher medialer gesellschaftspolitischer Debatten zum Thema Fluchtmigration wie in den Jahren 2015/16 werden wiederum konkrete Bezüge auf diese hergestellt. Ein Sujet ist dabei die vermeintliche Bedrängung christlicher geflüchteter Frauen durch muslimische Männer in Sammelunterkünften. Eine Unterscheidung in »schützenswerte« und »bedrohende« Geflüchtete, die Ein- und Ausschlussprinzipien reproduzieren, wird hier entlang einer geschlechtlich-religiösen Trennungslinie hervorgebracht. Anhand eines Beispiels eines Imams, der einer Politikerin, die eine Moscheegemeinde aufsuchte, nicht die Hand schüttelte, wird »dem Islam« ein »Männlichkeits-Wahn« unterstellt (2016–03: 1). In diesem Kontext werden die Vorstellungen von Genderungleichheit im Islam sowohl Neuankommenden als auch etablierten muslimischen Gemeinden zugeschrieben. Auch wurden zu dieser Zeit von Asylsuchenden (geringschätzig als »Asylanten« bezeichnet) begangene (sexualisierte) Gewalttaten besonders thematisiert (vgl. 2017–02: 2; 2017–23: 2). Während in zahlreichen Darstellungen eine behauptete gleichberechtigte Stellung der Frau im Christentum als Pendant implizit mitschwingt, wird der vermeintlich emanzipative Verhandlungsraum innerhalb christlicher Beziehungen in jüngeren Beiträgen thematisiert, demnach Frauen nicht nur für die »Zeugung von Kindern und als Hilfe in der Haushaltsführung« dienten (2017–07: 3). Dass Männer wie Frauen und Personen mit diversen Geschlechtern und sexuellen Orientierungen nach Europa fliehen, um Schutz vor Verfolgung zu erhalten, bleibt in diesem Kontext unerwähnt. Universelle humani-

täre und menschenrechtsorientierte Diskurse werden umgedeutet oder verkürzt (vgl. Hirschberger/Voges 2024).

Welche Themenfelder werden mit der pseudo-liberalen Figur ›unterdrückte Musliminnen‹ verbunden?

Zusammenfassung Figur 2 Die pseudo-liberale Figur der ›unterdrückten Muslima‹ nimmt starke Bezüge auf politische Debatten um Religionsfreiheit und Aushandlungsprozesse um religiöse Pluralität und Religionsfreiheit in Europa sowie auf internationale Frauenrechtsbewegungen und feministische Kämpfe um Selbstbestimmung und Emanzipation innerhalb islamistischer Regime. Daneben bestehen auch in dieser Argumentationsfigur Bezüge auf die privaten Lebensbereiche Ehe und Sexualität, in welcher der Islam und muslimische Männer sui generis als gewaltvoll gegenüber muslimischen Frauen dargestellt werden. Die pauschalisierende Darstellung besitzt überdies eine paternalistische Komponente, indem etwa christliche Gruppierungen vorgeben, sich um das Wohlergehen von muslimischen Frauen in Deutschland, Europa und weltweit zu sorgen und dabei viktimisierende Darstellungen muslimischer Frauen vornehmen und explizit »Arme Musliminnen« (2002–09: 4) bedauert werden. Die rechte verschwörungsideologische Erzählung einer beabsichtigten Eroberung Europas durch den Islam wird in dieser Figur ebenfalls eng mit dessen behaupteten extremistischen Tendenzen wie mit der vermeintlichen Unterwerfung der Frau im Islam in Zusammenhang gebracht.

Kopftuch Das Kopftuch und die in diesem Zusammenhang aufgeworfene Zuweisung einer generellen Unterdrückung der Frau im Islam nimmt in der Berichterstattung des Kuriers einen zentralen Stellenwert ein. Interessant für den vorliegenden Kontext ist, dass der Diskurs zum Kopftuch entlang juristischer und öffentlicher Auseinandersetzungen geführt wird und Darstellungen eines radikalen und gewaltvollen Islams in diese eingespeist werden. Das Tragen des Kopftuches wird im Kurier nicht als religiöse Praxis im Kontext von Religionsfreiheit diskutiert, sondern mit Extremismus und Unterdrückung der Frauen gleichgesetzt. So würde sein Tragen im Staatsdienst von Lehrerinnen in Deutschland juristisch und mit der Unterstützung extremistischer islamischer Organisationen erstritten (vgl. 2001–05: 1). Der demokratische Rechtsstaat wird an dieser Stelle affirmativ gegen einen behaupteten Extremismus ins Feld geführt, während es eigentlich darum geht, dessen Neutralität und die gleiche Behandlung von Religionsgemeinschaften auszuhandeln. Zeitgleich wird hier der unterdrückten Muslima die Figur der bedrohenden Muslima als Handlangerin extremistischer Organisationen gegenübergestellt. In Fällen des gerichtlich genehmigten Tragens von Kopftüchern für Lehrerinnen unter bestimmten Bedingungen wird an den Islam in der Berichterstattung der Vorwurf gerichtet, dieser akzeptiere nur sich selbst, der Schleier diene heute als »politisches

Symbol« das »von Männern zur Machtdemonstration angeordnet« werde (2015–05: 4).

Feministische Kämpfe und Bewegungen Ein weiteres Themenfeld innerhalb dieser Argumentationsfigur umfasst Bürgerrechts- und Menschenrechtsdiskurse zur Situation von Frauen in mehrheitlich islamischen Ländern. Dabei werden einerseits »Frauen-Morde in der Türkei« (2004–03: 3) und »Gewalt gegen türkische Frauen« (2004–04: 3) aufgegriffen und Darstellungen eines gewaltbereiten Islams in Artikeln wie »Gefangen im Libanon« (2011–10: 3), »Das Todesurteil« (2012–04: 2), »ISIS-Jagd auf Frauen« (2016–05: 3), »Versklavt im Islam« (2018–4: 4), »Kurzer Haarschnitt verboten« (2019–05: 3) intensiviert. In der Zeit ab 2019 finden parallel dazu feministisch-humanitäre Solidarisierungsbekundungen mit Frauen in islamistischen Regimen, bspw. Iran, statt. Im Fahrwasser aktueller feministischer Kämpfe wird etwa zur Solidarisierung mit einer Anwältin in einem Frauengefängnis im Iran aufgerufen (vgl. 2019–11: 3) oder mit der gleichen Stoßrichtung der islamistische Rollback in Afghanistan kritisiert (»Afghanistan in der Burka« (2021–10: 2), »Afghanistan schafft Schulrecht für Mädchen ab« (2022–07: 2)).

Ehe, Sexualität, Konversion Private Bereiche wie Ehe und Sexualität werden in dieser pseudo-liberalen Figur ebenfalls in einer ethnosexistischen Art und Weise angesprochen. In einem Themenfeld wird die Unterdrückung von Musliminnen in Zwangsehen sowohl in Deutschland (vgl. 2005–02: 2) als auch in mehrheitlich islamischen Ländern aufgegriffen, so zum Beispiel in Pakistan (vgl. 2020–12: 1). Der Islam sowie die Herkunftsregion von Migrant:innen werden als »rückständig« dargestellt und dadurch suggeriert, dass demokratische Werte durch die als homogene Gruppe beschriebenen Eingewanderten in Frage gestellt würden. Geschilderte Fälle von »Muslima im Frauenhaus« (2006–06: 1), »Scharia in Deutschland« (2016–02: 3), »5.000 ›Ehrenmorde‹ jährlich« (2020–07: 2), »Scheidung per E-mail« (2003–09: 1) sollen auf die Gewaltbereitschaft, Segregation, Eigenjustiz und Gefühlslosigkeit von Männern gegenüber Frauen im Islam hinweisen. Sexualisierte Gewalt wird als im Islam legitimiert dargestellt und in diesem Zusammenhang werden suggestive Fragen aufgeworfen, die auf hohe Geburtenraten anspielen (»Deutschland in 30 Jahren?«) (vgl. 2016–01: 3), welche an die rechte Verschwörungserzählung des »Großen Austauschs« anschließen (s.o.).

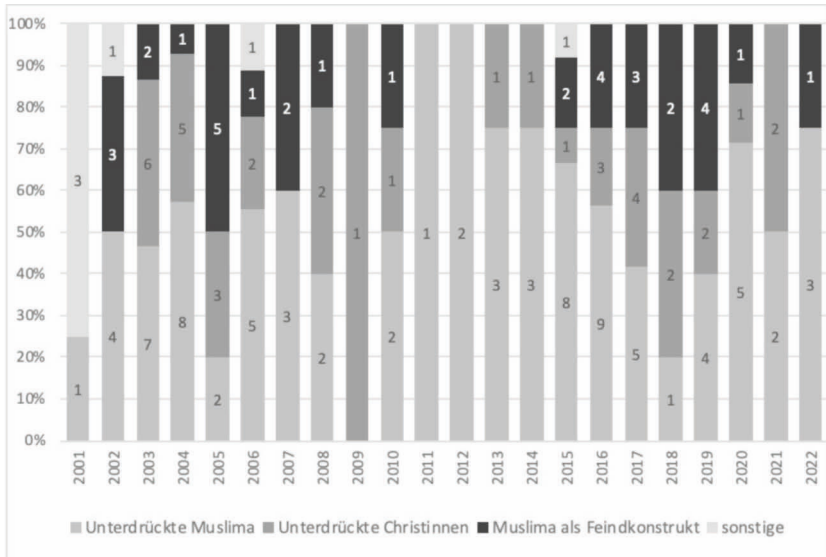
Ein explizit religiöses Thema stellt die Konversion als Handlungsoption für unterdrückte muslimische Frauen dar (umgekehrt werden Christinnen vor dieser gewarnt). Hier pflegte der KCM eine langjährig wiederkehrende Rubrik unter dem Titel »Ich war eine Muslima«, in welcher ehemalige Musliminnen über ihre Entscheidung zur Konversion und diesen als Befreiung empfundenen Schritt berichteten (vgl. z.B. 2002–02: 2; 2003–01: 4). Einzig in diesem Zusammenhang werden ehemalige Musliminnen als »Subjekte« dargestellt, die für sich sprechen und sich

über den Akt der Konversion, also über das Bekenntnis zum Christentum, aus einer unterdrückten Situation »befreit« haben (»Muslima findet CHRISTUS« (2013–11: 2)), »Mission unter Muslimen« (2004–01: 2) oder »Eine Muslima bekennt« (2010–12: 3).

Zur Begründung der Ursache einer misogynen Haltung muslimischer Männer werden in einigen Texten biblische Erklärungen herangezogen, wonach »der Hass auf die Frau, der sich im Islam so deutlich zeigt« »dämonischen Ursprungs« sei (2016–07: 3.), umgekehrt wird argumentiert, »nirgendwo ist die Stellung der Frau so hoch wie im Christentum« (2016–06: 3).

Taktische Vermittlung der Argumentationsfiguren im Zeitverlauf

Abbildung 3: Häufigkeiten des Argumentationsmusters Islam und Gender – Relationen der Gruppen und absolute Nennungen.



Die thematischen Schwerpunkte und Verwebungen innerhalb dieses Diskurses sind zeitlich ebenfalls unterschiedlich eingesetzt. Dabei ist zwischen einem kontinuierlichen, zeitlich-kontextuell unbestimmten Alltagsbezug, der auf den vermeintlichen Erfahrungswerten von Individuen basiert, und einem konkreten ereignisgebundenen Bezug, der oftmals im Zuge gesamtgesellschaftlicher politischer Debatten hergestellt wird, zu unterscheiden. Insbesondere die Berichte und lebensweltlichen Bezugnahmen der christlichen Sprecherinnen ermöglichen die zeit- und kontextunabhängige Verbreitung der Diskursbotschaften, unabhängig von politischen und juristischen Aushandlungen oder konkreten illiberalen

politischen Handlungen islamistischer Akteure. Taktisch ist diese Figur zeitlos einsetzbar und kann somit nahezu zeitlich unabhängig von politischen Ereignissen kontinuierliche Bedrohungen heraufbeschwören. Da sie in hohem Maße auf Beschreibungen von Lebensumständen von Christinnen im europäischen und außereuropäischen Ausland aufgebaut wird, bleibt sie außerhalb der Alltagserfahrung der meisten Adressat:innen der Zielgruppe und ist deshalb relativ wenig überprüfbar und widerlegbar. Im Diskurs um Fluchtmigration erfolgen dann starke Bezugnahmen auf gesellschaftspolitische Ereignisse im Sommer 2015/16 sowie deutliche Anknüpfungen an (rechtspopulistische) Narrative über die Bedrohung von christlichen (geflüchteten) Frauen im Themenfeld Gender und Islam. Es wird eine Mischung aus politischen/ereignisbezogenen und privaten lebensweltlichen Erzählungen generiert.

Die Figur der Unterdrückung von muslimischen Frauen ist schließlich am umfangreichsten und kontinuierlich im Themenfeld präsent. Das Argument macht in vielen Jahren teils mehr als die Hälfte des Diskurses Gender und Islam aus. Die in der qualitativen Analyse aufgezeigten Unterthemen, welche in dieser Figur verflochten werden, sind dabei jedoch unterschiedlich stark in der Berichterstattung des Kuriers vertreten. Als Vermittlungskontexte werden vornehmlich politische Gelegenheitsstrukturen und hier Debatten über religionspolitische Entscheidungen und juristische Urteile als auch über mediale Debatten über (internationale) gesellschaftspolitische Großereignisse herangezogen, wobei ebenfalls in geringerem Umfang eine alltagsbezogene Berichterstattung über die Situation von unterdrückten Musliminnen im Islam eingebracht wird. Dabei bezieht sich der Kurier auf konkrete Ergebnisse juristischer Verhandlungen im Fall der Positionierung zur Kopftuchdebatte. Taktisch wurde hier z.T. an Aussagen von etablierten Akteuren demokratischer Institutionen angeschlossen: So wird sich affirmativ auf die Aussage des damaligen Präsidenten des Verfassungsgerichtshofes NRW bezogen, der das Tragen des Kopftuches als ›in offenem Widerspruch zu elementaren Grundwerten unserer Verfassung‹ stehend ablehnte (2003–11: 1). Das Thema wurde entlang der juristischen Aushandlung von den beginnenden 2000er Jahren bis Mitte der 2010er Jahre im KCM verhandelt und erst mit Beendigung der juristischen Aushandlungen zurückgestellt. Seit Anfang der 2010er Jahre werden demgegenüber stärker Berichte über verfolgte und unterdrückte Musliminnen in islamischen Ländern vorgestellt. Konkrete Gewalt- und Unterdrückungsereignisse islamistischer Regime und Gruppen gegen Frauen, welche ebenfalls in der öffentlichen medialen Debatte thematisiert und verurteilt wurden, sind hier Anlass, das pseudo-liberale Argument besonders anschlussfähig an gesellschaftliche demokratische Mehrheiten zu präsentieren.

Innerhalb dieser Argumentationsfigur arbeitet die Etablierung eines kontinuierlichen abwertenden Alltagsdiskurses neben den politischen Bezugnahmen gegen die möglicherweise vielfältigen und von diesen Deutungen abweichenden Erfahrungen in alltäglichen Kontakten mit Muslim:innen bzw. lädt diese Begegnungen

womöglich a priori mit Vorurteilen auf. Personalisierte Darstellungen sind auch in dieser Argumentationsfigur taktisches Mittel zur Verbreitung von vermeintlichen Gewissheiten, die aus den geschilderten Fällen abgeleitet und auf alle Muslim:innen angewandt werden. Die Aussagen und emotionalisierenden Geschichten betroffener Frauen werden dann zu verzerrenden Wahrheiten mit Gewicht – und konterkarieren feministische Ansätze, wonach persönlichen Erzählungen und Wahrnehmungen Aufmerksamkeit geschenkt werden sollte. Das Unterthema Gewalt in der Ehe lässt sich ebenfalls unabhängig von politischen Ereignissen lancieren und füllt den Diskurs über Gender und Islam insbesondere in Zeiten, in welchen der Islamdiskurs in Abwesenheit politischer Großereignisse und Debatten geringer ausgeprägt ist. Die an sich wichtige kritische Thematisierung von sexualisierter Gewalt und Alltagssexismus wird in diesen selektiven Darstellungen zielgerichtet für die pauschalisierende Abwertung muslimischer Männer benutzt.

Abschließend lässt sich für die Entwicklung des Diskurses und die verwendeten Argumentationsfiguren konstatieren: Selbst wenn die pseudo-liberale Argumentationsfigur im Themenfeld Islam und Gender zusammengekommen den größeren Anteil im Themenfeld Islam und Gender ausmacht, kann auf Grundlage der untersuchten Häufigkeiten keine Entwicklung zu einem verstärkten taktischen Einsatz und damit zum Trend eines *Hijacking liberal Values* beobachtet werden. Die kontinuierliche Präsenz des Arguments weist jedoch auf seine besondere Bedeutung als feste Scharnierfunktion, Anschluss an andere gesellschaftliche Gruppen und demokratisch legitimierte Argumentationsgruppen zu suggerieren, hin.

5 Synopse

Insgesamt zeigt die Analyse, dass eine pseudo-liberale Verschränkung des Themenfeldes Gender und Islam in der Berichterstattung der Christlichen Mitte durchgehend seit den frühen 2000er Jahren in zwei Figuren – der ›unterdrückten Christin‹ und ›unterdrückten Muslima‹ – präsent ist. Dieser Befund weist darauf hin, wie weit die untersuchten Phänomene über lange Zeit kontinuierlich über ihre aktuellen aktivierenden Kontexte durch islamfeindliche und rechtspopulistische Politiken rund um Ereignisse wie Terrorismus oder Fluchtmigration hinausgehend verbreitet wurden und kontinuierlicher Bestand anti-islamischer Diskurse sind. So betrachtet gehören die hier untersuchten fundamentalistisch-christlichen Medienberichterstattungen zu langjährigen Produzenten und kontinuierlichen Lieferanten. Innerhalb der Kommunikation über den Islam und Gender werden die untersuchten Argumentationsfiguren in einem Spannungsfeld zwischen liberalen und illiberalen Rekursen dargestellt und knüpfen gleichzeitig an liberale Vorstellungen, die gesellschaftlich weit verbreitet sind, und an illiberale Diskurse der Neuen Rechten an. Da sie innerhalb des Gesamtdiskurses über den Islam nur einen relativ geringfügigen

Stellenwert einnehmen, ist in der Tendenz keine Verschiebung hin zu einem verstärkten taktischen *Hijacking* liberaler Werte in diesem Themenfeld erkennbar. Das belegt auch die durchgehende homophobe Berichterstattung des Kuriers. Eine taktische Anpassung an gesellschaftlichen und politischen Wandel erfolgt allerdings über politisch-organisatorische Neuausrichtungen und dabei die Anknüpfung an Themen neuer/transformatierter rechter Milieus, Strömungen und Parteien. In diesem Zuge erfolgen die Übernahme und der Aufbau gemeinsamer Feindbilder – insbesondere gegen etablierte demokratische politische Parteien und ihre Politiken.

Die Ergebnisse zeigen, dass im Rahmen der pseudo-liberalen Argumentation Religion (oftmals über die Sprecherposition und Erfahrungen von unterdrückten Christinnen und Musliminnen) mit Kultur, Ethnizität, Geschlecht und Klasse zu einem komplexen anti-islamischen Diskursgeflecht verwoben wird. Trennungen zwischen Säkularem und Religiösem, Privatem und Öffentlichem/Politik, rechtem Rand und gesellschaftlicher Mitte werden dabei in einer bestimmten Art und Weise verwischt. Taktisch werden teilweise öffentliche Debatten über religionspolitische Themen und Ereignisse genutzt, um die Unterthemen der jeweiligen pseudo-liberalen Positionen einzubringen und um Einfluss auf gesellschaftliche Gesamtdiskurse über den Islam vorzunehmen, teilweise werden in alltagsbezogenen Diskursen vermeintliche Evidenzen dauerhaft in den Berichterstattungen verankert. In diesem Zusammenhang scheint der spezifischen Darstellung von Religion eine weitere Funktion zuzufallen. Sie vermittelt den Adressat:innen innerhalb des christlichen Feldes, stets moralisch auf der richtigen Seite zu stehen und bietet in besonders umstrittenen Debatten und in einem sich wandelnden gesellschaftlichen Umfeld eine ambivalenzfreie Deutung unabhängig von politischem Kontext und Zeitpunkt der Vermittlung an.

6 Fazit und Diskussion

Während islamfeindliche religiöse Bezugnahmen hinsichtlich von Identitätsbildungen, Fremdkonstruktionen und Mainstreaming-Taktiken in rechtspopulistischen und neurechten Diskursen in verschiedenen Ländern Europas bereits Gegenstand zahlreicher Untersuchungen sind, wurden insbesondere die Bezugnahmen und die Anschlussfähigkeit der traditionellen christlichen Rechten und damit ihre mögliche politische Rolle im Zuge des aktuellen Erstarkens rechtspopulistischer/islamfeindlicher Strömungen einerseits und für den Anschluss an Islamdiskurse in der Mitte der Gesellschaft andererseits bislang weniger untersucht. Eingangs wurde auf die Inkonsistenz volatiler und geschlossener ideologischer Weltbilder zwischen rechtspopulistischen Strömungen und fundamentalistischen christlichen Organisationen und auch in einigen konkreten moralpolitischen Feldern hingewiesen. In diesem Beitrag wurde am Fallbeispiel des Kuriers der Christlichen Mitte unter

der Perspektive von *Hijacking liberal Values* und *Hijacking Politics* aufgezeigt, inwiefern Akteure aus dem fundamentalistischen katholischen Spektrum ihre Diskurse gegen ihre zentralen Feindbilder einerseits kontinuierlich und stabil fortführen, andererseits neue Feindbilder und Diskurse aufnehmen, die es ihnen ermöglichen, an ein zunehmend normalisiertes rechtes Milieu anzuknüpfen. Anpassungstaktiken an gesellschaftlichen und politischen Wandel erfolgen zudem auf der politisch organisatorischen und kommunikativen Ebene, wenn zum Beispiel Bezugnahmen auf Akteure und Gruppen verändert, aufgegeben sowie neu hinzugenommen oder politisch organisatorische Restrukturierungen der eigenen Organisation vorgenommen werden. Diese Befunde legen anhand des konkreten Fallbeispiels nahe, dass fundamentalistische christliche Akteure politisch weitaus flexibler auftreten können als es durch ihr abgeschlossenes Weltbild auf den ersten Blick erwartet werden könnte.

Welchen Beitrag die vorgelegte Analyse anhand eines Fallbeispiels zum Forschungsfeld der Beziehung von Rechtspopulismus und Religion leisten kann, soll in drei abschließenden Überlegungen diskutiert werden.

- Die Einbindung unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppierungen durch die AfD und vice versa die Bezugnahme auf diese als politisch-parlamentarischer Transmissionsriemen durch außerparlamentarische Gruppen lenkt die Aufmerksamkeit im Zusammenhang mit aktuellen Normalisierungsprozessen auch auf ehemals marginalisierte politische Gruppen und Strömungen. Anscheinend sind christliche (radikalisierte) Rechte aktuell nicht in der politischen Bedeutungslosigkeit verschwunden – selbst wenn ihre Ideologie nicht deckungsgleich mit RPP ist und ihre ideologische Geschlossenheit weiterhin nur von einer Minderheit in der AfD getragen werden sollte (vgl. Jentsch 2016). Hatten christliche fundamentalistische Akteure wie die Christliche Mitte jahrzehntelang auf die etablierten C-Parteien Bezug genommen, ist mit der zusätzlichen affirmativen Fokussierung auf die AfD ein politischer Strategiewechsel erfolgt, der sich mit der oftmals als instrumentell beschriebenen Besetzung der AfD von Religion politisch zufrieden zu geben scheint. Innerhalb eines europäischen politischen Frameworks hat sich die hier analysierte Christliche Mitte selbst von der Beteiligung im parlamentarischen Raum auf ihre Organisation als Verein in der vorparlamentarischen öffentlichen Sphäre zurückgezogen. In gewisser Hinsicht verfolgt sie hier mit dem Aufkommen der AfD einen ähnlichen Ansatz wie die US-amerikanische christliche Rechte, sich selbst auf die Stärkung der moralischen Lebensführung und politischen Haltung der christlichen Basis (im lokalen Raum) zu konzentrieren (vgl. Minkenberg 2004) – wie es in einer (neo-)liberalen Ordnung (bei auffälliger Abwesenheit jeglicher ökonomischer Bezüge in dieser Figur) auf den ersten Blick legitim erscheint. In dieser Weise muss sie sich nach außen keinem politischen Anpassungsdruck

beugen und kann einen vermeintlich überpolitischen Wahrheitsanspruch unhinterfragt weiterführen. Zudem kann sie konzentriert innerhalb des religiösen Feldes wirken, in welchem ebenfalls politische Normalisierungsprozesse (z.B. eine ablehnende Haltung gegenüber Islam und Migrant:innen, Zuspruch zur AfD) um sich greifen (vgl. Haspel 2023).

- Trotzdem bleibt es zunächst weiterhin ›ideologisch‹ widersprüchlich, warum religiöse fundamentalistische Akteure sich auf die Unterstützung einer Partei umorientieren, die nicht in enger Rückbindung aus einem christlichen Milieu und Selbstverständnis entstanden ist und ihre politischen Ziele nicht einheitlich abdeckt. Mit den Ergebnissen lässt sich möglicherweise der Vorschlag von Morieson unterstützen, den Rechtspopulismus nicht als eine Art säkulare Identitätspolitik abzutun, sondern die sich als religiös maskierte, die religiöse Rhetorik der Populisten im Lichte der post-säkularen Verwischung der Grenzen zwischen dem Religiösen und dem Säkularen in zuvor säkularisierten Gesellschaften zu diskutieren (vgl. Morieson 2017: 94). Im Lichte dieser Perspektive kann die Konzeption des *Hijacking Religion* kritisiert werden, weil sie fälschlicherweise impliziert, dass Religion ihrer ›wahren‹ Bedeutung oder reinsten Form beraubt werden kann (vgl. Abdel-Fadil 2018: 114). Der Eindruck entsteht, christliche Rechte könnten in diesem neuen Kontext mit pseudo-liberalen Argumenten in die Verhandlungen über die Verwischung dieser Grenzen von rechts anknüpfen. Nur dem Anschein nach in dieser Figur ins Private zurückgezogen, nutzen sie die diskursive Nachfrage nach überpolitischen Wahrheiten und festigen ihre Position innerhalb des neuen post-säkularen rechten Milieus.
- In diesem Zusammenhang stellt sich für den *Hijacking Politics* Diskurs das konkrete Problem, wie die Anknüpfungen an liberale Argumente wie Menschenrechte und feministische Emanzipation als eine pseudo-deliberative Übersetzung religiöser Begründungen dechiffriert werden kann, wenn im Prinzip antipluralistische, nationalistische und ethnosexistische Haltungen zugrunde liegen und z.T. explizit mit diesen Diskursen verwoben werden. Dafür scheint einerseits relevant, dass sich der hier untersuchte fundamentalistisch-christliche Diskurs (in einem vermeintlichen Einklang mit liberaler Demokratie) privaten Lebensentwürfen zuwendet. Trotzdem werden über diese Perspektive politische Haltungen über die Berichte der persönlichen Schicksale von durch den Islam Unterdrückten eingeflochten, welche illiberale Vorstellungen transportieren.

Für den Bereich der öffentlichen Debatte um gesetzgebende Verfahren und politische und juristische Entscheidungen wird andererseits deutlich, dass diese zwar durch Übersetzung im Anschluss an universell humanitäre oder feministische Debatten ins säkulare Feld für alle Bürger:innen nachvollziehbar und teilbar gemacht werden sollen, dabei jedoch illiberale Verkürzungen, Umdeutungen und Besetzungen der säkularen humanitären Argumente vorgenommen werden. Von Seiten

christlich fundamentalistischer Akteure wird taktisch der Versuch vorgenommen, mit genau denjenigen demokratisch akzeptierten Spielregeln der Trennung von Religion und Politik sowie der Verwendung allgemein nachvollziehbarer Argumente, illiberalen Einfluss auf Politik und Öffentlichkeit zu nehmen. Es findet so betrachtet die Instrumentalisierung einer politischen und institutionell verankerten Kultur statt, wie sie seit Jahrzehnten zwischen demokratischen Akteuren in Kirchen und Staat ausgehandelt und etabliert wurde. Damit ist nun ein Problem in der Konzeption bzw. der praktischen Ausgestaltung deliberativer Öffentlichkeit aufgetreten. Wie kann man nicht nur analytisch zwischen legitimer demokratischer Kritik und verschleiertem diskriminierendem Diskurs unterscheiden (Biskamp 2018), sondern wie können diejenigen pseudo-liberalen Ideen-Schleusen praktisch geschlossen werden, wenn sie sich vordergründig an den geforderten liberalen Konsens oder pluralistischen Kompromiss in ihren Formen der Beteiligung und Argumentation anpassen? Welche Bedingungen spielen dabei eine diskursverzerrende Rolle, etwa wenn darum gerungen wird, Gleichheiten in religions-politischen institutionellen Arrangements herzustellen (vgl. Willems 2008)?

Die weiterführende und vertiefende Analyse der christlichen Rechten kann möglicherweise dazu beitragen, die kommunikativen Mechanismen und politischen Normalisierungsprozesse, die auch durch Religion aktuell und zukünftig aktiviert und verhandelt werden, zu verstehen und kritisch zu begleiten, nicht zuletzt um Ansätze der De-normalisierung und Überwindung rechtspopulistischer Diskurse in (post)säkularen Gesellschaften zu entwickeln.

A so called Christian-based, Western culture is presented as a counter-foil to Islam by many right-wing populist parties (RPP) and radical movements in Europe and around the world. In this context, a supposedly necessary protection of girls and women against Muslim (migrant) men is asserted. This narrative should act as a bridge to the liberal democratic values of society and is apparently intended to appeal to secularized and religious groups alike. The article examines whether and in what way Christian fundamentalist actors are possibly developing strategies to adapt to this discourse in order to gain influence as the political and cultural landscapes change.

Using the german periodical *Kurier der Christlichen Mitte* as an example, the project quantitatively and qualitatively analyzes the argumentation patterns used by fundamentalist Christian movements to position themselves in public discourse on gender and Islam over the last 20 years. The results show that the pseudo-liberal figure is used throughout the entire period examined, although there is no increase in its use in media communication about Islam. It seems, the central political tactical function of the figure is to interweave liberal and illiberal discourses and to blur boundaries. Furthermore, the *Christliche Mitte* adapts to changes in the political

and cultural landscape through affinity with far-right players such as the AfD and by organizational restructuring.

Literatur

- Abbas, Tahir (2019): *Islamophobia and Radicalisation. A Vicious Cycle*, London: Oxford University Press.
- Abdel-Fadil, M. (2018): »Nationalizing Christianity and hijacking religion on Facebook«, in: Knut Lundby (Hg.), *Contesting religion: the media dynamics of cultural conflicts in Scandinavia*, Berlin: De Gruyter, S. 97–116.
- Adorno, Theodor W. (2019 [1967]): *Aspekte des neuen Rechtsradikalismus – Ein Vortrag*, Berlin: Suhrkamp.
- Apabiz (1996): »Profil: Christliche Mitte (CM)«. <https://www.apabiz.de/archiv/material/Profile/CM.htm>
- Audi, Robert/Wolterstorff, Nicholas (Hg.) (1997): *Religion in the Public Square. The Places of Religious Convictions in Political Debate*, Lanham: Rowman and Littlefield.
- Banchoff, Thomas (Hg.) (2008): *Religious Pluralism, Globalization, and World Politics*, Oxford: Oxford University Press.
- Bednarz, Liane (2022): »Christen mit Rechtsdrill. Corona oder die Legende von der großen Weltverschwörung«, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 2/22, S. 53–64.
- Berger, Peter (2014): *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, Berlin: De Gruyter.
- Biskamp, Florian (2018): »Populism, religion, and distorted communication: public discourse, Islam, and the anti-Muslim mobilization of the Alternative for Germany«, in: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 2 (2), S. 247–276.
- Brown, Katy/Mondon, Aurélien/Winter, Aaron (2021): »The far right, the mainstream and mainstreaming: towards a heuristic framework«, in: *Journal of Political Ideologies* 28 (2), S. 162–179, DOI: 10.1080/13569317.2021.1949829
- Dietze, Gabriele (2016): »Das ›Ereignis Köln‹«, in: *Femina Politica* 1–2016, S. 93–102, DOI: 10.3224/feminapolitica.v25i1.23412
- do Mar Castro Varela, María/Dhawan, Nikita (Hg.) (2007): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld: transcript.
- Fangen, Katrine/Nilsen, Marie R. (2020): »Variations within the Norwegian far right: from neo-Nazism to anti-Islamism«, in: *Journal of Political Ideologies*, DOI: 10.1080/13569317.2020.1796347

- Galani, Lia/Mavrigaki, Evangelia/Skordulis, Kostas (Hg.) (2019): *Geographical Literacy and European Heritage: A Challenging Convention in the field of Education*, Limassol: Solva-tech LTD.
- Goertz, Stefan (2022): *Querdenker. Ein Überblick*, Wiesbaden: Springer.
- Habermas, Jürgen (2001): *Glauben und Wissen: Rede zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Berlin: Suhrkamp.
- Hark, Sabine/Paula-Irene Villa (2017): *Unterscheiden und Herrschen. Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus, Sexismus und Feminismus in der Gegenwart*, Bielefeld: transcript.
- Haspel, Michael (2023): »Der braune Elefant. Kirche im Rechtspopulismus?«. <https://www.feinschwarz.net/der-braune-elefant-kirche-im-rechtspopulismus> vom 11. Oktober 2023.
- Häusler, Alexander (Hg.) (2016): *Die Alternative für Deutschland: Programmatik, Entwicklung und politische Verortung*, Wiesbaden: Springer.
- Hennig, Anja (2021): »Conclusion: Religion and Illiberal Politics: Patterns of an Ambivalent Relationship«, in: Anja Hennig/Mirjam Weiberg-Salzmann (Hg.), *Illiberal Politics and Religion in Europe and Beyond: Concepts, Actors, and Identity Narratives*, Frankfurt a.M.: Campus, S. 527–549.
- Hennig, Anja/Weiberg-Salzmann, Mirjam (Hg.) (2021): *Illiberal Politics and Religion in Europe and Beyond: Concepts, Actors, and Identity Narratives*, Frankfurt a.M.: Campus.
- Hidalgo, Oliver (2016): »Religionspolitisch relevante Theoriedebatten in Deutschland – eine vorläufige Skizze«, in: Antonius Liedhegener/Gert Pickel (Hg.), *Religionspolitik und Politik der Religionen in Deutschland. Fallstudien und Vergleiche*, Wiesbaden: Springer, S. 23–60.
- Hirschberger, Bernd/Voges, Katja (Hg.) (2024): *Religious Freedom and Populism. The Appropriation of a Human Right and How to Counter It*, Bielefeld: transcript.
- Höhne, Florian/Meireis, Torsten (Hg.) (2020): *Religion and Neo-Nationalism in Europe*, Baden-Baden: Nomos.
- Jentsch, Ulli (2016): »Die ›Lebensschutz‹-Bewegung und die AfD«, in: Alexander Häusler (Hg.), *Die Alternative für Deutschland: Programmatik, Entwicklung und politische Verortung*, Wiesbaden: Springer, S. 99–110.
- Kallis, Aristotle (2018): »The Radical Right and Islamophobia«, in: Jens Rydgren (Hg.), *The Oxford Handbook of the Radical Right*, Oxford: Oxford University Press, S. 42–60.
- Kaya, Ayhan/Galani, Lia/Mavrigaki, Evangelia/Skordulis, Kostas (2019): »Populism as a neo-liberal form of governmentality: Resorting to Heritage, Culture and Past«, in: Lia Galani/Evangelia Mavrigaki/Kostas Skordulis (Hg.), *Geographical Literacy and European Heritage: A Challenging Convention in the field of Education*, Limassol: Solva-tech LTD, S. 64–94.

- Könemann, Judith/Meuth, Anna-Maria/Frantz, Christiane/Schulte, Max (2015): *Religiöse Interessenvertretung*, Paderborn: Brill Schöningh.
- Krzyżanowski, Michał/Wodak, Ruth/Bradby, Hannah/Gardell, Matthias/Kallis, Aristotle/Krzyżanowska, Natalia/Mudde, Cas/Rydgren, Jens (2023): »Discourses and practices of the ›New Normal‹. Towards an interdisciplinary research agenda on crisis and the normalization of anti- and post-democratic action«, in: *Journal of Language and Politics* 22 (4), S. 415–437.
- Kühn, Alexander (2016a): »Zeitschriftenportrait: Kurier der Christlichen Mitte«, in: Uwe Backes/Alexander Gallus/Eckhard Jesse (Hg.), *Jahrbuch Extremismus & Demokratie*, Baden-Baden: Nomos, S. 263–276.
- Ders. (2016b): *Christlicher Extremismus in Deutschland: Das Verhältnis der Partei Bibeltreuer Christen, Christliche Mitte, Priesterbruderschaft St. Pius und Zeugen Jehovas zum demokratischen Verfassungsstaat*, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Kutscher, Katja (2023): *Das Narrativ vom »großen Austausch«. Rassismus, Sexismus und Antifeminismus im neurechten Untergangsmythos*, Bielefeld: transcript.
- Liedhegener, Antonius/Pickel, Gert (2016): *Religionspolitik und Politik der Religionen in Deutschland. Fallstudien und Vergleiche*, Wiesbaden: Springer.
- Lundby, Knut (Hg.) (2018): *Contesting religion: the media dynamics of cultural conflicts in Scandinavia*, Berlin: De Gruyter.
- Marzouki, Nadia/McDonnell, Duncan (2016): »Populism and religion«, in: Nadia Marzouki/Duncan McDonnell/Olivier Roy (Hg.), *Saving the people: How populists hijack religion*, Oxford: Oxford University Press, S. 1–12.
- Marzouki, Nadia/McDonnell, Duncan/Roy, Olivier (2016): *Saving the people: How populists hijack religion*, Oxford: Oxford University Press.
- Mayring, Philipp (2022): *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*, Weinheim: Beltz.
- Minkenberg, Michael (2004): »Die Christliche Rechte in den USA als politischer Akteur«, in: *Forschungsjournal Soziale Bewegungen* 17 (4), S. 42–52. DOI: 10.1515/fjsb-2004-0407
- (2018): »Religion and the radical right«, in: Jens Rydgren (Hg.), *The Oxford handbook of the Radical Right*, Oxford: Oxford University Press, S. 366–393.
- Mondon, Aurélien/Winter, Aaron (2017): »Articulations of Islamophobia: From the Extreme to the Mainstream?«, in: *Ethnic and Racial Studies Review* 40 (13), S. 2151–2179. DOI: 10.1080/01419870.2017.1312008
- Mondon, Aurélien/Dawes, Simon (2023): »The mainstreaming of the far right in France: Republican, liberal and illiberal articulations of racism«, in: *French Cultural Studies* 34 (3), S. 329–339.
- Morieson, Nicholas (2017): »Are contemporary populist movements hijacking religion?«, in: *Journal of Religious and Political Practice* 3 (1–2), S. 88–95.

- Mudde, Cas/Kaltwasser, Cristóbal R. (2017): *Populism: A very short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Mudde, Cas (2019): *The Far Right Today*, Cambridge: Polity Press.
- Norris, Pippa/Inglehart, Ronald (2004): *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mullis, Daniel (2024): *Der Aufstieg der Rechten in Krisenzeiten: Die Regression der Mitte*, Ditzingen: Reclam.
- Pfahl-Traughber, Armin (Hg.) (2012): *Jahrbuch für Extremismus- und Terrorismusforschung 2011/2012*, Bonn: Statistisches Bundesamt.
- Pollack, Detlef (2019): »Rechtspopulismus: Lässt sich der Erfolg der Rechten durch Katholizismus verstehen?«, in: *Frankfurter Rundschau*. <https://www.fr.de/kultur/rechtspopulismus-versteht-erfolg-rechten-durch-katholizismus-12443486.html> vom 16. Juni 2019.
- Rydgren, Jens (2017): »Radical right-wing parties in Europe: What's populism got to do with it?«, in: *Journal of Language and Politics* 16 (4), S. 485–496.
- Sata, Robert (2020): »Hijacking Religion for the Sake of the Nation: Illiberal Democracy in Hungary«, in: Anja Hennig/Mirjam Weiberg-Salzmann (Hg.), *Illiberal Politics and Religion in Europe and Beyond: Concepts, Actors, and Identity Narratives*, Frankfurt a.M.: Campus, S. 127–158.
- Schmidt, Susanne/Rink, Steffen, *Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst (REMID)* (Hg.) (2002): *Gott in den Bundestag? Zielsetzung und Programmatik der Parteien Christliche Mitte (CM) und Partei Bibeltreuer Christen (PBC)*, Marburg: REMID e. V. <https://remid.de/wp-content/uploads/2014/05/Gott-in-den-Bundestag.pdf>
- Shooman, Yasemin (2014): »... weil ihre Kultur so ist« Narrative des antimuslimischen Rassismus, Bielefeld: transcript.
- Strube, Sonja A. (2023): »The Christian Right in Germany«, in: Gionathan L. Mascolo (Hg.), *The Christian Right in Europe*, Bielefeld: transcript, S. 213–220.
- Teidelbaum, Lucius (2018): *Die christliche Rechte in Deutschland. Strukturen, Feindbilder, Allianzen*, Münster: Unrast.
- Tezcan, Levent (2021): *Die Subjekte der Islampolitik. Beiträge zu einer Soziologie des Islams*, Wiesbaden: Springer, S. 103–118.
- Thielking, Kai Oliver (1999): *Zwischen Bibel und Grundgesetz. Christliche Kleinparteien in der Bundesrepublik Deutschland*, Marburg: Tectum.
- Van Redecker, Eva (2016): »Anti-Genderismus« and right-wing hegemony«, in: *Radical Philosophy* 198, July/August, S. 2–7.
- Verfassungsschutz Thüringen (2021): https://verfassungsschutz.thueringen.de/fileadmin/Verfassungsschutz/VSB_2021.pdf
- Wäckerlig, Oliver (2019): *Vernetzte Islamfeindlichkeit. Die transatlantische Bewegung gegen »Islamisierung«*. Events – Organisationen – Medien, Bielefeld: transcript.

- Weisskircher, Manès (2024): *Contemporary Germany and the Fourth Wave of Far-Right Politics. From the Streets to Parliament*, London: Routledge.
- Westphal, Manon (2021): »Uniting through opposition: The Chains of Equivalence Politics of the Populist Right and Its Use of Religion«, in: Anja Hennig/Mirjam Weiberg-Salzmann (Hg.), *Illiberal Politics and Religion in Europe and Beyond: Concepts, Actors, and Identity Narratives*, Frankfurt a.M.: Campus, S. 93–126.
- Willems, Ulrich (2008): »Reformbedarf und Reformfähigkeit der Religionspolitik in Deutschland«, in: *Zeitschrift für Politik* 55 (1), S. 64–83.
- Winter, Aaron/Mondon, Aurélien (2019): »Mapping and Mainstreaming Islamophobia: Between the Illiberal and Liberal«, in: Irene Zempi/Imran Awan (Hg.), *The Routledge International Handbook of Islamophobia*, London: Routledge, S. 58–70.
- Wodak, Ruth (2015): *The politics of fear: What right-wing populist discourses mean*, Thousand Oaks: Sage.
- (2018): »Vom Rand in die Mitte – »Schamlose Normalisierung««, in: *Politische Vierteljahresschrift* 59, S. 323–335. DOI: 10.1007/s11615-018-0079-7
- (2020): *The Politics of Fear: The Shameless Normalization of Far-Right Discourse*, Thousand Oaks: Sage.
- Wudner, Edgar (2023): »Die aktuelle Verteilung der Religionszugehörigkeit in Deutschland«, in: *Zeitschrift für Religion und Weltanschauung* 86 (5), S. 346–358.
- Yilmaz, Ihsan/Morieson, Nicholas (2021): »A Systematic Literature Review of Populism, Religion and Emotions«, in: *Religions* 12, 4, 272. DOI: 10.3390/rel12040272
- Zempi, Eirini-Chrysovalantou (2014): *Unveiling Islamophobia: The Victimisation of veiled Muslim women*, University of Leicester: Thesis. <https://hdl.handle.net/2381/28962>
- Zempi, Irene/Awan, Imran (Hg.) (2019): *The Routledge International Handbook of Islamophobia*, London: Routledge.
- Zick, Andreas/Küpper, Beate/Mokros, Nico, Friedrich-Ebert-Stiftung (Hg.) (2023): *Die distanzierte Mitte. Rechtsextreme und demokratiegefährdende Einstellungen in Deutschland 2022/23*, Bonn: Dietz.

Topoi der religiösen Rechten in der Publizistik?

Eine vergleichende Diskurs- und Toposanalyse zu IDEA und JUNGE FREIHEIT

Astrid Edel und Hans-Ulrich Probst

1 Einleitung

»Wir erleben die Umwertung und
Umwälzung aller Werte. Wir haben Maß
und Mitte verloren. Ohne Gott ist alles
wertlos — weil sinnlos.«
»Festhalten an der Bibel, daran steht und
fällt alles. Bibeltreue und Jesustreue sind
zwei Seiten derselben Medaille.
Festhalten an den Zehn Geboten. Doch
inzwischen glauben selbst Fromme, daß
es mehr Geschlechter gibt als Gebote.«
(Hahne 2022c)

Gottlosigkeit, Sinnlosigkeit, Verlust von Werten und der Orientierung an der Bibel – Peter Hahnes Weltdeutung ist von einem destruktiven Niedergangsnarrativ geprägt, das an Untergangsdiskurse der Neuen Rechten anknüpft (vgl. Spengler 1923). Der Verlust von Glauben manifestiert sich an unterschiedlichen gesellschaftlichen Phänomenen: Gender, Corona-Maßnahmen, Säkularisierung sowie der inneren Zersetzung der Kirchen. Peter Hahne, Publizist und ehemaliger ZDF-Moderator, ist bekannt für seine breitenwirksame wie zugespitzte Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Veränderungen in unterschiedlichen Publikationen, die in den vergangenen Jahren weiterhin ein Massenpublikum erreicht haben (vgl. Hahne 2022a; 2004).

In einem zunächst kleineren Rahmen war wohl eine Dankesrede verortet, die in diesem Beitrag ausführlicher in den Blick genommen wird. Anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde durch die Staatsunabhängige Theologische Hochschule in Basel am 1. Oktober 2022 sprach Hahne am *Dies academicus* der Hochschule (STH Basel 2022). Hahnes rhetorisch pointierte Rede, die das bereits erwähnte Nie-

dergangsnarrativ aufgreift, erreichte in der Folge jedoch durchaus größere Beachtung – und zwar im Kontext der neurechten Publizistik. Denn die Zeitschrift *JUNGE FREIHEIT* (in der Folge JF) und das digitale Medienorgan *Tichys Einblick* entschlossen sich, die Rede in voller Länge abzudrucken und sorgten so für eine reichweitenstarke Dissemination (vgl. Hahne 2022c; 2022b).

Doch in Hahnes Rede finden sich Themen, die in sich nicht freischwebend sind, sondern diskursiv Topoi zum Ausdruck bringen, die sich in auffälliger Weise auch in einer christlich-konservativen Publizistik wiederfinden. Denn aus der Rede Hahnes und aus Beiträgen in der Zeitschrift *IDEA – Das christliche Spektrum* (in der Folge: IDEA) lassen sich vielmehr (themenbezogen) Diskursgemeinschaften rekonstruieren, die sich wiederum durch eine offenkundige inhaltliche Übereinstimmung zu Positionen auszeichnen, wie sie für eine religiöse Rechte im deutschsprachigen Raum beschrieben wurden (vgl. Strube 2023; Fritz 2021a; 2021b). Die Rede Hahnes und die Beiträge aus IDEA sind somit der Ausgangspunkt für eine rhetorisch wie diskursanalytisch orientierte Auseinandersetzung mit Topoi der religiösen Rechten im deutschsprachigen Raum.

Zum Aufbau dieses Beitrags: Nach einer methodischen und theoretischen Reflexion (Kapitel 2) stehen hervorgehobene Topoi dreier Diskurse (Anti-Genderismus, Kulturverfall, Anti-Corona-Maßnahmen) der Rede Hahnes im Fokus (Kapitel 3). In der Folge sollen dann sowohl Anknüpfungspunkte als auch Distinktionslinien der Rede Hahnes zur christlichen Publizistik durch Beiträge in IDEA betrachtet werden (Kapitel 4). Abschließend (Kapitel 5) wird in diesen Diskursgemeinschaften nach gemeinsamen christlichen »Triggerpunkten« gefragt, die Hahne und IDEA zusammenführen (vgl. Mau/Lux/Westheuser 2023).

Die Rede Hahnes ist keine Einzelposition, sondern in ihr lassen sich paradigmatisch unterschiedlich gelagerte diskursive Verzweigungen und Überlappungen zwischen Neuer Rechter und konservativer christlicher Publizistik aufzeigen. Diese Überschneidungen sind bereits an anderer Stelle konstatiert worden (vgl. Strube 2023: 217; 2014; Kornexl 2008), weswegen in der Folge neuere Konflikt- und Debattenfelder, wie sie beispielsweise im Zuge der Corona-Pandemie entstanden, in den Blick genommen werden. Diese Konturierung der Diskursgemeinschaften soll sichtbar machen, welche inhaltlichen Anknüpfungsflächen an eine rechts-religiöse Rede offensichtlich für die konservativ-christliche Publizistik bestehen.

2 Kritische Diskursanalyse und Topos-Analyse im Feld der Neuen und der religiösen Rechten

Mit der Rede Peter Hahnes, die in der JF und bei *Tichys Einblick* in voller Länge erschien, befinden wir uns nicht nur im Bereich der deutschsprachigen neu-rechten Medienlandschaft, sondern auch im Kontext der »religiösen Rechten«. Denn Chris-

tentum und rechtspopulistische Rhetorik bzw. rechte und antiliberale Positionierungen Hahnes gehen eine offensichtliche Allianz ein.

Zur Klärung der Begrifflichkeit der Neuen Rechten soll an dieser Stelle weniger eine politikwissenschaftlich-akteursorientierte oder historische Reflexion entfaltet werden (vgl. Pfahl-Traughber 2022; Salzborn 2018: 75–86; Weiß 2018), vielmehr soll die Neue Rechte (und in ihrem Gefolge die religiöse Rechte) induktiv orientiert durch Aspekte des Diskursiven charakterisiert werden: Ausgangspunkt der Bestimmung ist, dass sich innerhalb der Neuen Rechten Topoi und Diskursstränge rekonstruieren lassen, die hohe Anknüpfungsfähigkeit in einem bürgerlich-konservativen Diskursraum haben.

Dieser Fokus auf dynamische und verzweigte Diskursstränge bzw. Diskursgemeinschaften macht im Grunde deutlich, dass es nur schwer möglich ist, klare substantiell-inhaltliche Distinktionslinien zwischen »extrem rechts«, »neu-rechts«, »rechts-populistisch« o.ä. zu ziehen. Die Diffusion der politischen Rechten betrifft dabei ebenso den (rechten) Konservatismus, wie von Natascha Strobl und Thomas Biebricher gezeigt wurde (vgl. Biebricher 2023; Strobl 2021). Der Zugriff, die Neue Rechte ebenso wie die religiöse Rechte im Modus der Diskursgemeinschaften zu fassen, unterstreicht nicht nur, dass dieser politische und polit-religiöse Raum diffus und mit »offenen Grenzen« erscheint, sondern legt das selbst erklärte Vorgehen der Neuen Rechten offen, Diskurse in die Mitte der Gesellschaft hinein-zutragen: Diskursanalysen sind daher in der Lage, das Ziel der Neuen Rechten zu dechiffrieren, metapolitisch gesellschaftliche kulturelle Hegemonie zu erreichen.

Der Zugang, die religiöse Rechte ebenso wie die Neue Rechte über diskursive Allianzen und Diskursgemeinschaften mit dem Konservatismus zu betrachten, ist nicht zuletzt für die inhaltliche Auseinandersetzung mit christlich-evangelikaler Publizistik (bzw. allgemeiner mit christlichem Konservatismus) ein zentraler Schlüssel. Der Blick auf Diskursgemeinschaften zwischen Neuer Rechter und christlichem Konservatismus führt dabei schlussendlich zu den Diskursakteur:innen zurück, die in neu-rechter Scharnierfunktion im diffusen Raum zwischen Konservatismus und extremer Rechter agieren.

Die Analyse von Diskursgemeinschaften, die zwischen der Rede Peter Hahnes und Beiträgen der Zeitschrift IDEA erkennbar werden, geschieht aus methodischer Perspektive einerseits in Aufnahme der kritischen Diskursanalyse nach Margarete und Siegfried Jäger, mit der auf Foucaults Diskurs- und Dispositivbegriffe referiert wird.¹ Andererseits werden Aspekte der Toposanalyse nach Martin Wengeler angewandt, mit der diskurslinguistisch die präsupponierte Gültigkeit von Argumenta-

1 Die Rede von »Diskursgemeinschaften« verweist auf verschiedene Diskursakteur:innen (auch Medienorgane), die durch diskursive Aussagen zu denselben Themen anknüpfende Positionierungen treffen, durch die eine überlappende »Bedeutungszuweisung zur Wirklichkeit« (M. Jäger/S. Jäger 2007: 30) geschieht. Diskursgemeinschaften erzeugen damit anknüp-

tionsgängen gegenständlich werden. Für diesen Beitrag werden daher »materiale Topoi«, die Argumentationsfiguren inhaltlich grundieren und in einer Gruppe als konsensuales Wissen betrachtet werden, rekonstruiert. Gefragt wird demnach nach gemeinsamen diskursiven Wissensdimensionen, die für die Plausibilisierung von Argumentationsfiguren unabdingbar sind (vgl. Wengeler 2018).

Ideologiekritisch fragt die Diskursanalyse, aus welcher Macht-Position und Macht-Intention die Aussagen eines Diskurses getroffen werden (vgl. S. Jäger 2015: 17–68).² Die kritische Diskursanalyse widersetzt sich damit »der Fiktion wissenschaftlicher Wertfreiheit« (M. Jäger/S. Jäger 2007: 8) und erinnert daran, dass »Wahrheit« niemals objektiv sein kann und »Wissen/feste Bewusstseinsinhalte [...] erst durch die Rezeption von Diskursen, d.h. durch dauerhafte und sich über lange Zeiträume erstreckende Konfrontation mit immer den gleichen oder doch sehr ähnlichen Aussagen« (M. Jäger/S. Jäger 2007: 22) entstehen.

In der Toposanalyse, in der sich Rhetorik und Sprachwissenschaft verbinden, wird nach Wissensdimensionen in Debatten und Diskursen gefragt, die Referenzpunkte für vorfindliche »dominante Denkweisen, Sichtweisen und Wahrnehmungsmuster« sind (Wengeler 2003: 67). Damit hebt sich die Toposanalyse von der kritischen Diskursanalyse ab, da in besonderer Weise auch auf die rhetorische und sprachliche Gestaltung von Argumentationen geblickt wird.

In dieser Zusammenführung von kritischer Diskursanalyse und Toposanalyse liegt instruktives Potential, um sowohl epistemologische Dimensionen bzw. kollektives Wissen in einer Diskursgemeinschaft sichtbar zu machen als auch rhetorische Aspekte in Argumentationszusammenhängen der Rede bzw. der Beiträge in IDEA zu identifizieren. Zunächst soll dazu der Blick auf die Rede Peter Hahnes gelegt werden.

3 Topoi und Diskursstränge der Rede Hahnes

Die Rede Peter Hahnes geht auf die Verleihung der Ehrendoktorwürde an der Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule (STH) Basel zurück, die dem Publizisten am 1. Oktober 2022 verliehen wurde. Am so genannten *Dies academicus* der Hochschule wurden nach Auskunft der Hochschule Abschlusszeugnisse an Absolvent:innen der Hochschule vergeben. Zur Begründung der Ehrendoktorwürde an Hahne führt die Hochschule an, dass »Peter Hahne dazu beiträgt, dass das

fungsfähige diskursive Deutungen von Welt, selbst wenn die Gemeinschaften sich nur auf einzelne Gegenstände beziehen.

2 Wegweisend ist hierfür die Einsicht Foucaults, dass die in einem engen Verhältnis zueinander stehenden Elemente Wissen und Macht in erster Linie diskursiv transportiert und durchgesetzt werden (vgl. Foucault 1977: 113–118).

christliche Bekenntnis auch in der säkularen Öffentlichkeit als ›Licht der Welt und Salz der Erde‹ wahrgenommen wird.« (STH Basel 2022) In der Laudatio der theologischen Hochschule brachte Harald Seubert, Professor für Philosophie, Religions- und Missionswissenschaft, der gleichzeitig ehemaliger Leiter des »Weikersheimer Studienzentrums« war, weitere Argumente für die Ehrung zugunsten Hahnes an.³ Dem Genre einer Laudatio folgend, hebt Seubert positive Eigenschaften Hahnes heraus: Hahne sei im »besten Sinne ein Aufklärer« und ein »Mensch mit Kompetenz der Wahrheit«, seine Beiträge seien »populär, aber nicht populistisch«, der erfolgreiche Publizist, so Seubert, »lebt in keiner elitären Parallelgesellschaft, sondern mitten in der Welt« (Seubert 2022).

Die Rede Hahnes folgt dem Ansinnen des Publizisten, nicht nur für die Verleihung der Doktorwürde zu danken, sondern auch die eigenen »Ansichten und Absichten«⁴ einmal *in nuce* zusammenzutragen. Hahne schreitet ein Themenportfolio ab, mit dem ein eindrückliches Beispiel für Diskurse, Topoi und Rhetoriken der religiösen Rechten in Deutschland sichtbar wird. Es ist eine Art Kondensat, anhand dessen die Anknüpfungspunkte des christlichen Konservatismus zur extremen Rechten erkennbar werden.

Ebenso interessant, da es die inhaltlich-diskursiven Aspekte um eine personale Dimension ergänzt, ist das von Hahne in seiner Rede als »Wir-Gemeinschaft« angesprochene Auditorium, das in dualistischer Manier gegen Entkirchlichung und allgemeinen Kulturverfall auf der Seite der Widerständigen und Aufrechten zum Stehen kommt. Es ist für Hahne ein kleiner Rest der echten Christ:innen, die er in seiner Rede anspricht: Dabei greift er selbstimmunisierend auf Beschreibungen von Märtyrern oder Opfern zurück, was nicht nur identitätskonstitutive Aspekte hat, sondern die Sicherheit erzeugt, auf der ›richtigen‹ Seite gegenüber einem allgemeinen Kulturverfall zu stehen.

Die (androzentrische) »Wir-Gemeinschaft« – Hahne erwähnt ausschließlich Männer –, setzt sich wie folgt zusammen: Zum einen werden verschiedene Pfarrer und Theologen erwähnt, die als Vertreter eines konservativen protestantischen Evangelikalismus gelten können. Sie stehen in der Tradition des Pietismus, vertreten die »Deutsche Evangelische Allianz« (DEA), das »Netzwerk Bibel und Bekenntnis« oder die evangelikale Organisation »Pro Christ«. Hier sind einerseits Personen angesprochen, die auf eine theologisch-konservative Ausrichtung der

3 Von dieser in Baden-Württemberg befindlichen Einrichtung, die als Think Tank der Neuen Rechten beschrieben wird (vgl. Fuchs/Middelhoff 2019: 118–19), hatte sich Seubert auf bemerkenswerte Weise nachdrücklich distanziert. Neben der Lossagung vom Studienzentrum Weikersheim gab Seubert ebenso das Ende jeder publizistischen Aktivität für das Institut für Staatspolitik, die JF und die Sezession bekannt (Seubert 2018).

4 Alle folgenden Zitate sind dem auf der Seite der JF veröffentlichten Manuskript der Rede entnommen (Hahne 2022c).

Landeskirche hinarbeiten; andererseits aber auch Pfarrer, die sich nach Aussage von Hahne bei Pegida oder bei Querdenken-Protesten eingebracht haben. Neben die christlichen Theologen und einem prominenten Wortführer des deutschen »Lebensschutzes« gesellen sich Medienvertreter, die sowohl die christlich-evangelikale Publizistik (u.a. der Vorstandsvorsitzende von IDEA) als auch neurechte Organe (»Tichys Einblick« oder »Kontrafunk«) repräsentieren.

Getragen ist die Rede von einer starken dualistischen Gegenüberstellung von gottloser Welt, die für Hahne ganz akut im Niedergang begriffen ist: In apokalyptisch geprägter Sprache sieht er den »Antichristen« bereits am Werk, »das jüngste Gericht« stehe kurz bevor. Was im Kontext dieser apokalyptisch gerahmten Dekadenzerzählung überrascht, ist die Rolle der institutionalisierten Kirche bzw. des Christentums: Denn zur gott- und glaubensvergessenen Sphäre gehören für Hahne sowohl ganz unmissverständlich die institutionalisierten Kirchen, als auch weite Teile des evangelikalen Christentums. Überall dort, wo Hahne in den Kirchen Affinitäten zum »Zeitgeist« und insbesondere zur »Gender-Ideologie« zu erkennen meint, wirkt die dämonische Zerstörung unter aktiver Teilhabe des Christentums.

Der Blick Hahnes auf die Gegenwart ist destruktiv und auch seine Zukunftsdeutung ist nicht von Hoffnung auf Veränderung, sondern von (destruktiv-apokalyptisch grundierten Vorstellungen entsprechend) der Scheidung von Gut und Böse geprägt. Diesen geschichtstheologischen Rahmen gilt es als den präfigurierenden Anknüpfungspunkt verschiedener Diskursstränge und Topoi in der analysierten Rede zu begreifen. Und auch die rhetorische Zuspitzung, die in der Rede zu erkennen ist, kann als Konsequenz dieser dualistisch geprägten Weltdeutung verstanden werden.

Im Nachgang (3.1-3.3) werden drei Diskursstränge und ausgewählte Topoi der Rede vertieft vorgestellt. Weitere Topoi der Rede Hahnes bleiben dann tendenziell unbeachtet, sollen jedoch für ein Gesamtverständnis der Rede hier Erwähnung finden:

- Hahne geht mit den so genannten »Mainstream-Medien« hart ins Gericht: Die gegenwärtige Medienlandschaft wird pauschalisierend als »Hofpresse« diskreditiert, die einzig den Vorgaben und Zielen der Regierenden folgen würde; es brauche daher dringend »Alternativmedien«, in denen sich Journalist:innen wieder auf ihre Berufung, die »Wahrheit zu sagen« rückbesinnen würden. Als Beispiel eines Wahrheitsmediums führt Hahne den privat betriebenen *Kontrafunk* und das rechts-libertäre Magazin *Tichys Einblick* an.
- Die durchweg negative Bewertung der staatlichen Regierung bzw. von Regierungsverantwortlichen und der Kirchenleitungen folgt einer populistischen Rhetorik (Norris/Inglehart 2019: 3–31; J.-W. Müller 2016): In Verantwortung sei ein »intellektuell schwachbrüstiges Mittelmaß«. In Aufnahme der öffentlichen Auseinandersetzung mit einer verschwörungsideologisch geprägten

Pandemie-Leugnung wirft Hahne der Regierung und den Kirchenleitungen eine »elende Schwurbelei« vor, denn nicht von den Querdenken-Protesten, sondern von Kreisen der Regierungsverantwortlichen würden die eigentlichen Verschwörungserzählungen verbreitet werden.

- Auch die kontrovers diskutierte Frage über Waffenlieferungen an die Ukraine im Zuge des Überfalls durch Russland verbindet Hahne mit Kritik an den Kirchen. »Die Kirche« sei zu einer »Kriegs-Religion« verkommen, die nun »Waffen segnen« würde.
- Neben der populistischen Rhetorik an kirchlichen und staatlichen Leitungen wendet sich Hahne der Wissenschaft ebenso diffamierend zu: Von der »politischen Korrektheit« sei die freie Wissenschaft und Forschungspraxis zerstört worden. Denn jeder wissenschaftliche Diskurs folge einzig politischen und moralischen Vorgaben: »Es gibt in unserem Land keinen offenen, vorurteilsfreien wissenschaftlichen Diskurs mehr. Nur noch die Ideologie der Halbgebildeten.«
- Der Weg von der Wissenschaftskritik zur Infragestellung von Klimakrise und Desavouierung von Klimaprotesten ist daran anschließend nicht weit. Denn Hahne kann nahtlos zur Diffamierung von Fridays for Future als einer gefährlich-ideologisierten »Klimareligion«, deren Heilige Greta Thunberg sei, übergehen.⁵

Drei zentrale Diskursstränge und Topoi, die wiederum in einem Geflecht mit den benannten Aspekten der Rede stehen, sind der Anti-Genderismus, die Beschreibung eines Kulturverfalls in Deutschland und die dezidierte Kritik an Corona-Maßnahmen. Auf diese Diskursstränge sei in der Folge als inhaltliche Zentren der Rede ausführlicher eingegangen. Gleichzeitig diffundieren in der Rede Hahnes unterschiedlichste Themenfelder, die sich im Gesamthorizont der destruktiven rechtspopulistischen Rhetorik verbinden:

»Eine EKD-Ratsvorsitzende kann straffrei schwurbeln, daß es, ich zitiere, »wissenschaftlich erwiesen ist, dass Corona-Impfungen keinerlei Nebenwirkungen haben.« Heller Wahnsinn! Die größte Verschwörungstheorie aller Zeiten. Das sagt noch nicht mal Herr Biontec mit der Mainzer Adresse »An der Goldgrube«, in deren Nähe ich 15 Jahre wohnte. Ein Minister nervt die halbe Welt nach dem Motto: Deutschland, Deutschland über alles — und am deutschen Wesen soll die Welt genesen, ein Minister, dem der Präsident der Kassenärztlichen Vereinigung den Titel Arzt abspricht, weil er noch nie im Leben praktiziert hat.«

Dass diese Rede auf rechtspopulistische Rhetorik zurückgreift und auch Diskursstränge der extremen Rechten reproduziert, manifestiert sich hier in der populistischen

5 Vgl. zum Topos der »Klimareligion« auch den Beitrag von Dominik Gautier in diesem Band.

schen Abwertung von »Elite« in Kirche, staatlicher Regierung und Pharmaindustrie. Auffällig ist hier, wie die »dünne Ideologie« des Populismus (Mudde/Kaltwasser 2017: 5) ideologische Anknüpfungsflächen findet: Seien es konspirologische Aspekte, implizit antisemitische wie rassistische Topoi oder Geschichtsrelativierungen von Nationalsozialismus und Kolonialismus. Eben solche diskursiv-ideologischen Anknüpfungsflächen des Populismus lassen sich im Anti-Genderismus (3.1), der destruktiven Rede vom Kulturverfall (3.2) und der affirmativen Hervorhebung der Querdenken-Proteste (3.3) erkennen.

3.1 Anti-Genderismus: Mord an den »Seelen unserer Kinder«

Der Anti-Genderismus stellt einen zentralen Topos der christlichen-religiösen Rechten in internationaler Perspektive dar (vgl. Lo Mascolo/Stoeckl 2023; Datta 2023) und zeichnet sich durch unterschiedliche Argumentationsfiguren aus, die von der ontologisierenden Bipolarität der Geschlechter, über Homonegativität, die anti-feministische Abwehr von genderbezogenen Liberalisierungen bis hin zum Gegenstand der Kindeswohlgefährdung durch eine »Gender-Ideologie« oder die Liberalisierung von Abtreibungsrechten reichen (vgl. Sauer 2019).

Hahnes Rede zeugt von einer eben solchen anti-genderistischen Stoßrichtung. Zum einen lassen sich anti-feministische Positionen im Hinblick auf den »Lebensschutz« ausmachen, zum anderen theologisiert und naturalisiert er die Binarität der Geschlechter. Paradigmatisch rekurriert Hahne auf die Erzählung von Noah im Buch Genesis: »Übrigens hat Noah jeweils nur zwei Geschlechter mit auf die Arche genommen.«

Die politische Debatte um Abtreibungsrechte bzw. den »Lebensschutz« betrachtet Hahne als »wichtigste[s] christliche[s] Thema« und kritisiert, dass selbst im CDU-Wahlprogramm die »millionenfache[] Tötung ungeborener Kinder im Mutterleib« nicht mehr vorkomme. Andere Formen des Anti-Genderismus, wie die Betonung der Kindeswohlgefährdung in der liberalen Gesellschaft, bleiben bei Hahne nicht unerwähnt, wenn er einer angeblich gesellschaftlich-dominanten »Gender-Ideologie« vorwirft, dass durch sie »die Seelen unserer Kinder ermorde[t]« würden. Einer gesellschaftlichen Liberalisierungsdynamik werden intentionale Handlungsweisen einer Person (»getötet« oder »ermordet«) eingetragen. Kontingenten Gesellschaftsprozessen wird so Intentionalität unterstellt. Der diskursive Verweis auf die »Ermordung« der »Seelen unserer Kinder« impliziert und aktiviert einerseits kollektive Wissensdimensionen, die mit den »Mord-Merkmalen« des § 211 StGB einhergehen. Die vorsätzliche Planung, niedrige Beweggründe oder die Grausamkeit eines Mordes werden hier einer »Gender-Ideologie« unterstellt. Damit werden einer gesellschaftlichen Dynamik, die für Hahne intentional gesteuert agiert, Grundmerkmale von Verschwörungserzählungen zugewiesen, da Hahne der »Gender-Ideologie« die Zersetzung und Zerstörung der einfachen Menschen

bzw. Kinder unterstellt (vgl. Butter 2018). Andererseits reaktiviert der Topos des Kindesmordes unweigerlich auch ein antisemitisches Diskursfeld, das mit dem Vorwurf des jüdischen Ritualmordes an christlichen Kindern einhergeht, der zu einem Grundbestand des Antisemitismus gehört (vgl. Erb 1995; Rohrbacher/Schmidt 1991: 274–291). Hahne erzeugt hier somit implizit eine hybride Topos-Synthese von Anti-Genderismus und antisemitischer Motivik.⁶

Im Hinblick auf gesellschaftliche Geschlechtervielfalt erkennt Hahne wiederum die »Okkupation des Regenbogens«, die zur Vereinnahmung, Sinnentleerung und letztlich Zerstörung eines biblischen Symbols geführt habe. Dass die Liberalisierungsdynamiken im Bereich Sex und Gender für Hahne nun nicht allein mit Formen der Kindeswohlgefährdung einhergehen, sondern er auch den Kern des Nationalen ausgehöhlt sieht, wird aus seinem Verweis auf das Verhalten der Fußballnationalmannschaft (der Männer) während der WM in Qatar deutlich. Denn die Mannschaft würde einerseits

»so gerne ganze Stadien in Regenbogenfarben hüll[en], [...] [d]och wenn es drauf ankommt, jetzt in Katar, dann haben diese milchgesichtigen Memmen noch nichtmal den Mumm, stolz und widerständig ihren Regenbogen zu tragen. Nein, da kriechen sie mit selbst-kreierten Micky Maus-Armbinden auf den Platz. Erbärmliche Feiglinge! Was übrigens symbolisch für unsere ganze Gesellschaft steht: Gratismus, wo es nichts kostet – aber wehe, der Preis ist zu hoch.«

Es scheint kein Zufall zu sein, dass Hahne auf die deutsche Fußballnationalmannschaft, einst öffentliches Symbol von Disziplin und Härte als Eigenschaften »natürlicher« Männlichkeit, zurückgreift, um den Niedergang von (nationaler) Kultur und Werten zu begründen. Der Grund hierfür liegt nach Hahne in der zunehmenden Akzeptanz und gesellschaftlichen Unterstützung von sexueller Diversität. Die Abkehr von einer natürlichen Geschlechterbinarität hin zu Offenheit und Anerkennung von Geschlechtervielfalt mit dem Verlust des Christlichen macht für Hahne nicht Halt vor (konservativen und evangelikalen) Christ:innen: »35 Prozent der Freikirchlicher finden zum Beispiel die Möglichkeit zum jährlichen Geschlechtswechsel ganz toll.« Weiter: »[I]nzwischen glauben selbst Fromme, daß es mehr Geschlechter gibt als Gebote.«

Die Wahrnehmung, dass queere Lebensentwürfe und -weisen auch durch Christ:innen akzeptiert werden, stellt für Hahne offensichtlich einen »Triggerpunkt« dar, auf den er mit Entrüstung und Entsetzen reagiert. Wenn für den Publizisten »Normalitätsverstöße« sichtbar werden, die mit »Entgrenzungsbefürchtungen« (vgl. Mau/Lux/Westheuser 2023: 244–279) bzw. dammbruchartig

6 Vgl. zu Intersektionalität von Anti-Genderismus und Antisemitismus den Beitrag von Ritter/Jacobs in diesem Band.

Veränderungen einhergehen, kann nur im Modus der rhetorischen Entrüstung und des Spotts respondiert werden.⁷

3.2 Der Verlust des Christlichen: »Der Antichrist kommt aus der Sakristei«

Der Verlust des Christlichen ist für Hahne ein allgemeiner gesellschaftlicher Trend der liberalen Gesellschaft. Sei es im sinkenden Einfluss von christlichen Organisationen, in der für Hahne gezielten und bewusst herbeigeführten Säkularisierung und Pluralisierung durch Verantwortliche in Politik und Gesellschaft oder im Verlust christlichen Allgemeinwissens: Hahne attestiert aufgrund gesellschaftlicher Veränderungsprozesse oder politischer Entscheidungen eine Zerstörung der »Grundlage des jüdisch-christlich geprägten Abendlandes«, und der Bibel selbst. Die Aushöhlung des Christlichen und der Traditionsabbruch christlicher Identität vollziehen sich, wie im Kontext des Anti-Genderismus bereits betont, nicht nur im Kontext der institutionalisierten Kirchen, sondern auch in den theologisch-konservativen Kreisen, für die Hahne konstatiert, dass sie heute keinen politischen Einfluss mehr besitzen, da sie in entscheidenden Momenten nicht Widerstand leisteten, sondern »in fataler Staats- und Medienhörigkeit« stünden:

»Kritische Pfarrer, die sich dieser ewigen regierungsamtlichen Fakenews-Ver schwörungstheorie widersetzen, verlieren Funktionen, Journalisten erhalten geradezu Berufsverbot. Kritiker, die diese elende Schwurbelei der Fast-Allparteien-Ideologie nicht mitmachen, die dieses geistige Wandlitz satt sind, sitzen in den modernen Gulags der Herrschenden. Das geht bis zur Existenzvernichtung oder der Abschaltung von Kommunikationstechnik oder Bankkonten. Und das Schlimmste: die Frommen, die Konservativen, die Bürgerlichen, sie schweigen dazu. Sie schweigen!«

Der Topos des ausbleibenden Widerstandes bzw. des Schweigens gegen »Gulags« oder »Existenzvernichtung«, führt unweigerlich in einen Diskurs, in dem die Rolle von Kirchen in diktatorischen oder autoritären Regimen verhandelt wird. Das »Schweigen« der Kirche ist diskursiv in besonderer Weise mit der retrospektiven Kritik auf die ausbleibenden Reaktionen der christlichen Kirchen in der Zeit des Nationalsozialismus verbunden. Das »große Schweigen« sei, so Manfred Gailus paradigmatisch für die Novemberpogrome im Jahr 1938, bis in weite Teile der Beken nenden Kirche dominant gewesen (Gailus 2018). Über die Aufnahme des Topos des »Gulags« bindet Hahne gewaltverharmlosend wiederum diskursiv Aspekte der Auseinandersetzung mit dem stalinistischen Terror in Sowjetrußland ein. Zentral ist

7 Vgl. zur Funktion des Spotts auch den Beitrag von Dominik Gautier in diesem Band.

hier: Das gegenwärtige staatliche Unrecht in der liberalen Demokratie ist für Hahne so gravierend, dass es den kirchlichen Widerstand bräuchte. Hahne kommt zu der geschichtsrevisionistischen These, dass die »kritischen Pfarrer« und widerständigen »Journalisten« die neuen Opfer dieser Diktatur seien. Da jedoch selbst die »Frommen«, mit denen Hahne sich biographisch verbunden weiß, nicht kritisch reagieren, schält sich hier der kleine Rest der Aufrechten und Widerständigen heraus, wenn Hahne die Kritik am Schweigen der Kirche mit den Worten fortführt: »Die Ausnahme hat sich heute hier versammelt.«

Ein Teil der identitätskonstruktiven Selbstvergewisserung liegt im heftigen Widerspruch gegen die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), die ebenfalls Schuld am öffentlichen Verlust christlicher Identität trage:

»Was soll ein normal tickender Mensch, der alle Sinne beisammen hat, denn von einer Organisation halten, deren oberste Repräsentanten einen Kilometer Luftlinie von Golgatha ihr Kreuz ablegen, wenn sie die Al-Aqsa-Moschee auf dem Jerusalemer Tempelberg besuchen.«

Auch hier zeigt sich die rhetorische Zuspitzung eines Triggerpunktes, wenn der »normal tickende Mensch« in scharfem Kontrast zu einer Handlung des ehemaligen EKD-Ratsvorsitzenden Heinrich Bedford-Strohm zu stehen kommt. War es bei der Fußball-Nationalmannschaft die symbolische Armbinde, die abgelegt wurde, so ist es hier das abgelegte Kreuz, mit dem Hahne auf den Verlust von Haltung zu schließen können meint. Auch hier lässt sich die affektive Empörung in der kommunikativen Bearbeitung eines Triggerpunktes rekonstruieren, wenn der »normal tickende Mensch, der alle Sinne beisammenhat«, der Referenzpunkt im Gegenüber zu den »obersten Repräsentanten« der Kirche wird. Nahe liegt hier der Verweis auf eine populistisch akzentuierte Rhetorik, die sich durch die dichotome Positionierung von integrem (»alle Sinne beisammen«) und einfachem (»normal«) Volk und korruptierter Elite auszeichnet.

Es ist eine diffuse Gemengelage, die Hahne zum Ausgangspunkt seiner Kritik an christlicher Kirche nimmt. Sei es das mangelnde Selbstbewusstsein, die symbolischen Zeichen des Christentums im Gegenüber zum Islam zu zeigen oder der fehlende kirchliche Widerspruch zu mutmaßlichen autoritären Maßnahmen der Regierenden: Hahne schreibt der Kirche in erster Linie Schwäche zu. Von der theologisch tieferliegenden Dimension der Schwäche in einer beispielsweise paulinisch geprägten *theologia crucis* scheint Hahne keine Notiz zu nehmen, wenn er die Rückeroberung christlicher Hegemonie einfordert. Denn die Bibel ist nicht nur einziger Schlüssel zum Weltverständnis, sondern der Gegenimpuls zur diagnostizierten Verfallsgeschichte:

»Der geistliche Grundwasserspiegel sinkt reziprok zur Flut der Dummheit, das ist unser Problem. Mein Rat: Haltet die Bibel heilig. Ohne Bibel versteht ihr nur Bahnhof.«

Es ist ein irritierender argumentativer Zusammenhang, den Hahne hier vorschlägt: Der Verlust von Heiligkeit der Bibel bzw. die geringere Kenntnis der Bibel führt nicht nur zu einem eingeschränkten Verständnis von Welt, sondern auch zur gesteigerten »Dummheit« in der Bevölkerung. Damit werden Dynamiken der Entkirchlichung bzw. religiösen Pluralisierung in der modernen Gesellschaft als Motor eines gesunkenen gesellschaftlichen Wissensniveaus gesetzt. Hahne behauptet pointiert:

»Wo wir Gott loswerden, geht auch Bildung, Erziehung, Kultur und die Freiheit der Wissenschaft flöten. Wo die Wahrheit nicht mehr gesucht wird, findet man nur noch Lüge! Unsere aktuelle Lage spricht Bände!«

Es ist ein trostloses und destruktives Bild, das Hahne hier von der Gegenwartsgesellschaft zeichnet, die in seinen Augen jegliche positiven Attribute verloren hat. Auch hier wittert Hahne offensichtlich eine personale und bewusst intendierte Zerstörung der Bibel, von der beispielsweise der Koran so nicht betroffen sei:

»Wer heute Winnetou abschafft, schafft morgen die Bibel ab. [...] Denn da stehen, nimmt man die Gründe der Karl-May-Kritiker zum Maßstab, viel, viel schlimmere Sachen drin. Schindluder wird nur mit der Bibel gemacht, an den Koran wagt sich keiner.«

Als die »Ausnahme« an Wahrheit suchenden Christ:innen beschreibt Hahne wiederum seine Hörer:innen an der STH Basel und fordert sie auf:

»Wir müssen wieder von Jesus reden, dem Erlöser. Und nicht von einem Allergott, der für intellektuell Schwache obendrein noch gleichgesetzt wird mit Allah, Buddha oder wer weiß wem. Unsere Gemeinden sind zerfressen vom tödlichen Virus der Jesus-Demenz! Evangelium ist immer nur da, wo von Jesus geredet wird.«

Und er spitzt die populistische Rhetorik weiter zu: »Der Antichrist kommt aus der Sakristei, und nicht aus der bösen Welt.« Damit treten neben die »Gender-Ideologie« als Ausdruck der bösen Welt, mit der Hahne u.a. den Mord-Vorwurf an den »Seelen unserer Kinder« verbindet (s.o.), die Amtsträger:innen der Kirche, die mit der Figur des Antichristen identifiziert werden. Der Topos des Antichristen reaktiviert apokalyptische Weltdeutungen, mit denen die »Handlanger des Bösen« vermeintlich lokalisiert und erkannt werden können. Apokalyptische Erzählungen stellen dabei einen zentralen Diskurs der Neuen Rechten dar, der auf die Tradition der so genannten

»Konservativen Revolution« zurückgeht (Schilk 2024; Probst 2023). Es ist in seiner Konsequenz ein apokalyptischer Kampf, den Hahne vermeintlich ausfechten muss. Zu dessen Teilnahme fordert er seine Hörer:innen auf, die sich von den »intellektuell Schwachen« abgrenzen lassen und die er zuvor als den Rest der wirklich Frommen identifiziert hat.

3.3 Anti-Coronamaßnahmen: »Christen sind [...] Querdenker«

Das Auditorium, das noch christlichen Glauben hat und an der christlichen Verkündigung interessiert ist, wird in der späten Phase der Corona-Pandemie, in der Hahne diese Rede hält, nun in den Kontext der Querdenken-Bewegung manövriert:

»Christen sind Kreuz- und Querdenker. Keine vom Zeitgeist getriebenen Anpasser. Nur tote Fische schwimmen mit dem Strom. Christen sind nicht Welt-hörrig und Welt-förmig, sie sind weltzugewandt. Und ihr politisches Engagement ist keine Ideologie, sondern die Freiheit des von Gott gegebenen Verstandes.«

Mit einem festen christlichen Glauben, wie ihn Hahne propagiert, geht zwangsläufig die Offenheit und Unterstützung der Querdenken-Proteste einher. Die Aussagen konstruieren erneut zwei scharf voneinander abgegrenzte Gruppen: Während Christen Anteil am Kreuz Jesu Christi haben und auf dieses ausgerichtet sind, sind all diejenigen, die lediglich am »Zeitgeist« angepasst sind, eben »Namens-Christen« bzw. Nicht-Christen.⁸ Im Zuge einer Identitätszuschreibung gehören zu der Gruppe der Nicht-Christen wohl auch jene, die sich zwar selbst als Christen verstehen würden, jedoch, so Hahne diskreditierend, am »Zeitgeist« angepasst sind. Geradezu in einer Synthese scheint für Hahne die Orientierung am Kreuz mit der Beschreibung als »Querdenker« aufzugehen, worin für ihn nicht nur Weltzugewandtheit, sondern auch »Freiheit« im göttlich gegebenen Verstand besteht. Als dualistisches Gegenüber zur Freiheit und zum Verstand der Christen, steht der Vorwurf der Ideologieförmigkeit und Hörigkeit der Nicht-Christen.

Auch hier greift Hahnes rhetorische Zuspitzung auf populistisch angelegte dichotome Deutungen zurück, durch die konkrete identitätszuschreibende und politische Aspekte mit aufgerufen sind. Hahne lässt keinen Zweifel an seiner affirmativen Haltung gegenüber der pandemieleugnenden Querdenken-Bewegung und entzieht denjenigen, die sich daran nicht beteiligen, das Recht, sich als Christen zu bezeichnen. Vielmehr ruft Hahne dazu auf, Protestveranstaltungen gegen die Corona-Maßnahmen zu besuchen:

8 Da Peter Hahne in seiner Rede ausschließlich anwesende Männer adressiert, wird in der Wiedergabe des Quellenmaterials ebenso von »Christen« gesprochen.

»Die einzige Möglichkeit, gesund und fit durch die Krise zu kommen: viel Spazierengehen. Das hilft! Vor allem Montags [sic!]. Das stabilisiert das Immunsystem, auch gegen den geistigen Müll.«

Im Modus der *imitatio Christi* werden die Protestbewegungen christologisch überhöht:

»Jesus war ja auch immer an der frischen Luft, er hatte ja sozusagen nur Freiluftveranstaltungen. Sein Preis für die Verkündung der ewigen Wahrheit war hoch.«

Die affirmative und legitimierende Beschreibung der Corona-Proteste der Querdenken-Bewegung geschieht durch Hahne in Rückgriff auf ein explizit christliches Symbolsystem. Legitim und richtig werden Positionen dann, wenn sie als Ausdruck der christlichen Orientierung und Werterhaltung fungieren. Dass hierbei theologische Topoi zwar aufgegriffen werden, diese jedoch weniger als inhaltlich-argumentative Elemente fungieren, sondern in erster Linie zur Selbstimmunisierung bzw. vice versa zur Diskreditierung Andersdenkender eingesetzt werden, sollte aus den unterschiedlichen Beispielen der Rede Hahnes deutlich geworden sein. Auffällig ist in der Gesamtschau der Rede, welch geringe Rolle dabei die Auseinandersetzung am (polysemen) biblischen Wort selbst zu spielen scheint. Dahingegen lässt sich vielmehr die Rede als Reaktion auf topoi-spezifische Triggerpunkte betrachten, die zu einer ambiguitätsverweigernden »Vereindeutigung« (Bauer 2018) der christlichen Botschaft führen.

4 Topoi- und Diskursgemeinschaften in der Zeitschrift IDEA

Wie wurden die benannten Topoi und Diskurse der Rede Hahnes in der Zeitschrift IDEA bearbeitet? Um diese Frage zu beantworten, wurden 92 Beiträge in 31 Ausgaben der wöchentlich erscheinenden IDEA, die im zeitlichen Kontext der Rede stehen, analysiert und nach vorfindlichen Topoi und Diskursen vorstrukturiert. Dabei wurde nach überschneidenden inhaltlichen Momenten gefragt, die Auskunft über Diskursgemeinschaften zwischen Hahnes Rede und der Zeitschrift IDEA zu geben in der Lage waren. Hieraus wurden wiederum paradigmatisch Einzelbeispiele aufgegriffen, mit denen die Topos- und Diskursgemeinschaft diskutiert werden konnte. Zahlreiche Themenfelder, die in den Ausgaben der IDEA darüber hinaus behandelt wurden, mussten aus diesem Grund ausgeklammert werden und wurden nicht näher analysiert.

Die Zeitschrift *IDEA – Das christliche Spektrum* wurde als Nachrichtenagentur der Deutschen Evangelischen Allianz (DEA) 1970 in Abgrenzung zum Evangelischen Pressedienst (epd) gegründet, da der epd gesellschaftspolitisch und theologisch

den Gründern der IDEA als zu liberal erschien. In der Selbstbeschreibung wird die IDEA als »theologisch konservativ und auf der Glaubensbasis der DEA« verortet (IDEA e.v. Evangelische Nachrichtenagentur 2024). IDEA Spektrum kann neben den Publikationen der »Stiftung Christlicher Medien« (SCM) und der christlichen Medieninitiative »Pro e.V.« mit knapp 16.000 Abonnent:innen zu den einflussreichsten Printmedien unter konservativen Christ:innen im deutschsprachigen Raum gezählt werden. Als thematische Zentren der IDEA können, so Janina Coronel-Zähringer, Mission, Theologie, Bioethik und Meldungen aus evangelischen Landes- und evangelikalen Freikirchen benannt werden (vgl. Coronel-Zähringer 2021: 106–107). Die Art der Berichterstattung in IDEA changiert dabei zwischen einer von einem faktenorientierten Standpunkt ausgehenden Nachrichtenagentur (zahlreiche Meldungen zu den genannten Themen sind im Stil von Agenturmeldungen wiedergegeben) und einer Plattform, auf der kontroverse Themen diskutiert werden können. So finden sich in allen Ausgaben Gastkommentare, Pro-Kontra-Meinungsdiskussionen zu Themen, die im evangelikalen Spektrum offensichtlich umstritten sind. Für die Betrachtung von Diskursgemeinschaften wurden insbesondere Gastkommentare, Meinungsdiskussionen und abgedruckte Leserbriefe betrachtet.

Die Topoi und Diskurse, die in der Rede Hahnes herausgestellt wurden, finden sich grundsätzlich auch in Veröffentlichungen in IDEA. In der Folge soll konkret beschrieben werden, welche Art der Topoi- und Diskursgemeinschaft hierbei sichtbar wird bzw. wo grundsätzliche Distinktionslinien aufgezeigt werden können.

Salient ist zunächst der grundsätzliche Unterschied der Geschichtsdeutung, der als Grundduktus in IDEA erkennbar wird. Destruktiv-apokalyptische, geschichtstheologische Verortungen, wie sie für die Rede Hahnes beschrieben wurden, lassen sich nicht auf IDEA übertragen. Apokalyptische Vorstellungen und Deutungen finden sich zwar in vereinzelt Beiträgen, aber die Apokalypse ist nicht das eine und auch nicht das zentrale Deutungsschema einer dekadenten Gegenwart bzw. einer chiliastischen Zukunftserwartung. Vielmehr lässt sich in IDEA eine Art Kulturpessimismus gegenüber Liberalisierungsschüben (vgl. Stern 1963), wie sie im Zuge der Moderne auftraten, erkennen, der aber in aller Regel nicht explizit geschichtstheologisch transformiert wird.

4.1 Anti-Genderismus: Es »geschieht etwas Ungeheuerliches«

Der bei Hahne zentrale Diskurs des Anti-Genderismus (vgl. 3.1) entfaltet sich auch in IDEA in unterschiedlichen topologischen Argumentationsmustern: Sei es das omnipräsente Thema »Lebensschutz«, eine kritische bis ablehnende Haltung gegenüber queeren Lebensrealitäten oder die Betonung traditioneller Rollenbilder: Der Anti-Genderismus prägt IDEA.

Das Thema »Lebensschutz« ist durch die wöchentliche Aufnahme der quantitativen Dimension »getöteter Kinder« im Mutterleib platziert. Woche für Woche werden die Leser:innen auf Seite zehn des Printmagazins über die Anzahl von Schwangerschaftsabbrüchen bzw. von »Tötungen« (in unterschiedlichen Wochen) informiert. Zur vermeintlich nüchternen und objektiven quantitativen Dimension von Abtreibungen lässt sich in zahlreichen Beiträgen eine deutlich erkennbare Moralisierung des Themas rekonstruieren. Beispielhaft sei ein Kommentar des IDEA-Redakteurs David Wengenroth vom 11.1.2023 zur geplanten Abschaffung des §218 StGB zitiert:

»Vor unser aller Augen geschieht etwas Ungeheuerliches: Eine amtierende Bundesministerin ruft öffentlich dazu auf, die Verfassung zu missachten. Die grüne Familienministerin Lisa Paus (Grüne) spricht in diesen Tagen in jedes Reportermikrofon hinein, der Abtreibungsparagraf 218 müsse abgeschafft werden. [...] Ungeborene Kinder sollen künftig im Namen einer unbegrenzten Selbstbestimmung wie bloße »Zellklumpen« behandelt werden können. Das Vorhaben widerspricht nicht nur der christlichen Überzeugung, dass jeder ungeborene Mensch von Gott gewollt und mit einer unverlierbaren Würde ausgestattet ist. Auch Nichtchristen, denen an den fundamentalen Werten unserer Gesellschaft gelegen ist, widersprechen dieser zynischen, lebensfeindlichen Logik.« (IDEA 2/2023: 7)

Hier kann von der empörten und gleichzeitig aktiv affektsteuernden Reaktion des Journalisten auf einen »Triggerpunkt«, der in der Liberalisierung des Abtreibungsrechtes zu liegen scheint, gesprochen werden. Die »Normalitätsverletzung« zeigt sich dabei an der Formulierung des »Ungeheuerlichen«, das den semantischen Referenzpunkt im widernatürlichen Monströsen hat. Das »Ungeheuer« ist der Gegenbegriff zu aller menschlicher Kultur, denn es steht für »das, was Schutz, Sicherheit, Vertrautheit vermissen lässt, als Synonym für Monster, das aus der Sicht des Schutzlosen und Schwachen widerwärtig, grässlich, entsetzlich, grauenvoll und furchterregend ist.« (Wunderlich 1999: 24–25) Das Ungeheuer »Abtreibungsrechte« verbindet sich dabei mit dem Topos der Verfassungsmissachtung, der mit der amtierenden Bundesministerin personalisiert wird, da durch sie der Mensch angeblich nur noch als »Zellklumpen« betrachtet werden würde. Paus rufe demnach öffentlich zum Bruch mit Verfassung sowie »der christlichen Überzeugung« und »den fundamentalen Werten unserer Gesellschaft«⁹ auf. Die Grünen-Politikerin agiert nicht nur in der Rolle, »das Ungeheuerliche« selbst zu steuern, sondern sie wird zum Antipoden von christlichen bzw. fundamentalen Werten. Diese diskursive Strategie kommt einer dualistisch geprägten Dämonisierung gleich, mit der die Bundesfamilienministerin zur Akteurin der Verletzung bzw. Zerstörung von sakralisierten

9 Hervorhebung jeweils H.P.

Topoi wird (Verfassung, fundamentale Werte, christliche Überzeugung). Das anti-genderistische Nein zur Liberalisierung von Abtreibungsrechten verbindet sich rhetorisch mit einer anti-elitären und populistischen Rhetorik v.a. gegenüber Familienministerin Paus (Die Grünen).

Hahnes oben dargestellte Empörung über die »Okkupation des Regenbogens« steht in einer diskursiven Gemeinschaft mit der in IDEA erkennbaren widerständigen Haltung, die in einem Gastbeitrag am 18.8.2022 gegenüber Geschlechtervielfalt artikuliert wird. Martin Voigt kommentiert die Durchführung von Christopher Street Days bzw. Pride-Paraden:

»Die Augenzeugenberichte haben es über die Szene-Portale hinaus kaum in die Medien geschafft. Eine öffentliche Debatte über die nackten Männer mit Hundemaske oder Schnuller im Mund, die auf CSDs öffentlich Sex haben, findet bis dato nicht statt. Denn dann müsste man sich eingestehen, dass die Pride-Bewegung in ihren »vielfältigen« Ausprägungen mit der Mehrheitsgesellschaft nicht kompatibel ist. Die Regenbogenfahne im Penny und auf dem Bundestag ist eben kein Zeichen für Vielfalt und Toleranz, sondern im Kern ein Symbol für Männersex. (...) Was soll die zur Staatsdoktrin erhobene Huldigung dieser »vielfältigen Liebesweisen«? Das ist so, als würde man den Exhibitionisten, der einst hinter Parkbüschen lauerte, direkt in den Kindergarten einladen. Möglicherweise ist der Konjunktiv in diesem Satz auch schon obsolet.« (IDEA 32&33/2022: 30)

Im Gestus des Journalisten, der eine öffentlich nicht bekannte Information investigativ offenlegt, verweist Voigt auf Wahrnehmungen, die offensichtlich ebenso bestehende Grenzen und Tabus deutlich brechen: entblößte Männer in Tiermasken, die mit Kleinkind-Accessoire ausgestattet sind, und öffentlicher Sex – all dies stellt für Voigt einen klaren Bruch seiner eigenen Moralvorstellungen dar. Auch wenn von Staat und Konzernen affirmativ begleitet, fordert der Kommentator das Ende der für ihn pervertierten gesellschaftlichen Vielfalt, da diese nicht mit der »Mehrheitsbevölkerung« kompatibel sei. Diskursiv verschränkt Voigt damit seine eigene Sprecherposition selbstimmunisierend mit der schweigenden Masse der Bevölkerung, die solche Ereignisse zwar nicht zur Kenntnis nehmen oder diskutiere, aber wohl moralisch gegen solche Manifestationen des Pervertierten stehe. Denn der moralische Verfall, so Voigt, stehe in Analogie (»das ist so, als ...«) zu Formen der pädophilen Kriminalität, die zwar nun bereits staatliche Unterstützung genieße, aber doch kein Mensch unterstützen würde. Medienkritik (keine Berichte darüber), Anti-Genderismus (Kindeswohlgefährdung respektive einer verleumderischen Homonegativität) und eine aversive Haltung gegenüber staatlichen Haltungen verbinden sich hier in der Argumentation Voigts und erzeugen das Bild einer gänzlich korrumpierten und pervertierten Gesellschaft. Nicht nur wird hier pauschal »die Pride-Bewegung« diskreditiert und in den Bereich strafrechtlich relevanter Handlungen gerückt, son-

dern auch das staatliche Handeln bzgl. der Unterstützung von queeren Lebensformen wird (da es solche Taten gar noch durch »Staatsdoktrin« unterstützt) delegitimiert.

Es ließen sich weitere Beiträge mit Topos-Bezügen zum Anti-Genderismus anführen.¹⁰ Die vergleichende Analyse zu Peter Hahnes Einlassungen aus dem Bereich Anti-Genderismus bringt jedoch anhand dieser Beiträge ausreichend deutliche Bezüge zum Ausdruck: Die »Triggerpunkte« sind bei Hahne und in den betrachteten Beiträgen der IDEA ähnlich gelagert und unterscheiden sich rhetorisch kaum. Kritik an »den« Medien, einer liberalen, grünen »Staatsdoktrin« bindet sich in anti-genderistischen Argumentationsfiguren zusammen.

4.2 Verlust des Christlichen: Der »grüne Kulturkampf«

Auch wenn IDEA in dem betrachteten Untersuchungszeitraum (d.h. am Ende der Corona-Pandemie) keine Beiträge, die einer apokalyptischen Gegenwartsdeutung explizit Raum bieten, veröffentlichte, so ist die Klage über den Verlust des Christlichen in Kirche und Gesellschaft doch erkennbar. In gleicher Semantik wie Hahne (vgl. 3.2), meldet IDEA am 24.8.2022, Pfarrer Ulrich Parzany (der Vorsitzende des »Netzwerks Bibel und Bekenntnis«) erkenne in den kirchlichen Gemeinden eine »Jesus-Demenz« (IDEA 34/2022: 9). Die Ablehnung der EKD tritt zu Tage, ist jedoch in Rhetorik deutlich gemäßigter und inhaltlich differenzierter.

Neben der Kritik am Verlust des Christlichen innerhalb der Kirche, steht jedoch die Abwehr eines »grünen Kulturkampfes«, der vom Staat bzw. dessen Regierung gegen eine christliche Tradition geführt werde. So kommt Pfarrer Jürgen Henkel am 9.11.2022 in IDEA in einem Kommentar zu Wort, in dem er in Reaktion auf die Entfernung eines Kreuzes in Münster während des G7-Gipfels beklagt:

»[Die Entfernung des Ratskreuzes in Münster] erinnert an den landauf, landab von Speiseplänen und der Abschaffung christlicher Feste und Feiertage in Kitas bis zu staatlichen Einrichtungen praktizierten Kotau gegenüber dem Islam und anderen religiösen Minderheiten, die bei uns in Deutschland Rechte haben, von denen die Christen in allen islamischen Ländern weltweit nur träumen können.

10 Sei es die Kritik der Kindeswohlgefährdung durch die Thematisierung von Transidentität in der »Sendung mit der Maus« (s. IDEA 14/2022: 8), sei es die dezidiert affirmative Darstellung des Bremer Pastors Olaf Latzel (in einem laufenden Strafverfahren wegen Volksverhetzung) in Kommentaren der IDEA (9/2023: 1.6-8; 20/2022: 16; 28/2022: 24), oder der ausführliche Bericht einer »Eheshow«, in der die Hegemonialität der heterosexuellen Ehe gegenüber anderen Lebensformen betont wird (s. IDEA 10/2023: 18–20). Die Topoi- und Diskursgemeinschaften zwischen Positionen, die in der neurechten Publizistik über die Rede Peter Hahnes ihren Platz finden, und den Beiträgen der IDEA sind greifbar.

Gleichzeitig wird das Christentum zurückgedrängt. (...) Der grüne Kulturkampf gegen Kreuz und Christentum ist in vollem Gange.« (IDEA 45/2022: 9)

Die Entfernung eines Kreuzes während der Durchführung einer Besprechung der Außenminister:innen der G7-Staaten wird hier zum Beispiel genommen, um die bewusste Desavouierung des Christentums zu exemplifizieren. Die Zerstörung des Christentums sei, so Henkel, sichtbar in allen Teilbereichen der Gesellschaft (Essen, Feste, Kindererziehung, religiöser Minderheitenschutz). Während andere religiöse Minderheiten bevorteilt würden, werde das Christentum aktiv (wohl durch staatliches Handeln) untergraben, wofür er nun das Beispiel aus Münster heranzieht. Zufall oder nicht: Auch in diesem Beispiel wird mit Annalena Baerbock eine Ministerin der Partei Die Grünen ins Zentrum der Kritik gesetzt, mit der nun ein explizit »grüner Kulturkampf« geschlussfolgert werden kann.

Auch in der Diskussion um die Installation einer christlich geprägten Inschrift unterhalb der Kuppel des wieder errichteten Berliner Stadtschlosses (»Dass in dem Namen Jesu sich beugen sollen aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind«) wird in Beiträgen der IDEA auf ähnliche Weise auf einen »grünen Kulturkampf« verwiesen. Denn die Infragestellung dieses aus der imperial geprägten Kolonialzeit des späten 19. Jahrhunderts stammenden Leitspruches an einem öffentlichen Ort, der auch keinen Bibelspruch, sondern eine Textcollage darstellt, wird postwendend zum Ausdruck des »Hasses [...] auf unsere christliche Kultur und Tradition«. In einer von IDEA publizierten Meldung am 9.11.2022 heißt es dazu:

»Der Landesvorsitzende des EAK der CDU/CSU in Berlin und Brandenburg, Günther Nooke, erklärte, Roth kämpfe offensichtlich gegen ihre eigene Kultur. Eine regelrechte Intoleranz trete hier zutage: »Ich bin fassungslos über so viel Unverständnis gegenüber der eigenen Geschichte, gegenüber der besonderen und herausragenden Rolle des Christentums für unsere gesamte Kultur« (...) Beatrix von Storch, zuständig für Religionsfragen bei der Bundestagsfraktion der AfD, forderte den Rücktritt der Grünen-Politikerin: »Claudia Roth steht für den Hass der Grünen auf unsere christliche Kultur und Tradition. Sie will christliche Symbolik und biblische Aussagen aus dem öffentlichen Raum verbannen.« (IDEA 45/2022: 7)

Weniger soll nun die Debatte um das Berliner Stadtschloss und die dort vorfindliche Inschrift aufbereitet werden, als vielmehr die Position der hier vertretenen Politiker:innen rekonstruiert werden: Während auch hier eine Grünen-Politikerin (nach Paus und Baerbock nun Claudia Roth) zur Antipodin des Christlichen wird, kommt neben dem Landesvorsitzenden der EAK (Ev. Arbeitskreis der CDU) auch Beatrix von Storch als Kritikerin der Grünen zu Wort. Der öffentliche Diskurs, in

dem massive Kritik und Anfeindung gegenüber den Grünen grundsätzlich zu erkennen ist, wird damit auch in IDEA aufgegriffen und eröffnet im Gleichklang ein positives Identifikationsangebot mit einer AfD-Politikerin. Während die Politikerinnen der Grünen in die Nähe der Verfassungsfeindschaft und mit dem Kampf gegen das Christentum verbunden werden, wird die Vertreterin der AfD nicht nur zur Repräsentantin der Feindschaft zu den Grünen, sondern zur Bewahrerin von christlicher Tradition stilisiert.

4.3 Anti-Coronamaßnahmen: Ambiguitätsoffenheit in IDEA

Während die Haltung von IDEA bei den Topoi Anti-Genderismus und Verlust des Christlichen der Rhetorik Hahnes ähnelt und eine Diskursgemeinschaft offen zu Tage tritt, fällt der Befund bei den Beiträgen zu den Corona-Maßnahmen in IDEA anders aus. Denn der für Hahne so zentrale Topos der Kritik an Corona-Maßnahmen bzw. die grundsätzliche Infragestellung der Pandemie (vgl. 3.3) erfährt bei IDEA eine modifizierte Bearbeitung. Jenseits von abgedruckten Leserbriefen, in denen die Existenz der Pandemie in Frage gestellt wird, lässt sich bei IDEA ein ambiguitätsoffener Umgang mit Corona feststellen: In zahlreichen Beiträgen wird einerseits einer dezidierten theologischen Deutung der Pandemie Ausdruck verliehen, in anderen Beiträgen wird das Für und Wider des Impfens erörtert.

Welcher tiefere, theologische Sinn sich in der Pandemie erkennen lässt, wird paradigmatisch in einer Oster-Reflexion vom 13.4.2022 thematisiert:

»Im Januar 2020 erreichte das Coronavirus auch Deutschland. Seither sind Krankheit und Tod ein öffentliches Thema. (...) Ist die Pandemie, die wir gerade erleben, eine Strafe Gottes für unsere Sünden? Ich würde eher sagen: Die Pandemie legt unsere Gottlosigkeit frei, unsere Verlorenheit in einem säkularisierten Weltbild, in dem die jenseitige Welt, der allmächtige Gott und die ewige Rettung aus dem Tod keine nennenswerte Rolle mehr spielen. (...) Der christliche Osterglaube trägt auch an der letzten Grenze des Lebens, wenn alle medizinische Kunst am Ende ist.« (IDEA 15/2022: 16–19)

Die Deutung der Pandemie, deren Existenz nicht in Frage gestellt wird, findet hier in einem engen theologischen Rahmen statt: Ob nun Strafe Gottes oder Ausdruck einer gottlosen Gesellschaft – die Deutungsvarianten folgen unterschiedlichen theologisch geprägten Mustern. Hierbei wird die hamartiologisch gefasste Entkirchlichung mit der christlichen Osterbotschaft kontrastiert. Die Pandemie bringe doch soteriologisch zum Ausdruck, welche Heilsbedürftigkeit des Menschen und gleichzeitig welche Rettungskraft im Handeln Gottes stecke.

Neben den theologischen Deutungsversuchen der Pandemie erhalten in Einzelkommentaren und Nachrichtenmeldungen der IDEA auch Stimmen einen Raum,

die sich dezidiert ablehnend gegen die Corona-Maßnahmen-Politik positionieren. Prominentestes kirchliches Beispiel ist hierfür wohl Pfarrer Martin Michaelis, der nach einem Redebeitrag auf einer Querdenken-Demonstration als Vorsitzender des Pfarrvereins der VELKD in der Kritik stand und schlussendlich von diesem Amt abgewählt wurde, wie IDEA am 21.4.2022 berichtet:

»In seiner Stellungnahme (...) sagte Michaelis: ›Ich habe mich zu Gegenwartsfragen geäußert, bin in den Fokus geraten, mehr als mir recht und nicht selten erträglich war. Da, wo ich jemanden unwillentlich beschwert habe, tut mir das leid, und ich bitte um Verzeihung. Anderen, die mich ermutigt haben in schweren Stunden, möchte ich danken.« (...) Gegenüber IDEA sagte er, dass er inhaltlich ›voll und ganz‹ hinter dem stehe, was er im Dezember in Sonneberg gesagt hatte. Er sei überzeugt, das Richtige getan zu haben.« (IDEA, 16/2022: 25)

IDEA bietet demnach Identifikationsfiguren, die sich während der so genannten Querdenken-Proteste hervorgetan haben, eine Plattform, die eigene Position zu verteidigen. Auf die konkreten Äußerungen Michaelis¹¹ während der Pandemie wird im Beitrag dabei nicht verwiesen.

Und doch finden sich durchaus auch Positionen, in denen Impfungen gegen das Corona-Virus positiv hervorgehoben werden. So heißt es am 8.12.2021 in einer Meldung über eine Impfkation in einer freikirchlichen Gemeinde: »Eine Impfkation gegen das Coronavirus in der Freien evangelischen Gemeinde (FeG) Haiger hat alle Erwartungen übertroffen.« (IDEA 49/2021: 27)

Im Vergleich zu Hahne, der die Kreuzes-Nachfolge mit der Beteiligung an den Querdenken-Protesten verbindet, ist der diskursive Umgang mit der Pandemie in der IDEA als ambiguitätsoffener zu beschreiben. Während für Hahne Jesus zum Idealtypus des Querdenkers wird, werden zwar auch in IDEA Protagonist:innen der Querdenken-Bewegung positiv aufgenommen; und doch kommen ebenso Positionen zu Wort, in denen beispielsweise über die positive Wirkung von Impfungen und die Einhaltung der Corona-Maßnahmen berichtet wird.

11 Michaelis hatte beispielsweise Martin Luthers Position vor dem Reichstag in Worms mit der öffentlichen Kritik an den Corona-Maßnahmen analogisiert und als eine christliche Haltung auf Corona-Maßnahmen sowie Covid-Impfungen die Orientierung am fünften Gebot eingefordert: »Über ein gewisses Medizinprodukt, dessen Langzeitfolgen wir noch gar nicht kennen, lohnt es sich durchaus [...] mit der Hilfe des fünften Gebotes einmal nachzudenken.« (Michaelis 2021: 00:06:32-00:06:36)

5 Zusammenfassung

Drei unterschiedliche Topoi und damit verbundene Diskurse sind in den Blick dieses Beitrages gekommen. Die damit verbundenen Diskursgemeinschaften, die zwischen einer Rede Peter Hahnes und Beiträgen in IDEA herausgearbeitet wurden, sind als disparat zu beschreiben. Denn es müssen nicht nur der jeweilige Diskurs und konkrete (auch rhetorische) Materialisierungen betrachtet werden, um die Charakteristik der jeweiligen Beziehung bestimmen zu können.

Auf inhaltlicher Ebene müssen die drei Diskurse differenziert werden: Während bei der Auseinandersetzung mit Corona-Schutzmaßnahmen Peter Hahne eine pointierte affirmative Position der Pandemieleugnung einnimmt und Querdenken-Proteste sekundiert, lassen sich in IDEA einerseits theologische Deutungen der Pandemie und andererseits abwägende Positionen zum Umgang mit Corona-Maßnahmen finden. Hier stellt sich demnach sowohl eine inhaltliche als auch rhetorische Diskrepanz dar.

Die Auseinandersetzung mit dem Verlust des Christlichen in der Gesellschaft bzw. der Rolle der Kirchen hat wiederum offensichtliche Berührungspunkte: So greift Hahne auf das Bild einer dämonisch zersetzten Kirche zurück, um in dualistischen Bildern die EKD zu einem Feindobjekt zu stilisieren: »Der Antichrist kommt aus der Sakristei«. Doch auch bis in weite Teile des christlichen Evangelikalismus ließe sich die Abkehr vom Christentum erkennen. Die Abgrenzung von den evangelischen Landeskirchen bzw. der EKD lässt sich partiell zwar auch in Texten der IDEA erkennen, doch kann für IDEA das Bemühen konstatiert werden, nicht pauschal-diffamierend oder gar dämonisierend die Kirche zu diskreditieren. Die Kritik und Ablehnung richten sich insbesondere gegen einen »grünen Kulturkampf«, der von der Politik gegen »das Christentum« geführt werde.

Der gemeinsame »Triggerpunkt« (vgl. Mau/Lux/Westheuser 2023) in Hahnes Rede und in den analysierten Beiträgen der IDEA, der bereits an anderer Stelle als »symbolic glue« beschrieben wurde (Kováts/Pöim 2015: 27), führt in den dritten analysierten Diskurs, in dem anti-genderistische Topoi betrachtet wurden. Hier verschwimmen nun Distinktionslinien der Rede, die im Medienspektrum der Neuen Rechten Widerhall findet, und den Beiträgen, die im evangelikal-konservativen Publikationsorgan erscheinen: Sei es die ubiquitäre Präsenz von »Lebensschutz«, einer deutlich antifeministischen und queerfeindlichen Position; seien es naturalistische und traditionalistische heteronormative Rollenbilder oder die grundsätzliche Negierung von Geschlechtervielfalt: Beim Anti-Genderismus scheint es nicht nur eine diskursive Übereinkunft zu geben, sondern auch Rhetorik und Semantik bieten zwischen Hahne und Texten der IDEA zahlreiche Anknüpfungspunkte. Diese sichtbare Diskursgemeinschaft zu Topoi und Argumentationsfiguren des Anti-Genderismus scheint nicht zufällig aufzutreten. Denn sie spiegelt sich in einer sichtbaren Affinität unter Christ:innen und Kirchenmitgliedern »monoreligiöser

Orientierung«, die mit einer ausgeprägten Neigung zu sexistischen und anti-feministischen Einstellungen und Vorurteilen einhergeht (Pickel et al. 2022: 77f.).

Neben diesen Anknüpfungspunkten bleibt festzuhalten: Es lässt sich eine Normalisierung von extrem rechten Positionen sowohl in der Rede Hahnes als auch in Beiträgen der IDEA feststellen: AfD-Vertreter:innen stehen ganz selbstverständlich neben Vertreter:innen der CDU; Grünen-Politiker:innen werden zu vermeintlichen Verfassungsfeinden und der Kampf gegen das Christentum ist angeblich bereits »Staatsdoktrin« geworden. Die Frage nach dem epistemischen Wirklichkeitsbezug von Hahnes Rede, aber auch einzelner Beiträge der IDEA kann hier nicht weiter erörtert werden. Doch Grenzziehungen zu solcherlei bis in rechtspopulistische Rhetorik greifende Sprache sind von Hahne und IDEA nicht vorgesehen.

This paper discusses the topoi and associated discourses of a religious-right speech given by the journalist Peter Hahne on the occasion of the awarding of an honorary doctorate. This speech was afterwards digitally published by the new-right newspaper Junge Freiheit. In the methodologically differentiated analysis of the speech, three topoi are singled out and considered as central, through which the connection between Christianity and the extreme right becomes particularly obvious: anti-genderism, narratives of decadence in the present and protests against measures to contain the corona pandemic.

After analyzing the speech, which reveals the communicative trigger points in it, discursive communities with a conservative evangelical magazine are shown. Numerous articles from the magazine IDEA – Das christliche Spektrum were analyzed for this purpose and compared with the topoi of Hahne's speech. This allows us to examine overlaps and differences with Hahne's religious-right speech. The results show a high degree of discursive congruence between the topoi of anti-genderism and the narrative of decadence. There are many points of contact here in terms of discourse and rhetoric. The discussion of the corona measures, on the other hand, represents a difference; there are more contributions in IDEA that are open to ambiguity than in Hahne's speech.

Literatur

Quellen

Rede Peter Hahne

Hahne, Peter (2022b): »Ehrendoktorwürde für Peter Hahne – »Holt Gott zurück in die Politik««. <https://www.tichyseinblick.de/feuilleton/ehrendoktorwuerde-fue-r-peter-hahne> vom 1. Oktober 2022.

——— (2022c): »»Wir erleben die Umwertung und Umwälzung aller Werte««. <https://jungefreiheit.de/debatte/kommentar/2022/wir-erleben-die-umwertung-und-umwaelzung-aller-werte> vom 1. Oktober 2022.

Beiträge IDEA – Das christliche Spektrum

Baum, Armin (2022): »Ostern ist die tiefere Antwort auf die Pandemie«, in: IDEA 15, S. 16–19.

Henkel, Jürgen (2022): »Grüner Kulturkampf gegen Kreuz und Christentum«, in: IDEA 45, S. 9.

Huhn, Karsten (2023): »Die große Ehe-Show«, in: IDEA 10, S. 18–20.

IDEA e.v. Evangelische Nachrichtenagentur (2021): »Von Impfwilligen »überrannt««, in: IDEA 49, S. 27.

——— (2022): »Vorsitzender abgewählt«, in: IDEA 16, S. 25.

——— (2022): »Olaf Latzel: Gutachten und Plädoyers«, in: IDEA 20, S. 16.

——— (2022): »Plakate beleidigen Pastor Latzel«, in: IDEA 28, S. 24.

——— (2022): »Diagnose: »Jesus-Demenz««, in: IDEA 34, S. 9.

——— (2022): »Kontroverse um Bibelzitate an Berliner Stadtschloss«, in: IDEA 45, S. 7.

Kelle, Birgit (2022): »Wenn am Sonntagmorgen die Trans-Maus kommt«, in: IDEA 14, S. 8.

Voigt, Martin (2022): »Die wahren Inhalte der Regenbogenkultur«, in: IDEA 32&33, S. 30.

Wengenroth, David (2023): »Ein entscheidendes Jahr für den Lebensschutz«, in: IDEA 2, S. 7.

——— (2023): »Bizarre Begründung«, in: IDEA 9, S. 3.

Sonstige Quellen

Hahne, Peter (2004): Schluss mit lustig! Das Ende der Spaßgesellschaft. 14. Aufl., Lahr: Johannis.

——— (2022a): Das Maß ist voll. In Krisenzeiten hilft keine Volksverdummung, Köln: Quadriga.

IDEA e.v. Evangelische Nachrichtenagentur (2024): »IDEA: Über uns«. <https://www.idea.de/ueber-uns> vom 16. Februar 2024.

- Michaelis, Martin (2021): »Predigt Pfarrer Martin Michaelis Lichterkette Sonneberg am 5.12.2021«. <https://www.youtube.com/watch?v=Y89lbfxrjoQ>
- Seubert, Harald (2022): »Laudatio des Philosophen Harald Seubert zur Ehrendoktorwürde für Peter Hahne«. <https://christlichesforum.info/laudatio-des-philosophen-harald-seubert-zur-ehrendoktorwuerde-fuer-peter-hahne> vom 3. Oktober 2022.
- STH Basel (2022): »Rückblick: »Dies academicus« 2022 mit Ehrenpromotion Peter Hahne«. <https://sthbasel.ch/rueckblick-dies-academicus-2022-mit-ehrenpromotion-peter-hahne> vom 1. Oktober 2022.

Sekundärliteratur

- Bauer, Thomas (2018): Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt. 2. Aufl., Ditzingen: Reclam.
- Biebricher, Thomas (2023): Mitte/Rechts. Die internationale Krise des Konservatismus, Berlin: Suhrkamp.
- Butter, Michael (2018): Nichts ist, wie es scheint. Über Verschwörungstheorien, Berlin: Suhrkamp.
- Coronel-Zähringer, Janina (2021): Rechtspopulismus und konservatives Christentum, Tübingen.
- Datta, Neil (2023): »Gender Ideology« Battles in the European Bubble«, in: Gionathan Lo Mascolo (Hg.), *The Christian Right in Europe. Movements, Networks, and Denominations*, Bielefeld: transcript, S. 43–60.
- Erb, Rainer (1995): »Der ›Ritualmord‹«, in: Julius H. Schoeps/Joachim Schlör (Hg.), *Antisemitismus. Vorurteile und Mythen*, München: Piper, S. 74–149.
- Foucault, Michel (1977): *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fritz, Martin (2021a): Im Bann der Dekadenz. Theologische Grundmotive der christlichen Rechten in Deutschland (= EZW-Texte, Band 273), Berlin/Hannover: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen.
- (2021b): »Im Bann der Dekadenz: Theologische Grundmotive der christlichen Rechten in Deutschland«, in: Johann Hinrich Claussen/Martin Fritz et al. (Hg.), *Christentum von rechts*, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 9–63.
- Fuchs, Christian/Middelhoff, Paul (2019): *Das Netzwerk der Neuen Rechten. Wer sie lenkt, wer sie finanziert und wie sie die Gesellschaft verändern*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Polaris.
- Gailus, Manfred (2018): »Das große Schweigen. Wie sich die Kirchen verhielten, als im November 1938 die Synagogen brannten«. 8. November 2018. <https://www.ekd.de/pogromnacht-november-1938-wie-kirchen-sich-verhielten-39770.htm>.
- Jäger, Margarete/Jäger, Siegfried (2007): *Deutungskämpfe. Theorie und Praxis kritischer Diskursanalyse*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

- Jäger, Siegfried (2015): Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung. 7. Aufl., Münster: Unrast.
- Kornexl, Klaus (2008): Das Weltbild der Intellektuellen Rechten in der Bundesrepublik Deutschland. Dargestellt am Beispiel der Wochenzeitschrift JUNGE FREIHEIT, München: Utz Verlag.
- Kováts, Eszter/Pöim, Maari (2015): Gender as symbolic glue. the position and role of conservative and far right parties in the anti-gender mobilizations in Europe, Budapest: FEPS.
- Lo Mascolo, Gionathan/Stoeckl, Kristina (2023): »The European Christian Right: An Overview«, in: Gionathan Lo Mascolo (Hg.), The Christian Right in Europe. Movements, Networks, and Denominations, Bielefeld: transcript, S. 11–42.
- Mau, Steffen/Lux, Thomas/Westheuser, Linus (2023): Triggerpunkte. Konsens und Konflikt in der Gegenwartsgesellschaft, Berlin: Suhrkamp.
- Mudde, Cas/Kaltwasser, Cristóbal Rovira (2017): Populism. A very short introduction, Oxford/New York, NY: Oxford University Press.
- Müller, Jan-Werner (2016): Was ist Populismus? Ein Essay, Berlin: Suhrkamp.
- Norris, Pippa/Inglehart, Ronald (2019): Cultural Backlash. Trump, Brexit, and Authoritarian Populism, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pfahl-Traughber, Armin (2022): Intellektuelle Rechtsextremisten. Das Gefahrenpotenzial der Neuen Rechten, Bonn: Verlag J.H.W. Dietz.
- Pickel, Gert/Huber, Stefan/Liedhegener, Antonius/Pickel, Susanne/Yendell, Alexander/Decker, Oliver (2022): »Kirchenmitgliedschaft, Religiosität, Vorurteile und politische Kultur in der quantitativen Analyse«, in: EKD (Hg.), Zwischen Nächstenliebe und Abgrenzung. Eine interdisziplinäre Studie zu Kirche und politischer Kultur. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S. 24–98.
- Probst, Hans-Ulrich (2023): »Der Antichrist als Zerstörer des christlichen Abendlandes: Antisemitische Motive der apokalyptischen Krisendeutung in der extremen Rechten«, in: Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik 8, S. 55–80. <https://doi.org/10.1007/s41682-023-00162-3>
- Rohrbacher, Stefan/Schmidt, Michael (1991): Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Salzborn, Samuel (2018): Rechtsextremismus. Erscheinungsformen und Erklärungsansätze, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Sauer, Birgit (2019): »Anti-feministische Mobilisierung in Europa. Kampf um eine neue politische Hegemonie?«, in: Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft 13, S. 339–352.
- Schilk, Felix (2024): Die Erzählgemeinschaft der Neuen Rechten: Zur politischen Soziologie konservativer Krisennarrative. Bielefeld: transcript Verlag.
- Seubert, Harald (2018): Der Frühling des Missvergnügens. Eine Intervention, Baden-Baden: Ergon Verlag.

- Spengler, Oswald (1923): *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München: Beck.
- Stern, Fritz (1963): *Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland*, Bern/Stuttgart/Wien: Scherz.
- Strobl, Natascha (2021): *Radikalisierte Konservatismus. Eine Analyse*. 4. Aufl, Berlin: Suhrkamp.
- Strube, Sonja Angelika (2014): »Rechtsextremismus als Forschungsthema der Theologie? Aktuelle Studien und eine kritische Revision traditionalismusaffiner Theologien und Frömmigkeitsstile«, in: *Theologische Revue* 3, S. 179–194.
- (2023): »The Christian Right in Germany«, in: Gionathan Lo Mascolo (Hg.), *The Christian Right in Europe. Movements, Networks, and Denominations*, Bielefeld: transcript, S. 213–230.
- Weiß, Volker (2018): *Die autoritäre Revolte. Die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Wengeler, Martin (2003): *Topos und Diskurs. Begründung einer argumentationsanalytischen Methode und ihre Anwendung auf den Migrationsdiskurs (1960–1985)*, Tübingen: Niemeyer.
- (2018): »10. Diskurslinguistik als Argumentationsanalyse«, in: Ingo H. Warnke (Hg.): *Handbuch Diskurs*, Berlin/Boston: De Gruyter, S. 242–264.
- Wunderlich, Werner (1999): »Dämonen, Monster, Fabelwesen: Eine kleine Einführung in Mythen und Typen phantastischer Geschöpfe«, in: Ulrich Müller (Hg.), *Dämonen, Monster, Fabelwesen*, St. Gallen: UVK, S. 11–38.

Grenzen der Verbundenheit

Über die Funktion des Juden für die Christen in der AfD

Jessica Hösel

Der AfD-nahe Verein *Christen in der AfD* (in der Folge: ChrAfD) wurde bereits 2015 gegründet. Einige seiner Mitglieder, wie Beatrix von Storch oder Malte Kaufmann, haben einflussreiche Positionen erreicht. Weitgehend unbeachtet sowohl im wissenschaftlichen als auch im medialen Diskurs ist die Bedeutung christlicher Akteur:innen im rechtsextremen Spektrum und deren Vorstellungen vom Judentum, welche sich durch Ambivalenz auszeichnen. Die ChrAfD verstehen sich als pro-jüdisch und pro-israelisch und pflegen intensive Kontakte zum Verein *Juden in der AfD* (in der Folge: JAfD) (Christen in der AfD 2018). Wie sind solche Selbstzuschreibungen einzuordnen? Welches Judenbild liegt den ChrAfD zugrunde und wie erklärt sich der Widerspruch, dass die ideologische Basis der AfD eine antisemitische Verschwörungserzählung des sog. *Großen Austauschs* bildet?

Dieser Artikel kann nicht den Anspruch erheben, diese immensen Forschungslücken zu füllen, jedoch soll die Wichtigkeit einer weiteren Auseinandersetzung mit diesen Themen verdeutlicht werden. In diesem Zusammenhang werden einige Vorträge genauer betrachtet, die Vertreter:innen der ChrAfD auf Veranstaltungen der JAfD in den Jahren 2018 und 2019 gehalten haben, und diskutiert, was in den Augen der ChrAfD-Funktionäre Jüd:innen und Christ:innen verbindet, wo die Grenzen der Verbundenheit liegen und welche Funktion das Judentum für die ChrAfD letztlich hat. Die Quellen bilden vier Redebeiträge von Beatrix von Storch, einem der prominentesten AfD-Mitglieder und Mitglied des Bundestages, von Joachim Kuhs, von 2019 bis 2024 Mitglied des Europäischen Parlaments, von Malte Kaufmann, seit 2021 Mitglied des Bundestages und zuletzt von Bernd Laub, ehemaliger Vorstand des AfD Kreisverbandes Freiburg. Beatrix von Storch (von Storch 2018) und Joachim Kuhs (AfD TV 2018) sprachen auf der Gründungsveranstaltung der JAfD im Oktober 2018, Bernd Laub (Laub 2019) und Malte Kaufmann (Kaufmann 2019) bei der Jahresversammlung im September 2019. Da bei diesen Anlässen der Verein JAfD thematisch im Mittelpunkt stand, lohnt ein Blick auf ebendiese Reden.

Einführendes

Forschungsstand

Einen ersten Überblick über die Vernetzungen zwischen rechten Christ:innen und den Kirchen lieferte die Juristin und Publizistin Liane Bednarz in ihrer 2018 erschienenen Monografie *Die Angstprediger. Wie rechte Christen Gesellschaft und Kirchen unterwandern* (Bednarz 2018). Es wird deutlich, wie groß die Gefahren sind, die von rechten Christ:innen ausgehen. Auch Laura Hammel und Lucius Teidelbaum machen in einer Handreichung der Heinrich-Böll-Stiftung auf das Mobilisierungspotential der AfD im christlich-fundamentalistischen Milieu aufmerksam. Sie identifizieren dabei das Thema Familienpolitik als zentrales Element, welches rechte Christ:innen an der AfD anspricht (vgl. Hammel/Teidelbaum 2020). Das Thema Judenbild bzw. Antisemitismus spielt jedoch keine Rolle. Dieses Thema greifen Christoph Bitzl und Michael Kurze in einem Aufsatz zum Thema *Rechtsextreme Muslimhetze: Die Instrumentalisierung von Religion als Vote-Seeking-Strategie der AfD* aus dem Jahr 2021 auf (Bitzl/Kurze 2021). Sie kommen zu dem Schluss, dass die Berufung auf das Christentum und Judentum lediglich als taktisches Mittel zu verstehen sei, um die AfD demokratisch erscheinen zu lassen. Diese Erklärung scheint zu kurzgefasst. Überzeugender ist Bednarz' These, wonach die Verbindungen zwischen der extremen Rechten und dem Christentum als sehr intensiv betrachtet werden müssen (vgl. Bednarz 2018). Daher ist eine Auseinandersetzung mit der Ideologie der ChrAfD unabdingbar, um exemplarisch Einblicke in die Denkweise von rechten Christ:innen in Deutschland zu liefern.

Die AfD wird mittlerweile von vielen wissenschaftlich analysiert und begleitet. So lieferte unter anderem der Sozialwissenschaftler Sebastian Friedrich einen hervorragenden Überblick über die Entwicklung der AfD (Friedrich 2017); ebenfalls befasste sich Johannes Hillje (Hillje 2018; 2021) in mehreren Monografien mit der Bedeutung der Sozialen Medien für die AfD. Auch das Thema Antisemitismus spielt bei einzelnen Analysen eine Rolle. Monika Hübscher veröffentlichte 2017 eine Monografie (Hübscher 2017) und 2022 einen Artikel gemeinsam mit Sophie Schmalenberger über den Antisemitismus der AfD (Schmalenberger/Hübscher 2022). Hierzu publizierte ebenso Samuel Salzborn (Salzborn 2019). Er stellt fest, dass der Antisemitismus ein »festes Element im Weltbild der AfD« (ebd.: 212) bildet.

Weiterhin veröffentlichte der Politikwissenschaftler Stephan Grigat 2017 einen Sammelband mit dem Titel *AfD und FPÖ: Antisemitismus, völkischer Nationalismus und Geschlechterbilder*. Die Beiträge behandeln überwiegend den Geschichtsrevisionismus der AfD. Wenig beachtet wurden bisher die impliziten Äußerungen und die Gleichzeitigkeit von scheinbar pro-jüdischen Aussagen und Antisemitismus, worauf in diesem Beitrag der Fokus liegen soll.

Methodisch orientiert sich die Analyse der Redebeiträge an den Forschungen von Monika Schwarz-Friesel (Schwarz-Friesel 2013) und Jobst Paul (Paul 2019), welche es ermöglichen, subtilere und implizite Formen des Antisemitismus zu identifizieren.

Methodik

Monika Schwarz-Friesel betrachtet Sprache als ein »kollektives Wissensreservoir« (Schwarz-Friesel 2013: 36) einer Gesellschaft, welches Mythen und Stereotype konserviere, die »unhinterfragt tradiert« (ebd.) würden. Insofern ermögliche Sprache, Identität auszudrücken und Gemeinschaft zu stiften, indem gruppenzuweisende Merkmale definiert würden (vgl. Schwarz-Friesel 2013: 30ff.). Ferner unterscheidet sie zwischen expliziten und impliziten Äußerungen. Schwarz-Friesel führt aus, dass antisemitisches Gedankengut sowohl »explizit«, also »wortwörtlich« ausgedrückt werde, aber meistens »implizit«. Unter implizit versteht sie solche Äußerungen, die kontextgebunden sind und deren Bedeutungen sich »über die Schlussfolgerungen [...] erschließen«, die also nicht »expressis verbis artikuliert werden« (ebd.: 50f.). Sie erklärt weiter: »Es sind Informationskomponenten sprachlicher Äußerungen, die nicht verbalisiert, vom Rezipienten aber problemlos verstanden werden« (ebd.: 51). Die Antisemitismusforscherin legt dar, dass seit 1945 zwar eine Distanzierung vom Nationalsozialismus vollzogen worden, jedoch keine Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus erfolgt sei. Daher entwickelte sich eine »Schuldabwehrkommunikation« (ebd.: 91), also Strategien, um sich antisemitisch äußern zu können, ohne als Antisemit identifiziert zu werden. Sie identifizierte Strategien wie Verdrängung, Umdeutung, Marginalisierung, aber auch Abwehr- und Rechtfertigungsdiskurse, die von antisemitischen Sprecher:innen angewendet werden (vgl. ebd.). Ihre Analysen liefern eine hervorragende Grundlage, auf die im Verlauf dieser Analysen rekuriert wird.

Jobst Paul entwickelte in seiner Binarismusanalyse (Paul 2019), die aus der Kritischen Diskursanalyse von Jürgen Link entstand, ein ergänzendes Werkzeug, um subtilere Formen der Herabsetzung zu identifizieren. Der Fokus liegt auf der Analyse der Kollektivsymbolik, also auf der »Gesamtheit der sogenannten Bildlichkeit« (Link 1978: 25; zit. n. Paul 2019: 7). Sprecher:innen greifen vor allem dann auf diese Bildlichkeit zurück, wenn sie Macht ausüben und Kritik »außer Kraft setzen wollen« (Paul 2019: 9). Nach Jobst Paul produzieren Kollektivsymbole »den Schein von Sinn« (ebd.). Es ginge darum, die eigene Gruppe zu erhöhen (»Wir-Gruppe«) und die anderen, die als Nicht-Teil der Gruppe verstanden werden, verbal herabzusetzen (»Sie-Gruppe«). Ziel der Binarismusanalyse sei es herauszuarbeiten, wie das funktioniert (Paul 2019). Paul konturiert einen Code der Herabsetzung, den »Binären Code«, der für alle Minderheiten angewendet wird. Um Antisemitismus handle es sich, wenn sich die Herabsetzung gegen Jüd:innen richte, um Sexismus, wenn sie sich gegen

Frauen richte usw. (vgl. ebd.: 21). Der westliche Moraldiskurs sei, so Paul, geprägt von einer »Dichotomie«, d.i. »Kopf/Körper«, die auf Aristoteles zurückgehe. Das Phantasma von »Nur-Körper« würde mit dem Begriff »Tier« belegt. Somit würden alle Tiere zum Feind erklärt, und alle Feinde zum Tier (vgl. ebd.: 33–37). Aus dieser »Kopf/Körper«, »Mensch/Tier«-Dichotomie seien vier sprachliche Motive entstanden, was mithilfe des vielfach gegen Minderheiten angewandten, herabsetzenden Container-Begriffs »Ratte« (Paul 2019: 75) veranschaulicht werden könne. Der Sprecher attackiere die Minderheit auf verschiedenen Ebenen: Zum einen sei mit der Ratte die Vorstellung der massenhaften Vermehrung verbunden, also das »Sex-Motiv« (ebd.). Zudem gelte die Ratte als fressendes Raubtier, sodass hier auch das »Fress-Motiv« (ebd.) zu tragen käme. Zuletzt sei die Ratte ein Überträger von Erregern, sodass hier das »Fäkal-Motiv« (ebd.) eine Rolle spielt. Weiterhin gebe es das »Motiv der Dummheit bzw. Unbelehrbarkeit« (ebd.: 49). Vermeintliche Feinde, die sich im Inneren befinden und versuchen, heimlich die Zivilisationen von innen heraus zu zerstören, würden mit dem »Mastermind-Stereotyp« (ebd.: 97) herabgesetzt. Sie würden als bössartig, aber intelligent beschrieben. Das wirkmächtigste historische Beispiel seien die »Protokolle der Weisen von Zion« (ebd.: 99), die bis heute in antisemitischen Vorstellungen als Beweis für die Existenz der »jüdischen Weltverschwörung« gelten (ebd.: 100).

Die binären Sprechakte können sich gegen alle Personen und Gruppen richten. Der Judenhass unterscheidet sich jedoch aus historischen Gründen von anderen Formen der Herabsetzung. Monika Schwarz-Friesel stellt fest, dass bereits vor der Entstehung des Christentums der *Jude*¹ »als der Andere, der Fremde« herabgesetzt worden sei (Schwarz-Friesel 2013: 59). Mit der Entstehung des Christentums jedoch, kamen »religiös motivierte Hassgefühle« dazu (»Jude als Verweigerer des wahren Glaubens«, »Jude als Christusmörder«, »Jude als das absolut Böse«), welche sie als »Ursprung des jahrtausendlang anhaltenden Judenhasses« versteht (Schwarz-Friesel 2013: 60). Vor allem im Johannes-Evangelium zeichne sich die Vorstellung von *Juden* als Verdammte ab, da sie den »einzig wahren Glauben« nicht akzeptieren wollten, und die Überzeugung, Christus sei durch das »jüdische Gesetz« ermordet worden (ebd.: 61). Daraus sei die Vorstellung vom *Juden* als prinzipiell »anders«, als »prinzipiell schlecht« entstanden (ebd.: 66) und habe die Basis gelegt für »alle folgenden Varianten des Judenhasses« (ebd.: 64). Im Nationalsozialismus habe der Judenhass darin gegipfelt, dass die Konstruktion des Judentums als »Weltübel« zur Staatsdoktrin ernannt worden sei (ebd.: 87). Monika Schwarz-Friesel resümiert, dass der Antisemitismus zum »integralen Bestandteil der abendländischen Denkstruktur« wurde, welcher »in nahezu allen Schichten vertreten« sei (ebd.: 91).

1 *Jude* wird kursiv hervorgehoben, wenn es sich um die Wiedergabe antisemitischer Ressentiments handelt.

Wer sind die Christen in der AfD?

Wir befassen uns nun mit den vier ChrAfD-Mitgliedern, deren Reden hier analysiert werden. Die Protestantin Beatrix von Storch zählt zu den bekanntesten Gründungsmitgliedern sowohl der ChrAfD als auch der AfD. In ihren Bundestagsreden, aber auch auf ihrer offiziellen Facebook-Seite, thematisiert sie als Antisemitismus-beauftragte der AfD-Bundestagsfraktion den muslimischen Antisemitismus (vgl. von Storch 2018a) und den Antisemitismus der Linken (vgl. AfD 2019). Gleichzeitig pflegt sie Kontakt zum US-amerikanischen Steve Bannon, welcher antisemitische Verschwörungserzählungen verbreitet (vgl. von Storch 2020).

Der Immobilienunternehmer und Lokalpolitiker Dr. Malte Kaufmann ist in rechts-libertären (vgl. Kaufmann 2022) und rechtsreligiösen Kreisen (vgl. ders. 2023) international vernetzt. Jenseits von einzelnen Ausnahmen, wie der kurzen Verurteilung von muslimischem Antisemitismus, beschäftigt er sich nicht mit dem Judentum (vgl. Kaufmann 2021). Einige Jahre war er als »Lehrbeauftragter an der Freien Christlichen Schule Heidelberg« tätig (Kaufmann 2024). Es ist anzunehmen, dass er bis heute mit der dazugehörigen Heidelberger Freikirche verbunden ist (vgl. Wiese 2023).

Bernd Laub war Regionalsprecher der ChrAfD Süd (Baden-Württemberg und Bayern). Der Wirtschaftsinformatiker war Aufsichtsrat des Vereins *Christlicher Schul- und Erziehungsverein*, zu dem auch die Freie Christliche Schule Freiburg gehört (vgl. Bednarz 2018: 219). Mit dem Judentum befasste er sich auf seiner Facebook-Seite vornehmlich im Zusammenhang mit Israel, indem er beispielsweise die Israel-Politik Trumps lobte (vgl. Laub 2024), oder aber Fotos einer Israel-Reise veröffentlichte (vgl. Sydow 2019).

Zuletzt sei der ChrAfD-Vorsitzende Joachim Kuhs genannt. Er stammt aus dem südwestdeutschen Lörrach und ist dort Gemeindeältester einer Anglikanischen Freikirche in Baden-Baden. Bereits vor seinem Eintritt in die AfD war er beim *Marsch fürs Leben* aktiv (vgl. Hammel/Teidelbaum 2020). Politisch unterstützt er die Justizreform zum Abbau der Demokratie in Israel, die von Netanyahus rechter Regierung vorangetrieben wurde (vgl. Kuhs 2023). Zwischen 2019 und 2024 war er Abgeordneter des Europäischen Parlaments, wurde aber für die Europa-Wahl 2024 nicht wieder als Kandidat aufgestellt.

Wer sind die Juden in der AfD?

Der Verein *Juden in der AfD* ist mit mittlerweile 20 Mitgliedern, kleiner und innerparteilich unbedeutender als die ChrAfD. Zu den Gründungsmitgliedern gehören die Ärztin Vera Kosova, der Germanistikstudent Artur Abramovych und der sich mittlerweile im Ruhestand befindende Abteilungsleiter eines Textilunternehmens Wolfgang Fuhl. 2021 wurde der Vorstand neu gewählt und besteht nun aus Di-

mitri Schulz, einem bekennenden Christen, der sowohl Mitglied der ChrAfD und JAfD ist, Artur Abramovych und Marcel Goldhammer (vgl. JAfD 2021a). Dimitri Schulz hat als einziges ihrer Mitglieder ein höheres politisches Amt erreicht. Er ist Landtagsabgeordneter in Hessen.

Inhaltlich befassen sich die JAfD in erster Linie mit dem muslimischen und linken Antisemitismus (vgl. JAfD 2023a) und der Forderung einer »pro-israelischen« Politik, worunter sie jedoch die Unterstützung der israelischen Rechten verstehen (vgl. JAfD 2023b).

Ideologie der AfD

Als parteipolitisches Instrument der Neuen Rechten versucht die AfD, ihren Einfluss auf die Gesellschaft auszuweiten, indem sie sich vordergründig vom Nationalsozialismus und Antisemitismus zu distanzieren versucht. So werden Begriffe wie konservativ gekapert und mit rechtsextremen Bedeutungsinhalten gefüllt. Die neurechte Strömung beruft sich auf den Schweizer Armin Mohler, der 1948 seine Dissertation *Die Konservative Revolution* (Mohler 1989) veröffentlichte. Er konstruierte die Existenz eines rechten Lagers in der Weimarer Republik, welches vermeintlich nichts mit dem Nationalsozialismus gemein hätte. Der Historiker Volker Weiß erklärt: »Er [Armin Mohler, J.H.] versuchte, aus den unterschiedlichsten Autoren des deutschen Radikalnationalismus eine eigenständige Denkschule zu konstruieren, die er vom Dritten Reich geschieden wissen wollte« (Weiß 2017: 44). Ziel war es, der deutschen Rechten zu einer positiven Tradition zu verhelfen, um rechtsextreme Inhalte wieder salonfähig zu machen. Ferner übernahm die Neue Rechte ein Konzept des marxistischen Philosophen Antonio Gramsci, das darauf abzielte, eine kulturelle Hegemonie zu erreichen. Daraus formulierte sie das Konzept der *Metapolitik* (vgl. ebd.: 57). Die Neue Rechte möchte Deutungshoheit über den konservativen Diskurs erhalten und ihren Einfluss in Institutionen ausweiten. Weiß stellt fest:

»In der jüngsten Zeit stellen sich Erfolge ein. Die enorme Zugkraft, die Bewegungen gegen Political Correctness, die Homo-Ehe, Gender-Mainstreaming und eine moderne Sexualaufklärung entfaltet haben, zeigt das. Ihre konservativen Familien- und Rollenbilder haben der Neuen Rechten einen immensen Resonanzraum bis ins fundamentalchristliche Milieu verschafft.« (Ebd.: 56f.)

Wenngleich sich die AfD darum bemüht, als pro-israelisch und pro-jüdisch zu wirken, basiert ihre Ideologie auf einer antisemitischen Verschwörungserzählung, die wahlweise als *Großer Austausch*, *Umvolkung* oder ähnliches umschrieben wird. Es wird behauptet, die Stammbevölkerung in Europa solle durch Migrant:innen ausgetauscht werden. Ein Vordenker der Neuen Rechten, Renaud Camus, prägte den Begriff *Großer Austausch*, welcher »als Ausdruck des Konzepts des sogenannten

Ethnopluralismus« eine der »zentralen Denkvorstellung[en] der Neuen Rechten« eingenommen habe, so Kira Ayyadi (Ayyadi 2017). Der neurechte Verlag Antaios veröffentlichte eine Übersetzung seiner Werke (vgl. Camus 2016). Wer diesen *Großen Austausch* veranlasst, wird lediglich impliziert, um sich nicht des Antisemitismus verdächtig zu machen. So wird die sogenannte *Elite* als Akteur genannt, aber auch *Globalisten* oder *Großkapitalisten*. Wie Ayyadi herausstellte, handelt es sich dabei um antisemitische Chiffren (vgl. Ayyadi 2017). Weiterhin wird der *Feind des Volkes* von der AfD mit Begriffen wie *Liberalismus*, *Universalismus* oder *Dekadenz* umschrieben. Volker Weiß unterstreicht, dass es sich auch hierbei um antisemitische Chiffren handele (vgl. Weiß 2017: 216–227).

Die Ideologie des *Großen Austauschs* ermöglicht es, sich in einem Atemzug antisemitisch, rassistisch, queer-feindlich und antifeministisch zu äußern. Darin werden Abtreibung und queere Familienmodelle als Werkzeug der *Elite* gedeutet, um einen Bevölkerungsrückgang innerhalb des *Volkes* zu beschleunigen, um somit den *Großen Austausch* voranzutreiben. Da sich die AfD als die einzig legitime Repräsentantin des sog. *Volkswillens* versteht und behauptet, als einzige Partei gegen die Pläne der *Elite* vorzugehen, die zum Ziel habe, das Volk auszutauschen, werden auch alle Gruppen und Personen delegitimiert, die sich in einer Führungsposition befinden. Die AfD-Diskurse zeichnen sich folglich dadurch aus, eine Wir-Sie-Dichotomie (Wir: das Volk vs. Sie: die Elite) zu konstituieren. Wahlweise, je nach Sprecher:in, werden dann die Kirchen, der Zentralrat der Juden, die Medien, Gewerkschaften, Parteien etc. angegriffen. Dieses Weltbild spiegelt sich sehr deutlich in den hier analysierten Redebeiträgen der ChrAfD wider.

Analysen

Bei den hier analysierten Redebeiträgen handelt es sich um politische Reden, die dem Zweck dienen, die Existenz einer jüdischen Gruppe innerhalb einer antisemitischen Partei zu rechtfertigen. Die Gründung der JAfD in Wiesbaden war eine Veranstaltung, bei der, neben AfD-Mitgliedern, auch Journalist:innen zugelassen waren. Die Reden richteten sich somit an die eigene Gruppe, an eine interessierte Hörer:innenschaft aber auch an politische Gegner:innen. Die Jahresversammlung fand in einem geschlossenen Rahmen in Heidelberg statt. Nur ausgewählte Nicht-AfD-Mitglieder waren willkommen. Die Videoaufnahmen beider Veranstaltungen sind online zugänglich.²

2 Die AfD nutzt alle möglichen Kommunikationstools wie Telegram, Facebook, YouTube und TikTok. Die Volksverpetzer-Autorin Sophie Scheingraber nennt sie deshalb »digitale Propagandapartei« (Scheingraber 2024).

Beatrix von Storch benennt in ihrer Rede auf der Gründungsveranstaltung der JAfD als zentrale Aufgabe der ChrAfD, »in die Kirchen hineinzuwirken« (von Storch 2018a). Christ:innen bilden also eine wichtige Zielgruppe der ChrAfD. Insofern kann davon ausgegangen werden, dass die Sprecher:innen mitunter christliche Kreise adressieren möchten.

Wir befassen uns zunächst mit der Frage, was Jüd:innen und Christ:innen in den Augen der ChrAfD-Sprecher:innen miteinander verbindet, um im nächsten Schritt herauszuarbeiten, welche Grenzen der Verbundenheit identifizierbar sind. Zuletzt wird diskutiert, welche Funktion das Judentum für die ChrAfD einnimmt.

Was verbindet Jüd:innen und Christ:innen in den Augen der ChrAfD-Sprecher:innen?

Die Autor:innen argumentieren politisch und religiös, um ihre Verbundenheit mit dem Judentum zum Ausdruck zu bringen. Zunächst gehen wir auf die politischen Aspekte ein.

Politische Verbundenheit: Zusammenarbeit

Malte Kaufmann hält bei der Jahresversammlung der JAfD die Einführungsrede, welche er dazu nutzt, um über die gesellschaftspolitischen Ereignisse anlässlich der Jahresversammlung zu sprechen, aber auch, um die Anwesenden teilweise persönlich zu begrüßen. Zuletzt geht er auf das Organisationsteam ein, das aus dem Heidelberger AfD-Vorstand und dem Verein JAfD bestand. Er lobt die Zusammenarbeit und greift auf eine Metapher aus dem Bereich der Technik, das »Räderwerk« zurück, um ein Gefühl von Einheit und Harmonie zu vermitteln:

»So ne Veranstaltung braucht natürlich ne große Vorlaufzeit und es braucht auch ein Team, das so ne Veranstaltung miteinander plant. Ich muss sagen, zusammen mit den Juden in der AfD hat die Kooperation und Kommunikation hervorragend geklappt. Also das war wirklich ne sehr, sehr schöne Zusammenarbeit auch im Vorfeld. Auch mein Vorstand in Heidelberg, die haben wirklich harmoniert. Das hat wie ein Räderwerk funktioniert. Jeder hat so seine Aufgabe gefunden.« (Kaufmann 2019)

Kaufmann betont die reibungslose Zusammenarbeit zwischen AfD und JAfD. So wird der Eindruck erweckt, dass die JAfD gut in die AfD integriert sei.

Politische Verbundenheit: Politische Funktion

Beatrix von Storch hält einen kurzen Redebeitrag auf der Gründungsveranstaltung der JAfD, in dem sie sich darauf fokussiert, die AfD als vermeintlich pro-israelische Partei herauszustellen und die anderen demokratischen Parteien als anti-israelisch

abzuwerten. Zudem hebt sie vermeintliche Gemeinsamkeiten zwischen JAfD und ChrAfD hervor. Sie freue sich darüber, nun einen »Ansprechpartner für jüdische Themen zu haben« (von Storch 2018b) und betont, den Dialog mit den JAfD aufbauen zu wollen: »Dialog ist uns wichtig. Es ist uns wichtig, Brücken in die jüdischen Gemeinden zu bauen. So können sie einen wichtigen Beitrag leisten. Die AfD ist die Stimme der Konservativen, euroskeptischen und islamkritischen Juden in Deutschland« (ebd.). Von Storch hält die JAfD deshalb für eine Bereicherung für die AfD, da sie als Ansprechpartner fungiere, aber auch, da der Austausch zwischen AfD und Judentum im Allgemeinen gefördert werde. Mit dem Begriff »Dialog« suggeriert sie implizit, den JAfD auf Augenhöhe zu begegnen.

Weiterhin ist sie der Meinung, dass sowohl die ChrAfD als auch die JAfD die Aufgabe hätten, ihre spezifische Zielgruppe zu erreichen:

»Ich freue mich sehr, dass nach den Christen in der AfD, bei deren Gründung ich auch dabei, und wirklich dabei gewesen bin, sich jetzt auch die Juden in der AfD gegründet haben. Die Initiative ergriffen haben. Das ist ein wichtiger Schritt, um in die gesamte Gesellschaft hineinzuwirken. In die christlichen Kirchen eben genauso wie in jüdische Gemeinden.« (Ebd.)

Neben gegenseitiger innerparteilicher Unterstützung verfolgten die ChrAfD und die JAfD auch außerparteilich die gleiche Agenda, nämlich in ihren Kreisen für die AfD zu werben.

Politische Verbundenheit: Ideologie

Legitimiert wird die Forderung eines Dialogs und Austauschs zwischen JAfD und ChrAfD mit den ideologischen Gemeinsamkeiten. Dabei greift von Storch drei zentrale Ideologeme der AfD auf: »Und mit ihnen [Juden] stehen wir Seite an Seite für die traditionelle Familie, für ein Europa der Vaterländer und gegen die Islamisierung Europas« (ebd.). Mit der Metapher »Seite an Seite« betont sie ausdrücklich – wie schon mit dem Lexem »Dialog« – die Verbundenheit zwischen den ChrAfD/der AfD und den JAfD. Von Storch fasst diese Ideologie unter »Konservatismus«, indem sie behauptet, die AfD sei »die Stimme der Konservativen« (ebd.). Von Storch verfolgt also die Strategie der Neuen Rechten, Begriffe in ihrem Sinne umzudeuten, indem sie den Begriff des Konservatismus für sich in Anspruch nimmt und mit rechts-extremen Bedeutungsinhalten füllt. Zudem imaginiert sie die Existenz einer Wir-und-Sie-Gruppe, wobei sie ausdrücklich die JAfD in die Wir-Gruppe aufnimmt auf Basis gemeinsamer ideologischer Prinzipien.

Ein weiterer ideologischer Bezugspunkt zu den JAfD ist das Thema Israel. Joachim Kuhs spricht es gleich zu Beginn seiner Rede kurz an und konstatiert, die ChrAfD seien bisher innerhalb der Partei für das Thema »Israel und die ganzen Fragen« (AfD TV 2018) zuständig gewesen. Da nun die JAfD gegründet seien, woll-

ten die ChrAfD die Verantwortlichkeit in dieser Sache an die JAfD übergeben: »Das geben wir gerne ab an die Juden in der AfD und freuen uns darüber« (ebd.).

Beatrix von Storch widmet sich diesem Thema am intensivsten und behauptet, die AfD mache eine pro-israelische Politik. Um ihrer Aussage mehr Glaubwürdigkeit zu verleihen, rekurriert sie sogar auf einen Zeitungsartikel der Jerusalem Post und nutzt somit die Strategie des Autoritätsbeweises (vgl. Schwarz-Friesel 2013: 373). Weiterhin bezieht sie sich auf einzelne politische AfD-Forderungen. Sie resümiert:

»Die Jerusalem Post kommentierte am 23. Juli 2018 diese Entwicklung so: Linke und Mainstream-Politik sind für Israels Sicherheitspolitik schädlich, da sie islamistischen Regimen Unterstützung und Legitimität geben, die Israel von der Landkarte tilgen wollen, während sie gleichzeitig Israels Verteidigung gegen solche Kräfte im Namen eines falsch verstandenen Antirassismus und Antiimperialismus Legitimität absprechen.« (von Storch 2018b)

Auffällig ist, dass die Betonung der ideologischen Gemeinsamkeiten meistens Hand in Hand geht mit der Abwertung des politischen Gegners, was am letzten Zitat besonders deutlich wird. Ähnliches lässt sich bei Bernd Laub beobachten.

Politische Verbundenheit: Politische Feinde

Religiöse Verbundenheit: Bezugnahme auf Altes Testament bzw. Tanach zur Stärkung der Wir-Sie-Dichotomie Bernd Laub stellt in den Mittelpunkt seiner Rede die Phrase »jüdisch-christliches Abendland«, um damit eine kulturelle und vor allem – wertebasierte – Verbundenheit zwischen JAfD und ChrAfD zu konstruieren. Er behauptet, die Demokratie habe an sich keine Wertebasis, sondern sei lediglich »ein Organisationsmodell, ein Modell der politischen Willensbildung« (Laub 2019). Die Aufgabe der AfD bestünde darin, »dieser Demokratie die Werte und Fundamente des jüdisch-christlichen Abendlandes einzuhauchen« (ebd.). Tatsächlich handelt es sich bei der Phrase »jüdisch-christlich« um ein Phantasma, welches einerseits die blutigen Phasen der Unterdrückung und Gewalt von Christ:innen an Jüd:innen negieren möchte, andererseits aber die dichotome Weltsicht untermauert, nach der der Islam aus der Wir-Gruppe ausgeschlossen und als feindlich moralisch abgewertet wird, indem er als rückständig markiert wird. Volker Weiß verweist auf ein Zitat von Alexander Gauland, der konstatierte, »den Begriff Abendland als Abgrenzung zum Islam« (Weiß 2017: 156) zu verwenden und erläutert, dass es sich dabei um eine in der AfD gängige Lesart dieses Begriffs handle.

Bisher kommen also zwei Feindesgruppen zur Sprache: Die politische Linke, worunter alle demokratischen Parteien subsumiert werden, und der Islam. Den demokratischen Parteien wird unterstellt, per se israelfeindlich zu sein. Vor dieser Ne-

gativfolie wird die AfD umso mehr als pro-israelische und pro-jüdische Partei wahrgenommen. Die AfD arbeitet häufig mit Pauschalisierungen und Auslassungen. Das heißt, es werden tatsächliche anti-israelische Agitationen von Politiker:innen und Parteien aufgegriffen, woraus pauschal der Schluss gezogen wird, die gesamte politische Landschaft jenseits der AfD handle anti-israelisch. In Bezug auf die Israel-Politik der AfD wird ähnlich pauschalisierend argumentiert, indem aus einzelnen pro-israelischen Agitationen auf die Gesamtpartei geschlossen wird.³ Auf der anderen Seite werden pro-israelische Handlungen von Seiten der demokratischen Parteien und die anti-israelischen der AfD verschwiegen. Monika Schwarz-Friesel bezeichnet diese Strategie als »irrationale Selektivität«, dessen Ziel darin bestehe, die eigene emotionale Handlung bestätigt zu wissen (Schwarz-Friesel 2013: 298).

Sowohl vor der Gründung der JAfD als auch vor dem Stattfinden der Jahresversammlung wurden diese Ereignisse medial diskutiert. Zahlreiche Medien jenseits des rechten Randes übten Kritik an AfD und JAfD. Dies wurde von den ChrAfD-Sprecher:innen thematisch aufgegriffen und dazu genutzt, das Feindbild »der Medien« aufzugreifen und zur Wir-Gruppen-Konstitution zu nutzen.

Beatrix von Storch leitet ihr Grußwort ein, indem sie die damalige Vorsitzende Vera Kosova beglückwünscht und ihre Freude über die Gründung zum Ausdruck bringt. Sie führt aus:

»Es braucht heute Mut und Kraft, um sich in Deutschland zur AfD zu bekennen. Das wurde schon mannigfaltig gesagt. Dem schließe ich mich an. Es liegen bewegende Wochen hinter ihnen und ich glaube der ein oder andere wurde dann doch überrascht über das mediale Gewitter, das da losgebrochen ist. Die Reaktionen der Medien waren wirklich eindrucksvoll. Und Wolfgang Fuhl hat es in einem Interview so richtig ausgedrückt. Er hat gesagt: ›Es herrscht blanke Panik im Establishment‹. Das bringt die Sache eigentlich ganz gut auf den Punkt. [Applaus]« (von Storch 2018b)

Hier wird also dieses gemeinsame Erleben eines »medialen Gewitters« als gemeinschaftskonstituierendes Moment beschrieben. Besonders ausführlich behandelt Malte Kaufmann die kritischen Stimmen und die Versuche von Seiten verschiedener Akteure, die Jahresversammlung zu verhindern. Damit stilisiert er die AfD

3 Es sei hier beispielsweise auf den AfD-Politiker Roger Beckamp verwiesen, der enge Kontakte in den Iran pflegt und forderte, den Iran nicht mehr als »Schurkenstaat« zu diffamieren (vgl. mitmischen.de 2022). Auch andere führende Politiker, wie Björn Höcke, äußerten sich dezidiert anti-israelisch (vgl. Höcke 2023). Bedeutet: Innerhalb der AfD gibt es zwar einzelne pro-israelisch eingestellte Politiker, die dann aber auf der Seite der Rechten in Israel stehen. Die Mehrheit der Politiker:innen fordert jedoch, sich aus internationalen Angelegenheiten herauszuhalten oder beleidigt den jüdischen Staat antisemitisch.

gemeinsam mit den JAfD als Opfergemeinschaft. Er betont, sich über die Existenz der JAfD zu freuen:

»Ich bin froh, dass es viele Juden bei uns gibt, dass Sie ›ne Vereinigung gemacht haben, dass sie nicht hinterm Berg halten und sich bei der AfD, gerade bei der AfD engagieren [Applaus].« (Kaufmann 2019)

Kaufmann lobt die JAfD dafür, dass sie sich öffentlich zur AfD bekennen. Da er dies in einem Kontext sagt, in dem es um die Repressalien geht, die er meint als AfDler zu erfahren, lobt er implizit ihren Mut, ähnlich wie Beatrix von Storch. Der Verein JAfD wird also als wichtiger Partner im Kampf gegen den politischen Gegner aufgewertet.

Neben politischen Themen spielen bei den ChrAfD religiöse Gesichtspunkte eine große Rolle, um eine Verbundenheit zwischen Judentum und Christentum, und daraus schließend zwischen JAfD und ChrAfD, zu konstruieren. Uns interessiert, wie diese vermeintliche Verbundenheit begründet wird.

Joachim Kuhs und Bernd Laub stellen in ihren Reden intertextuelle Bezüge zur Bibel her, genauer zum Tanach bzw. Alten Testament. Dies dient unter anderem dem Zweck, sich mit dem Judentum verbunden zu zeigen. Die beiden ChrAfD-Sprecher nutzen die Bühne, um Kurzvorträge im Predigt-Stil zu halten. Kuhs sagt ganz offen, »eine kleine Predigt« (AfD TV 2018) vorbereitet zu haben. Dies erstaunt, da es sich um eine politische Veranstaltung handelt. Er sagt Folgendes:

»Ich möchte anhand von drei Bibelstellen aus dem Tanach – das ist der Teil, den wir Christen Altes Testament nennen – aus diesem möchte ich ein paar Texte anführen, indem ich Ihnen zeige, wie wichtig es ist, dass man von Anfang an, wie soll ich sagen, auch immer die richtige Perspektive hat und dass man sich nicht erschrecken lässt durch das, was jetzt da auf einen einstürzt.« (ebd.)

Der ChrAfD-Sprecher adressiert also sowohl Christ:innen als auch Jüd:innen und betont, dass sie sich beide religiös auf den Tanach beziehen. Auch Bernd Laub hebt hervor, »natürlich heute aus dem Alten Testament« zu zitieren: »Lobe den Herrn meine Seele, und vergiss nicht, was er dir Gutes getan hat.« Ein Vers aus der Heiligen Schrift, Psalm 103,2. Natürlich heute aus dem Alten Testament«. (Laub 2019)

Bernd Laub behauptet weiterhin, dass Jüd:innen und Christ:innen denselben Gott anbeteten, woraus er schließt, dass Angehörige beider Religionen zum »Abendland« gehörten, im Gegensatz zu Angehörigen des Islams, da sie nicht denselben Gott verehrten. Diese konstruierte Verbundenheit verhilft dabei, die Herabsetzung des Islams religiös zu begründen und somit zu rechtfertigen:

»Was verbindet uns jetzt, Juden und Christen miteinander in der AfD? [...] Der ewige Gott und hier kann ich mit gutem Recht sagen, es ist derselbe Gott, der uns Juden und Christen verbindet und der dazu führt, dass wir tatsächlich in einem jüdisch-christlichen Abendland leben dürfen. Und genau deshalb gehören Juden zu Deutschland, und genau deshalb gehören Christen zu Deutschland. Und genau deshalb gehört der Islam nicht zu Deutschland [Applaus].« (Laub 2019)

Joachim Kuhs wiederum erwähnt seine Abneigung gegenüber dem Islam nebenbei in einem kurzen Nebensatz: »Sie haben vielleicht gesehen, ich habe [zeigt Buch, J.H.] – keine Angst, ich habe nicht den Koran mitgebracht – ich habe die Bibel mitgebracht«. (AfD TV 2018)

Der Rekurs auf den Tanach verhilft den ChrAfD-Funktionären dabei, die Wir-Sie-Dichotomie in Form der Phrase *jüdisch-christliches Abendland vs. Islam*, also die Herabsetzung des Islams, religiös zu legitimieren. Weitergehend widmet sich Joachim Kuhs ausgiebig einer biblischen Geschichte, um die Selbstwahrnehmung als primäre Zielscheibe der *Elite* (Medien etc.) zu untermauern und eine gemeinschaftsstiftende Opfer-Identität zu konstruieren:

»Der Widerstand, der uns entgegenschlägt, der schlägt ja auch der AfD entgegen und uns allen, der ist natürlich immens« (ebd.). Da sich König Hiskia an Gott wandte und ihn um Hilfe bat, griff Gott ein, sodass »die Heeresmacht der Assyrier [...] durch wundersame Weise zurückgeschlagen [wurde]« (ebd.).

Joachim Kuhs vergleicht die Situation der AfD und der JAfD mit der des israelitischen Volkes, welches unter König Hiskia von den Assyriern (hier: den politischen Gegnern) bedroht wurde. Die Identifikation der JAfD mit dem israelitischen Volk aus dem Tanach und die Selbsterhöhung als Ausleger des Tanach ermöglicht es Kuhs, sowohl die JAfD als auch sich selbst religiös legitimiert und moralisch über die *Sie-Gruppe* zu erhöhen.

Weiterhin führt Kuhs aus, dass die ChrAfD – genauso wie die Israeliten von damals – sich an Gott gewandt hätten. Daher fordert er die JAfD dazu auf, es ihnen gleichzutun: »Und das möchte ich einfach nur sagen: Wir haben auch ganz viele Zeitungsartikel sozusagen bekommen. Dutzende von schlimmen Briefen. Legt sie einfach Gott hin«. (Ebd.)

Hyperbolisch vergleicht der ChrAfD-Sprecher eine existentielle Bedrohung, der das israelitische Volk ausgesetzt war, mit Widerständen von Seiten der Mehrheitsgesellschaft gegen die AfD. Dieser intertextuelle Bezug dient der Stärkung der *Wir-Gruppe*. Durch den Rekurs auf das gemeinsame Erbe des Tanach soll signalisiert werden, dass Jüd:innen zur *Wir-Gruppe* gehörten.

Bernd Laub spricht ferner in seiner kurzen Rede an, »was (...) verbindet Juden und Christen«, nämlich: »Die zehn Gebote«. Dann zitiert er das erste Gebot: »Im al-

lerersten Gebot heißt es dort schon: Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus Ägypten aus der Sklaverei befreit hat. (...) Das ist er, ein Gott der Freiheit« (Laub 2019). Schließlich resümiert Laub, in einem Land leben zu wollen, in dem Religionsfreiheit herrsche (vgl. ebd.). Da das Postulat der Freiheit im Judentum und Christentum seinen Ursprung habe, gelte Religionsfreiheit in Ländern des »christlich-jüdischen Abendlands«. Er führt weiter aus: »Christlich geprägte Gesellschaften, dort ist freies Leben möglich« (ebd.).

Auch hier unternimmt Bernd Laub den Versuch, eine gemeinsame religiöse Basis zwischen Jüd:innen und Christ:innen herzustellen und greift dabei auf das Kernelement des Judentums und Christentums, auf die Zehn Gebote, zurück. Weiterhin nivelliert Laub die lange Tradition des christlichen Antijudaismus. Zwar postuliert er, Religionsfreiheit sei ein christliches und jüdisches Gebot, nichtsdestotrotz schließt er den Islam aus der *Wir-Gruppe* aus und widerspricht sich somit selbst.

Grenzen der Verbundenheit?

Wir haben gesehen, dass Joachim Kuhs und Bernd Laub mithilfe eines Verweises auf den Tanach versuchen, eine vermeintliche Verbundenheit zwischen Christentum und Judentum, und somit zwischen ChrAfD und JAfD, zu konstruieren. Joachim Kuhs verbindet ferner die AfD mit biblisch-heilsgeschichtlichen Attributen und kann so alle AfD-Kritiker:innen moralisch herabsetzen. Zudem wird von den ChrAfD-Sprecher:innen vermittelt, es bestehe eine Einigkeit in ideologischen Fragen aber auch in ganz praktischen Angelegenheiten wie der organisatorischen Zusammenarbeit. Zentral ist darüber hinaus die Konstruktion von Feindbildern, die sich wahlweise aus dem Islam, den Medien, Politiker:innen etc. zusammensetzen. Dadurch wird das Wir-Gefühl gestärkt und nach außen hin ein Gefühl der Einigkeit vermittelt.

Reproduktion antisemitischer Klischees

Joachim Kuhs wurde als Versammlungsleiter des Gründungsaktes der JAfD eingesetzt und war folglich dafür verantwortlich, die Sitzung zu moderieren. Seine Rede während der Gründungsfeier nutzt er dazu, um seine Beobachtungen zu teilen:

»Und ich möchte noch was zurechtrücken, was vorhin mal gesagt wurde in dem Witz. Natürlich gab es ziemlich viele Diskussionen. Wir haben die erste Stunde, in der ersten Stunde, da haben wir es nur geschafft, zwei Absätze einer Präambel zu besprechen und durchzuackern. Also [...] diese Geschichte mit den ›Fünf Juden und zehn Meinungen‹ hätte fast gepasst. Aber dann, als die gemerkt haben, jetzt müssen wir doch weiterkommen, dann war auf einmal eine Disziplin da, eine Stringenz, da kamen dann die 16, 17 Paragraphen, das ging dann wirklich mit harter Arbeit und mit diszipliniertem Vorgehen, ging das dann relativ flott und wir sind gut fertig geworden.« (AfD TV 2018)

Der ChrAfD-Vorsitzende beobachtet die JAfD auf voyeuristische Weise und zeigt sich erstaunt, dass sein Vorurteil gegenüber Jüd:innen nicht zutrifft. Er legt das Sprichwort »Fünf Juden, zehn Meinungen«, welches eigentlich *Zwei Juden, drei Meinungen* heißt, antisemitisch aus, indem er darunter ein vermeintlich jüdisches Merkmal für undisziplinierte und nicht zu einem Ziel führende Diskussionsfreudigkeit versteht. Tatsächlich ist damit die Tradition jüdischer Gelehrsamkeit gemeint, dass Auslegungen der Torah unter Berücksichtigung sich verändernder Kontexte unterschiedlich diskutiert werden.

Es wurde bereits aufgezeigt, dass mit dem Rekurs auf den Tanach versucht wird, eine Nähe zwischen Judentum und Christentum zu konstruieren. Nichtsdestotrotz zeigt sich im folgenden Beispiel eine Bruchstelle in der Argumentation, da Bernd Laub den Verweis auf den Tanach nutzt, um das antisemitische Stereotyp eines atavistischen Judentums zu reproduzieren (vgl. Schwarz-Friesel 2013: 141). Er propagiert, im »Alten Testament« gäbe es

»[...] wunderbare Geschichten, [...], die diese große jüdische Geschichte aufzeigen. [...] Das ist echt wie ein Krimi, wenn man da mal reinliest. Des ist echt unwahrscheinlich, was man da für Geschichten liest. Da geht's um Mörder. König David war ein Mörder!« (Afd TV 2018)

Laub reduziert also die jüdische Geschichte auf die Zeit des Tanach, lässt die Entwicklungen des Judentums der letzten 2000 Jahre außer Acht und reduziert den Tanach polemisch auf archaische Gewalt. Interessanterweise gibt der ChrAfD-Funktionär im nächsten Satz zu, »relativ wenig über Juden« (ebd.) zu wissen. Dies erstaunt nicht, zumal er wenige Atemzüge zuvor eine Form des Gottesnamens ausgesprochen hat, was innerhalb des Judentums ein absolutes Tabu darstellt. Trotz dieser zutreffenden Selbstwahrnehmung nimmt Bernd Laub für sich in Anspruch, über das Judentum sprechen zu können. Monika Schwarz-Friesel konstatiert, dass der Begriff *Jude* häufig kein »Konkretum« darstelle, sondern ein »Abstraktum« und daher »mit verschiedenen Bedeutungsinhalten« gefüllt werde (Schwarz-Friesel 2013: 295). Diese Leerstelle in Bezug auf das Judentum füllen Bernd Laub und Joachim Kuhs mit Vorstellungen vom Judentum, welche nichts mit dem Judentum an sich zu tun haben, sondern aus dem »kollektiven Wissensreservoir« stammen, dem »kollektiven Erbe« der westlichen Gesellschaft (vgl. ebd.: 35ff.).

Religiöser Paternalismus: Christliche Projektionen aufs Judentum

Joachim Kuhs macht von Anfang an seine Sprecherposition transparent, indem er sagt, eine Predigt halten zu wollen. Er nutzt also eine politische Veranstaltung, um christliche Inhalte an ein Publikum zu richten, welches sich aus Nicht-Christ:innen, Jüd:innen und Christ:innen zusammensetzt. Er nimmt für sich in Anspruch, einen

Bibeltext im Sinne christlicher Lehre auslegen zu können. Im Rahmen seiner Rede spricht er die JAfD direkt an:

»Aber es gibt eine Ebene, die ist da drüber. Und ich möchte, dass ihr des nicht vergesst. Auch als Juden in der AfD. Und wir Christen haben das oft erfahren auch in unserer Arbeit. Und ich wünsche mir, dass ihr das auch erfahrt.« (AfD TV 2018)

Weiterhin sollen die JAfD sich so wie die ChrAfD verhalten:

»Und das möchte ich einfach nur sagen: Wir haben auch ganz viele Zeitungsartikel sozusagen bekommen. Dutzende von schlimmen Briefen. Legt sie einfach Gott hin. Ich glaube, es gibt eine Ebene, die wir bei alldem, was wir tun – wir müssen die ganzen Sachen tun. Wir müssen Satzungen machen, wir müssen Rechte, wir müssen gewisse Dinge einhalten. All diese Dinge müssen wir tun. Aber es gibt eine Ebene, die ist dadraüber. Und ich möchte, dass ihr des nicht vergesst. Auch als Juden in der AfD.« (Ebd.)

Auffällig ist daran Folgendes: Durch die Prediger-Position schafft Kuhs eine asymmetrische Gesprächssituation. Das zeigt sich unter anderem daran, dass er als Christ den JAfD Ratschläge erteilt und die ChrAfD als Vorbild präsentiert. Zudem nimmt er für sich in Anspruch, für *Juden* sprechen zu können und meint, seine christliche Auslegung den JAfD vorlegen zu können. Er projiziert also seine Vorstellungen vom Glauben auf das Judentum.

Zwar schließt Kuhs die JAfD in die *Wir-Gruppe* mit ein, dennoch zieht er eine klare Grenze zwischen JAfD und ChrAfD, was sich anhand der Wahl der Pronomen zeigt (»Wir«/»Sie«). Zum Abschluss seiner Rede bietet der ChrAfD-Funktionär dem Verein JAfD seine Hilfe an. Auch hier wird deutlich, dass Kuhs die JAfD zwar in die *Wir-Gruppe* aufnimmt, sich aber gleichzeitig distanziert, indem er den JAfD auf paternalistische Weise Ratschläge erteilt und sich somit über sie erhebt:

»Und ich möchte euch einfach jetzt zusprechen: Das gilt damals beim Josua, das gilt heute für uns: Alle, die wir an Gott glauben, er ist mit uns. Er möchte, dass wir stark sind, dass wir mutig sind, dass wir nicht erschrecken vor diesen ganzen Dingen, die da kommen und dass wir vorwärts gehen und dass wir mutige Schritte machen. Mutige Schritte in ein unbekanntes Land. Das wünsche ich euch von ganzem Herzen. Und wie gesagt, nochmalig, ich biete unsere Hilfe an, dass wir es tun. Wir sind bereit und miteinander werden wir dieses Land erobern. Gott möge euch segnen.« (Ebd.)

Die Gründung der JAfD ist für Joachim Kuhs eine hervorragende Gelegenheit, um das vermeintliche göttliche Wirken auf sein Leben in einem nicht-christlichen Umfeld zu bezeugen.

Religiöser Paternalismus: Mission

Ähnlich wie Joachim Kuhs nutzt der ChrAfDler Bernd Laub die Bühne, um über seine Religion zu sprechen. Er beginnt mit einer kurzen Zusammenfassung seiner Lebensgeschichte und erzählt vom angeblichen Wirken Gottes auf sein Leben:

»Lobe den Herrn meine Seele und vergiss nicht, was er dir Gutes getan hat.« Ein Vers aus der Heiligen Schrift, Psalm 103,2. [...] Ich habe das selbst erlebt, in meinem Leben. [...] Und ich schreibe mir das nicht selbst zu, sondern einem Erlebnis 1984, als ich diesen christlichen Glauben, diesen Gott, der gesagt hat »Lobe den Herrn meine Seele«, persönlich kennengelernt habe. Was hat Gott persönlich an mir Gutes getan? Ich weiß nicht, was Gott bei Ihnen Gutes getan hat. Das müssen Sie selbst herausfinden.« (Laub 2019)

Bernd Laub nutzt diese politische Veranstaltung, um von der eigenen Gotteserfahrung zu berichten. Inhaltlich passt das Berichten vom Bekehrungserlebnis nicht zum Rest der Ansprache. Er erläutert auch nicht weiter, welches Ziel er mit dieser Einführung verfolgt. Er fordert die Zuhörer:innen nicht offen dazu auf, sich seinem Glauben anzuschließen. Vielmehr artikuliert er einen subtilen Call to Action: »Ich weiß nicht, was Gott bei Ihnen Gutes getan hat. Das müssen Sie selbst herausfinden« (ebd.) und impliziert damit, dass der Gott, an den er selbst glaubt, seine Wirkmacht über alle Menschen entfalte.

Es wurde deutlich, dass die ChrAfD zwar auf ein vermeintlich gemeinsames jüdisch-christliches Erbe rekurren, aber gleichzeitig aus einer christlichen Perspektive über das Judentum sprechen. Dieses Sprechen über das Judentum zeichnet sich durch eine paternalistische Sicht aus, was Elemente der antijüdischen Tradition der christlichen Suprematie und der christlichen Enterbungslehre aufgreift. Dies wiederum bietet einen Ausgangspunkt für missionarische Tendenzen. Hierin lassen sich also Brüche in der Selbstzuschreibung der ChrAfD als *pro-jüdisch* identifizieren. Weiterhin nutzen die ChrAfD eine gängige Rechtfertigungsstrategie der Einteilung in *gute und schlechte Juden*, welche dem Zwecke dient, sich gegenüber den *schlechten Juden* antisemitisch äußern zu können, ohne des Antisemitismus bezichtigt zu werden (vgl. Schwarz-Friesel 2013: 364).

Einteilung in »gute« und »schlechte« Juden

Auffällig ist, dass Beatrix von Storch und Malte Kaufmann in ihren Redebeiträgen jüdische – oder als jüdisch gelesene – Personen, die die JAfD im Vorfeld kritisierten, verbal angreifen.

Kaufmann spricht in seiner Rede von der »evangelischen Kirche, inklusive der SPD Heidelberg, der Grünen, und noch vieler anderer Verbände«, die ein »breites Bündnis gegen rechts organisiert« (Kaufmann 2019) hätten. Als einzige Person, die sich im Vorfeld der Jahresversammlung der JAfD gegen das Stattfinden dieser Ver-

anstellung eingesetzt hat, wird der Rektor der *Hochschule für Jüdische Studien* (kurz: HfJS), Johannes Heil, namentlich genannt. Kaufmann kritisiert, dass die HfJS ihre Räumlichkeiten nicht für die JafD-Veranstaltung zur Verfügung stellte und sagt dazu:

»Und was mich also wirklich maßlos schockiert hat, muss ich sagen, war, dass sich mal wieder ein breites Bündnis gegen rechts organisiert hat. Das ist ja fast immer so, wenn die AfD was macht. Inklusive der evangelischen Kirche, inklusive der SPD Heidelberg, der Grünen, und noch vieler anderer Verbände. Aber darüber hinaus, dass sie jetzt den Namen dieses Hotels in die Öffentlichkeit gezerrt haben und einen öffentlichen Brief geschrieben haben mit Unterstützung dieses Professors von der Hochschule für Jüdische Studien: Keine Räume an die Juden in der AfD und die AfD vermieten! Und damit einhergehend auch ein Boykott-Aufruf. Ja, man könne seinen Kaffee auch woanders trinken und nicht in diesem Hotel. Und dann hat man natürlich auf diese Veranstaltung ein richtiger Aufmarsch, der da organisiert wurde. Meine Damen und Herren! All diese Methoden, das sind eigentlich Nazi-Methoden! [Applaus] Und der Leiter dieser Hochschule Prof. Dr. Johannes Heil, der hat mir gesagt: Ne, das geht gar nicht. AfD und Juden, das passt überhaupt nicht zusammen. [Publikum lacht] Er hat also sofort abgelehnt. Er ist dann wahrscheinlich derjenige, der bestimmen darf, wie sich Juden hier politisch engagieren. Ich bin froh, dass es viele Juden bei uns gibt, dass sie 'ne Vereinigung gemacht haben, dass sie nicht hinterm Berg halten und sich bei der AfD, gerade bei der AfD engagieren. [Applaus]« (Ebd.)

Abschätzig sagt er: »mit Hilfe dieses Professors« und vergleicht das Verhalten der JafD-Kritiker:innen mit dem Nationalsozialismus, indem er behauptet, sie wendeten »eigentlich Nazi-Methoden« an. Die geschichtsrevisionistische Täter-Opfer-Umkehr erlaubt es Kaufmann, sich nicht mit den Inhalten der Kritik an der AfD befassen zu müssen, sich gleichzeitig als moralisch erhaben zu präsentieren und als Opfer inszenieren zu können. Zudem konstruiert er einen feindlichen, monolithischen Block, der aus Institutionen besteht – angeführt vom Rektor der HfJS. Dieser *Sie-Gruppe* stellt Kaufmann die AfD und unpolitische Einzelpersonen aus der Heidelberger Stadtgesellschaft gegenüber, wie die Besitzerin des Hotels oder den Verwalter des Heidelberger Schlosses, die Kaufmann positiv beschreibt und somit in die *Wir-Gruppe* aufnimmt. Das heißt, er reproduziert hier das dichotome Weltbild von *Volk vs. Elite*, welches, wie bereits dargelegt, anschlussfähig an antisemitische Verschwörungserzählungen ist. Diese Anschlussfähigkeit wird dadurch bekräftigt, dass der Rektor der HfJS der *Elite* vorangestellt und als einziger Kritiker namentlich benannt wird.

Kaufmann wendet sprachliche Strategien an, um Johannes Heil beleidigen zu können, ohne sich des Antisemitismus verdächtig zu machen. Er disqualifiziert den (als jüdisch gelesenen nicht-jüdischen) Rektor insofern, als dass er als Teil der *Elite*

per se als unglaubwürdig herabgesetzt wird. Daraus wird resümiert, dass der Rektor nicht für die jüdische Mehrheit sprechen könne, die AfD hingegen schon. Kaufmann unterscheidet hier also zwischen *guten* (JAfD) und *schlechten* (Johannes Heil) *Juden*. Darüber hinaus nutzt Kaufmann die Argumentationsstrategie der Behauptung, für eine Mehrheit zu sprechen (vgl. Schwarz-Friesel 2013: 373), um der eigenen Position mehr Gewicht zu verleihen.

Auch Beatrix von Storch unterscheidet zwischen *guten* und *schlechten* Juden und richtet ihre Kritik an den Zentralrat der Juden (ZJD), der als Institution als Teil der Elite verstanden werden kann. Sie greift ihn als *schlechte Juden* an, indem sie ihn als »rückwärtsgewandt« (von Storch 2018a) beleidigt: »Wenn der Zentralrat der Juden mit seiner Kritik an der AfD und den JAfD konsequent wäre, dann müsste er allerdings auch den Ministerpräsidenten Benjamin Netanjahu kritisieren«. (Ebd.) Später führt sie aus: »Die Kritik an der AfD und der JAfD ist rückwärtsgewandt und erkennt die Zeichen der Zeit«. (Ebd.)

Resümee

Die ChrAfD postulieren in ihren Redebeiträgen die Verbundenheit zwischen Jüd:innen und Christ:innen in der AfD. Joachim Kuhs und Bernd Laub legen ihre argumentativen Schwerpunkte auf religiöse Aspekte und betonen daher die Bedeutung des Tanach. Beatrix von Storch und Malte Kaufmann hingegen fokussieren politische Aspekte, also die Themen *Zusammenarbeit*, *Ideologie*, *Funktion der religiösen Gruppen* und *gemeinsamer politischer Gegner*. Auffällig ist, dass die Betonung der Verbundenheit primär darauf abzielt, die *Wir-Sie-Dichotomie* zu stärken. Die JAfD werden aufgrund des vermeintlich existierenden »christlich-jüdischen Abendlandes« (Laub 2019) in die *Wir-Gruppe* aufgenommen und gelten aufgrund der Kritik, die an ihnen geübt wurde, als Teil der *Opfergemeinschaft*. Bedeutsam für die Konstitution dieser *Wir-Gruppe* ist der Ausschluss des Islams.

Obwohl die JAfD vorgeblich in die *Wir-Gruppe* aufgenommen werden und die ChrAfD für sich in Anspruch nehmen, pro-jüdisch zu sein, sind Bruchstellen identifizierbar. Die JAfD-Veranstaltungen werden dazu genutzt, um über die eigene Gotteserfahrung zu sprechen. Hier klingt der subtile Versuch an, Mission zu betreiben. Paternalistische Äußerungen prägen überdies den Blick auf das Judentum. Weiterhin wird in den Vorträgen zwar nicht die Verschwörungserzählung des sog. *Großen Austauschs* explizit erwähnt, jedoch wird anhand der Aussagen deutlich, dass die ideologische Basis die Vorstellung einer Dichotomie zwischen *Wir*, dem *Volk*, und *ihnen*, der *Elite*, bildet. Dieses Weltbild wiederum ist anschlussfähig an antisemitisch-dualistische Verschwörungserzählungen und gewährleistet, die antisemitischen Anhänger:innen nicht zu verlieren. Gleichzeitig wird deutlich, dass die

ChrAfD mit ihren scheinbar pro-jüdischen Redebeiträgen auch diejenigen erreichen möchten, die sich als gesellschaftliche Mitte verstehen.

Deutlich wird, dass die ChrAfDler sich nicht offen antisemitisch äußern und die Reden auch nicht auf ein geschlossen antisemitisches Weltbild schließen lassen. Nichtsdestotrotz maßen sich die Sprecher:innen an, obwohl sie nichts über das Judentum wissen, darüber zu sprechen. Der Begriff *Jude* ist für die ChrAfD kein »Konkretum«, sondern ein »Abstraktum«, welches »mit verschiedenen Bedeutungsinhalten gefüllt« wird (Schwarz-Friesel 2013: 295). Die AfD instrumentalisiert also die JAfD für ihre eigenen Zwecke und ist nicht am Judentum an sich interessiert.

The association of interest ChrAfD (Christians in the AfD) was founded in 2015 and is closely aligned with the AfD party. This article explores the ambivalent relationship of ChrAfD and Judaism, highlighting both connections and disruptions in how ChrAfD members discuss Judaism.

There is a research gap concerning the ambivalent stance of ChrAfD towards Judaism, as they are part of an anti-Semitic party yet simultaneously present themselves as pro-Jewish and pro-Israel. This article analyzes four speeches delivered by ChrAfD members Beatrix von Storch, Malte Kaufmann, Bernd Laub and Joachim Kuhs during the founding of JAfD (Jews in the AfD) in 2018 in Wiesbaden and the annual JAfD meeting in 2019 in Heidelberg. The theoretical framework includes Monika Schwarz-Friesel's analysis, which distinguishes between implicit and explicit speech acts and identify strategies of guilt-deflection communication in post-1945 Germany, as well as Jobst Paul's binary analysis, which focuses on collective symbolism and binary opposition in anti-Semitic discourse.

The analysis revealed that the ChrAfD-speakers perceive connections between themselves and JAfD. Beatrix von Storch highlights the political roles of both groups in influencing Christian and Jewish communities. She also points out shared political views, such as the endorsement of traditional family values, opposition to Islamization, and support for a Europe of fatherlands. Joachim Kuhs and Bernd Laub mention religious overlaps, such as the Old Testament and the Ten Commandments. Additionally, common adversaries are identified, including political opponents (the Left), Islam, and the media.

However, the analyses also revealed significant disruptions in these supposed connections. The ChrAfD speakers appear to lack an understanding of Judaism, filling these gaps with their own interpretations. Their discourse on Judaism is marked by religious paternalism and subtle proselytizing. Furthermore, ChrAfD members differentiate between »good« and »bad« Jews, for instance, by disparaging the Central Council of Jews (Zentralrat der Juden in Deutschland) or the rector of the Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg as part of the »elite«.

The connection between ChrAfD and JAfD primarily aims to reinforce an us-vs-

them dichotomy. The speeches do not reflect a coherent anti-Semitic worldview but rather a paternalistic view of Judaism, which is instrumentalized for their own purposes. There is no genuine interest in Judaism itself.

Literatur

Primärquellen

- AfD (2019): »Die etablierten Parteien zeigen nach Halle mit dem Finger auf die AfD, aber drei Finger zeigen auf sie zurück!« <https://www.facebook.com/alternative fuerde/posts/pfbido2MV961khJZ2J44k9rhnTYiraFhuvfmsS2htTB4edoeX41CcZwLwiAxW2tMmsBRrZZl>
- AfD TV (2018): »Grußwort Joachim Kuhs zur Gründung der ›Juden in der AfD‹«. <https://www.youtube.com/watch?v=ue6xXo8rhIo>
- Camus, Renaud (2016): *Revolte gegen den Großen Austausch*, Steigra: Antaios.
- ChrAfD (2018): »Juden in der AfD«. <https://www.facebook.com/ChrAfD/posts/pfbido87yC5P3Zmtw4ocANryUJcZz3WhzFwvazncBgH7ezrjbm5HHg9Gq8XZgGFAuUAYil>
- Höcke, Björn (2023): »Reichelts für Völkermord«. <https://www.facebook.com/photo/?fbid=1058414072248908&set=a.599798814777105> vom 12. Dezember 2023.
- JAfD (2021a): »Neuer Vorstand gewählt«. <https://www.facebook.com/JudeninderAfD/posts/pfbido2shuvzCmj8ZHm7gUWE5PMD9TrZFP163X7Neds6y4iUq91wXmEXPzfHfa3w2DGTxg3l> vom 07. Juli 2021.
- (2023a): »Artur Abramovych zerlegt die größte Lüge über jüdisches Leben in Deutschland!«. <https://www.youtube.com/watch?v=EGVS8GIpO38> vom 08. November 2023.
- (2023b): »Schon wieder antiisraelisches Framing bei der ARD«. <https://www.facebook.com/JudeninderAfD/posts/pfbido2hxtARPXuSwKYUgD6oH5aEv6cqtFDmFVS3hg2v2ET4ySNKF9D4X3B2YJRVDq4HkYl> vom 08. November 2023.
- Kaufmann, Malte (2019): »Grußwort und Einleitung Dr. Malte Kaufmann Jahrestagung JAfD«. <https://www.youtube.com/watch?v=icqVXIImNoGg>
- (2021): »Judenhass & Israelfeindlichkeit mitten in Deutschland«. <https://www.facebook.com/malte.kaufmann/posts/pfbidoJK1ge3ULurEQc1zwnxxryFYBrJMukLbJBwaoPLEkaNjfhkYP4KTo98JTDLZnkww5l>
- (2022): »Im Rahmen einer (privaten) Reise in der Dominikanischen Republik [...]«. <https://www.facebook.com/malte.kaufmann/posts/pfbido33vLxmLKE3uiQSTmLFEB7Gs48iKn8PKRyCutRu5WWWYLoWriM68RwvjG8GUK1E1m4l>

- (2023): »PeaceSummit2023«. <https://www.facebook.com/malte.kaufmann/posts/pfbido2jfr8gmxrteZb8yQBycupobA3MuZ4Wuv5z5i49wuw9iZjW8P7kj7bsVXF3KK2Jv7zvl> vom 11. Mai 2023.
- (2024): »Willkommen auf meiner Seite!«. www.malte-kaufmann.de vom 07. Februar 2024.
- Kuhs, Joachim (2023): »Das israelische Parlament hat am Montag die Justizreform einen wichtigen Schritt vorangebracht«. <https://www.facebook.com/joachimkuhs/posts/pfbidoVSfGc3GSEepaPdnKTL4Dw1o2jX1R63YVLLTQyVnsWzFbAjKKnGWXRSG2mKFZen8Zl>
- (2024): »Der orchestrierte Angriff auf die AfD kommt von allen Seiten [...]«. <https://www.facebook.com/photo/?fbid=797310322219402&set=a.684055176878251> vom 07. Februar 2024.
- Laub, Bernd (2019): »Grußwort und Ansprache Bernd Laub (Christen in der AfD)«. <https://www.youtube.com/watch?v=kHvAbtoTHvQ>
- (2024): »It's time for Trump to get president again. Side by side with Israel.«. <https://www.facebook.com/bernd.laub/posts/pfbidokxDxmR23DSyzvEpRxXPJKcqmG26pbCJWHfVZVhwAVqVDvFGGwyWxRKYojhAoJUil> vom 7. Februar 2024.
- mitmischen.de (2022): »Beckamp, Roger: »Die Situation ist nicht schwarz-weiß«. <https://www.mitmischen.de/bundestag-aktuell/news/die-situation-ist-nicht-schwarz-weiss>
- Mohler, Armin (1989): Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Sydow, Klaus (2019): »Bernd Laub und ich grüßen alle ChrAfDler im kalten Deutschland«. <https://www.facebook.com/klaussydow.siegbach/posts/pfbido29aiBsqnQXHRwsUN7i4fEHyznmqBE3hmNU8AvkZCRT2u9zsqKtKyPaKpgxbC5taqJl>
- Von Storch, Beatrix (2018a): »Meine Rede zur Gründung der Initiative Juden in der AfD«. <https://www.facebook.com/watch/?v=310411436357393>
- (2018b): »Offene Grenzen bedeuten massenhafter Antisemitismus-Import«. <https://www.facebook.com/BeatrixVonStorch/posts/pfbidoEiy5qCLnDCJs7vhPypbMHDeJNuLaanw58zuMV1CVZMGK9bnX47m9nuXQeo3nzLrVl>
- Von Storch, Sven (2020): »Putsch gegen Trump – Steve Bannon im Exklusivinterview mit Beatrix von Storch«, in: Freie Welt . <https://politicalemails.org/messages/255993> vom 29. September 2020.
- Wiese, Andre (2023): »Besonderen Dank an Malte Kaufmann mit Familie, und Pastor Matthias Mutzke der <https://fcg-heidelberg.de>«. <https://www.facebook.com/andre.wiese.908/posts/pfbido2785bKkG933yQvLfpz4b4BjjJBHYWAdqG54Eh2WjbFKisMYkiqenShaGYEmdmBVMSl> vom 10. Juni 2024.

Sekundärliteratur

- Ayyadi, Kira (2017): »Ideologie: ›Der große Austausch‹ oder die spinnerte ideologische Grundlage der Neuen Rechten«. <https://www.belltower.news/der-grosse-austausch-oder-die-spinnerte-ideologische-grundlage-der-neuen-rechten-45832> vom 26. Oktober 2017.
- Bednarz, Liane (2018): *Die Angstprediger. Wie rechte Christen Gesellschaft und Kirchen unterwandern*, München: Droemer Knaur.
- Bitzl, Christoph/Kurze, Michael (2021): »Rechtsextreme Muslimhetze: Die Instrumentalisierung von Religion als Vote-Seeking-Strategie der AfD«, in: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 5, S. 471–502.
- Grigat, Stephan (Hg.): *AfD & FPÖ: Antisemitismus, völkischer Nationalismus und Geschlechterbilder (= Interdisziplinäre Antisemitismusforschung, Band 7)*, Baden-Baden: Nomos.
- Friedrich, Sebastian (2017): *Die AfD: Analysen – Hintergründe – Kontroversen. Politik aktuell* 5, Berlin: Bertz + Fischer.
- Hammel, Laura/Teidelbaum, Lucius (2020): »Die AfD – Eine Wahlalternative für die christliche Rechte?«. <https://www.boell-bw.de/de/2020/11/11/die-afd-eine-wahlalternative-fuer-die-die-christliche-rechte> vom 11. November 2020.
- Hillje, Johannes (2018): *Propaganda 4.0: Wie rechte Populisten Politik machen. 2., aktualisierte Auflage*, Bonn: Dietz.
- (2021): *Propaganda 4.0: Wie rechte Populisten unsere Demokratie angreifen. Vollständig überarbeitete Neuauflage*, Bonn: Dietz.
- Hübscher, Monika (2017): »The AfD's Attitude toward National Socialism, the Holocaust and Antisemitism: A Facebook Analysis«. https://www.researchgate.net/publication/336020352_The_AfD's_Attitude_towards_National_Socialism_the_Holocaust_and_Antisemitism_A_Facebook_Analysis/link/5d8bobo8a6fdcc255496e3e0/download vom 05. August 2021.
- Link, Jürgen (1978): *Die Struktur des Symbols in der Sprache des Journalismus. Zum Verhältnis literarischer und pragmatischer Symbole*, München: Wilhelm Fink Verlag.
- Salzborn, Samuel (2019): »Antisemitismus in der Alternative für Deutschland«, in: Samuel Salzborn (Hg.), *Antisemitismus seit 9/11*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. Kg, S. 197–216.
- Scheingraber, Sophie (2024): »Arbeitslager für Juden & mehr: Die 5 aktuellsten Skandale der AfD«. 12. Februar 2024. <https://www.volksverpetzer.de/aktuelles/afd-aktuelle-nazi-skandale>
- Schmalenberger, Sophie/Hübscher, Monika (2022): »Tertiary Antisemitism in Social Media Posts of Germany's Alternative für Deutschland«, in: Monika Hübscher/Sabine von Mering (Hg.), *Antisemitism on social media*, London/New York, NY: Routledge Taylor & Francis Group, S. 35–53.

Schwarz-Friesel, Monika (2013): Die Sprache der Judenfeindschaft im 21. Jahrhundert, Berlin: De Gruyter Oldenbourg.

Paul, Jobst (2019): Der Binäre Code: Leitfaden zur Analyse herabsetzender Texte und Aussagen, Frankfurt a.M.: Wochenschau Verlag.

Weiß, Volker (2017): Die autoritäre Revolte: Die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes, Stuttgart: Klett-Cota.

Verschörungsglaube im evangelikal-pietistischen Milieu

Eine Analyse von Narrativen und theologischen Hintergründen

Samuel Epp

1 Einleitung und Problembeschreibung

Das zuvor häufig mit einer gewissen Belustigung beobachtete Thema des Verschörungsglaubens erhielt insbesondere im Zuge der COVID-19-Pandemie eine zunehmende und mehr und mehr besorgte Aufmerksamkeit. Eine Gruppe von Menschen, die in diesem Zusammenhang in den Fokus von Medien und Forschung gelangte, waren dabei evangelikale und pietistische Christ:innen. Einerseits wurde immer wieder von Gottesdiensten als möglichen »Superspreader«-Events gesprochen, andererseits schien es auch eine öffentliche Allianz z.B. zwischen den sogenannten Querdenkern und evangelikal-pietistischen Christ:innen zu geben (vgl. Frei/Nachtwey 2021:46-53). Zwar stellen Frei und Nachtwey mit Blick auf sog. »Querdenker« fest, dass die betreffenden Gruppen »im Vergleich zu Protesten in der Vergangenheit keine prägende Stellung in der Bewegung eingenommen« (ebd.: 53) hätten, dennoch erkennen auch sie Zusammenhänge zwischen religiöser Prägung und Verschörungsglauben.

Der vorliegende Beitrag unternimmt einen explorativen Vorstoß in die öffentliche Selbstdarstellung von drei verschwörungsideologischen Gruppen aus dem Feld des evangelikal-pietistisch geprägten Christentums in Deutschland. Im Zentrum der Betrachtung stehen die von diesen Gruppen verbreiteten Narrative sowie deren theologische Hintergründe. Ziel ist es, einen Überblick über die häufig sehr ähnlichen, gelegentlich aber auch unterschiedlichen Denkmuster des verschwörungsideologisch geprägten Teils der evangelikal-pietistischen Bewegung zu gewinnen.

2 Anknüpfungspunkte für Verschwörungsglauben im evangelikal-pietistischen Milieu

Während, wie auch in der Gesamtbevölkerung, nur ein Teil der evangelikal-pietistischen Christ:innen als verschwörungsgläubig bezeichnet werden kann, gibt es in diesem Milieu verbreitete Motive, die den Glauben an Verschwörungserzählungen zumindest zu erleichtern scheinen und diesen Überzeugungen gegenüber dem »gewöhnlichen« Verschwörungsglauben einen besonderen »Spin« verleihen. Dazu gehören der Glaube an einen apokalyptischen Weltuntergang, ein eklektischer Umgang mit wissenschaftlichen Erkenntnissen sowie eine religiös untermauerte Fokussierung auf sexual- und identitätspolitische Themen, die als Anknüpfungs- und Einstiegspunkte für Verschwörungsglauben verstanden werden können. Darüber hinaus geht Verschwörungsglauben auch in den untersuchten Gruppen häufig mit der Aktivierung antisemitischer Topoi einher. Bevor auf die Selbstdarstellungen der drei Gruppen eingegangen wird, soll zunächst eine Einordnung der gemeinsamen Narrative vorgenommen werden.

2.1 Apokalyptisches Weltbild

Verschwörungsglaube und apokalyptisches Denken bzw. apokalyptische Ängste liegen nahe beieinander. Dieser Zusammenhang zwischen Verschwörungsglauben und »Millenarismus« wurde bereits 1964 von einem der wichtigsten Wegbereiter des Forschungsfeldes »Verschwörungsglaube«, Richard Hofstadter, festgestellt. Dennoch ist diese Verbindung, nach Michael Barkun, einem weiteren wichtigen Wegbereiter, so offensichtlich sie doch auf der Hand liegen mag, keine einfache (vgl. Barkun 2013: 9). Beide Ansätze sind stark dualistisch und schreiben das Böse einer im Geheimen agierenden Kraft zu. Darüber hinaus hätten diese Ansätze auch ähnliche Funktionen. Beide aktivieren symbolische Ressourcen, die Gesellschaften helfen das Problem des Bösen zu definieren, weshalb sie sich häufig gegenseitig verstärken (vgl. ebd.: 10).

Die (symbolische) Offenheit der als Begründung herangezogenen Bibelstellen bietet zudem die Möglichkeit, diese relativ frei auszufüllen (vgl. ebd.: 56). Unter christlichen Millenarist:innen, die auf das Kommen eines Antichristen warten, hätten sich dabei zwei Strategien herausgebildet:

- Die einen würden versuchen Charakteristika des Antichristen zu identifizieren, um ihn bei seinem Kommen zu erkennen (vgl. ebd.: 41). Diese Strategie, die immer wieder neue potentielle Antichristen identifizierte, war in der Regel sehr stark durch antisemitisches Denken geprägt und identifizierte jüdische Menschen häufig mit diesem erwarteten Antichristen (vgl. ebd.: 41–55).

- Eine zweite Strategie fuße auf der Annahme, der Antichrist würde die Herrschaft auf der Erde übernehmen und brauche hierfür entsprechende Strukturen (vgl. ebd.: 43–44). Diese Strukturen identifizierten entsprechende milleniaristische Gruppen z.B. in der League of Nations, der nachfolgenden UN, aber auch in Technologien wie der Computertechnik, implantierten Microchips oder einem universellen Barcode (vgl. ebd.: 45).

Blickt man auf das zu untersuchende Quellenmaterial, scheint sich Barkuns Beschreibung kaum überholt zu haben.

Thorsten Dietz fasst die Funktion apokalyptischen Denkens folgendermaßen zusammen: »Apokalyptischer Politik geht es nicht um sozialen Zusammenhalt, Integration und Interessenausgleich. Apokalyptische Politik denkt von der Verhinderung vermeintlicher Gefahren her. Sie will Gefahren abwenden [...] und Bedrohung ausschließen« (Dietz 2022: 236). Dabei werden beispielsweise eine globalisierte Moderne, die Postmoderne, neue technologische Errungenschaften aber auch die ungewohnt schnelle Entwicklung eines Impfstoffs gegen COVID-19 als große Gefahr wahrgenommen. Statt einer kritischen, aber dennoch realistischen Analyse des Phänomens wird hier, geprägt durch ein verängstigtes Weltverhältnis, übersprungsartig die Warnung vorweggenommen. Dies führt in einen Teufelskreis aus Angst, Warnung und verstärkter Angst angesichts einer sich immer weiter verschlechternden Welt.

2.2 Bibelfundamentalismus und eklektischer Umgang mit wissenschaftlichen Erkenntnissen

Verschwörungsdenken im evangelikal-pietistischen Milieu zeichnet sich durch eine eklektische Haltung gegenüber der Wissenschaft aus, die ihren Ursprung in einem biblischen Wortfundamentalismus hat. Die Bezugnahme auf wissenschaftliche Erkenntnisse erfolgt in der Regel dann, wenn diese die eigenen Vorannahmen bestätigen oder durch »eigene« Wissenschaftler:innen bestätigt werden. Diese in weiten Teilen der evangelikalen Bewegung verbreitete Haltung wird im Festhalten an kreationistischen Überzeugungen bei gleichzeitiger Ablehnung der Evolutionstheorie am deutlichsten. Die Einstellungsforschung erkennt hier Zusammenhänge zwischen der Ablehnung von Erkenntnissen im Bereich der Klimaforschung aber auch der Stammzellenforschung (vgl. Roberts 2008: 226). Dabei liegt Schüler richtig, wenn er hier eine Debatte »nicht nur über die Abstammung des Menschen vom Affen, sondern generell über die Deutungshoheit von Religion und Wissenschaft« (Schüler 2018:232) erkennt.

Das Festhalten an einer »biblischen« Schöpfungslehre hängt zentral mit einer Bibelhermeneutik zusammen, die die Irrtumslosigkeit der Bibel betont. Neben anderen Überzeugungen begründet sich hierin die Sicherheit, dass »alle biblischen Be-

schreibungen der Wirklichkeit Gottes, der Welt und des Menschen als Wahrheit akzeptiert werden, ohne Unterscheidung von wörtlicher, metaphorischer oder symbolischer Ebene« (Dietz 2022:242). Dieses Verständnis lässt keinen Raum für Ausnahmen. Die Angst dabei: Wenn der erste Stein fällt, fallen in der Folge alle anderen mit ihm. Der Kampf um ein »biblisches« Schöpfungsverständnis ist so verstanden nicht nur ein Kampf um wissenschaftliche Richtigkeit, sondern ein Kampf um und für das eigene Weltbild.

Der Kurzzeitkreationismus, der von einer Erschaffung der Welt in sechs Tagen ausgeht und ein Erdalter von 6.000 bis maximal 10.000 Jahren annimmt, ist ein Beispiel für einen Zugang zur Wissenschaft, der sich zwar formal wissenschaftlich gebärdet, gleichzeitig aber zentrale Erkenntnisse eben dieser Wissenschaft nicht ernst nimmt – weil diese der eigenen Position diametral entgegenstehen. Würde es sich hierbei um wenige, schlecht begründete Einzelpositionen bei einer generellen Anerkennung des wissenschaftlichen Mainstreams handeln, könnte man von exotischen Sondermeinungen sprechen. Dies ist jedoch nicht der Fall: Nicht Einzelmeinungen werden hinterfragt, sondern ein internationaler wissenschaftlicher Konsens, der seit Jahrzehnten weitestgehend unverändert Bestand hat. Dietz folgert daraus (vgl. Dietz 2022: 248): Der Kurzzeitkreationismus kann nur im Zusammenhang mit einer globalen Verschwörungserzählung vertreten werden, lässt er sich doch nur unter der Prämisse halten, alle gängigen Methoden zur Altersbestimmung seien grundsätzlich zweifelhaft. Somit bedarf es der Annahme einer, zumindest zeitweisen, Aussetzung der Naturgesetze oder aber eines »erkenntnistheoretischen Skeptizismus« (ebd.: 247), der eine Erforschung der Welt mithilfe gängiger naturwissenschaftlicher Methoden für unmöglich hält (vgl. ebd.: 247–248).

Für die untersuchten Kontexte hingegen gilt: Wissenschaft hat sich dann dem eigenen Weltbild unterzuordnen und darf dieses nicht länger hinterfragen – tut sie dies dennoch, kann sie auf Grundlage eines manichäischen Weltverständnisses jederzeit als etwas Böses abgewertet werden. Die in Verschwörungserzählungen übliche Diffamierung wissenschaftlicher Erkenntnisse sowie die Begründung der eigenen Position mithilfe von (scheinbar) wissenschaftlichen Erkenntnissen, vorgetragen in einer Haltung größten Selbstbewusstseins, kann häufig auch auf evangelikale Bewegungen übertragen werden. Hier gelernte Argumentationsmuster lassen sich in der Folge leicht auf andere Bereiche, jenseits der Schöpfungslehre, übertragen.

2.3 Sexual- und identitätspolitische Themen als Anker für Verschwörungsglauben

Inhaltlich ist auffällig, dass insbesondere Themen aus dem Feld der Sexual- und Identitätspolitik aufgegriffen werden und wie eine »Einstiegsdroge« für Verschwörungsideolog:innen unter evangelikalen Christ:innen wirken. Insgesamt, so macht Katja Guske deutlich, ist »Familienpolitik [...] eines der wichtigsten politischen An-

liegen der deutschen Evangelikalen« (Guske 2014: 115). Dabei werden Themen wie Gender-Mainstreaming mit »einer ›Sexualisierung der Jugend‹, einer ›Förderung von Abtreibungen‹ und einer ›Homosexualisierung der Gesellschaft‹ gleichgesetzt« (ebd.: 118).

Blickt man auf die dargestellten Beispiele, spielen Themen wie »Gendern« in der Sprache – gemeint ist die Wahl von sprachlich neutralen Formulierungen – die Segnung oder gar Trauung homosexueller Paare, die schlichte Akzeptanz der Existenz von transsexuellen Menschen, die Aufklärung von Kindern und weitere Fragen der sexuellen Selbstbestimmung nach wie vor eine zentrale Rolle in diesem Milieu. Dabei argumentieren die Akteur:innen häufig mit der Behauptung, eine »Gender-Ideologie« solle der Bevölkerung »übergestülpt« werden – diese Überzeugungen ähneln dem Verschwörungsglauben, der als Glaube an geheime Verschwörungen durch mächtige und böswillige Gruppen definiert werden kann. Aus diesem Grund kann an dieser Stelle der von Marchlewska et al. vorgeschlagene Begriff der »gender conspiracy beliefs« (Marchlewska et al. 2019) übernommen werden. Die Verbreitung arbeiten Agnieszka Graff und Elżbieta Korolczuk in ihrem 2022 erschienenen Buch *Anti-Gender Politics in the Populist Moment* heraus. Darüber hinaus beschreiben die Autorinnen im Kapitel »Anxious parents and children in danger – The family as a refuge from neoliberalism« (Graff/Korolczuk 2022: 115–136) treffend das Phänomen, dass man mit Blick auf das untersuchte Quellenmaterial beispielsweise im Zusammenhang mit dem *Arbeitskreis Christliche Corona-Hilfe* beobachten kann. Die Familie wird als Hort dargestellt, in dem Kinder vor der Gender-Ideologie geschützt werden – Väter übernehmen hierbei in der Regel die Rolle des starken Beschützers, während gleichzeitig mit dem Argument »Natürlichkeit« die »Mütterlichkeit« der Frau betont wird (Graff/Korolczuk 2022: 135). Verbunden werde dies mit einem Werben für ein traditionelles Familiensystem mit geteilten Rollen und einem (männlichen) Versorger sowie der Kritik an »dem Feminismus« sowie eines »globalen Kapitals«, das das traditionelle Familienmodell vernichten wolle. Beide werden regelmäßig als »teuflisch« beschrieben. Eine solche Position kann sowohl als Eintrittstor in und als Anker für Verschwörungsglauben dienen.¹

Verbunden mit dieser weit verbreiteten Kritik an feministischen Themen ist die Frage nach gesetzlichen Regelungen zur Abtreibung. Liane Bednarz betont, dass sich unter denjenigen Christ:innen, die zu Beginn der COVID-19-Pandemie das Virus verharmlosten und sich gegen das Impfen aussprachen, eine nicht unerhebliche Gruppe von Menschen aus dem Spektrum der selbsternannten »Lebensschützer« – also derjenigen die sich aktiv gegen Abtreibung aussprechen, befunden habe. Wären Impfung und die Einhaltung von Schutzmaßnahmen doch eigentlich als Maßnahmen des Schutzes von Leben zu verstehen, wurden diese in weiten Kreisen

1 Siehe hierzu auch die Beiträge von Jacobs/Ritter und Probst/Edel im gleichen Sammelband für weitere Diskussionen zu diesem Thema.

des Milieus als »Unterwerfungssymbole« verstanden (vgl. Bednarz 2020). Dies entspricht auch dem Befund der Analyse der Quellen des »Querdenkertums« in Baden-Württemberg (Frei/Nachtwey 2021). Zwar gibt es wenige Anhaltspunkte dafür, »dass insbesondere das christlich-evangelikale Milieu Anknüpfungspunkte für Corona-Proteste bietet« (ebd.: 50), dennoch sehe man in dieser Gruppe ein Milieu mit Protesterfahrung, insbesondere im Hinblick auf die »Lebensschutz«-Bewegung sowie die Proteste gegen die Änderungen des Baden-Württembergischen Bildungsplans und eine vermeintliche »Frühsexualisierung« (vgl. Frei/Nachtwey 2021: 50; Lühmann 2016). Dabei stellen in der »Lebensschutz«-Bewegung, wie Ulli Jentsch feststellt, nahezu ausschließlich christlich-fundamentalistische Gruppen den Kreis der Aktiven (vgl. Jentsch 2016: 100). An diesem Thema werde »eine Vielzahl von gesellschaftlichen Diskursen zugespitzt, moralisiert und emotionalisiert« (Jentsch 2016: 100–101). Auch beschränke sich die Kritik der Bewegung schon seit ihrem Beginn nicht auf die Abtreibungspolitik, sondern kritisiere immer auch eine liberale Sexualmoral und gehe bis hin zur Angst vor dem »Untergang des christlichen Abendlandes« angesichts einer abnehmenden demographischen Kurve (vgl. ebd.: 101). Mit Blick auf die Themen Familien- und Identitätspolitik nehmen »die Argumentationen verschwörungstheoretische Züge an, um die Gesellschaft in Gut und Böse aufzuteilen und sich selbst als eine unterdrückte, aber rechtschaffene Minderheit zu halluzinieren« (ebd.: 103). Die »Lebensschutz«-Bewegung sei, so Jentsch, zudem »gut verzahnt in breitere politische Netzwerke von christlichen Gruppen, von Parteien und Organisationen der »Neuen Rechten«« (ebd.: 101).

2.4 Antisemitische Motive im evangelikal-pietistischen Verschwörungsglauben²

Die Kommunikation aller untersuchten Gruppen ist durch den Einsatz antisemitischer Chiffren sowie die Reproduktion antisemitischen Denkens gekennzeichnet. Die Verbreitung der Verschwörungserzählung des »Great Reset« durch die *Christen im Widerstand* sowie die Aussage des *Arbeitskreises Christliche Corona-Hilfe*, dass mächtige Männer im Hintergrund »die Fäden ziehen« (Riemenschneider 2022: 12:20–13:00), lassen antisemitisches Denken erkennen. Auch die Verwendung des Narrativs des »Bevölkerungsaustausch« durch Jakob Tscharnke (Tscharnke 2015: 12–13) ist in diesem Kontext zu nennen. Die Aufzählung ist nicht als erschöpfend zu betrachten, sondern lediglich exemplarisch.

Diese Auffälligkeit ist nicht zufällig. Samuel Salzborn stellt fest: »Verschwörungsglaube ist in seiner historischen Genese und weltanschaulichen Struktur

2 Mein Dank gilt Karoline Ritter und Charlotte Jacobs für die hilfreichen und wichtigen Hinweise auf die intensive Verwendung antisemitischer Chiffren und Konzepte im untersuchten Quellenmaterial.

eng mit Antisemitismus verbunden, faktisch laufen Verschwörungserzählungen so gut wie immer auf Antisemitismus hinaus« (Salzborn 2021). Verschwörungserzählungen zielen auf die Erklärung von erlebten Ereignissen ab und drängen darauf jemandem die Verantwortung für wahrgenommenes Übel, das andernfalls zufällig erscheinen würde, zuschreiben zu können. Hier eröffnet sich die Schnittstelle zwischen Verschwörungsglauben und Antisemitismus. Salzborn führt aus: »Der moderne Antisemitismus beansprucht, die Welt zu erklären, wobei Jüdinnen und Juden in diesem Welterklärungsmuster assoziiert werden mit einer ungeheuer machtvollen, unfassbaren internationalen Verschwörung« (ebd.). Diese baut vor allen Dingen auf Vorurteilen und Ressentiments auf und hat mit der tatsächlichen Lebensrealität jüdischer Menschen wenig zu tun. Da Verschwörungsglaube jedoch nicht auf rationale, sondern auf emotionale Evidenz abzielt, ist dies unerheblich. Sowohl Antisemitismus als auch Verschwörungsglaube sind beide auf ein abstraktes Feindbild ausgerichtet und somit strukturell miteinander verwoben.

Alle in diesem Abschnitt aufgeführten Beispiele lassen sich auf die Verschwörungserzählung einer »jüdischen Weltverschwörung« zurückführen. Während christlicher Antisemitismus schon bei den Kirchenvätern auftaucht (vgl. Tarach 2022), erkennt Michael Butter erste Verschwörungsvorwürfe im Mittelalter (vgl. Butter 2020), die sich schließlich im 14. Jahrhundert verdichteten (vgl. Heil 2016). Mit den gefälschten *Protokollen der Weisen von Zion*, die 1903 erstmalig veröffentlicht wurden, entstand ein wirkmächtiger Text, der eine angebliche jüdische Weltverschwörung postulierte und schlussendlich auch die Shoah mitlegitimerte (vgl. Butter 2020). Expliziter Antisemitismus verlor, genau wie auch explizite Verschwörungserzählungen, seine gesellschaftliche Akzeptanz. Dadurch veränderten sich auch die Verbreitungswege antisemitischer Verschwörungserzählungen. Während zuvor offen von einer vermeidlichen »Weltverschwörung« gesprochen wurde, werden nunmehr antisemitische Chiffren genutzt. Die Rede von einer »Krake«, von einem »Puppenspieler der die Fäden zieht« oder von einer »globalen Elite«, die hinter den Dingen steht, greift traditionelle antisemitische Motive und verbreitet somit die Erzählung einer jüdischen Weltverschwörung weiter.

Dennoch, so macht Michael Butter deutlich, besteht das Problem bei der Analyse zeitgenössischer Verschwörungserzählungen darin, »zu entscheiden, was als antisemitische Chiffre zu verstehen ist und was nicht« (Butter 2020). Während einzelne Formulierungen wie z. B. »die Rothschilds« klar auf jüdische Menschen bezogen seien, sei die Lage bei der Rede von einer US-amerikanischen »Ostküsten-Elite« komplizierter. Sein Vorschlag »von einer strategischen Offenheit zu sprechen, die es den Rezipient:innen potenziell ermöglicht, das Behauptete antisemitisch aufzuladen« (ebd.) erscheint in diesem Zusammenhang hilfreich.

Mit Blick auf das untersuchte Quellenmaterial scheint eine solche kritische Hermeneutik angemessen zu sein. Alle Entwürfe verwenden deutliche und weniger deutliche antisemitische Chiffren. Ob es sich bei der Verwendung jedoch um die

willentliche Verbreitung von Antisemitismus handeln muss, auch angesichts des schwierigen Verhältnisses der evangelikal-pietistischen Bewegung zum Judentum und zu Israel (vgl. Holz/Haury 2023: 257–304), kann in diesem Beitrag nicht geklärt werden.

3 Darstellung einzelner Bewegungen

Im Folgenden erfolgt ein Überblick über drei Organisationen, die dem evangelikalen Spektrum zugerechnet werden können und aktiv Verschwörungserzählungen verbreiten. Dabei handelt es sich erstens um die pfingstlerisch-charismatische Gruppe *Christen im Widerstand*, zweitens den dem fundamentalistisch-neo-calvinistischen Spektrum angehörende *Arbeitskreis Christliche Corona-Hilfe* sowie drittens die Gruppe um den (ursprünglich) dem Pietismus zuzuordnenden ehemaligen Pfarrer Jakob Tscharncke und dessen Initiative *Netzwerk bibeltreuer Christen – Jakob Tscharncke e.V.*

Die Basis dieses Überblicks bieten die jeweiligen Internetangebote der Gruppen. Dabei liegt der Fokus auf den dort verbreiteten Verschwörungserzählungen und – da es sich um religiöse Gruppen handelt – deren spezifisch-theologischem »Spin«.

3.1 Christen im Widerstand

Die Initiative *Christen im Widerstand* (Christen im Widerstand o.J.) gehört laut Impressum der Homepage zum Verein *Mandelzweig e.V.* in Berlin, einer Freikirche aus dem pentekostal-charismatischen Spektrum. Die Homepage gibt an, die Gemeinde gehe auf ein »prophetisches Wort« (Mandelzweig e.V. 2024) zurück. Dieses habe gelaute: »Fangt wieder an zu träumen! Ich kann und ich will es tun. . . Deutschland wird wieder eine gottesfürchtige und bibelgläubige Nation werden!« (Ebd.)

Der Arbeitszweig *Christen im Widerstand* beschreibt sich in einem Dokument zu Zielen und Selbstverständnis folgendermaßen:

»Wir sind eine wachsende Anzahl von Christen, die die aktuelle Situation um das Corona-Virus in unserem Land sehr kritisch sehen. Wir haben festgestellt, dass die weltweit verhängten Corona- Maßnahmen gefährlich und zerstörerisch sind und in keinerlei sinnvollem Verhältnis zur behaupteten Gefahr stehen.« (Christen im Widerstand 2020: 2)

Im Zusammenhang mit der COVID19-Pandemie sei der freiheitlich-demokratische Rechtsstaat »massiv ins Wanken geraten [. . .]. Das eigentliche Ziel scheint eher zu sein, Menschen einzuschüchtern und sie kontrollierbar und manipulierbar zu machen«(ebd.). Auch Kirchen und Freikirchen hätten sich »mit dem Handeln der Bun-

desregierung eins gemacht« (ebd.) und sich so einem »bösen Geist der Einschüchterung« (ebd.) gebeugt. »Anstatt dem Teufel entschieden zu widerstehen, hat man ihm einfach das Feld überlassen« (ebd.), so die Bewegung.

Die Gruppe selbst stehe aber für die eigenen »freiheitlich-demokratischen Grundrechte und die unantastbare Würde aller Menschen« (ebd.). Sie beschreibt den eigenen Protest wiederholt als gewaltfrei und friedlich. Dabei richte man sich weitestgehend gegen die im Rahmen der COVID-19-Pandemie verhängten Schutzmaßnahmen. Hier zeichnet sich die Gruppe durch die Verbreitung von Falschinformationen aus, die in der eigenen Wahrnehmung als »verlässliche Informationen und Erfahrungsberichte zur Coronakrise« (ebd.: 12) beschrieben werden. Ein zentraler Kanal ist dabei der Telegramkanal »CiWi- Christen im Widerstand«, dem mit Stand 24.05.2023 über 6021 Mitglieder folgen. Hier werden neben religiösen Inhalten auch Inhalte mit Bezug zur »Querdenker«-Bewegung, solche die den Klimawandel hinterfragen und solche, die die Rolle der Ukraine im russischen Angriffskrieg kritisch sehen, geteilt. Darüber hinaus gibt die Gruppe die Broschüre »Wissenswertes zur Corona-Impfung« (Christen im Widerstand 2021) heraus. Diese Broschüre warnt mit vermeintlichen Fakten, vielen Grafiken und Statistiken und einem sehr wissenschaftlichen Gebaren vor der Impfung gegen COVID-19. Tatsächlich handelt es sich bei den Inhalten um Falschinformationen und Fehlinterpretationen der aufgeführten Statistiken, die lediglich die eigenen Überzeugungen bestätigen sollen. An dieser Veröffentlichung wird ersichtlich, dass es sich bei dieser Art des Verschwörungsdenkens nicht um einen wissenschaftsfeindlichen Ansatz handelt, sondern um ein eklektisches Vorgehen, das aufgrund der (fehlerbehafteten) Überzeugungskraft umso gefährlicher zu sein scheint.

Auf der Internetseite »www.informierdich.info«, die ebenfalls durch den Verein betrieben wird, werden religiöse Bezüge vermieden, dafür aber Videos der AfD-Parteivorsitzenden Alice Weidel sowie das Narrativ des sog. »Great Reset« verlinkt (Mandelzweig e.V. 2021).

Zu der auf der Internetseite der *Christen im Widerstand* empfohlenen Literatur gehört unter anderem das Buch *Die Mutige Deutsche* der Autorin Heidi Mund, das die rassistische Verschwörungserzählung vom sogenannten »Bevölkerungsaustausch« bemüht. Diese scheinbar kritisch auf Migrationsbewegungen blickende Erzählung reaktiviert den nationalsozialistischen Topos der Umvolkung und geht davon aus, dass ein »deutsches Volk« durch »ausländische Migrant:innen« ausgetauscht werden soll. Dabei wird implizit »die Existenz eines ethnisch definierten Nationalstaates, der das natürliche Areal einer Nation darstellt« (Niehr 2017), sowie das intentionale Wirken einer lenkenden Elite im Hintergrund vorausgesetzt – hier besteht die Verbindung zum Verschwörungsglauben.

Die *Christen im Widerstand* scheinen fest von der Notwendigkeit einer zukünftigen Untergrundkirche auszugehen. Dies scheint mit dem apokalyptischen Weltbild der Gruppe zusammenzuhängen und wird insbesondere deutlich, wenn man den

Punkt »Lehre« in den Blick nimmt. Hier heißt es im Dokument: »Unser HERR ist gerade dabei, die »Endzeit-Armee der Überwinder« zu sammeln und zu trainieren (Offb 15 & 19).« (Christen im Widerstand 2020) Diese Sammlung geschieht unter anderem mit einer Netzwerkkarte, in die sich Sympathisant:innen selbstständig eintragen können. Darüber hinaus ruft die Gruppe zur Gründung von Hausgemeinden auf.

Zusammenfassend handelt es sich bei den *Christen im Widerstand* um eine aus dem pentokostal-charismatischen Spektrum stammende Gruppe, die ein stark manichäisches Weltbild mit einem Dualismus von Gott und Satan vertritt. Dieser Dualismus drückt sich, dies basiert auf der Endzeitlehre der Gruppe, im irdischen Kampf zwischen diesen Mächten aus. Die Christ:innen erleben Druck und gehen von noch mehr Verfolgung aus. Ihre Aufgabe sei es, ihrem Glauben treu zu bleiben.

Das Verhältnis dem Staat gegenüber kann als ambivalent beschrieben werden. Einerseits beruft man sich auf die eigenen Grundrechte und kämpft für diese. Andererseits identifiziert man die handelnden Institutionen mit satanischen Mächten, gegen die man sich stellen müsse.

3.2 Arbeitskreis Christliche Corona-Hilfe

Im *Arbeitskreis Christliche Corona-Hilfe* verbinden sich mehrere evangelikale Gemeinden aus dem neo-reformierten Spektrum. Dazu gehören z.B. die Bibelgemeinde Lage e.V., die Gemeinde Licht & Leben Hamburg e.V., die Bekennende Evangelische Gemeinde (BEG) Hannover e.V. sowie die Evangelisch-Reformierte Baptisten-gemeinde Frankfurt (ERF), deren Pastor Tobias Riemenschneider im Aufbau der Organisation sehr aktiv war. Der Arbeitskreis tritt insbesondere durch die Veranstaltung von Gebetstagen sowie von Konferenzen auf. Zudem geht von ihm eine starke Initiative zur Verfassung der Erklärung »The Frankfurt Declaration of Christian & Civil Liberties« (Arbeitsgemeinschaft Weltanschauungsfragen e.V. 2022) aus.

Diese Erklärung, die unter anderem von dem einflussreichen US-amerikanischen Pastor John MacArthur erstunterzeichnet wurde, wurde während der oben erwähnten Konferenz im August 2022 durch Tobias Riemenschneider vorgestellt. Den Rahmen fand diese Vorstellung in einem etwa einstündigen Referat mit dem Titel »Rückblick« (Riemenschneider 2022)³; hier unternimmt der Pastor der ERF den Versuch eines Rückblicks auf die gesellschaftspolitischen Entwicklungen im Zuge der COVID-19-Pandemie. Dieser Rückblick ist stark verschwörungsideologisch geprägt. Auf Grundlage von falschen Informationen setzt Riemenschneider dabei Schutzmaßnahmen mit Maßnahmen der DDR und der Sowjetunion gleich (5:29-5:53) und bezeichnet staatliche Kommunikation in diesem Zusammenhang als »Pro-

3 Im Folgenden wird auf den Inhalt dieses auf YouTube veröffentlichten Vortrags Bezug genommen. Sofern nicht anders angegeben, beziehen sich die Zeitmarken auf dieses Video.

paganda« (6:56-7:36). Auch klare Verschwörungserzählungen und Antisemitismen werden durch Riemenschneider verbreitet (12:20-13:00):

»Aber wenn ich danach frage, dann meine ich nicht, wer welche Interessen verfolgt und wer die Fäden zieht und was die Rolle ist, von wo und wie. Von Bill Gates und Klaus Schwab. Damit kann man sich gerne beschäftigen. Für mich reicht es zu wissen: Ja, die Welt liegt in dem Bösen. Und es gibt böse Menschen, die böse Dinge planen. Und sie schließen sich auch zusammen, um ihre bösen Pläne auszuführen. Aber darum geht es mir nicht. Sondern ich will, dass wir verstehen, welche geistlichen Realitäten dahinterstehen. Denn die Akteure mögen wechseln, aber die dahinterstehenden geistlichen Realitäten, die werden uns in verschiedenen Ausprägungen wahrscheinlich noch lange beschäftigen.«

Bekannte Verschwörungserzählungen rund um die Personen Bill Gates und Klaus Schwab werden so noch einmal gesteigert und in das eigene Weltbild integriert. Diesem Weltbild folgend gibt es nur zwei »Arten von Menschen« (13:20): »Kinder Gottes« (13:31) und »Kinder des Teufels« (13:34), die sich dadurch auszeichneten, »dass sie ihrem Vater ähnlich sind«, der »ein Lügner und Menschenmörder« sei (14:17). Auf dieser Grundlage werden sowohl einzelne Politiker:innen als auch ganze staatliche Organe und den eigenen Überzeugungen widersprechende Positionen »verteufelt«.

An dieser Stelle wird die enge Verknüpfung zwischen Verschwörungsglauben und Antisemitismus in der Kommunikation Riemenschneiders sichtbar. Die Unterscheidung zwischen »Kinder Gottes« und »Kinder des Teufels« geht auf das Johannesevangelium zurück. Die an die Juden im Tempel gerichtete Aussage »Ihr habt den Teufel zum Vater« (Joh 8,44) wird im Evangelium Jesus zugeschrieben. Tarach (2022: 17–23) zeichnet die zerstörerische Wirkung dieser Formulierung von der Zeit des frühen Christentums bis in die Gegenwart nach. Für die Verwendung durch Riemenschneider muss jedoch angemerkt werden, dass seine Aussagen sich nicht direkt auf jüdische Menschen als »Kinder des Teufels« bezogen. Dennoch bedient er sich einer offensichtlich antisemitischen Chiffre und verankert seine Aussagen somit in kollektiv verankerten (unterbewussten) antisemitischen Weltbildern.

Darüber hinaus zeichnet Riemenschneider das Bild von einem Staat, der, seiner Meinung nach, grundlegende Schöpfungswahrheiten, »die jedes Kind weiß« (20:18), leugnet und die Existenz von mehr als zwei Geschlechtern, nicht heterosexuelle Ehen sowie die Entstehung des Universums durch Evolution propagiere. Dieser Staat fördere zudem die Tötung von 10.000 Babys im Leib ihrer Mutter und denke über Euthanasie Alter und Kranker nach (22:09-22:53). An dieser Stelle wird ersichtlich, wie stark sexual- und identitätspolitische Themen, vermischt mit Verschwörungserzählungen und einer Sprache des Hasses, die Kommunikation Riemenschneiders prägen.

Riemenschneider zeichnet in der Folge das Bild eines Staates, der seinem Empfinden nach »als totalitärer Tyrann auftritt« (54:42-54:44), also eines Staates, dem »autoritäre, übergriffige und diktatorische Züge zugeschrieben werden« (Rudolphi 2023: 371). Dabei verzichtet er nicht auf Vergleiche mit der DDR, der Sowjetunion sowie dem Nationalsozialismus. Diesem Staat, so Riemenschneider, könne man in einer Gesundheitskrise wie der COVID-19-Pandemie keinesfalls vertrauen. Dabei ist für ihn klar:

»Und wer sich nicht beugt, wird öffentlich verächtlich gemacht, mundtot gemacht, aus sozialen Netzwerken gekapselt, durch mediale Indoktrination umerzogen, durch sozialen Druck und Androhung empfindlicher Konsequenzen für den Verlust des Arbeitsplatzes oder der eigenen Kinder gefügig gemacht und am Ende weggesperrt.« (28:07-28:32)

Insgesamt arbeitet Riemenschneider stark mit diesen Ängsten sowie dem Motiv der Unterdrückung. Der Staat wird von ihm als (pseudo)religiöses System dargestellt, das keine Alternativen neben sich dulde. Zur Beeinflussung des öffentlichen Diskurses werde staatliche Propaganda eingesetzt. Laut Riemenschneider richte sich diese besonders gegen Kinder, um bereits im frühen Lebensalter Einfluss auf deren Entwicklung nehmen zu können. Auch betont er wiederholt die völlig irrationale Gefahr einer Wegnahme der eigenen Kinder durch den Staat. Christ:innen müssten in diesem Zusammenhang standhaft und treu bleiben – trotz des zukünftig noch steigenden Widerstandes.

Wissenschaftler:innen sind für ihn die »Priester« (30:39) der Staatsreligion. »Sogenannte Experten« (30:46) würden unter denjenigen ausgesucht, die »sagen, was der Staatsideologie entspricht« (30:58:31:09). Wissenschaft wird dabei nicht neutral, sondern als gefährlich gerahmt, hinterfrage sie doch die Tatsache, dass »Gott die Wahrheit ist« (38:40-28:42). Das zuvor dargestellte eklektische Verhältnis zur Wissenschaft, welches mit kreationistischen Überzeugungen verknüpft ist, sowie die daraus resultierende Gefahr werden an dieser Stelle ersichtlich.

Insgesamt stellt Riemenschneider jegliche staatliche Struktur als verlogen dar und fordert dazu auf, »eine biblische Widerstandstheologie« (53:32-53:35) zu pflegen. Dass dieser Widerstand zwangsläufig zu verstärkter »Verfolgung« führt, wird von ihm dabei vorausgesetzt.

In der oben bereits erwähnten Erklärung »The Frankfurt Declaration of Christian & Civil Liberties (Arbeitsgemeinschaft Weltanschauungsfragen e.V 2022), die auf 13 Sprachen online veröffentlicht wurde und von 50 Männern erstunterzeichnet wurde, werden diese Forderungen konkretisiert.

Zudem stellt man sich gegen einen säkularen »Humanismus und seine relativistische Ethik« (ebd.), gegen Schutzmaßnahmen im Zuge der COVID-19-Pande-

mie, sowie explizit gegen die philosophische Schule des Transhumanismus und die technologische Überwachung des Menschen (vgl. ebd.).

Ebenfalls zieht sich das bereits dargestellte negative Framing durch die gesamte Erklärung. Beispielsweise wird staatlichen Behörden »psychologische Manipulation und Einschüchterung« (ebd.) vorgeworfen.

Zudem wird eine Trennung der unterschiedlichen, dem eigenen Weltbild nach »gottgegebenen Zuständigkeitsbereiche« Staat, Kirche und Familie gefordert (41:21). Der Staat solle keinerlei Einfluss auf die anderen Sphären nehmen (Arbeitsgemeinschaft Weltanschauungsfragen e.V. 2022). Die Familie wird dabei als der Hort der Sicherheit dargestellt, in dem man sich und seine Kinder vor einer wahrgenommenen Indoktrinierung schützen könne (vgl. Graff/Korolczuk 2022: 115–136).

Abgeschlossen wird die Erklärung, indem man sich selbst in eine Reihe mit den Christ:innen stellt, die in Verfolgung leben. Man fordert zum Widerstand auf, ohne auszuführen, was dies bedeutet. Die wenigen erläuternden Worte scheinen eher einen zivilen Ungehorsam nahe zu legen.

Eine ähnliche Bewertung der Bewegung nimmt auch Daniel Rudolphi (2023) vor. Er betont, dass sämtliche Akteure der Bewegung einen Dualismus zwischen christlicher Gemeinde und Staat konstruieren. Dabei werde letzterer als »übergriffig, manipulativ, autoritär und diktatorisch beschrieben« (Rudolphi 2023: 372) – all dies mit dem Ziel die Menschen gefügig zu machen. Ebenfalls mit Besorgnis blickt Rudolphi auf die »zahlreichen verschwörungstheoretischen Motive innerhalb der Publikationen und Vorträge des Netzwerks« (ebd.: 372) und legt völlig zu Recht die gefährlichen Parallelen zum antisemitischen Topos einer jüdischen Weltverschwörung offen (vgl. ebd.: 364).

Insgesamt kann man so mit Blick auf den Vortrag Riemenschneiders von offen verschwörungsideologischem Gedankengut sprechen. Er spricht von staatlicher Propaganda, dahinterstehenden Mächten, baut einen auf einem apokalyptischen Weltbild aufbauenden manichäischen Dualismus zwischen Gut und Böse auf und sieht sich selbst als Opfer. Die Frankfurter Erklärung ist hier zurückhaltender, lässt aber auch ähnliche Anklänge erkennen.

3.3 Netzwerk bibeltreuer Christen – Jakob Tscharntke e.V.

Die Organisation *Netzwerk bibeltreuer Christen – Jakob Tscharntke e.V.* bildet ein loses Netzwerk mit Mitgliedern in ganz Deutschland. Maßgeblich getragen wird die Gruppe durch den ehemaligen Pfarrer Jakob Tscharntke. Laut eigenen Angaben studierte Tscharntke in Tübingen Theologie und schloss sich dort dem »Albrecht-Bengel-Haus« an (vgl. Tscharntke 2019: 2). Schon seine Vikariatszeit beschreibt er als »geprägt vom kräftezehrenden Ringen mit manch harten Kämpfen um einen biblischen Weg unter den unbiblischen Umständen der Landeskirche« (Tscharntke

2019: 2). Nach einer von viel Streit geprägten beruflichen Biografie tritt er als Pfarrer der vom Verfassungsschutz Baden-Württemberg beobachteten Evangelischen Freikirche Riedlingen e.V. auf (vgl. Verfassungsschutz Baden-Württemberg 2023: 73–78).

Er verortet sich selbst als evangelikal-pietistisch und äußert sein Bedauern, feststellen zu müssen, dass es »auch unter den evangelikalen Brüdern so gut wie niemanden [gibt], der noch eine Erneuerung der ganzen Kirche erhofft« (Tscharntke 2019: 4). In der Kirche habe »der gottlose Haufen« (ebd.: 18) die Macht oder sei zumindest kurz davor. Die von Tscharntke in dieser Situation favorisierte Organisationsform ist die Hausgemeinde (ebd.: 20).

Die öffentliche Aufmerksamkeit richtete sich erstmals 2015 auf Jakob Tscharntke. In einem auf seiner Internetseite veröffentlichten Dokument (Tscharntke 2015) und in einem Interview mit der Lokalzeitung »Südfinder« vom 16. September 2015 verbreitet Tscharntke die rassistische Verschwörungserzählung vom »Großen Austausch«, wenn er sagt: »Angela Merkel will ein anderes Deutschland schaffen. Und die Kräfte hinter ihr. Sie wollen durch eine gewaltsam herbeigeführte Überfremdung und Islamisierung Europa grundlegend verändern« (ebd.: 12). Ebenso scheut er nicht vor NS-Vergleichen zurück: Er sah Deutschland kurz vor einer erneuten Reichskristallnacht für diejenigen, »die es wagen, den offiziellen Regierungskurs zu kritisieren« (ebd.: 17). Tscharntke aktiviert in diesem Kontext den antisemitischen Topos der »jüdischen Weltverschwörung« mit einem »Puppenspieler«, der im Hintergrund die Fäden zieht. Gleichzeitig relativiert er die Grauen der Shoah, indem er sich selbst in eine Linie mit den Opfern der Nazis stellt.

Öffentlich noch stärker wahrnehmbar wurden Tscharntkes verschwörungsideologisch beeinflussten Positionen während der COVID-19-Pandemie. In einer Predigt vom 10.05.2020 mit dem Titel »Wie gehen wir als Christen mit dem Coronawahnsinn um?« (Tscharntke 2020). Gesetzlich angeordnete Schutzmaßnahmen beschreibt er als »satanisch böartige Eingriffe in das Leben christlicher Gemeinden und unseres ganzen Volkes« (ebd.: 1). Über Nacht sei eine »totalitäre Herrschaft« (ebd.: 2) errichtet worden. Später heißt es: »Was wir derzeit erleben, ist ein 3. Weltkrieg gegen die Völker und Menschen dieser Erde, der diesmal nicht mit Panzern und Raketen, sondern mit reinen Willkürentscheidungen der Herrschenden zur angeblichen ›Virusbekämpfung‹ geführt wird« (ebd.: 2). Neben dieser vollkommen abstrusen Deutung greift er auf antisemitisch-verschwörungsideologische Narrative zurück:

»Ich hab's schon bei der Zuwanderung vor 5 Jahren gesagt: Die wirklich Schuldigen sind ja nicht Merkel, Spahn und Co. Das sind ja – ich sag's jetzt mal aus meiner persönlichen Sicht: Politikasper. Hinter denen sitzen ganz andere. Eliten, die wir nicht kennen. Gates, Soros und andere Namen hören wir immer wieder.

Auch das werden nach meinem Einschätzen eher die Laufburschen der wirklich Mächtigen sein.« (Ebd.: 2)

Auch das Motiv des Aufgewachten nutzt Tscharnтке:

»Wer halbwegs grad denken kann, muß wissen, was da läuft. Da sind die Dinge so glasklar, so offenkundig, so eindeutig, da kann man sich eigentlich als denkender Mensch nicht vertun. Im Blick auf den Coronawahnsinn ist das nicht ganz so einfach. [...] Aber gerade wenn man historische und sonstige Zusammenhänge begreifen und sich vor der Volksverdummung schützen will, ist es ganz gut, man erinnert sich mal.« (Ebd.: 3)

Darüber hinaus beruft sich Tscharnтке auf das Dokument *Veritas liberabit vos* einer Gruppe römischer Kardinäle um den Erzbischoff Carlo Maria Viganò, die seiner Ansicht nach »Arsch in der Hose« (Tscharnтке 2020: 2) hätten. Aus diesem von Verschwörungsideologie und antisemitischen Phrasen durchdrungenen Dokument zitiert er:

»Wir lassen nicht zu, daß Jahrhunderte christlicher Zivilisation unter dem Vorwand eines Virus ausgelöscht werden, um eine haßerfüllte technokratische Tyrannei zu begründen, in der Menschen, deren Namen und Gesichter man nicht kennt, über das Schicksal der Welt entscheiden können«. (*Veritas liberabit vos* 2020)

Insgesamt zeichnet sich die Predigt durch Falschinformationen, das Auslassen von Zusammenhängen, offenen sowie chiffrierten Antisemitismus und die Verharmlosung von COVID-19 aus. Dabei geht Tscharnтке davon aus, dass die WHO die Hintergründe der COVID-19-Pandemie verschleiern wolle (vgl. Tscharnтке 2020: 7), als auch von einem »Great Reset« durch die Pandemie (vgl. ebd.: 8). In den Schutzmaßnahmen des *social distancing* erkennt er dabei den Aufbau einer Diktatur (vgl. ebd.: 8). Seine Einordnung der Maßnahmen entspricht dem, was man mit einem manichäischen Weltverständnis beschreiben kann: »ich habe mir etwas so satanisch Böses bis zum Offenbarwerden des Antichristen nicht vorstellen können« (ebd.: 8) – die oben beschriebenen Spielarten evangelikaler Endzeiterwartung lassen sich an dieser Stelle deutlich erkennen.

Christ:innen müssten sich darauf einstellen in den nächsten Jahren nicht auf »vermeintlich sicheren Lebensverhältnisse[n]« (ebd.: 10) zu bauen. Hierbei geht er weniger von wirtschaftlichen Problemen als von konkreter Verfolgung der Gläubigen aus.

Tscharnтке nimmt für sich in Anspruch auf der Seite Gottes zu kämpfen und rechnet dabei mit dessen Hilfe: »Wenn wir dabei in den Kämpfen stehen, die uns

unser Herr verordnet hat, dann können wir mit seiner Hilfe felsenfest rechnen« (ebd.: 11). Hiermit spiritualisiert er sein Verschwörungsdenken. Diese Spiritualisierung wird mit dem »hoffnungsvollen« Abschluss seiner Predigt fortgesetzt: »Aber ich denke, es gibt in unserem Land noch Hunderte und Tausende, vielleicht sogar noch einige Zigtausend, mehr wage ich nicht mehr zu hoffen, aber vielleicht noch ein paar Zigtausend, die ihre Knie vor den Baalim nicht gebeugt und nicht kapituliert haben vor Merkel, Spahn, Söder und Co. und anderen Hintergrundmächten« (ebd.: 12). Der Dualismus von Gut und Böse wird so erweitert und die Ablehnung des Staates als gottgefällige Ablehnung eines vermeintlichen »Götzendienstes« dargestellt, womit gemeint ist, dass Menschen den Staat über Gott stellen und dem Staat damit die Ehre geben, die Gott gebühre. Verschwörungsglaube ist somit nicht mehr nur eine immanente Kategorie, sondern er erfährt seine Fundierung in darüberhinausgehenden Sphären.

4 Fazit

Die empirische Analyse dieser drei Bewegungen innerhalb des evangelikalen Spektrums, die Verschwörungserzählungen verbreiten, zeigt deutlich die Verflechtung von religiösen Überzeugungen und politischen Ideologien. Jede dieser Bewegungen interpretiert die aktuellen gesellschaftlichen Entwicklungen und insbesondere die Maßnahmen im Zusammenhang mit der COVID-19-Pandemie durch ihre jeweils eigene theologische Brille.

Die Bewegung *Christen im Widerstand* entstammt dem pentekostal-charismatischen Spektrum und vertritt, wie auch die anderen Gruppen, ein stark manichäisches Weltbild. Sie sieht sich als Gegenpol zur etablierten Ordnung und betrachtet staatliche Institutionen als Instrumente des Bösen. Dabei vermischt sie religiöse Überzeugungen mit politischen Positionen und verbreitet mithilfe pseudo-wissenschaftlicher Veröffentlichung Falschinformationen im Kontext der COVID-19-Pandemie. Die Bewegung deutet die Pandemie und die staatlichen Schutzmaßnahmen als Zeichen einer bevorstehenden Endzeit und ruft zur Bildung von Untergrundkirchen auf.

Der *Arbeitskreis Christliche Corona-Hilfe*, der dem fundamentalistisch-neo-calvinistischen Spektrum angehört, vertritt ähnliche Positionen. Auch hier werden staatliche Maßnahmen im Zusammenhang mit der Pandemie kritisch betrachtet und mit totalitären Regimen verglichen. Die Bewegung propagiert eine Art Widerstandstheologie und fordert eine klare Trennung zwischen staatlicher und religiöser Autorität. Dabei lässt sich eine starke anti-feministische Haltung beobachten, die alle nicht heteronormativen Entwürfe als »teuflich« brandmarkt. Das *Netzwerk bibeltreuer Christen* unter der Führung von Jakob Tscharntke interpretiert die aktuellen Ereignisse als Zeichen einer bevorstehenden Apokalypse. Auch Tscharntke

verbreitet Verschwörungserzählungen und vermischt religiöse Überzeugungen mit politischen Ideologien. Er sieht die Pandemie als Werkzeug zur Errichtung einer totalitären Herrschaft und ruft Christen dazu auf, sich gegen staatliche Autorität zu wehren. In seiner Argumentation greift Tscharncke regelmäßig antisemitische Topoi auf.

Zusammenfassend lässt sich konstatieren, dass der deutsche Evangelikalismus nicht immun gegenüber verschwörungsideologisch geprägten Strömungen ist. Innerhalb dieser Gemeinschaften, die sich trotz unterschiedlicher konfessioneller Verortung in zentralen theologischen Fragen ähnlich positionieren, zeigt sich eine Anfälligkeit für entsprechende Inhalte. Ein entscheidendes Merkmal ist hierbei ein milleniaristisch-apokalyptisches Weltbild, das auf einem fundamentalen Bibelverständnis basiert und somit als zentraler Anker für die Übernahme verschwörungsideologischer und antisemitischer Ansichten dient.

Besonders auffällig ist die Verknüpfung von theologischen Überzeugungen mit sozialen Themen, insbesondere im Bereich der Sexual- und Identitätspolitik. Hier schaffen die evangelikalen Strömungen eine praktische Brücke zwischen Theologie und Lebenspraxis, die als Einfallstor für den Eintritt in verschwörungsideologische Denkmuster dienen kann.

Es ist von großer Bedeutung, diese Entwicklungen im evangelikalen Kontext zu beobachten und zu analysieren, um ein besseres Verständnis für die Verbreitung von Verschwörungsdenken in verschiedenen gesellschaftlichen Gruppierungen zu erlangen. Diese Erkenntnisse könnten wiederum als Grundlage für präventive Maßnahmen und aufklärerische Initiativen dienen, um einer weiteren Verbreitung dieser problematischen Ideologien entgegenzuwirken und eine konstruktive Diskussionskultur zu fördern. Die Tatsache, dass sämtliche Gruppen einen ausgeprägten Opferkult pflegen, der von der eigenen Diskriminierung ausgeht und in diesem Zusammenhang eine Verschlechterung der eigenen Verhältnisse erwartet, lässt die Hoffnung auf Erfolge dabei eher gering erscheinen.

Die Relevanz präventiver Formate ergibt sich nicht nur aus diesem Grund. Verschwörungsideologische Denkmuster stellen ebenfalls einen Anknüpfungspunkt für Akteur:innen der Neuen Rechten dar. Dies wird insbesondere durch die »Lebensschutz«-Bewegung deutlich, bei der bereits weitreichende Vernetzungen bestehen. Vor diesem Hintergrund ist eine besondere Aufmerksamkeit geboten.

This paper examines the relationship between religious beliefs and belief in conspiracy theories within three evangelical movements. These groups, including *Christen im Widerstand*, *Arbeitskreis Christliche Corona-Hilfe*, and *Netzwerk bibeltreuer Christen – Jakob Tscharncke e.V.*, interpret societal developments, especially COVID-19 measures, through distinct theological lenses. The foundation of these beliefs is an apocalyptic worldview, biblical fundamentalism, and an eclectic approach to scien-

tific knowledge. These movements anchor their conspiracy ideologies in sexual and identity politics, portraying state institutions as evil and adopting antisemitic motifs. The susceptibility of the German evangelical community to such ideologies is noticeable, highlighting the need for vigilance and preventive measures to mitigate the spread of these problematic beliefs and foster constructive discourse. The convergence with right-wing movements, particularly through the pro-life-network, underscores the necessity of addressing these issues.

Literatur

- Arbeitsgemeinschaft Weltanschauungsfragen e.V. (2022): »Frankfurter Erklärung christlicher und bürgerlicher Freiheiten«. https://agwelt.de/wp-content/uploads/flyer/Frankfurter_Erklaerung_DL.pdf
- Barkun, Michael (2013): *A Culture of Conspiracy. Apocalyptic Visions in Contemporary America*, Berkley: University of California Press.
- Bednarz, Liliane (2020): »Christliche Corona-Verharmloser: Lebensgefährliche Lebensschützer«. <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/christliche-corona-a-verharmloser-lebensgefaehrliche-lebensschuetzer-a-8c5ac68a-co30-414d-bb89-ed81cd992cf7> vom 19. Dezember 2020.
- Butter, Michael (2020): »Antisemitische Verschwörungstheorien in Geschichte und Gegenwart«. <https://www.bpb.de/themen/antisemitismus/dossier-antisemitismus/321665/antisemitische-verschwoerungstheorien-in-geschichte-und-gegenwart>
- Christen im Widerstand (o.J.): »HERZLICH WILLKOMMEN«. <https://christen-im-widerstand.de>
- (2020): »Ziele & Selbstverständnis«. https://christen-im-widerstand.de/wp-content/uploads/2023/01/CiWi_Ziele_Selbstverst-neu-3.pdf
- (2021): »Wissenswertes zur Corona-Impfung«. 27. Mai 2021. https://christen-im-widerstand.de/wp-content/uploads/2021/05/Ciwi_Impfbroschuere_A5_5auflage.pdf
- Dietz, Thorsten (2022): *Menschen mit Mission. Eine Landkarte der evangelikalen Welt*, Witten: SCM R.Brockhaus.
- Frei, Nadine/Nachtwey, Oliver (2021): »Quellen des ›Querdenkertums‹. Eine politische Soziologie der Corona-Proteste in Baden-Württemberg«. https://www.boell-bw.de/sites/default/files/2022-01/Quellen%20des%20Querdenkertums_Frei_Nachtwey.pdf
- Graff, Agnieszka/Korolczuk, Elżbieta (2022): *Anti-Gender Politics in the Populist Moment*, London: Routledge.

- Guske, Katja (2014): Zwischen Bibel und Grundgesetz. Die Religionspolitik der Evangelikalen in Deutschland, Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Heil, Johannes (2006): »Gottesfeinde« – »Menschenfeinde«: die Vorstellung von jüdischer Weltverschwörung (13. bis 16. Jahrhundert), Essen: Klartext.
- Holz, Klaus/Haury Thomas (2023): Antisemitismus gegen Israel, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Jentsch, Ulli (2016): »Die Lebensschutz-Bewegung und die AfD«, in: Alexander Häusler (Hg.), Die Alternative für Deutschland, Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 99–107.
- Lühmann, Michael (2016): »Meinungskampf von rechts: Über Ideologie, Programmatik und Netzwerke konservativer Christen, neurechter Medien und der AfD«. https://weiterdenken.de/sites/default/files/uploads/2016/02/luehmann_meinungskampf_rechts.pdf
- Mandelzweig e.V. (2021): »Politik«. <https://www.informierdich.info/politik>
- (2024): »GESCHICHTE«. <https://www.mandelzweig.org/ueber-uns/geschichte>
- Marchlewska, Marta/Cichocka, Aleksandra/Łozowski, Filip/Górska, Paulina/Winiewski, Mikołaj (2019): »In search of an imaginary enemy: Catholic collective narcissism and the endorsement of gender conspiracy beliefs«, in: The Journal of Social Psychology 159 (6), S. 766–779.
- Niehr, Thomas (2017): »Rechtspopulistische Lexik und die Grenzen des Sagbaren«. <https://www.bpb.de/themen/parteien/rechtspopulismus/240831/rechtspopulistische-lexik-und-die-grenzen-des-sagbaren> vom 16. Januar 2017.
- Riemenschneider, Tobias (2022): »ACCH Konferenz: »Rückblick« – Tobias Riemenschneider«. <https://www.youtube.com/watch?v=W7o0ZZc6Vv8> vom 16. September 2022.
- Roberts, Michael (2008): Evangelicals and science (= Greenwood guides to science and religion), Westport: Greenwood Press.
- Rudolphi, Daniel (2023): »Der Staat als »Tyrann« – Kirche und Staat im rechten Christentum«, in: Zeitschrift für Religion und Weltanschauung (ZRW) 86 (5), S. 359–375.
- Salzborn, Samuel (2021): »Verschwörungsmythen und Antisemitismus«. <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/verschwoerungstheorien-2021/339288/verschwoerungsmythen-und-antisemitismus>
- Schüler, Sebastian (2018): »Evangelikalismus und Wissenschaft«, in: Frederik Elwert/Martin Radermacher/Jens Schlamelcher (Hg.), Handbuch Evangelikalismus, Sonderausgabe für die Bundeszentrale für Politische Bildung, Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung, S. 321–332.
- Tarach, Tilman (2022): Teuflische Allmacht. Über die verleugneten christlichen Wurzeln des modernen Antisemitismus und Antizionismus, Berlin/Freiburg: Edition Telok.

- Tscharntke, Jakob (2015): »Wie gehen wir als Christen mit der Zuwanderungsproblematik um«. https://nbc-jakob-tscharntke.de/images/pdf_dokumente/037-Wie-gehen-wir-als-Christen-mit-der-Zuwanderungsproblematik-um.pdf
- (2019): »Aus der Landeskirche in die freie Gemeinde«. https://nbc-jakob-tscharntke.de/images/pdf_dokumente/013-Aus-der-Landeskirche-in-die-freie-Gemeinde-Stationen-eines-Lebens-an-der-Hand-Gottes.pdf
- (2020): »Wie gehen wir als Christen mit dem Coronawahnsinn um?«. https://nbc-jakob-tscharntke.de/images/pdf_dokumente/037-Wie-gehen-wir-als-Christen-mit-der-Zuwanderungsproblematik-um.pdf
- Verfassungsschutz Baden-Württemberg (2023): »Verfassungsschutzbericht Baden-Württemberg 2022«. https://www.verfassungsschutz-bw.de/site/pbs-bw-lfv-root/get/documents_E-418404874/IV.Dachmandant/LfV_Datenquelle_neu/Publikationen/Jahresberichte/Verfassungsschutzbericht%20Baden-W%C3%BCrttemberg%202022.pdf
- Veritas liberabit vos (Hg.) (2020): »EIN AUFRUF FÜR DIE KIRCHE UND FÜR DIE WELT an Katholiken und alle Menschen guten Willens«. https://wwwuser.gwdg.de/~agruens/religion_und_corona/Aufruf%20-%20an%20die%20Kirche%20und%20die%20Welt%20-%20%20VERITAS%20LIBERABIT%20VOS.pdf

Evangelischer Anti-Genderismus

Eine Untersuchung am Beispiel von Reaktionen auf die *Bibel in gerechter Sprache* und die EKD-Orientierungshilfe zu Familie

Karoline Ritter und Charlotte Jacobs

1 Einleitung

Geschlecht und Sexualität sind immer schon Gegenstand gesellschaftlicher Auseinandersetzungen und Debatten gewesen, da sie die Art und Weise, wie wir Leben und Arbeit in unserer Gesellschaft organisieren, von Grund auf prägen. Seit einiger Zeit sind gerade diese Debatten gezielte Schauplätze extrem rechter¹ Inszenierung-

1 In der wissenschaftlichen Auseinandersetzung besteht seit längerem große Unsicherheit über den umstrittenen Begriff des ›Rechtsextremismus‹. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass der Extremismus-Begriff ursprünglich ein Gebilde amtlicher ›Verfassungsschutz‹-Terminologie aus den frühen 1970er Jahren ist (vgl. Oppenhäuser 2011: 35–58; Stöss 2007: 21–26). Bei einer wissenschaftlichen Phänomenbeschreibung kommt diese Verwendung jedoch an ihre Grenzen, wo sie zur Bagatellisierung des Phänomens (vgl. Claus/Lehnert/Müller 2011:13; Stöss 2007: 21) oder zur Gegenüberstellung der ›anormalen Extremen‹ und ›politisch normalen Mitte‹ führt (vgl. Oppenhäuser 2011: 36). Verschiedene Untersuchungen weisen diese terminologische Aporie immer wieder nach und suchen andere Problematisierungsweisen (vgl. exemplarisch Decker/Brähler 2008; Forum für kritische Rechtsextremismusforschung 2011; vgl. auch Berendsen/Rhein/Uhlig 2019). Sozialwissenschaftliche Analysen versuchen derweil durch inhaltliche Differenzierungen der formalistischen Eindimensionalität der amtlichen Terminologie zu entgehen, indem inhaltliche Kriterien, welche extrem rechten Einstellungsmustern immanent sind, erhoben werden. Die vorliegende Arbeit schließt sich der Aufzählung ideologischer Versatzstücke von Richard Stöss an: »Nationalismus, Ethnozentismus, Antisemitismus und pro-nazistische, den Nationalsozialismus verherrlichende oder wenigstens doch verharmlosende Einstellungen« (Stöss 2007: 27). Mit Claus/Lehnert/Müller (2011: 12) ist diese Aufzählung durch die Dimension ›Sexismus‹ ebenso wie ›Homo- und Trans*feindlichkeit‹ zu erweitern. ›Rechtsextremismus‹ bleibt folglich ein Sammelbegriff für verschiedenartige, gesellschaftliche Erscheinungsformen, dem damit sogar eine noch größere Spannbreite als dem des ›Faschismus‹ eigen ist (vgl. Stöss 2007: 23–25). Für das vorliegende Themenfeld dieser Arbeit wird der Begriff ›extreme Rechte‹ somit unter Berücksichtigung seiner Problematisierung und unter Einbezug seiner o.g. inhaltlichen Dimensionen als Arbeitsbegriff verwendet.

gen und erfolgreicher Verschiebung der Grenzen des Sagbaren geworden. Hier bietet sich der extremen Rechten ein vermeintlich harmloser Anknüpfungspunkt an vorhandene Ressentiments und dadurch eine mögliche Einflussnahme auf gesamtgesellschaftliche Debatten. Nicht zuletzt in ihrer affektiv polarisierenden Aufladung fungieren sie als diskursive »Triggerpunkte« (Mau/Lux/Westheuser 2023). Dabei kann Religion bei der Bildung »Milieu-übergreifender Allianzen« (Strube 2019) eine nicht unerhebliche Rolle spielen (vgl. Behrensen/Heimbach-Steins/Hennig 2019). Aus evangelisch-theologischer Perspektive untersucht dieser Beitrag daher exemplarisch für den deutschen evangelischen Diskursraum, inwiefern auch hier Debatten um Geschlecht als Resonanzraum rechter Strategien dienen. Eine Untersuchung der Akteur:innen und (theologischen) Argumentationsweisen erfolgt dabei mit dem spezifischen Erkenntnisinteresse, auf welche Art und Weise sie Verbindungspunkte zwischen christlich-konservativer Meinungsbildung und rechter Agitation darstellen. Es wird außerdem ein Augenmerk auf die Frage der Intersektion von Sexismus und Antisemitismus in diesen Debatten gelegt.

Im Anschluss an Beobachtungen Juliane Langs (2015: 170) werden für extrem rechte Strategien im geschlechterspezifischen Kampffeld in Deutschland in der Regel mindestens zwei kampagnenartige »Wellen« identifiziert: die erste zwischen Sommer 2006 und Ende 2009, die zweite beginnend im Jahr 2013. Im Hinblick auf den evangelisch-kirchlichen Diskursraum sind zwei Ereignisse zu nennen, die in diesen Zeitraum fallen und durch ihr kontroverses Medienecho prägend waren: zum einen die Herausgabe der *Bibel in gerechter Sprache* (BigS) im Oktober 2006 und zum anderen eine Orientierungshilfe zum Thema »Familie« des Rates der EKD mit dem Titel *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken* im Juni 2013. Obwohl es sich bei der BigS als Bibelübersetzung und der Orientierungshilfe als kirchlicher Stellungnahme (in Verfasserschaft, Gattung und Intention) um grundlegend verschiedene Projekte handelt, haben beide Veröffentlichungen gemeinsam, dass sie erstens Erkenntnisse (theologischer) Geschlechterforschung mit einbezogen haben und zweitens durch ihre kontroverse mediale Rezeption über die theologische Öffentlichkeit hinaus zu diskursiven Ereignissen² wurden. Vor dem Hintergrund dieser zeitlichen Überschneidung wird im Folgenden betrachtet, inwiefern sich die kampagnenförmigen »Wellen« des sog. »Anti-Genderismus«³ in Deutschland auch im protestantischen Kontext

2 Als diskursive Ereignisse gelten bei der Analyse sprachlich performierter Diskurse »medial groß herausgestellte Ereignisse«, die sich dadurch auszeichnen, dass sie »die Richtung und die Qualität des Diskursstrangs, zu dem sie gehören, beeinflussen oder wesentlich bestimmen« (Jäger 2012: 82). Ein Diskursstrang wiederum besteht aus Diskursfragmenten – in diesem Fall verschiedenen Zeitungsartikeln – gleichen Themas (vgl. ebd.: 81).

3 Bereits bei der Benennung des Problemfelds ergeben sich inhaltliche Herausforderungen. So erweckt der Neologismus Anti-Genderismus zunächst den Anschein, als handle es sich um eine zum Antifeminismus strukturanaloge Präfixbildung. Doch während es verschiedene Ak-

niederschlagen. Für die Verortung der Debatten um die Veröffentlichung der BigS wie auch der Orientierungshilfe werden im Folgenden die ›zwei Wellen‹ (nach Juliane Lang) rekonstruiert (2.). Sodann werden die Kontroversen um die BigS (3.1) und die Orientierungshilfe (3.2) auf die im Pressespiegel deutlich werdenden anti-genderistischen Aspekte, ihre Akteur:innen und Vernetzungsmomente im kirchlichen Resonanzraum hin untersucht. Schließlich werden die Erkenntnisse auf die Ausgangsfrage, inwiefern anti-genderistische Aspekte im evangelischen Diskursraum gezielt oder unwillkürlich zur rechts-offenen Diskursverschiebung beigetragen haben und weiterhin beitragen, bezogen (4.).

2 Evangelische Debatten und gesellschaftliche Kontroversen über ›Gender‹

In der einschlägigen Forschung zum Phänomen, das zumeist von Sabine Hark und Paula-Irene Villa folgend »Anti-Genderismus« (Hark/Villa 2015) genannt wird, wurde bereits vielfältig auf die strategische Funktion des Terminus ›Gender‹ als »symbolic glue« (Kováts/Pöim 2015) hingewiesen.⁴ Mithilfe des englischsprachigen Fachbegriffs wird ein pejorativer »Containerbegriff« (Behrens/Heimbach-Steins/Hennig 2019: 7) konstruiert, bei dem die Analysekategorie ›Gender‹ ihrer ursprünglichen Bedeutung und Praxis entfremdet, mit negativen Assoziationen angereichert sowie durch das produktive Suffix ›-ismus‹ als eine unter Ideologieverdacht stehende Totalität gedacht wird (vgl. AK Fe.In 2019: 20). In dieser Einheitssuggestion werden unabhängige und komplexe Sachverhalte zu einer sowohl »einheitliche[n], als auch zusammenhängende[n] [...] Weltanschauung« (Strube 2017: 106) zusammengefasst. Dazu zählen neben verschiedenen wissenschaftlichen und politischen Konzepten auch Geschlechtsidentitäten, wie beispielsweise Inter- oder Trans*identität, und sexuelle Orientierungen, wie Bi- oder Homosexualität, gemeinsam mit dem staatlichen Sexualkundeunterricht.

Bei der Frage, wie der »an sich nüchterne Terminus ›Gender‹« (Lang 2017) zum Kampfbegriff einer Feindbildkonstruktion wurde, spielt ein breites gesellschaftli-

teur:innen und Theorien des Feminismus realiter gibt, stellt der sogenannte ›Genderismus‹ eine reine Feindbildkonstruktion dar (s. Kapitel 2). Es ist somit in der Tat »unglücklich« (Hark/Villa 2015: 8), die Feindbildkonstruktion ›Genderismus‹ in der Phänomenbeschreibung Anti-Genderismus zu reproduzieren. Die terminologische Schwierigkeit lässt sich jedoch auch nicht auflösen, indem von ›Anti-Gender‹ oder ›Gender-Gegnerschaft‹ gesprochen wird, da auch dies nur der Feindbildlogik entsprechend Sinn ergibt: Es wird schließlich nicht gegen die Konstruktion von Geschlechtern, sondern *dafür* Stellung bezogen.

4 Neben dem einschlägigen Sammelband von Hark und Villa vgl. Lang/Peters 2018; AK Fe.In 2019. Für den internationalen Kontext sei auf »Anti-Genderismus in Europa« (Strube et al. 2021) verwiesen.

ches Spektrum eine Rolle und die Beiträge reichen von der extremen Rechten bis weit in die sog. ›Mitte der Gesellschaft‹ hinein. Juliane Lang identifiziert dabei zwei ›Wellen‹, in denen der Begriff ›Gender‹ eine Konjunktur als Feindbegriff der extremen Rechten erfahren hat und »der Anschluss in Richtung der Mitte der Gesellschaft punktuell gelungen ist« (ebd.). Die Darstellung beider ›Wellen‹ in ihren wesentlichen Zügen und Veröffentlichungen dient im Folgenden zunächst der Einführung und Plausibilisierung des wesentlichen Zeitstrahls, in den im Weiteren die beiden Diskursereignisse evangelischer Debatten als Resonanzraum besagter Diskursstrategien zur Normalisierung rechtsextremer Ideen befragt und eingeordnet werden können.⁵ Neben dieser zeitlichen Kartografie werden in der Analyse außerdem, dort wo es sich anbietet, Überlegungen eingeflochten, die fragen, welche Züge anti-genderistischer Agitation auch antisemitische Bedeutung in sich tragen.

2.1 Die ›erste Welle‹ des Anti-Genderismus in Deutschland

Wegbereitend für die ›erste Welle‹ war die mediale Debatte um die Äußerungen der ehemaligen Nachrichtensprecherin (mit dem Künstlernamen) Eva Herman (2006),⁶ ebenso wie zwei breitenwirksame antifeministische Veröffentlichungen in den Leitmedien *Frankfurter Allgemeine Zeitung* und *Der Spiegel* (vgl. Zastrow 2006; Pfister 2007). Die Autoren beider Artikel etablierten ein feministisches ›Bedrohungsszenario‹, mit dem sie nach wie vor stilbildend für anti-genderistische Diskursstränge wirken (vgl. Hark/Villa 2015: 26; Lang 2015a: 16; 2015b: 170). Insbesondere der Artikel Volker Zastrows, Leiter des Politikressorts der FAZ, vom 20. Juni 2006, in dem Gender-Mainstreaming⁷ erstmals als »politische Geschlechts-

5 Den Wellenbegriff verwenden wir als Theoriefigur, bei der sich etwas phasenweise in großem Ausmaß häuft und steigert, d.h. sich metaphorisch »aufbäumt«. Wie jede Naturmetapher bleibt jedoch auch diese defizitär, da sozialen Ereignissen Charakteristika von Naturphänomenen zugeschrieben werden. Auch die Suggestion, dass zwischen den Wellen keine Ereignisse liegen und ihr Abebben ein Ende oder Pausieren rechter Agitation darstellt, ist in diesem Zusammenhang irreführend. Dennoch dient er der retrospektiven Systematisierung dieses komplexen Untersuchungsgegenstands. An anderer Stelle wäre die Untersuchung, inwiefern das erneute Hoch antifeministischer Publikationen um das Jahr 2017 in den Debatten um die sog. ›Ehe für Alle‹ und darüber hinaus in diese Systematisierung einzufügen ist, fortzuführen.

6 Zur Debatte um Herman als diskursives Ereignis vgl. Müller 2010: 68, Anm. 2.

7 Bei Gender-Mainstreaming (GM) handelt es sich um eine Gleichstellungsstrategie, die mit großer Hoffnung ausgerufen wurde, aber – zumindest in Deutschland – nur von kurzer Dauer und geringer Wirkung war. Unabhängig davon bleibt die Rede von GM das zentrale Thema antifeministischer Kampagnen (vgl. ausführlich Scheele 2015). GM bezeichnet laut der zugleich weitreichend wie auch vagen Formulierung des Council of Europe (2020): »an approach to policy-making that takes into account both women's and men's interests and concerns, aimed at designing better policies«. Diese politische Strategie beinhaltet ferner

umwandlung« (Zastrow 2006) betitelt wurde, bot dafür einen breitenwirksamen Ansatzpunkt. Für Zastrow habe die politische Gleichstellungstrategie der EU nur ein Ziel:

»Es will nicht weniger als den neuen Menschen schaffen, und zwar durch die Zerstörung der ›traditionellen Geschlechtsrollen‹. Schon aus diesem Grunde muß das als Zwangsbegriff verneinte ›Geschlecht‹ durch ›Gender‹ ersetzt werden. Und möglichst schon in der Krippenerziehung soll mit der geistigen Geschlechtsumwandlung begonnen werden.« (Ebd.)

Ferner legte er in seinem Artikel nahe, dass es sich bei Gender-Mainstreaming, aber auch bei den Gender Studies um »eine Art lesbische Weltverschwörung« (Hark/Villa 2015: 26) handele. René Pfister griff die von Zastrow vorgelegten Argumentationsmuster in der Wochenzeitschrift *Der Spiegel* noch weiter auf. In seinem Beitrag *Der neue Mensch* (Pfister 2007) proklamierte er, dass mit dem politischen Konzept des Gender-Mainstreaming in Wirklichkeit ein »Erziehungsprogramm für Männer und Frauen gestartet« (ebd.) sei.

Die Feindbildkonstruktion, dass durch das Gender-Mainstreaming ein »neuer Mensch« geschaffen werde, erweist sich dabei als sehr anknüpfungsfähig an antisemitische Bilder, die ›Juden‹ (d.h. die projektive Idee ›des Juden‹) mit Wurzellosigkeit, Freischwebendem, mangelnder Authentizität, Identitätslosigkeit und Unnatürlichkeit in Verbindung bringen (vgl. Stögner 2017a: 140f.). Die Betonungen des ›Kindeswohls‹ und emotionalisierende Szenarien, dass Gender-Mainstreaming zu einer Sexualisierung, Frühsexualisierung, Entgeschlechtlichung von Kindern führe, knüpft ebenfalls an antisemitisches Verschwörungsdenken um Ritualmorde etc. an.⁸ So sind etwa Bilder effeminierter Juden und maskulinisierter Jüdinnen Bei-

»the (re)organisation, improvement, development and evaluation of policy processes, so that a gender equality perspective is incorporated in all policies at all levels and at all stages, by the actors normally involved in policy-making« (ebd.) Die EU nahm das Konzept in den »Vertrag von Amsterdam« (1997/99) auf, durch dessen Unterzeichnung die Implementierung von GM auch für alle Bereiche deutscher Bundespolitik und -verwaltung verbindlich wurde. Die politische Agenda bewegte sich dabei deutlich innerhalb des binären Musters dichotomer Zweigeschlechtlichkeit und versuchte das jeweils unterrepräsentierte Geschlecht in der Berufswelt zu fördern. Es geriet im Zuge dessen u.a. in Konkurrenz zu konkreten Frauenförderungsmaßnahmen, was sich zumeist negativ auf die Ressourcen letzterer auswirkte. Nicht zuletzt dadurch geriet das Gleichstellungsinstrument – wie kaum ein anderes – von feministischer Seite in die Kritik (vgl. AK Fe.In 2019: 49–51; Frey 2014).

- 8 In ihren Forschungen zur Verschränkung der Ideologien von Antifeminismus und Antisemitismus macht Karin Stögner Beobachtungen, inwiefern aktueller Anti-Genderismus antisemitische Bedeutung transportiert. Stögner spricht von einer Intersektionalität dieser Ideologien (vgl. Stögner 2014). Sie verdeutlicht, dass antifeministische Argumentationsketten sehr anschlussfähig an Antisemitismus sind, ohne dass das Feindbild direkt jüdisch sein oder be-

spiele, die sich dadurch auszeichnen, dass Juden und Jüdinnen darin als die Geschlechtergrenzen überschreitend auftauchen (vgl. ebd.; AG Gender-Killer 2005). Vielen antisemitischen Projektionen ist es eigen, das Jüdische als jenseits binärer Kategorisierungen zu konstruieren (vgl. Stögner 2017b: 28).

Das Besondere an den beiden Artikeln: Extrem rechte Akteur:innen und Medien wie die Wochenzeitung *Junge Freiheit* nutzten dies als Auftakt einer gezielten, spektrrenübergreifenden Kampagne. »Zugespitzt polemisiert« – so beobachtet Lang – »wurde in den Folgejahren gegen ›Gender‹ und die ›gesellschaftszersetzende Maßnahme Gender Mainstreaming‹, die das Ziel der ›Schaffung eines neuen Menschentypus‹ verfolge.« (Lang 2017) Veröffentlichungen zum neugewonnenen ›Bedrohungsszenario‹ durch *Stern*, *Cicero* und *Junge Freiheit*, aber auch durch das christlich-fundamentalistische Spektrum (sog. *Offensive Junger Christen*; *Idea spektrum* u.a.) prägten die Folgezeit (vgl. Scheele 2015: 35).⁹ Die ›erste Welle‹ ist gekennzeichnet durch »organisierte Angriffe durch geteilte Feindbilder in Sprache und politischem Gegenüber« (Lang/Peters 2018: 23; vgl. ausführlich Roßhart 2007). Nicht zuletzt verknüpften sich hier Argumentationsstränge miteinander in Erfindung und Etablierung des Terminus ›Genderismus‹: »Es gelang der extremen Rechten, aus dem vormals weitgehend unbekannten Begriff ›Gender‹ ein umfassendes Feindbild zu stilisieren und im diskursiven Wissensbestand der Szene zu verankern.« (Lang 2015a: 16)

2.2 Die ›zweite Welle‹ des Anti-Genderismus in Deutschland

Die »Initialzündung« (Strube 2019: 34) der ›zweiten Welle‹ sieht Sonja Strube bei einem Ereignis im November 2013 in Baden-Württemberg: Ein Arbeitspapier der grün-roten Landesregierung zur Reform des Bildungsplans wurde noch unfertig veröffentlicht und mit hohem Medieneinsatz bekämpft (vgl. ebd.). Vorgesehen waren darin u.a. die »Förderung der Akzeptanz sexueller Vielfalt« (ebd.), zu deren Zweck beispielsweise Homosexualität und Trans*identität im Unterricht thematisiert werden sollten. Aus Protest dagegen startete Gabriel Stängle, Realschullehrer und Mitglied der württembergischen Landeskirche, eine Online-Petition mit dem Titel »Kein Bildungsplan 2015 unter der Ideologie des Regenbogens« (Stängle 2013). Diese erhielt ein herausragendes Medien-Echo durch die Unterstützung rechtsklerikaler Medien wie *kath.net*, *medrum*, *pius.info* und auch ›neurechter‹ Medien wie

nannt werden muss. Vielmehr ist in aktuellen antifeministischen Diskursen zu beobachten, dass der manifeste Antisemitismus in den Hintergrund tritt und er über latente Formen artikuliert wird (vgl. Stögner 2017b: 40). Dies zeige sich nicht nur in den Parteiprogrammen der FPÖ und AfD, die im Gender-Mainstreaming eine klare Bedrohung für den Fortbestand der Nation sehen (vgl. Stögner 2017a).

⁹ Vgl. zum Motiv des »Kindeswohls« einerseits und der Rolle christlich-fundamentalistischer Medien andererseits den Beitrag von Astrid Edel und Hans-Ulrich Probst in diesem Band.

Junge Freiheit und *Freie Welt* (vgl. Strube 2019: 34).¹⁰ Strube stellt diesbezüglich fest: »Die Petition wird damit, ob vom Initiator intendiert oder nicht, zum Beispiel einer virtuellen de-facto-Kooperation politisch rechter und rechts-christlicher Kreise im Themenfeld des Anti-Genderismus.« (Ebd.)

Gleichzeitig startete eine Reihe von Demonstrationen, die unter dem Einfluss der französischen »Demo für alle« gegen den im Februar 2013 beschlossenen Gesetzesentwurf der französischen Nationalversammlung zum Ehe- und Adoptionsrecht gleichgeschlechtlicher Paare standen (vgl. ebd.: 33).¹¹ Anders als in anderen europäischen Ländern wurden mit anti-genderistischen Mobilisierungen jedoch (noch) keine Massen mobilisiert. Beschreiben lässt sich das Phänomen für den deutschen Kontext mit Strube eher »als eine lobbyistisch arbeitende, virtuelle *Kunstrasenbewegung* [Herv. i.O.] [...], die dennoch sowohl die universitären Gender-Studies als auch die Gleichstellungspolitik des Gender-Mainstreaming mittels Desinformation [...] gesellschaftlich wie kirchlich in Misskredit bringt« (ebd.). Mit »Kunstrasenbewegung« (engl. *astroturfing*) ist das Simulieren einer Graswurzelbewegung gemeint. Dies erfolgt durch die Suggestion einer Vielzahl von Aktiven und Initiativen »von unten«, hinter der in Wirklichkeit nur eine kleine Gruppe professioneller Lobbyist:innen und Expert:innen der Öffentlichkeitsarbeit stehen (vgl. Scheele 2015: 36).¹² Dabei stammten einige Hauptakteur:innen auch aus bürgerlich-christlichen Milieus und sie verwiesen auf diesen persönlichen Hintergrund als Handlungsmotivation (vgl. Strube 2019: 32). Während es sich bei der »ersten Welle« noch um die einseitige Bezugnahme offen-rechter Akteur:innen auf bürgerlich-konservative Publikationen handelte, ist ein Charakteristikum der »zweiten Welle«, dass die neu gewonnene Terminologie der rechten Feindbildkonstruktion auch über extrem rechte Akteur:innen hinaus Konjunktur hatte und in einen rechts-offenen, gesellschaftlichen Diskurs hineinwirkte.¹³

10 Der zu diesem Ziel gegründete Verein »Zukunft-Verantwortung-Lernen. e.V.« (ZVL) besteht weiterhin und vernetzt sich nach wie vor rege mit anderen familistischen Akteur:innen und (extrem) rechten Initiativen; vgl. ZVL 2020.

11 Unter dem Titel »Besorgte Eltern« fand im Januar 2014 die erste Demo in Köln gegen eine sog. »Frühsexualisierung« von Kindern statt. Dabei beobachtet Strube: »Was wie eine Elterninitiative klingt, stellt sich als virtuelle Ein-Mann-Initiative [...] Mathias Ebert[s] dar, der zwischen Januar 2014 und Januar 2015 insgesamt sechs Demonstrationen in verschiedenen deutschen Städten organisierte.« (Strube 2019: 15).

12 Dazu zählen beispielsweise »Familienschutz e.V.«, »Entscheidung fürs Leben«, »Zivile Koalition e.V.«, »Demo für Alle« vom protestantischen Ehepaar von Storch in enger Zusammenarbeit mit der Aktivistin Hedwig von Beverfoerde (vgl. Strube 2017: 114ff).

13 So heißt es bereits im Parteiprogramm der CSU aus dem Jahr 2016: »Eine Gesellschafts- und Bildungspolitik, die Gender-Ideologie und Frühsexualisierung folgt, lehnen wir ab.« (CSU 2016: 10) Dass es sich bei Gender um eine »Ideologie« handle, wird hier entsprechend als gegeben vorausgesetzt (vgl. dazu Lang 2017).

3 Evangelische Debatten als Resonanzraum anti-genderistischer Diskursstrategien

Als im Herbst 2006 die *Bibel in gerechter Sprache* (BigS) herauskam, folgte ihr ein kontroverses Medienecho, das weit über die binnenkirchliche Öffentlichkeit hinaus für Aufmerksamkeit sorgte. Gleiches gilt für die Orientierungshilfe des Rates der EKD zum Thema ›Familie‹ aus dem Jahr 2013. Beide Debatten sind bis heute in Erinnerung geblieben und wirken nach. Vor dem Hintergrund der zeitlichen Parallele mit den zwei dargestellten ›Wellen‹ des Anti-Genderismus in Deutschland ist es von besonderem Interesse, die diskursiven Ereignisse daraufhin zu betrachten, inwiefern die extrem rechte Diskursstrategie in breiten evangelischen Debatten Resonanz gefunden hat und welche spezifischen Topoi und Methoden dabei relevant waren.¹⁴

3.1 Die Kontroverse um die Bibel in gerechter Sprache

Die *Bibel in gerechter Sprache* (BigS) ist eine Bibelübersetzung, die von über 50 Wissenschaftler:innen (10 Theologen und 42 Theologinnen) erarbeitet und im Oktober 2006 auf der Frankfurter Buchmesse erstmalig vorgestellt wurde. Sie vereint die Übersetzungsarbeiten eines gemeinschaftlichen Projektes, dem Vorarbeiten vorangegangen sind (vgl. Bail et al. 2006: 21f.) und das etwa fünf Jahre vor der Veröffentlichung, im Jahr 2001, in seiner Anlage umrissen wurde. Die Veröffentlichung zog ein beträchtliches Medienecho nach sich, das u.a. auf der Website der BigS sowie in epd-Dokumentationen ausgiebig dokumentiert und nachzuvollziehen ist. Die Erforschung dieses Medienechos und ihre Einordnung in einen größeren diskursiven Kontext steht hingegen noch aus.¹⁵ Die Effekte dieses Medienechos sind, etwa was die Bekanntheit der BigS betrifft, durchaus nicht nur als negativ zu bewerten.

Die BigS wurde sowohl von der kirchlichen und theologisch-wissenschaftlichen Öffentlichkeit wie auch von einer breiten journalistischen Landschaft besprochen. Besonders hervorzuheben ist auch die rege Dialogbereitschaft und umfassende wissenschaftliche Reflexion der Kritik seitens der Herausgeber:innen und Übersetzer:innen der BigS (vgl. die Website der BigS und z.B. die Zusammenschau von Sammelbänden von Crüsemann/Jochum-Bortfeld 2009; Gössmann/Moltmann-

14 Als Materialgrundlage dienen betreffende epd-Dokumentationen, in denen die Kontroverse um die BigS abgebildet wurde: vgl. bes. epd-Dokumentation 31/2007; 17–18/2007; 23/2007. Außerdem wurde die Kontroverse um die Orientierungshilfe bereits 2013 in einem Sammelband zusammengetragen und von der EKD erneut herausgegeben: vgl. EKD 2013b. Die Analyse speist sich in Teilen aus den umfassenderen Untersuchungen der unveröffentlichten ethisch-theologischen Magisterarbeit von Charlotte Jacobs: vgl. Heise 2020. In der folgenden Darstellung beschränken wir uns auf die Wiedergabe einzelner exemplarischer Stimmen.

15 Wir danken Prof. Dr. Claudia Janssen für die Bereitstellung von Material und wichtige inhaltliche Hinweise.

Wendel/Schüngel-Straumann 2007; Gerber/Joswig/Petersen 2008; Eisen 2020: 58–69 sowie entsprechende Diskussionsbeiträge in den genannten epd-Dokumentationen). Mit Regina Freys idealtypischen Akteur:innengruppen antifeministischer Diskursprägungen gedacht, spielen für das Echo auf die BigS zwei Gruppen eine Rolle. Einerseits die »journalistische Gender-Gegnerschaft« und andererseits sog. »Wissenschaftlichkeitswächter« (Frey et al. 2014: 17–19). Dies zeigt sich nicht nur an einigen journalistischen Reaktionen, sondern auch an Reaktionen akademisch tätiger Theolog:innen. So geriert sich der Neutestamentler und Verfasser eines sog. »dogmatischen Gutachtens«, Ulrich Wilckens, zu einer Art »Bekenntnis- oder Bibelwächter«, woran die Überformung philologischer und hermeneutischer Argumente durch biblizistische Kriterien in der Debatte um die BigS deutlich wird (vgl. Wilckens 2007).

Fragt man nach den anti-genderistischen Topoi in der öffentlichen Diskussion, sind besonders zwei Themenbereiche von Relevanz. Erstens der Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit verknüpft mit dem Ideologievorwurf an den Herausgeber:innenkreis. Bemerkenswert ist, dass der Containerbegriff »Gender«, »Gender-Gaga« etc. im Gegensatz zu Debatten der sog. »zweiten Welle« darin noch keine große Rolle spielt, sondern vielmehr anhand eines Feminismus-»Verdachts (sic!)« (epd 2016) die Wissenschaftlichkeit des Projektes herabgesetzt wurde. Mit Sebastian Scheele lässt sich der Vorwurf der »Ideologie« als argumentative Figur identifizieren, welche die eigene Haltung von Antifeminist:innen verschleiern soll (vgl. Scheele 2014).¹⁶ Dies überschreitet die schlichte Auseinandersetzung um unterschiedliche Wissenschaftsbegriffe und Epistemologien (vgl. Köhnen 2014) und greift vielmehr erwiesene Argumentationsmuster des Anti-Genderismus auf, bei dem stilisiert wird, der »Genderismus« wolle totalitär bevormunden. Hierzu gehört auch die Verächtlichmachung intellektueller Eliten (vgl. Sauer 2019: 344f.). Die BigS ist in ihrer Anlage, unter anderem geschlechtergerecht zu sein, und auch hinsichtlich ihres mehrheitlich weiblichen Herausgeber:innenkreises, prädestiniert, vergleichbare Ressentiments hervorzurufen. Der Anspruch des Projektes, Erkenntnissen jüdisch-christlicher und feministischer Theologie gleichermaßen gerecht werden zu wollen, eröffnet zweitens die Frage, inwiefern die Gegenreaktionen auch auf antijüdische Topoi befragt werden können und welche Bezüge zu den oben genannten Analysen u.a. Karin Stögners (s. 2.1) möglich sind.

16 In einer vom Gunda-Werner-Institut herausgegebenen Studie zu den Zusammenhängen von antifeministischen Diskursstrategien und der Diffamierung der Gender Studies als *unwissenschaftlich* und *ideologisch*, wird dargelegt, wie prominent diese beiden Begriffe bei jenen sind, die ein Interesse haben, Geschlechterforschung zu diskreditieren und eine objektive, angeblich interessenslose Wissenschaft einer normativen (»ideologischen«) Haltung des Feminismus gegenüberzustellen (vgl. Scheele 2014: 56).

Zunächst stechen aus den journalistischen Reaktionen die schon vor der Veröffentlichung der BigS selbst publizierten Leitartikel in der FAZ wie auch in *Der Spiegel* hervor, die die öffentliche Diskussion um das erklärt feministische und jüdisch-christliche Projekt über den kirchlichen Diskurs hinaus prägen sollten. Die Theologin und Journalistin Heike Schmoll berief sich in der FAZ auf »Luthers Maximen« (Schmoll 2006) und warf der BigS vor, dass sie diese ins Gegenteil verkehren würde. Luther und die Reformation dienen ihr als Anwälte gegen eine der BigS vorgeworfene »Entmündigung« (ebd.) der Bibelleser:innen. Schmoll führte dies zurück auf einen »Gesinnungskult feministischer Randgruppen und Gleichmacher« (ebd.) und warf den Wissenschaftler:innen, die an der Übersetzung der BigS beteiligt waren, vor, weder »elementare Einsichten der Bibelauslegung und Hermeneutik zu kennen«, noch »philologisches Handwerkszeug und elementare Übersetzungstechnik« (ebd.) zu beherrschen. Etwa zeitgleich veröffentlichte *Der Spiegel* einen Artikel kurz nach der Frankfurter Buchmesse, in dem polemisiert wurde: »Das aktuelle Antidiskriminierungsgesetz soll bis ins Gelobte Land zurück verlängert werden.« (Schulz 2006)

Auch in weiteren exemplarischen Publikationen akademisch tätiger Theolog:innen fallen die beiden Stichwörter von »(Un-)Wissenschaftlichkeit« und »Ideologie« zusammen. Ingolf Dalferth (vgl. auch Dalferth/Schröter 2007), mittlerweile emeritierter Professor für Systematische Theologie, unterstellte der BigS in der *Neuen Zürcher Zeitung* »schwärmerische Ideologie« (Dalferth 2006) und Konfusität und bezeichnete die BigS als »unbrauchbar«:

»(...) Ihre Übersetzung dagegen ist nicht nur hermeneutisch einseitig, sondern an vielen Stellen philologisch unzuverlässig, historisch irreführend und theologisch konfus. Philologisch, historisch und theologisch ist diese Übersetzung unbrauchbar.« (Ebd.)

In einem in der »neurechten« Wochenzeitung *Junge Freiheit* veröffentlichten Interview zwischen dem Pfarrer Wolfgang Fenske und dem Neutestamentler Jörg Frey verschränken sich die beiden der pauschalen Delegitimation dienenden Urteile, indem sie als »wissenschaftlich unsachgemäß« (Fenske 2006a) bezeichnet und ihr ein »ideologischer Charakter« (ebd.) unterstellt wurde. Nach Jörg Frey würde in der BigS »an den Texten herumredigiert, bis sie in die vermeintlich »gerechte« Ideologie der Herausgeber passen« (ebd.). Ein gutes Beispiel für die Heranführung polemischer Argumente gegen das Projekt der BigS ist auch das theologische Gutachten des verstorbenen Neutestamentlers und Bischofs Ulrich Wilckens. Ulrich Wilckens schrieb ein »dogmatisches« Gutachten, das davon geprägt war, kirchlich-dogmatische Grundsätze als Maß an die Übersetzungen des Neuen Testaments anzuwenden (vgl. Wilckens 2007; dazu Schottroff 2007: 36). Sein Resümee ist, dass »[d]iese Übersetzung [...] das Neue Testament der Wahrheit der beiden Grund-

bekenntnisse aller christlichen Kirchen, die sie in ihrer Heiligen Schrift begründet wissen [beraubt]: Der Wahrheit der Gottessohnschaft Jesu Christi und damit der Wahrheit des Drei-einen Gottes« (Wilckens 2007: 24). Der Neutestamentler verzichtet darauf, eine Differenz zwischen den biblischen Texten als Glaubensaussagen und den biblischen Texten als Zeugnissen ihrer Zeit einzuziehen. Wilckens suggeriert gar einen »Urtext« als »fundamentalistisches Kriterium« (Schottroff 2007: 35), aus dem unmittelbar Inhalte kirchlicher Bekenntnisse wie die Trinitätslehre, die Realpräsenz Christi beim Abendmahl oder die Göttlichkeit Jesu abzuleiten wären. Die BigS bezeichnet er ebenfalls als durchzogen von »ideologischer Blindheit«: »Sie treten damit jedoch, wohl unbemerkt, in die Falle ideologischer Blindheit für die Folgen ihres Tuns.« (Wilckens 2007: 25) Er schließt sein Gutachten mit einem Plädoyer dafür, dass das Schlussurteil über die BigS lauten müsse, dass jeglicher Gebrauch der BigS in der Kirche abzulehnen sei. Dies begründet er auch damit, dass die »Übersetzung« (Wilckens setzt das Wort in Anführungszeichen) den Text der Bibel durch »sachfremde Interessen ideologischer Art« (ebd.: 36) verfälsche und wirbt für die »Exkommunikation« der BigS:

»Weil aber die Bibel als Heilige Schrift die Wurzel und der Grund alles Glaubens und Lebens der Kirche und aller Christen ist, und weil deshalb das Bekenntnis der Kirche seine Wahrheit in der Wahrheit der Heiligen Schrift hat, darum ist die »Bibel in gerechter Sprache« als bekenntniswidrig zu beurteilen und aus jeglichem Gebrauch in der Praxis des Lebens in der Kirche auszuschneiden.« (Ebd.)

Von diesem Gutachten beeinflusst oder nicht, haben der Rat der EKD am 31.3.2007 (vgl. EKD 2007) und die Bischofskonferenz der VELKD am 6.3.2007 (vgl. Bischofskonferenz der VELKD 2007) Beschlüsse gefasst, die BigS für den gottesdienstlich-liturgischen Gebrauch als ungeeignet zu beurteilen. Der Theologische Beirat der damals noch nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche kam hingegen in einer Stellungnahme im April 2007, die von dessen Vorsitzenden Horst Gorski unterzeichnet wurde, zu dem Schluss, dass die BigS als eine von vielen Übersetzungen, von denen keine einzige ohne Erklärungen auskomme, empfohlen werde und die Auseinandersetzung mit ihren Impulsen fruchtbar sein könne (vgl. Kirchenleitung der Nordelbischen Kirche 2007: 33).

Ist zunächst der sich erkennbar am Feminismus entzündende Ideologie-Vorwurf ein immer wieder ins Feld geführtes Argument gegen die Wissenschaftlichkeit der Übersetzungen, erregt ein zweiter Themenbereich die kirchlichen und neutestamentlich-wissenschaftlichen Auseinandersetzungen auf noch andere Art und Weise: die Frage nach dem Verhältnis von Judentum und Christentum. Heike Schmoll echauffierte sich in ihrem diskursprägenden Artikel über eine vermeintliche »Nivellierung« (Schmoll 2006) der Unterschiede zwischen Judentum und Christentum und auch Ingolf Dalferth fehlte der »Widerspruch zwischen Tora und Jesu Lehre«

(Dalferth 2006). Er polemisierte, dass von den Übersetzer:innen dadurch der »Antijudaismus Jesu« (ebd.) verdeckt werden solle und verbindet dies mit dem Unwissenschaftlichkeitsvorwurf, wonach die BigS Gefahr laufe,

»tief reichende theologische Einsichten zu verspielen und die religiöse Identität von Juden und Christen nicht ernst zu nehmen. Eine Übersetzung, die das nahelegt, verspielt ihren Anspruch, gerecht zu sein. Sie ist nicht textgerecht und richtig, sondern schlicht schlecht, falsch und nichtig.« (Ebd.)

Dabei handelt es sich, beobachtete auch Micha Brumlik (u.a. Professor für Erziehungswissenschaften) in der *Frankfurter Rundschau*, nur »scheinbar [um eine] philologische Diskussion« (Brumlik 2019). Vielmehr treffen Übersetzungen neutestamentlicher Texte entsprechend ihrer jüdischen Prägung zwei Fragen, die scheinbar das protestantisch-theologische Herz angreifen: die Übersetzung des Römerbriefes und die darauf fußende Legitimierung lutherischer Rechtfertigungslehre (vgl. ebd.). Hinzu kommt die Frage nach der Abgrenzbarkeit der Lehren Jesu und der paulinischen Lehren von ihrer jeweiligen Umwelt. Die Übersetzer:innen der BigS legten ihren hermeneutischen Standpunkt offen dar (vgl. Bail et al. 2006: 9–26). Sie verfolgten die Absicht, entsprechend internationaler Forschungsdiskurse in ihren Übersetzungen zu verdeutlichen, dass Jesus als Jude innerhalb jüdischer Schriftgelehrsamkeit debattiere (vgl. Schottroff 2007: 36f.; weiterführend z.B. Frederiksen 2021). In dem Versuch der wissenschaftlichen Delegitimierung der BigS finden sich insofern viele Rekurse auf die Autorität Martin Luthers, das reformatorische Schriftprinzip (*sola scriptura*) und eine für selbstverständlich gehaltene Gültigkeit der lutherischen Rechtfertigungslehre (vgl. Schottroff 2007; Brumlik 2019). Verschlungen in die Verächtlichmachung des an Geschlechtergerechtigkeit orientierten Projektes ist somit eine »Kulturkampf« (Brumlik 2019) – ähnliche Aushandlung darüber, welcher Stellenwert der Anerkennung und konstruktiven Auseinandersetzung mit der judenfeindlichen Tradition der christlichen Theologie gegeben wird, zu erkennen.

Darüber hinaus sind hier am Rande bezüglich der Frage, wie sich antifeministische und antisemitische Bilder in den Gegenreaktionen auf die BigS verflechten, noch zwei Äußerungen aus den Kommentarspalten der *Jungen Freiheit* einzubeziehen. In diesen wird deutlich, wie antifeministische Äußerungen an Verschwörungsdanken anknüpfen und antisemitisch konnotierte Motive von illegitimer Macht ausübenden »Strippenzieher(inne)n« und »Eliten« verwenden (vgl. Stögner 2017b: 40f.). So wird die BigS z.B. als Projekt »verzweifelter Feministinnen und ihrer männlichen Handlanger« (JF-Online 2008) imaginiert: »Die Bibel in gerechter Sprache ist der hilflose und gotteslästerliche Versuch verzweifelter Feministinnen und ihrer männlichen Handlanger ihre abstrusen Fantasien als Wort Gottes auszugeben.« (Ebd.)

Außerdem wird der Herausgeber:innenkreis als »kleine, höchst elitäre Schar protestantischer Theologen« (Fenske 2006b) bezeichnet.

Es gibt somit einerseits eine starke Parallele in der hoch polemischen und öffentlichen Diskreditierung des Projektes der BigS mit anderen an Geschlechterforschung orientierten wissenschaftlichen Projekten. Greift man die Fülle an Vorwürfen der angeblichen Unwissenschaftlichkeit und ideologischen Anlage des Projektes heraus, zeigen sich deutliche Analogien zu anti-genderistischen Debatten. Zudem lässt sich eine weitere starke Ähnlichkeit zu den von Juliane Lang ausgemachten Charakteristika der »ersten« anti-genderistischen »Welle« ausmachen (s. 2.1): in der Veröffentlichung von Leitartikeln in der *FAZ* und *Der Spiegel*, sowie in der oft wortwörtlichen Rezeption der Argumentation in der *Jungen Freiheit*. Eine eigene Dynamik gewinnen die Kontroversen um die BigS andererseits, wo sie ein kulturelles und theologisches Selbstverständnis, das sich emphatisch auf die Reformation und Martin Luther bezieht, sowie eine, vermeintlich unmittelbar aus den neutestamentlichen Texten zu eruierende, christliche Identität infrage stellen (vgl. insbes. die Kontroversen zu Röm 3: z.B. Crüsemann 2007; Wilckens 2007: 31f.). Nicht selten werden die Übersetzungen der BigS unter Verwendung klassisch antijüdischer theologischer Argumentationslinien abgewertet. In vereinzelt Reaktionen in Kommentarspalten der *Jungen Freiheit* schimmern außerdem Verknüpfungen antisemitischer und antifeministischer Motive durch. An den Publikationsmedien der exemplarischen Artikel wird ersichtlich, dass die antifeministische Agitation gegen die BigS sowohl konservative als auch extrem rechte Resonanz gefunden hat. An den Beschlüssen des Rates der EKD wie auch der Bischofskonferenz der VELKD lässt sich erahnen, inwiefern diese gesellschaftlich breit rezipierte antifeministische Agitation zur erfolgreichen Diffamierung eines an jüdisch-christlicher und feministischer Theologie orientierten Projektes beigetragen hat.

Zwischen der BigS und ihrem Medienecho als Nebenereignis einer »ersten« anti-genderistischen »Welle« und dem im Folgenden betrachteten Diskursereignis liegen mehrere Jahre. Die affektive Polarisierung rund um den Containerbegriff »Gender«, in der extrem rechte Meinungen normalisierenden Widerhall in der sog. »Mitte« erfahren, nimmt in dieser Zeit kontinuierlich zu und erfährt eine »zweite Welle« ab 2013, zu der auch das Medienecho der Kontroverse um das Familienpapier des Rates der EKD hinzugezählt werden kann.

3.2 Die Kontroverse um die Orientierungshilfe des Rates der EKD

Wie bereits der Titel der Orientierungshilfe der EKD »Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken« aus dem Jahr 2013 zeigt, hatte sie eine Wertschätzung und Stärkung familialer Lebens- und Verantwortungsgemeinschaften zum Ziel. Der bereits 2009 ergangene Auftrag des Rates

der EKD an die Ad-hoc-Kommission¹⁷ war die Formulierung einer evangelischen Position zum Thema ›Familie‹ angesichts gegenwärtiger gesellschaftlicher Veränderungsprozesse (vgl. EKD 2013b: 175f.). In der Beauftragung explizit ausgenommen wurden »Überlegungen zum evangelischen Eheverständnis« (ebd.: 176). Aus diesem Grund stehen die historische Entwicklung, die sozialpolitische Rahmung und die ökonomische Bedingung gelebter Alltagspraxis von Familien im Zentrum der Orientierungshilfe und sie begegnet beispielsweise der Frage, warum Alleinerziehende und strukturell benachteiligte Eltern christlichen Glaubens ihre Kinder immer seltener taufen lassen, mit einer Kritik am Milieu-Bias der Kirche (vgl. Thiessen 2015: 153f.). In der Erarbeitung der Orientierungshilfe legte die Kommission einen »erweiterten Familienbegriff« (EKD 2013a: 46f. 67) zugrunde und löste das Verständnis von Familie von einem exklusiven Bezug auf die zweigeschlechtliche Einehe: »Statt der Fokussierung ehebasierter, heterosexueller Lebensformen steht die generationenübergreifende, verbindliche, verlässliche und verantwortungsvolle Übernahme von Care als Erziehung, Betreuung, Versorgung und Pflege im Mittelpunkt.« (Thiessen 2015: 153)

Die Debatte entzündete sich an ebendieser Tendenz, unterschiedliche familiäre Lebensformen gleichzubehandeln. Dabei stand auch die zivilgesellschaftliche Rolle der Kirche selbst zur Debatte. Der Grundton der Kritik lautete: Die Orientierungshilfe widerspreche biblischer Weisung, leiste der ›Beliebigkeit‹ in der Gesellschaft Vorschub, biedere sich in einem Akt der »Selbtsäkularisierung« (Fleischhauer 2013: 117) dem Zeitgeist an und beseitige bei alledem die besondere Bedeutung der Ehe (vgl. u.a. Pankau 2013). In dem außerkirchlichen Medienecho wurde diese Kritik nicht unwesentlich durch bekannte Akteur:innen des Anti-Genderismus forciert. Beispielsweise wurde der Auftritt von Birgit Kelle¹⁸ zu dem Thema im ARD-Preseclub durch verschiedene ›maskulinistische‹ und extrem rechte Plattformen wie »Genderama« (Hoffmann 2013) beworben.

In Hinblick auf die innerkirchlichen Debattenbeiträge, d.h. Beiträge von Lai:innen und Hauptamtlichen der evangelischen Landeskirchen und protestantischer Theologie, wurde bereits an anderer Stelle beobachtet, dass es sich bei den kritischen Stimmen im Wesentlichen um »ältere Männer (pensionierte Pfarrer, emeritierte Professoren oder ältere Kirchenleitende)« (Dabrock 2013: 35) handel-

17 Ähnlich dem Übersetzer:innenkreis der BigS war diese mehrheitlich mit weiblichen Expert:innen besetzt. Zu dieser Gruppe zählten neben kirchenleitenden Personen und Professorinnen auch Hauptamtliche der evangelischen Familien- sowie Frauen- und Männerarbeit (vgl. EKD 2013a).

18 Neben anderen Frauen mit Vorreiterinnenrolle hat vor allem Birgit Kelle zur Etablierung des Feindbilds im medialen Mainstream beigetragen (vgl. Teidelbaum 2018: 37). Insbesondere als Autorin von »Gender-Gaga« (Kelle 2015) wird sie häufig zu Talkshows dieser Art eingeladen.

te.¹⁹ Während sich fachliche Kreise, wie die *evangelische arbeitsgemeinschaft familie* (eaf), überwiegend positiv aussprachen (vgl. EKD 2013b; Thiessen 2015: 155). Bei näherer Betrachtung zeigt sich besonders, was hinter dem prominenten Vorwurf, die Orientierungshilfe biete gerade keine Orientierung, steht: Gewünscht sei eine ordnungstheologische Begründung der heterosexuellen, monogamen, lebenslang gelebten Ehe als einzig »gottgewollte[r] Lebensordnung« (Eibach 2013: 57), die – so formuliert es z.B. der emeritierte Theologieprofessor Ulrich Eibach – »grundsätzlich bereit ist, sich zur Familie mit biologisch eigenen Kindern zu weiten, eine von Gott gewollte, vorgegebene und gesegnete Leitbildfunktion bekommt, die sie ethisch gesehen nicht mit den anderen möglichen Lebensformen auf eine Stufe stellt« (ebd.: 60). Dabei wird u.a. das Bedauern darüber ausgedrückt, es gebe »keine Lebensform mehr, die man als Missachtung des Gebotes Gottes, als Sünde bezeichnen kann und darf« (ebd.: 55).²⁰ Wie so häufig wird der Topos der Schöpfung mit einer biologistischen Spielart moderner Geschlechtervorstellungen verknüpft.²¹ In diesem Zuge wird auch der Ideologievorwurf gegen den Dekonstruktivismus der Gender Studies mit eigenartiger »playing god«-Semantik vermischt.²² Dies wird verschiedentlich verknüpft mit Verweisen auf ein »Kindeswohl«²³ (vgl. Löwe 2013:

19 Im Folgenden exemplarisch: Pankau 2013; Eibach 2013; Löwe 2013; Härle 2013 und Krabbe 2013b.

20 Entsprechend lässt sich vermuten, wie an anderer Stelle (in einem von ihm unterzeichneten offenen Brief) das rechtliche aliud theologisch zu füllen ist: »Dabei ist der Begriff »Familie« doch wohl immer noch klar definiert, geprägt, geschützt und trennend zu unterscheiden von »Partnerschaften Homosexueller« und »Polyamoren Beziehungen«, für die ein »aliud« gilt...« (Krabbe 2013b: 148).

21 Dass biologistische und biblizistische Tendenzen wiederum nur die Neuauflage eines alten Phänomens sind, verwundert wenig. Bereits die feministische Vordenkerin Hedwig Dohm beschreibt in ihrem grundlegenden Buch »Die Antifeministen« aus dem Jahr 1902 eine Kategorie antifeministischer Akteur:innen als »die Altgläubigen«: Sie sind »diejenigen, die den Gedankeninhalt vergangener Jahrhunderte für alle Ewigkeit festzuhalten für ihre Pflicht erachten. Zum eisernen Bestand ihrer Argumentation gehört der liebe Gott und die Naturgesetze« (Dohm 2015 [1902]: 7).

22 So verdanke sich laut Ulrich Eibach (2013: 60) die Orientierungshilfe »bestimmten Gendertheorien«, die seines Erachtens auch als Ideologien zu benennen seien, und in denen »alle sozialen und viele grundlegend biologisch bedingte psychosoziale Lebensordnungen (z.B. Polarität der Geschlechter, Frau und Mann) nur noch als von Menschen selbst geschaffene und daher durch ihn auch veränderbare soziale Konstruktionen ausgegeben werden« (Eibach 2013: 60). Dies ist ein gängiges Bild der Feindbildkonstruktion um Gender-Mainstreaming, vgl. exemplarische Titel wie »Gender Mainstreaming will den Schöpfer korrigieren« (Löhde 2014) oder auch in Anlehnung an Gen 1,26: »Gender Mainstreaming oder: Lasst uns einen neuen Menschen machen« (Seuber 2015).

23 Mit Sebastian Scheele lässt sich in Bezug auf diese Argumente gleichzeitig feststellen, dass es somit nicht mehr um die Opferfigur »Mann«, »entsorgter Vater« o.ä. geht, sondern »um den Klassiker kitschig-paternalistischer, projektiver moral panic: »Denkt an die Kinder!«« (Scheele

174) als beliebter Argumentation für eine exklusiv heterosexuelle Zeugungsgemeinschaft (vgl. auch Härle 2013: 15). Es werden somit nicht nur klassische religiöse ›Triggerpunkte‹ bedient, sondern auch politisiert, indem personalisiert und emotionalisiert, bzw. über Affekte (Angst, Bedrohung, Verlust) mobilisiert wird (vgl. dazu ferner Unmüßig/von Barga 2016).

Besonders hervorzuheben und geradezu paradigmatisch ist ein offener Brief an den Rat der EKD, der – wenn auch im Stile rhetorischer Fragen – recht deutlich formuliert: »Ist der Eindruck von der Hand zu weisen, wonach diese ›Orientierungshilfe‹ dem sogenannten ›Mainstreaming‹ folgt, einem gewissen ›Genderismus‹, dem Parteiprogramm von ›Bündnis90/die Grünen‹ – aber immer mehr den Boden von Bibel und Bekenntnis verlässt?« (Krabbe 2013b: 148). Der von der EKD selbst unkritisch und unkommentiert abgedruckte Brief von Pastor Hans-Gerd Krabbe erzielte eine große Reichweite, indem er neben der Welt und der *Süddeutschen Zeitung* auch von *idea* und *Junge Freiheit* aufgegriffen sowie durch *kath.net* und weitere rechtschristliche Blogs verbreitet wurde. Gewichtige Unterzeichner:innen wie der eben genannte Systematische Theologe Ulrich Eibach oder auch der – bei der Diffamierung der BigS so aktive – Ulrich Wilckens, ehemaliger Landesbischof von Lübeck und Theologieprofessor, ließen ihn in besonderer Weise akademisch und kirchlich reputabel erscheinen (vgl. Krabbe 2013a). Neben dieser Aufladung im Sinne eines *argumentum ad verecundiam*, wurde durch die Suggestion von Masse der Anschein von breiter Unterstützung durch die kirchliche Basis gegenüber einer kirchlichen Elite geweckt. Entsprechend dem Element einer ›Kunstrasenbewegung‹, d.h. der Simulation einer Graswurzelbewegung, wie sie charakteristisch für die ›zweite Welle‹ des Anti-Genderismus in Deutschland ist.

Für die Kontroverse insgesamt lässt sich mit Barbara Thiessen eine ›widerständige‹ Inszenierung beobachten, bei der es zu einer Autoritätszuschreibung an den Rat kam, die der Struktur der EKD keineswegs angemessen ist und als »Medieneffekt gelesen werden [kann], bei dem der Rat und seine Gremien mächtiger imaginiert werden als sie sind« (Thiessen 2015: 153). Einzelne Elemente der Orientierungshilfe-Kontroverse zeigen darüber hinaus Ähnlichkeiten zur »Initialzündung« (Strube 2019: 34) der ›zweiten‹ anti-genderistischen ›Welle‹ in Deutschland um die Online-Petition des evangelischen Religionslehrers, Gabriel Stängle, bei der politisch rechte und rechts-christliche Kreise – bewusst oder unbewusst – miteinander kooperierten. Der ›zweiten Welle‹ entsprechend handelt es sich zudem eher um die rege Publikationstätigkeit einiger weniger Schlüsselfiguren, deren Namen immer wieder auftauchen. Zur Intensität der Kontroverse trug sicherlich auch der Zeitpunkt der Veröffentlichung der Orientierungshilfe im beginnenden Wahlkampf

2016: 6). Mit wissenschaftlich nicht haltbaren Argumenten werden Kinder als Opfer sexueller Vielfalt stilisiert, um der eigenen Position moralisches Gewicht zu verleihen (vgl. Schmincke 2015: 93; Surall 2015: 495).

2013 und in der Gründungsphase der AfD bei (vgl. Schneider 2013: 7). Obwohl diese in ihrer Gründungsphase eher als professorale ›Anti-EU-Partei‹ wahrgenommen wurde, waren für sie Geschlechterpolitiken und Angriffe gegen ›Gender‹ von Beginn an ein wichtiges Kampffeld (vgl. Lang 2017).²⁴ Während das Interesse der Kommission gezielt auf der Betonung des Inhalts familialen Lebens lag, wurde sich in der Kritik dennoch eher an der Form des Familienlebens abgearbeitet. Obwohl es in der Orientierungshilfe gezielt nicht um eine Verhandlung eines evangelischen Eheverständnisses gehen sollte, wurde genau dies zum aufmerksamkeitsregenden Anstoß, was die Diskussionen um die Einführung der sog. ›Ehe für Alle‹ im Jahr 2017 in der evangelischen Öffentlichkeit vorwegnahm.

4 Fazit und Ausblick: Ein evangelischer Resonanzraum extrem rechter Feindbildkonstruktionen

Bereits bei einer kurzen Sichtung einzelner Stimmen in den Kontroversen zeigt sich, wie beim Themenfeld Geschlecht und Sexualität im evangelischen Diskursraum – gezielt oder unbeabsichtigt – eine rechts offene Debattenführung auch offen rechte Inhalte und Vernetzungen befördern kann. Die BigS und die Orientierungshilfe stehen nicht nur in einer Reihe zeitlich parallel liegender anti-genderistischer Ereignisse und Publikationen. Es lassen sich in ihrer öffentlichen Rezeption auch Topoi und medienspezifische Faktoren des rechten Hegemonieprojektes wiederfinden. Während dabei in Bezug auf die BigS ab dem Jahr 2006 antifeministische Beiträge durch konservative Theolog:innen vor allem von extrem rechten Medien aufgegriffen und gezielt verbreitet wurden, wird bei der Orientierungshilfe ab dem Jahr 2013 bereits in der binnen-kirchlichen Debatte deutlich von ›Genderismus‹ gesprochen. Die beiden Kontroversen prägen dabei den protestantischen Diskurs auf ihre eigene Weise:

Für die Kontroverse um die BigS konnten einerseits ähnliche Akteur:innen wie auch Publikationsmedien festgestellt werden, welche die negativen, polemischen Besprechungen des Übersetzungsprojektes forcierten, wie sie auch Juliane Lang beschrieb: journalistische Gender-Gegnerschaft beginnend mit wortführenden Artikeln in bürgerlichen Leitmedien, deren Semantiken und Argumentationen u.a. von der ›neurechten‹ Wochenzeitung *Junge Freiheit* aufgegriffen wurden. Insbesondere

24 Nicht zuletzt mobilisierten die sog. ›Christen in der AfD (ChrAfD)‹ diesem Selbstverständnis als »Anti-Gender-Partei« (Lang 2015c: 29) entsprechend. Durch diese Verankerung in der parlamentarischen Rechten bleibt das anti-genderistische Engagement in Deutschland auf einem Hoch: anlässlich des Gesetzes zur Einführung des Rechts auf Eheschließung für Personen gleichen Geschlechts 2017, der Änderung des §22 PStG zum Geschlechtseintrag 2018 sowie der Debatte um die §§218/219 StGB 2018/19 (vgl. exemplarisch Schumny 2017a; 2017b. Zur Rolle der AfD vgl. Lang 2015b; Lang 2015c; Strube 2019).

die (journalistische) Gegnerschaft durch Theologie-Professor:innen und/oder kirchlichen Amtsträger:innen sind in ihren Delegitimierungsversuchen dieser hermeneutisch und methodisch versierten Bibelübersetzung über das Stichwort ›Ideologie‹ und dem Abspruch ihrer Wissenschaftlichkeit ein wesentliches Charakteristikum, das die Resonanz auf die BigS prägten. Ironischerweise zeichneten sich diese polemischen Vorwürfe ›im Namen der Wissenschaft‹ durch wenig fundierte hermeneutische Überlegungen und Doppelstandards aus, indem sie zum Teil kirchliche Bekenntnisinhalte und ein fundamentalistisches Credo als Maßstab für die Übersetzungen heranzogen. Darüber hinaus geht aus den verschiedenen Gegenreaktionen hervor, dass die Prägung der BigS-Übersetzungen durch neutestamentliche Forschung, die die Texte des Neuen Testaments als jüdische Texte reflektiert, die Infragestellung zweier Setzungen nach sich zieht: die autoritative Bedeutung Martin Luthers und seiner Bibelübersetzung sowie eine christliche Identität und Theologie, die sich aus der Abgrenzung gegenüber dem Judentum speist.

Als ein solcher Selbstvergewisserungsdiskurs eines evangelisch-bürgerlichen Konservatismus lässt sich auch die öffentliche Debatte um die Orientierungshilfe beschreiben. Hier tritt er besonders in Gestalt eines antietatistischen Habitus zum Vorschein. Dabei entstehen Verbindungslinien und milieuübergreifende Kooperationen in der Verbreitung des Begriffs ›Genderismus‹ durch das Medium des offenen Briefs. Bis heute sind Petitionen, Online-Aufrufe und offene Briefe für evangelische Akteur:innen beliebte Medien zur Inszenierung einer breiten, ›widerständigen‹ kirchlichen Basis gegenüber einer (kirchlichen oder universitären) Elite, bei denen konservative bis offen rechte Theolog:innen unisono auftreten.²⁵

Als unmittelbare Folgen beider Kontroversen ist ersichtlich: Nicht nur wurde in beiden Fällen eine versachlichte Diskussion um evangelische Praktiken und Inhalte – wie eine angemessene Bibelübersetzung oder ein gegenwartstaugliches evangelisches Familienverständnis – verunmöglicht, auch institutionelle Konsequenzen werden sichtbar. Der Beschluss des Rates der EKD, den Gebrauch der BigS für Gottesdienste nicht zu empfehlen, folgte zeitlich unwesentlich später nach ihrer Veröffentlichung und kann als Folge der Diffamierung des feministischen Projektes angesehen werden. Bis heute ist die BigS weder in der universitären Lehre noch in der kirchlichen Praxis verankert und dient hingegen der Selbstvergewisserung konservativer Milieus als anstößige ›Schmählichkeit‹ zur eigenen Abgrenzung und Profilierung. In Bezug auf die Orientierungshilfe ist bemerkenswert, dass sich der Rat

25 Unter anderem der o.g. Pfarrer der Badischen Landeskirche Hans-Gerd Krabbe, auf den der offene Brief zur Orientierungshilfe zurückgeht, networkt bis heute intensiv, wie sich an zahlreichen offenen Briefen (vgl. beispielsweise Doehorn/Reiner 2021; Dik et al. 2022) oder seiner regen Veröffentlichungspraxis im rechtschristlichen Gemeindenetzwerk zeigt (vgl. Krabbe 2017 u.v.m.).

der EKD infolge des kontroversen Medienechos keine Aktualisierung einer Sexualethik mehr ›zutraut‹. Die zuvor bereits in Auftrag gegebene Arbeit einer neuen Denkschrift zum Thema wurde bereits 2014 wieder eingestellt (vgl. epd 2014). Ähnlich wie bei der Diskreditierung des Bibelprojektes macht dies einen Kernaspekt der rhetorischen Strategie des Anti-Genderismus umso deutlicher: Indem sprachliche Feindbildkonstruktionen wie ›Genderismus‹ den Eindruck erwecken, als handle es sich lediglich um Sprachregelungen, Begrifflichkeiten und anderen ›ideologischen Ballast‹, werden die umfassenden sozialen, materiellen und juristischen Folgen des Anti-Genderismus verdeckt (vgl. AK Fe.In. 2019: 21). Durch eben diese Funktion stehen materielle Ressourcen und institutionelle Verankerungen emanzipativer Praxis immer wieder auf dem Spiel. Spardiskurse an Universitäten und innerhalb der Kirche werden dazu genutzt, unliebsame feministische Einrichtungen zu schließen oder grundlegende Mittel zu kürzen.²⁶ Vor diesem Hintergrund zeigt sich die kirchlich-institutionelle und theologische Herausforderung besonders deutlich: Um ihrem Selbstverständnis als »Kirche gegen Rechtsextremismus« (EKD o.D.) zu entsprechen, muss sich eine solche auch als ›Kirche gegen Antifeminismus‹ aufstellen und dies durch die selbstkritische Bearbeitung der eigenen Kontaktpunkte mit anti-genderistischen Topoi und Netzwerken auch in Zukunft unter Beweis stellen.

This paper examines the ways in which the German Protestant discourse serves as a resonating space for far-right strategies aimed at scandalizing gender and sexuality issues. Two debates that are still significant for the Protestant German context are analysed: the publication of the *Bibel in gerechter Sprache* in 2006 and the publication from the EKD Council on the topic of family ethics in 2013. Taking these controversies as an example, the paper analyses logics within discourses that have a self-understanding of being liberal whilst reproducing antifeminist language and ideology. It thereby focuses on the question of the interplay between journalists, academics and church representatives with their particular theological and political reasonings. Two waves of so-called anti-genderism in Germany are thus observed in the Protestant context and considered in its hinge function between far-right agitation and the formation of public opinion.

26 So wurde jüngst die Schließung des Evangelischen Zentrums für Frauen und Männer beschlossen (vgl. Greifenstein 2020) und in der akademischen Landschaft deutscher Theologie hält sich nur noch eine einzige Professur für Feministische Theologie.

Literatur

Quellen

- Bischofskonferenz der VELKD (2007): »Beschluss zu neueren deutschen Bibelübersetzungen«, in: Kontroverse um die »Bibel in gerechter Sprache«, epd-Dokumentation 17/18, S. 15.
- Council of Europe (2020): »Gender mainstreaming at the Council of Europe«. <https://www.coe.int/en/web/genderequality/gender-mainstreaming>
- Dalferth, Ingolf U. (2006): »Der Ewige und die Ewige«. <https://www.nzz.ch/article/EBIFU-ld.385143> vom 18. November 2006.
- Dik, Oleg et al. (2022): »Einspruch gegen die Nötigung zur Verwendung sog. »geschlechtergerechter Sprache« in: Auftrag und Wahrheit. Ökumenische Quartalsschrift für Predigt, Liturgie und Theologie 2 (5), S. 28–39.
- Dochhorn, Jan/Reiner, Günter (2021): »Offener Brief: Solidarität mit Professor Dr. Martin Wagener«. <https://bildung-und-ethik.com/2021/12/18/offener-brief-solidaritat-mit-professor-dr-martin-wagener/comment-page-1> vom 18. Dezember 2021.
- Eibach, Ulrich (2013): »Ethische Normativität des Faktischen? Kritische Stellungnahme zur Orientierungshilfe der EKD »Zwischen Autonomie und Angewiesenheit: Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken«, in: EKD (Hg.), Zwischen Autonomie und Angewiesenheit – die Orientierungshilfe der EKD in der Kontroverse, o. O.: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik, S. 54–63.
- EKD (2007): »Stellungnahme des Rates der EKD zur »Bibel in gerechter Sprache«, in: Kontroverse um die »Bibel in gerechter Sprache«, epd-Dokumentation 17/18, S. 14–15. https://ekd.de/pm67_2007_bibel_in_gerechter_sprache.htm
- EKD (Hg.) (2013a): Zwischen Autonomie und Angewiesenheit: Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh/München: Gütersloher Verlagshaus.
- (2013b): Zwischen Autonomie und Angewiesenheit – die Orientierungshilfe der EKD in der Kontroverse, o. O.: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik.
- (o.J.): »Kirche gegen Rassismus, Rechtspopulismus und Rechtsextremismus«. <https://www.ekd.de/kirche-gegen-rechtspopulismus-und-rechtsextremismus-49866.htm>
- epd (2014): »EKD stoppt Papier zur Sexualethik wegen Streit um Familienpapier«. <https://www.evangelisch.de/inhalte/93341/23-03-2014/ekd-stoppt-papier-r-zur-sexualethik-wegen-streit-um-familienbild> vom 23. März 2014.
- (2016): »Frauenwerk feiert zehn Jahre »Bibel in gerechter Sprache«. <https://www.evangelisch.de/inhalte/136247/09-07-2016/frauenwerk-feiert-zehn-jahre>

- bibel-gerechter-sprache#:~:text=F%C3%BCnf%20Jahre%20lang%20hatten%2042,Sprache%22%20auf%20ein%20gewaltiges%20Echo vom 09. Juli 2016.
- Fenske, Wolfgang (2006a): »Wissenschaftlich unsachgemäß«. Der Münchner Neutestamentler Jörg Frey zum ideologischen Charakter der ›Bibel in gerechter Sprache‹. <https://www.jf-archiv.de/archivo6/200645110363.htm> vom 03. November 2006.
- (2006b): »Frontalangriff auf die Überlieferung. ›Bibel in gerechter Sprache‹: Wie die Urkunde unserer Kultur umgeschrieben werden soll«. <https://www.jf-archiv.de/archivo6/200645110360.htm> vom 03. November 2006.
- Fleischhauer, Jan (2013): »Scheidung leichtgemacht«, in: EKD (Hg.), Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Die Orientierungshilfe der EKD in der Kontroverse, o. O.: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik, S. 117f.
- Herman, Eva (2006) Das Eva-Prinzip. Für eine neue Weiblichkeit, München: Goldmann.
- Härle, Wilfried (2013): »Die Orientierungshilfe (OH) der EKD ›Zwischen Autonomie und Angewiesenheit‹ – Eine kritische Stellungnahme in konstruktiver Absicht«, in: EKD (Hg.), Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Die Orientierungshilfe der EKD in der Kontroverse, o. O.: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik, S. 12–16.
- Hoffmann, Arne (2013): »Talkshow-Hinweis: ›Klassisch, Patchwork, Gleichgeschlechtlich – Was ist uns Familie wert?‹«. <https://genderama.blogspot.com/2013/06/talkshow-hinweis-klassisch-patchwork.html> vom 21. Juni 2013.
- JF-Online (2008): »Scharfe Kritik an ›Bibel in gerechter Sprache‹«. <https://jungfreiheit.de/politik/deutschland/2008/scharfe-kritik-an-bibel-in-gerechter-sprache/#comments> vom 16. Mai 2008.
- Kelle, Birgit (2015): Gender Gaga. Wie eine absurde Ideologie unseren Alltag erobern will, Asslar: adeo Verlag.
- Kirchenleitung der Nordelbischen Kirche (2007): Erklärung zur Bibel in gerechter Sprache, in: Bibel in gerechter Sprache (3). »Tradition erneuern – Glauben stärken«, epd Dokumentation 31, S. 28–34.
- Krabbe, Hans-Gerd (2013a): »Protest gegen EKD-Familienpapier«. <https://www.gemeindenetzwerk.de/?p=9961> vom 02. September 2013.
- (2013b): »Zur ›EKD-Orientierungshilfe Familie‹. Offener Brief: Zehn Fragen an den Rat der EKD«, in: EKD (Hg.), Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Die Orientierungshilfe der EKD in der Kontroverse, o. O.: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik, S. 148f.
- (2017): »Stellungnahme zum Flyer ›Gender.ismus? Was sich hinter den neuen Angriffen gegen Geschlechtergerechtigkeit und Vielfalt verbirgt und wie Sie damit umgehen können‹«. <https://www.gemeindenetzwerk.de/?p=14838> vom 18. August 2017.

- Löhde, Detlef (2014): »Gender Mainstreaming will den Schöpfer korrigieren«. <https://www.biblisch-lutherisch.de/welt-kirche/gender-mainstreaming-will-den-sch%C3%B6pfer-korrigieren>
- Löwe, Hartmut (2013): »Fatale Desorientierung«, in: EKD (Hg.), Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Die Orientierungshilfe der EKD in der Kontroverse, o. O.: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik, S. 173f.
- Pankau, Matthias (2013): »Die EKD, die Familie und der Zeitgeist«, in: EKD (Hg.), Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Die Orientierungshilfe der EKD in der Kontroverse, o. O.: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik, S. 119–121.
- Pfister, René (2007): »Der neue Mensch«. <https://www.spiegel.de/spiegel/a-457053.html> vom 30. Dezember 2006.
- Schmoll, Heike (2006): »Befreit zur religiösen Mündigkeit«. <https://www.faz.net/aktuell/politik/im-land-der-reformation-befreit-zur-religioesen-muendigkeit-1379608.html> vom 30. Oktober 2006.
- Schulz, Matthias (2006): »Wortsalat im Garten Eden«. <https://www.spiegel.de/wissenschaft/wortsalat-im-garten-eden-a-9efa4371-0002-0001-0000-000049378798> vom 29. Oktober 2006.
- Schumny, Hardi H. (2017a): »Die ›Ehe für Alle‹ – ein Etikettenschwindel«. <https://chrafd.de/index.php/55-die-ehe-fuer-alle-ein-etikettenschwindel> vom 10. März 2017.
- (2017b): »Kein drittes Geschlecht – nirgends!«. www.chrafd.de/index.php/75-kein-drittes-geschlecht-nirgends vom 17. November 2017.
- Seuber, Harald (2015): »Gender Mainstreaming oder: Lasst uns einen neuen Menschen machen«, in: Ders./Manfred Spreng, Vergewaltigung der menschlichen Identität. Über die Irrtümer der Gender-Ideologie, Ansbach: Logos Editions.
- Stängle, Gabriel (2013): »Zukunft – Verantwortung – Lernen: Kein Bildungsplan unter der Ideologie des Regenbogens«. <https://www.openpetition.de/petition/online/zukunft-verantwortung-lernen-kein-bildungsplan-2015-unter-der-ideologie-des-regenbogens>
- Wilckens, Ulrich (2007): »Theologisches Gutachten zur ›Bibel in gerechter Sprache‹«, in: Kontroverse um die »Bibel in gerechter Sprache«, epd Dokumentation 17/18, S. 24–38.
- Zastrow, Volker (2006): »Gender Mainstreaming. Politische Geschlechtsumwandlung«. www.faz.net/aktuell/politik/gender-mainstreaming-politische-geschlechtsumwandlung-1327841.html vom 20. Juni 2006.

Sekundärliteratur

- A.G. Gender-Killer (Hg.) (2005): Antisemitismus und Geschlecht. Von »maskulinierten Jüdinnen«, »effeminierten Juden« und anderen Geschlechterbildern, Münster: Unrast Verlag.
- Autor*innenkollektiv »Feministische Intervention« [AK Fe.In] (2019): Frauen*rechte und Frauen*hass. Antifeminismus und die Ethnisierung von Gewalt, Berlin: Verbrecher Verlag.
- Bail, Ulrike et al. (Hg.) (2006): Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Berendsen, Eva/Rhein, Katharina/Uhlig, Tom David (Hg.) (2019): Extrem unbrauchbar. Über Gleichsetzungen von links und rechts, Berlin: Verbrecher Verlag.
- Behrens, Maren/Heimbach-Steins, Marianne/Hennig, Linda E. (Hg.) (2019): Gender – Nation – Religion. Ein internationaler Vergleich von Akteursstrategien und Diskursverflechtungen, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Botsch, Gideon (2017): »Die Junge Freiheit – Sprachrohr einer radikal-nationalistischen Opposition«. 11. Januar 2017. <https://www.bpb.de/themen/rechtsextremismus/dossier-rechtsextremismus/230020/die-junge-freiheit-sprachrohr-eine-r-radikal-nationalistischen-opposition>
- Brumlik, Micha (2019): »Ein neuer Kulturkampf ist entbrannt«. <https://www.fr.de/politik/neuer-kulturkampf-entbrannt-11612286.html> vom 30. Januar 2019.
- Claus, Robert/Lehnert, Esther/Müller, Ives (2011): Was ein rechter Mann ist. Männlichkeiten im Rechtsextremismus, Berlin: Dietz-Verlag.
- Crüsemann, Frank (2007): »Gott glaubt an uns. Römer 3, 21–31: Die Tora und die Rechtfertigungslehre«. https://www.bibel-in-gerechter-sprache.de/wp-content/uploads/Frank-Cruesemann_Roem3_und_die_Rechtfertigung.pdf
- Crüsemann, Marlene/Jochum-Bortfeld, Carsten (Hg.) (2009): Christus und seine Geschwister. Christologie im Umfeld der Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Dabrock, Peter (2013): »Brauchen wir eine neue evangelische Institutionsethik?«, in: EKD (Hg.), Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Die Orientierungshilfe der EKD in der Kontroverse, o. O.: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik, S. 35–45.
- Dalferth, Ingolf/Schröter, Jens (Hg.) (2007): Bibel in gerechter Sprache? Kritik eines misslungenen Versuchs, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Decker, Oliver/Brähler, Elmar (2008): Bewegung in der Mitte. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2008. Unter der Mitarbeit von Johannes Kiess. Berlin: FES.
- Dohm, Hedwig (2015 [1902]): Die Antifeministen. Ein Buch der Verteidigung, Berlin: Contumax.

- Eisen, Ute (2020), »Christlich-jüdischer Dialog und die ›Bibel in gerechter Sprache‹«, in: Verkündigung und Forschung 65 (1), S. 58–70.
- Forum für kritische Rechtsextremismusforschung (Hg.) (2011): Ordnung. Macht. Extremismus. Effekte und Alternativen des Extremismus-Modells, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Frederiksen, Paula (2021): Als Christen Juden waren (= Judentum und Christentum, Band 27), Stuttgart: Kohlhammer.
- Frey, Regina et al. (Hg.) (2014): Gender, Wissenschaftlichkeit und Ideologie. Argumente im Streit um Geschlechterverhältnisse (= Schriften des Gunda-Werner-Instituts, Band 9), o.O.: Heinrich Böll Stiftung.
- Gerber, Christine/Joswig, Benita/Petersen, Silke (Hg.) (2008): Gott heißt nicht nur Vater. Zur Rede über Gott in den Übersetzungen der »Bibel in gerechter Sprache« (= BThS, Band 32), Göttingen: V&R.
- Gössmann, Elisabeth/Moltmann-Wendel, Elisabeth/Schüngel-Straumann, Helen (Hg.) (2007): Der Teufel blieb männlich. Kritische Diskussion zur »Bibel in gerechter Sprache«. Feministische, historische und systematische Beiträge, Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag.
- Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (Hg.) (2015): Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen, Bielefeld: transcript.
- Heise, Charlotte (2020): »Antigenderismus« als Herausforderung für die protestantische Ethik. Das Feindbild Gender(-ismus) als Anknüpfungspunkt (extrem) rechter Diskursstrategien im Resonanzraum Theologie und Kirche. Magisterabschlussarbeit an der Theologischen Fakultät, Georg-August-Universität Göttingen.
- Jäger, Siegfried (2012): Kritische Diskursanalyse, Münster: Unrast.
- Köhnen, Manfred (2014): »Der Unwissenschaftlichkeitsvorwurf – Zum Alleinvertretungsanspruch eines speziellen Wissenschaftsverständnisses«, in: Ders./Regina Frey/Marc Gärtner/Sebastian Scheele (Hg.), Gender, Wissenschaftlichkeit und Ideologie. Argumente im Streit um Geschlechterverhältnisse (= Schriften des Gunda-Werner-Instituts, Band 9), S. 51–64.
- Kováts, Eszter/Pöim, Maari (2015): Gender as Symbolic Glue. The Position and Role of Conservative and Far Right Parties in the Anti-Gender Mobilizations in Europe, Berlin: FEPS in cooperation with the Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Lang, Juliane (2015a): »Familienpopulismus und Antifeminismus als Kitt zwischen extremer Rechter und ›Mitte der Gesellschaft‹«, in: Amadeu Antonio Stiftung/LSVD (Hg.), Dokumentation des Kongresses »Respekt statt Ressentiment. Strategien gegen Homo- und Transphobie«, Berlin: o.V., S. 16–19. https://www.amadeu-antonio-stiftung.de/w/files/pdfs/kongressdoku/lsvd_2015_beitrag_von_juliane_lang.pdf

- (2015b): »Familie und Vaterland in der Krise. Der extrem rechte Diskurs um Gender«, in: Sabine Hark/Paula-Irene Villa (Hg.), *Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen*, Bielefeld: transcript, S. 167–181.
- (2015c): »Feindbild ›Genderismus‹. Antifeministische Diskurse in der extremen Rechten«, in: Friedrich Burschel (Hg.), *Aufstand der ›Wutbürger‹. AfD, Christlicher Fundamentalismus, Pegida und ihre gefährlichen Netzwerke. Dokumentation des Gesprächskreises Rechts zu den Treffen in Halle und Rostock*, Berlin: Rosa-Luxemburg-Stiftung, S. 27–32.
- (2017): »›Gender‹ und ›Genderwahn‹ – neue Feindbilder der extremen Rechten«. <https://www.bpb.de/themen/rechtsextremismus/dossier-rechtsextremismus/259953/gender-und-genderwahn-neue-feindbilder-der-extremen-rechten> vom 20. November 2017.
- Lang, Juliane/Peters, Ulrich (2018): »Antifeminismus in Deutschland. Einführung und Einordnung des Phänomens«, in: Dies. (Hg.), *Antifeminismus in Bewegung. Aktuelle Debatten um Geschlecht und sexuelle Vielfalt*, Hamburg: Marta Press UG, S. 13–36.
- Mau, Steffen/Thomas Lux/Linus Westheuser (2023): *Triggerpunkte Konsens und Konflikt in der Gegenwartsgesellschaft. Warum Gendersternchen und Lastenfahrräder so viele Menschen triggern*, Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Oppenhäuser, Holger (2011): »Das Extremismus-Konzept und die Produktion von politischer Normalität«, in: Forum für kritische Rechtsextremismusforschung (Hg.), *Ordnung. Macht. Extremismus. Effekte und Alternativen des Extremismus-Modells*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 35–58.
- Roßhart, Julia (2007): *Bedrohungsszenario Gender. Gesellschaftliches Geschlechterwissen und Antifeminismus in der Medienberichterstattung zum Gender Mainstreaming*. Magisterarbeit der Sozial- und Wirtschaftswissenschaften, Universität Potsdam.
- Sauer, Birgit (2019): »Anti-feministische Mobilisierung in Europa. Kampf um eine neue politische Hegemonie?«, in: *Zeitschrift für vergleichende Politikwissenschaft* 13, S. 339–352.
- Scheele, Sebastian (2014): »Gender-Ideologie? Welche Fragen der Ideologie-Vorwurf aufwirft und warum gerade die Gender Studies einiges zu den Antworten beitragen.«, in: Ders./Regina Frey/Marc Gärtner/Manfred Köhnen (Hg.), *Gender, Wissenschaftlichkeit und Ideologie. Argumente im Streit um Geschlechterverhältnisse (= Schriften des Gunda-Werner-Instituts, Band 9)*, S. 40–50.
- (2015): »Das trojanische Zombie-Pferd – Fünf Thesen zu einer diskursiven Verschiebung im organisierten Antifeminismus.«, in: Friedrich Burschel (Hg.), *Aufstand der ›Wutbürger‹. AfD, Christlicher Fundamentalismus, Pegida und ihre gefährlichen Netzwerke. Dokumentation des Gesprächskreises Rechts zu den Treffen in Halle und Rostock*, Berlin: Rosa-Luxemburg-Stiftung, S. 32–46.

- (2016): »Von Antifeminismus zu ›Anti-Genderismus‹? Eine diskursive Verschiebung und ihre Hintergründe«, Gunda-Werner-Institut in der Heinrich-Böll-Stiftung. https://www.gwi-boell.de/sites/default/files/uploads/2016/08/sc heele_diskursive_verschiebung_antifeminismus.pdf
- Schmincke, Imke (2015): »Das Kind als Chiffre politischer Auseinandersetzungen am Beispiel neuer konservativer Protestbewegungen in Frankreich und Deutschland«, in: Sabine Hark/Paula-Irene Villa (Hg.), *Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen*, Bielefeld: transcript, S. 93–107.
- Schneider, Nikolaus (2013): »Einleitung«, in: EKD (Hg.), *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Die Orientierungshilfe der EKD in der Kontroverse*, o. O.: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik, S. 7f.
- Schottroff, Luise (2007): Stellungnahme zum theologischen Gutachten von Ulrich Wilckens zur Bibel in gerechter Sprache, in: *Bibel in gerechter Sprache* (3). »Tradition erneuern – Glauben stärken«, epd-Dokumentation 31, S. 34–37. https://bibelungerechtersprache.de/wp-content/uploads/zu_Wilckens_22Mai07.pdf
- Stögner, Karin (2014): *Antisemitismus und Sexismus. Historisch-gesellschaftliche Konstellationen*, Baden-Baden: Nomos.
- (2017a): »Angst vor dem ›neuen Menschen‹. Zur Verschränkung von Antisemitismus, Antifeminismus und Nationalismus in der FPÖ«, in: Stephan Grigat (Hg.), *AfD & FPÖ. Antisemitismus, völkischer Nationalismus und Geschlechterbilder (= Interdisziplinäre Antisemitismusforschung/Interdisciplinary Studies on Antisemitism, Band 7)*, Baden-Baden: Nomos, S. 137–161.
- (2017b): »Intersektionalität von Ideologien – Antisemitismus, Sexismus und das Verhältnis von Gesellschaft und Natur«, in: *Psychologie & Gesellschaftskritik* 41/2, S. 25–45.
- (2022): »Intersektionalität und Antisemitismus«. <https://www.bpb.de/themen/antisemitismus/dossier-antisemitismus/516233/intersektionalitaet-und-antisemitismus> vom 12. Dezember 2022.
- Stöss, Richard (2007): *Rechtsextremismus im Wandel*, Berlin: o.V.
- Strube, Sonja Angelika (2017): »Rechtspopulistische Strömungen und ihr Anti-Genderismus«, in: Margit Eckholt (Hg.), *Gender studieren. Lernprozess für Theologie und Kirche*, Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verlag, S. 105–120.
- (2019): »Rechtspopulismus und konfessionelle Anti-Gender-Bewegung. Milieu-übergreifende Allianzen und rhetorische Strategien im deutschen Sprachraum«, in: Maren Behrens et al. (Hg.), *Gender – Nation – Religion. Ein internationaler Vergleich von Akteursstrategien und Diskursverflechtungen*, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 25–50.
- (2021): »Publikationsorgane, Kernthemen und religiöse Stile am rechten Rand der Kirchen«, in: *EINSPRÜCHE. Studien zur Vereinnahmung von Theo-*

- logie durch die extreme Rechte (= Eine Reihe der Bundesarbeitsgemeinschaft Kirche + Rechtsextremismus, Band 2), S. 8–27.
- Strube, Sonja A./Perintfalvi, Rita/Hemet, Raphaela/Metze, Miriam/Sahbaz, Cicek (Hg.) (2021): *Anti-Genderismus in Europa. Allianzen von Rechtspopulismus und religiösem Fundamentalismus*, Bielefeld: transcript.
- Thiessen, Barbara (2015): »Gender Trouble evangelisch. Analyse und Standortbestimmung«, in: Sabine Hark/Paula-Irene Villa (Hg.), *Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen*, Bielefeld: transcript, S. 149–166.
- Teidelbaum, Lucius (2018): *Die christliche Rechte in Deutschland. Strukturen, Feindbilder, Allianzen*, Münster: Unrast.
- Unmüßig, Barbara/Von Barga, Henning (2016): *Antifeminismus – Scharnier zwischen rechtem Rand und Mitte*, Berlin: Gunda-Werner-Institut in der Heinrich-Böll-Stiftung.

Anti-Genderismus auf Social Media

Zur Dynamik der Diskursverflechtungen zwischen der extremen Rechten und dem konservativen Protestantismus

Sarah Jäger und Cynthia Freund-Möller

Einleitung und Fragestellung

»Wie kann es sein, dass die
Heraufbeschwörung konservativ-binärer
Vorstellungen von Geschlecht, Sexualität,
Partnerschaft und Familie gerade jetzt in
verschiedenen Registern des politischen,
sozialen und ökonomischen Diskurses
(wieder) angerufen werden?«
(Bauer/Ammicht Quinn/Hotz-Davies
2018: 7)

Diese Beobachtung von Gero Bauer, Regina Ammicht Quinn und Ingrid Hotz-Davies führt zur Frage, warum Themen wie Gender bzw. die Ablehnung von sexueller und geschlechtlicher Vielfalt in Form von Anti-Gender und/oder Anti-Genderismus gegenwärtig erneut mit Verve diskutiert werden. Dies betrifft die Diskursräume konservativer Christ:innen ebenso wie diejenigen der extremen Rechten. Hier lässt sich ein Festhalten an rein binär gedachter Geschlechtlichkeit und traditionell-heterosexuellen Rollenbildern feststellen. Exemplarisch sei hier ein Zitat der *Christen in der AfD* angeführt: »Gottes Schöpfungsordnung sieht genau zwei Geschlechter vor: Mann und Frau. Und beide lassen sich anhand anatomischer Merkmale in der Regel sehr genau unterscheiden. Alles andere entspringt der blühenden Phantasie selbsternannter Gender-Aktivist:innen.« (Schumny 2017)

Der Beitrag konzentriert sich auf die Verwendung des Anti-Genderismus in christlichen wie auch extrem rechten Kontexten. Der Anti-Genderismus wird als eine Bewegung betrachtet, die gegenwärtige Bemühungen zur Gleichstellung der Geschlechter bekämpft. Zudem richtet sich der Anti-Genderismus gegen die Geschlechterforschung. Dieser Beitrag möchte zeigen, welche Komplexität

der einfachen Behauptung, dass konservativ-protestantische und extrem rechte Akteur:innen Ansichten und Narrative¹ des Anti-Genderismus teilen, innewohnt.

Die bestehende Forschung hat bereits wichtige Erkenntnisse darüber geliefert, wie individuelle Religiosität mit politischen Einstellungen in Verbindung steht², und doch gibt es immer noch Forschungslücken, insbesondere im Bereich der Geschlechtervorstellungen und des sogenannten »Anti-Genderismus« (siehe hierzu auch Hark und Villa 2015; Strube et al. 2021). Zudem ist bisher recht wenig über die Rolle des konservativen Protestantismus im Speziellen bei der Identitätsbildung der extremen Rechten in Deutschland bekannt.

Dieser Beitrag zielt darauf ab, eine Brücke zwischen diesen beiden Forschungslücken zu schlagen. Während in der wissenschaftlichen Debatte oft die Meinung vertreten wird, dass »Religion in Konzepten der radikalen Rechten auffällig abwesend bleibt« (Minkenberg 2018: 366), weisen neuere Studien darauf hin, dass Religion eine wachsende Bedeutung als Quelle für Identitätskonstruktionen im Rechtsextremismus hat. Beispielsweise in den Erzählungen der Neuen Rechten lassen sich Argumentationsmuster der christlichen Theologie als identitätsstiftender Ankerpunkt identifizieren (vgl. Strube 2019). Mit diesen Mustern wird unter Bezugnahme auf einen »göttlichen Willen« eine antagonistische kulturelle Identität zwischen »Abendland« und »Orient« konstruiert und somit eine mobilisierungsfähige Abgrenzung gegenüber der, als bedrohlich wahrgenommenen, Vielfalt geschaffen. Zugleich werden alternative Lösungsszenarien aufgezeigt. Hierfür können diverse Wahlplakate und Slogans der AfD angeführt werden, in denen der Erhalt der deutschen Gesellschaft gleichgesetzt wird mit der Unterstützung der weißen cis-heteronormativen Kernfamilie und der Ablehnung des Islams (vgl. Schuppener 2019). Hier zeigt sich, dass die extreme Rechte nicht nur als Erzeuger von Ängsten auftritt, sondern auch als Agent für alternative Denkansätze (vgl. Strick 2021: 27), deren Effektivität und emotionale Wirkung noch ausführlicher untersucht werden müssen.

Im Rahmen dieses Kontextes kann auch die Positionierung der extremen Rechten in gesellschaftlichen Gender-Debatten verstanden werden, wobei theologische Elemente in den entsprechenden Argumentationen auffällig sind. Die rechte Ideologie bezieht sich teilweise auf antigenderistische Narrative, die Parallelen zu Erzählungen aus der protestantischen Theologie aufweisen. Hierbei geht es weniger

1 Narrative können dabei verstanden werden als »semiotisch-semantische Strukturen« (Müller 2019: 3), also als bestimmte Verweiszusammenhänge, die Kommunikaten jeglicher Gestalt unterliegen können. Das bedeutet auch: Um ein Narrativ festzustellen, muss es nicht in Gänze ausgeführt sein, der Aufruf eines Versatzstückes kann problemlos die Referenz auf ein Ganzes herstellen.

2 Siehe hierzu bspw.: EFBI Policy Paper 2022–3: Situationsanalyse rechter und antidemokratischer Strukturen im Erzgebirgskreis, vom 14.10.2022, verfügbar unter: https://efbi.de/files/efbi/pdfs/Policy%20Paper/Policy%20Paper%202022_3_final_1312_compressed.pdf

darum, Schnittmengen darzustellen, sondern mehr darum, sich gegenseitig beeinflussende Erzählungen und Muster nachzuweisen und aufzuzeigen, welche Dynamiken sich hieraus ableiten lassen. Dabei stellen weder das Christentum noch die extreme Rechte scharf abgegrenzte Gruppen dar, vielmehr lassen sich hier die Zusammensetzungen als fluide mit unscharfen Rändern beschreiben.

So zielt der vorliegende Aufsatz darauf ab, die Diskursparallelen zu finden und zu analysieren, wie diese Narrative sich gegenseitig beeinflussen und über Social-Media-Kanäle verbreitet werden. Angesichts der Tatsache, dass die extreme Rechte³ hauptsächlich in den sozialen Medien aktiv ist, liegt der Schwerpunkt dieser Untersuchung auf der Produktion antigenderistischer Inhalte im digitalen Raum und ihrer Wirkung auf junge Erwachsene als Konsument:innen.

1 Pilotprojekt: Begriffsverständnisse in der »Wolke«

Dem Forschungsprojekt, in dessen Rahmen sich dieser Beitrag einordnet, war ein Pilotprojekt vorangestellt, welches die Begriffe, die im Findungsprozess in einer metaphorischen »Wolke« gesammelt wurden, auf ihre Analysefähigkeit untersuchte und zu definieren versuchte. Konsens in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit sämtlichen Begriffen, die mit Rechtsextremismusforschung und konservativen Strömungen des (westlichen) Christentums zu tun haben, ist nämlich, dass es keinen verbindlichen Konsens gibt.

1.1 Extreme Rechte

Ein aktueller Ansatz ist, den Begriff *extreme Rechte* zu verwenden, der sich an der Bezeichnung *far right* von Cas Mudde (2019) orientiert. In der untenstehenden Tabelle 1 von Braun, Geisler und Gerster (2009: 16) wird Rechtsextremismus nicht als Sub- und Oberbegriff zugleich verwendet, was zu einer Trennschärfe bei der Frage der Demokratieablehnung beiträgt (Braun/Geisler/Gerster 2009: 9–17). Der Begriff Extreme Rechte ist deswegen auch als Arbeitsbegriff geeignet, weil er die Gegenposition zur demokratischen Rechten markiert und in sich die rechtsradikalen und rechtsextremen Strömungen vereint. Wie nachstehend angerissen wird, sind die Begriffe Rechtsradikalismus, Rechtsextremismus und Neue Rechte aus analytischer Sicht unzureichend ausdefiniert und schwer handhabbar. Die Verwendung des Begriffs Extreme Rechte ist deswegen aus diskurs- und inhaltsanalytischer Sicht am besten für das Projekt geeignet.

3 Aufgrund der fehlenden Trennschärfe zwischen den Begriffen im alltäglichen wie auch wissenschaftlichen Diskurs folgen nachstehend die Begriffseinordnungen zur klareren Eingrenzung des Untersuchungsgegenstandes.

Tabelle 1: Schema nach Braun, Geisler und Gerster (2009)

	demokratische Rechte	extreme Rechte	
Ausrichtung	(wert-)konservativ	rechtsradikal	rechtsextremistisch (im Sinne des Verfassungsschutzes)
	Neue Rechte		
Argumentation	zuwanderungskeptisch »traditionelles« Familienverständnis kulturell orientierter Patriotismus (»Leitkulturdebatte«)	ethnopluralistisch demokratiekritisch xenophob islamophob nationalistisch historisch relativistisch	kämpferisch antidemokratisch offen rassistisch antisemitisch/ antiislamistisch völkisch-nationalistisch offen revisionistisch
Mögliche Strategien	Rechtspopulismus Globalisierungs-/Modernisierungskritik Anleihen aus dem politisch linken Spektrum		

Mit dem Begriff *Rechtsradikalismus* beschreiben die Verfassungsschutzbehörden die Grauzone zwischen Rechtsextremismus und dem demokratischen Bereich. Diese Unterscheidung zwischen Rechtsextremismus und Rechtsradikalismus wurde im Jahr 1974 eingeführt. Als rechtsradikal gilt seitdem, wer der Verfassung kritisch, aber nicht feindlich gegenübersteht. Der Begriff beschreibt somit eine Art abgeschwächte Variante des Rechtsextremismus, die noch verfassungskonform ist. Der Begriff erfasst unterschiedliche politische Strömungen im rechten Spektrum, die auf Nationalismus und Ethnozentrismus fußen (vgl. Jaschke 2001: 24–27; Rippl/Seipel 2022: 14–15). Das Problem an dem Begriff ist, dass er durch die geltende Verfassungsnorm bestimmt wird und es keine wissenschaftliche Definition gibt. Zudem sind die Grenzen zwischen Kritik und Verfassungsfeindlichkeit fließend und nicht messbar, gleiches gilt für die Auslegung dessen, was Radikalismus eigentlich ausmacht (vgl. Salzborn 2015: 16–17; Stöss 2010: 14). Der Rechtsradikalismusbegriff ist eng mit dem Rechtsextremismusbegriff verwoben, ohne jedoch in die Extremismustheorie zu gehen, was die Attraktivität der Verwendung erhöht (vgl. Schedler 2019: 27).

Mit der Einführung der Unterscheidung zwischen Rechtsradikalismus und Rechtsextremismus durch die Verfassungsschutzbehörden Mitte der 1970er Jahre etablierte sich dieser ebenfalls in der Wissenschaft. Diese doppelte Nutzung des Begriffs *Rechtsextremismus* im amtlichen und wissenschaftlichen Kontext ist unscharf, da für den Verfassungsschutz Bestrebungen als extremistisch gelten, wenn

sie den demokratischen Verfassungsstaat zu beseitigen versuchen. Die Motivation dahinter ist nicht relevant. Der Begriff ist für den amtlichen Gebrauch durch die Vorschriften des Grundgesetzes und die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts bestimm- und nutzbar (vgl. Stöss 2010: 12–16, 20). Dementsprechend basiert dieser Extremismusbegriff singular auf der Gegnerschaft zur FDGO, nicht auf einer Ideologie oder den komplexen gesellschaftlichen bzw. politischen Mechanismen (vgl. Salzborn 2015: 18–19). Auch hier mangelt es an einer Analysefähigkeit des Begriffs, weil ein Phänomen beschrieben, aber nicht erklärt wird (vgl. Butterwege 2010: 39).

In diesem Schema ist *Rechtspopulismus* als eine Mobilisierungsstrategie zu verstehen, die keine eigenständige Ideologie ist, sondern als Vehikel anderer Ideologien dient (vgl. Loch 2021: 82; Garner 1996: 186). Für Cas Mudde ist entscheidend, dass der Populismus die Gesellschaft in zwei Lager aufteilt, die jeweils in sich homogen sind und sich antagonistisch gegenüberstehen: das moralisch gute Volk und die korrupte Elite. Dieser manichäische Populismus ist gegen das Establishment gerichtet und antipluralistisch. Die populistische Agitation zielt auf direkte Demokratie, da Politik als unmittelbarer Ausdruck des einheitlichen Volkswillens begriffen wird (vgl. Mudde/Rovira Kaltwasser: 6. 9–19; Mudde 2004: 543).

Der Begriff *Neue Rechte* wird in drei verschiedenen Kontexten verwendet, die teilweise miteinander verflochten sind. Chronologisch betrachtet bezeichnet er ein Phänomen, das sich vom Nationalsozialismus und dem traditionellen Rechtsextremismus (NPD) abgrenzt. Gleichzeitig verwenden extrem rechte Akteur:innen ihn als Selbstbezeichnung. Wichtig zu beachten ist, dass das Adjektiv »neu« dazu verleiten kann, Kontinuitäten zu übersehen und der Mimikry der neurechten Akteur:innen zu erliegen (vgl. Salzborn 2015: 18). Salzborn identifiziert zwei Hauptziele der Neuen Rechten: »Die Intellektualisierung des Rechtsextremismus [...] und die Erringung einer (rechten) ›kulturellen Hegemonie‹« (Salzborn 2015: 64–65). Diese kulturelle Hegemonie wird im vorpolitischen Raum zu erkämpfen versucht, da der parteiförmige Rechtsextremismus bislang scheiterte. Dieser Kampf erfolgt über eine Metapolitik, bei der die Grenzen des gesellschaftlichen Diskurses verschoben werden und die Inhalte verharmlost, bis eine Verschmelzung mit dem Mainstream erfolgt (vgl. Christadler 1983: 167). Die Neue Rechte grenzt sich zur alten Rechten mit modernen Methoden und Konzepten ab: Auch in der Neuen Rechten herrscht die Annahme, dass Menschen ungleich sind, jedoch fordert die Neue Rechte im Gegensatz zu den Nationalsozialisten nicht die Vernichtung sogenannter Fremder, sondern die Segregation. Dies äußert sich im Konzept des Ethnopluralismus, der die Inkompatibilität von Kulturen und Ethnien beinhaltet und gegen eine Vermischung und Multikulturalismus ist (vgl. Salzborn 2015: 66–67; Minkenberg 2018: 374; Rippl/Seipel 2022: 31).

1.2 Konservativer Protestantismus

Als Arbeitsbegriff für die Betrachtung der theologischen Inhalte wurde *konservativer Protestantismus* festgelegt. Im Vergleich zu den Begriffen Evangelikalismus und protestantischer Fundamentalismus besitzt der konservative Protestantismus eine größere Reichweite. Um ihn inhaltlich zu füllen, wurden der Evangelikalismus und der protestantische Fundamentalismus für dieses Projekt als dessen Subgruppen definiert. Nicht alle evangelikalen Christ:innen verstehen sich selbst auch als protestantisch oder evangelisch. Dadurch wurde deutlich, dass evangelikal nicht als Synonym für konservativ protestantisch verwendet werden sollte (vgl. Coronel-Zähringer 2021: 10). Die Betonung liegt so auf einer bestimmten Form des Protestantismus und vermeidet parteipolitische Assoziationen. Während politischer Konservatismus als Reaktion auf ein Bedrohungsgefühl verstanden werden kann (vgl. Lenk 1989: 14–16), ist der konservative Protestantismus ein Krisenphänomen, welches aus dem Nachlassen religiöser Bindungen, aus Konflikten und Orientierungsfragen erwächst (vgl. Hempelmann 2009: 4). Reinhard Hempelmann sagt dazu: »Der konservative Protestantismus ist durchweg aufklärungskritisch ausgerichtet. Er hält den Kirchen und der Theologie vor, sich einem säkularen Humanismus viel zu sehr angepasst zu haben.« (Hempelmann 2009: 4)

Konservative Protestant:innen verorten sich laut Coronel-Zähringer in einem »Reich Gottes«, wo Gottes Wille wirke. Dieser Raum sei getrennt von »der Welt«, wo der wahre Glaube verloren gegangen sei und deshalb das Säkuläre in Form von Feminismus oder Liberalismus wirke. Der konservative Protestantismus habe eine multiple Gestalt, weil er als »kollektive Identität« keine feste Größe sei (vgl. Coronel-Zähringer 2021: 40).

Die Binnendifferenzierung im konservativen Protestantismus kann durch die Betrachtung des Verhältnisses zur säkularen Kultur und Gesellschaft erfolgen. Die Ausprägung dieses Verhältnisses variiert je nach kulturellen Traditionen. Fundamentalistische und pfingstlerische Protestant:innen meiden den Kontakt zur säkularen Kultur und Gesellschaft, neigen eher zur Isolation. Im Gegensatz dazu engagieren sich Evangelikale aktiv in diesem Kontext (vgl. Beyerlein 2004: 506–508; Smith 2008: 193).

Klar zu verneinen ist die Existenz eines linken protestantischen Fundamentalismus. Der protestantische Fundamentalismus findet seine politische Entsprechung auf dem rechten bis extrem rechten Spektrum (vgl. Riesebrodt 1990: 5; Geldbach 1984: 177). Auch wenn die extreme Rechte keine einheitliche Position gegenüber dem Christentum einnimmt, können ideologische Brücken oder Überlappungen identifiziert werden. Eine augenfällige Schnittmenge ist der Anti-Genderismus (vgl. Coronel-Zähringer 2021; Behrens et al. 2019). Hilfreich ist hierzu die Darstellung in Tabelle 2 von Erich Geldbach (2001: 178–179), welche die Schnittmenge zwischen

dem rechten politischen Spektrum und dem US-amerikanischen bzw. deutschen Fundamentalismus zusammenfasst.

Tabelle 2: Schema nach Geldbach (2001)

Rechte politische Spektrum	US-amerikanischen/deutsche Fundamentalismus
starker Staat	Irrtumslosigkeit/Unfehlbarkeit
starker Führer	Pastor als Ausleger des unfehlbaren Wortes; »leadership«
dualistisches Weltbild: Freund-Feind	Dualistisches Weltbild: Erwählte-Verlorene
Verherrlichung der »guten« alten Zeit; germanische Mythologie; »white Aryan race«; Auschwitzlüge	»christliches« Abendland; »Christian« America; Judenmission
durch Kampf und Krieg zu einer »apokalyptischen« Zukunft: 1000-jähriges Reich	apokalyptischer Kampf; 1000-jähriges Reich
Kulturverneinung und Kulturpessimismus	Verfallsschema; pessimistische Sicht von Geschichte und Gesellschaft
»Ausländer raus«	Angst vor Überfremdung durch den Islam; KKK; besonders aktiv im Bible Belt der USA
Gewaltbereitschaft	Moralterror; tödliche Schüsse vor Abtreibungskliniken in den USA
Abtreibung; §218	rechtsradikale Positionen werden in »idea« zitiert; »christliche Splitterparteien«
Männlichkeitswahn	Unterwürfigkeit der Frau; keine Teilhabe an »leadership«
»Wer die Jugend hat, hat die Zukunft«	Alternativschulen und Ausbildungsstätten
auf Gehorsam abzielende besondere Sprache	dto.

2 Forschungsgegenstand Anti-Genderismus

»Geschlecht« kann als anthropologische Konstante verstanden werden, auf der menschliche Identität und Ordnungen des Zusammenlebens und der Verständigung aufbauen. Es kann unterschieden werden zwischen Geschlecht als anatomische Konstitution eines Menschen (*sex*) und einer »Grammatik« der Geschlechtsidentität, die dann eine gesellschaftliche Geschlechterordnung begründet, das soziale Geschlecht (*gender*). Diese Grammatik bestimmt geschlechtsspezifische Muster des Handelns (Rollen), der Darstellung (Symbolik) und der Identität.

»Um- bzw. bekämpft ist das Feld der Selbstbestimmung von Frauen und queeren Menschen«, so konstatieren Kristin Merle und Anita Watzel (2022) in ihrer Untersuchung zu Anti-Genderismus. Dieser Begriff »Anti-Genderismus« wurde erstmals von Hark und Villa (2015) geprägt. Anti-Genderismus kann dabei als eine Spielart des Anti-Feminismus oder als Ideologie verstanden werden, deren Kernmerkmale ultrakonservative Gruppen, rechtspopulistische Parteien und rechtsextreme Bewegungen teilen (vgl. Graff/Korolczuk 2022). Der Begriff des »Genderismus« ist dabei eine Wortneuschöpfung, anders als beim Antifeminismus, dem eine real existierende Theorie zugrunde liegt, handelt es sich hier um eine reine Feindbildkonstruktion und Anti-Genderismus kann als »Containerbegriff« (Strube 2019: 25) begriffen werden. Es handelt sich somit um einen Kampf um Begriffe (vgl. Berg et al. 2019: 21).

Der Begriff stellt somit eine Spielart des Antifeminismus dar und lehnt nicht durchgehend die Gleichberechtigung von Mann und Frau als solche ab, sondern vor allem das akademische Konzept von »Gender« welches mit einer Ideologie gleichgesetzt wird. Dazu kommt zumeist eine starke Aufwertung der heterosexuellen Familie (vgl. Göthling-Zimpel 2021: 68). Er beschreibt gut eine »Anti-Haltung« oder Abwehr gegen alles, was mit dem Begriff »Gender« in Zusammenhang gebracht wird. »Gender« wird auf diese Weise als eine Art Feindbild konstruiert (Behrensen/Heimbach-Steins 2020: 54). Grundsätzlich wird mit »Gender« die Auffassung einer »nicht-natürliche[n], damit also post-essentialistische[n] Fassung von Geschlecht (und Sexualität)« verbunden. Überwunden werden soll demzufolge »eine simplifizierende Vorstellung von Geschlecht als naturhafte, unveränderliche, an-sich-so-seiende Tatsache« (Hark/Villa 2015: 7).

Birgit Sauer (2019: 344f.) beschreibt sechs Ausdrucksformen und Argumentationsmuster des gegenwärtigen Anti-Genderismus:

1. das Beharren auf einer scheinbar »natürlichen« Zweigeschlechtlichkeit, die traditionelle Männer- und Frauenbilder festschreibt, und die mit einer geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung verbunden wird;
2. der Schutz der als einzig natürlich verstandenen »heterosexuellen Kleinfamilie«;
3. das Kindeswohl;
4. der Vorwurf, der »Genderismus« wolle totalitär bevormunden und bewusst manipulieren;
5. die Mobilisierung gegen »Andere« sowie gegen Migrant:innen, die als »eigentlich« frauenunterdrückend und intolerant gezeichnet werden im Gegensatz zur eigenen »emanzipierten« Haltung (zum Begriff des »Femonationalismus«, der auch oft Hand in Hand geht mit dem Begriff des Ethnosexismus, vgl. Farris 2019);
6. Verächtlichmachung intellektueller und politischer Eliten (z.B. Professor:innen der Gender Studies).

Daneben kann Anti-Genderismus Merkmale umfassen, über die weniger Einigkeit besteht, wenn Bezüge zu Verschwörungstheorien, Antisemitismus oder offener Homophobie hergestellt werden (vgl. Graff/Korolczuk 2022). Anti-Genderismus erscheint als »gendered movement« (Sauer 2020: 23), dessen Ziel es ist, spezifische identitätspolitische Projekte voranzubringen. »Es gelang der extremen Rechten, aus dem vormals weitgehend unbekannten Begriff ›Gender‹ ein umfassendes Feindbild zu stilisieren und im diskursiven Wissensbestand der Szene zu verankern.« (Lang 2015: 16)

Mit Imke Schmincke kann zudem gezeigt werden, dass der Anti-Genderismus nicht nur ablehnt, sondern auch eine Vision entwickelt: »Er propagiert eine scheinbar klare, stabile und unveränderbare Ordnung, deren Grundpfeiler voneinander unterscheidbare geschlechtliche Identitäten sowie die heterosexuelle Kleinfamilie sein soll.« (Schmincke 2018: 22)

Zusammenfassend ist nach Graff und Korolczuk (2022: 19–21) Anti-Genderismus eine Ideologie, die nach Innen kohärent ist und gleichzeitig sehr flexibel. Die zentrale Behauptung ist, dass »Gender« zum Zerfall der natürlichen Unterschiede führt; die Vorstellung, dass es eine Gefahr für Kinder, Familie und Fortpflanzung darstellt; die Beharrlichkeit, dass es ein Zwang globaler Eliten ist.

Ergänzend beschreibt die Theologin Ruth Heß das Phänomen so:

»Seit geraumer Zeit gehen neokonservative und politisch rechts gerichtete Kräfte unterschiedlicher Couleur in ganz Europa vehement gegen eine liberale Geschlechterpolitik und ihre theoretischen Grundlagen vor. Im Kern zielen sie darauf, ein stereotypes Bild vom Frau- und Mann-Sein und von Familie (wieder) festzuschreiben und – umgekehrt – alternative Lebensentwürfe (wieder) zurückzudrängen.« (Heß 2017: 4)

2.1 Geschlechternarrative in theologischer Verortung

Innerhalb der kirchlichen und theologischen Diskurse in Vergangenheit und Gegenwart wurden unterschiedliche Narrative um Geschlecht sowie Weiblichkeit und Männlichkeit und schließlich die damit verbundenen Themen Sexualität und Fürsorge entwickelt. Sie lassen sich natürlich in ihrer Entwicklung niemals von den sie umgebenden zeitgeschichtlichen und anderen gesellschaftlichen Umständen trennen. Die Narrative sind zum Teil dichotom angelegt und daher begrenzend, zum Teil menschenfreundlich und lebensbejahend (vgl. dazu für den katholischen Kontext Möhring-Hesse 2017). Viele dieser Narrative sind aber auch in einer säkularisierten Form als Geschlechterstereotype in den gesellschaftlichen Diskurs eingegangen. Einige davon lassen sich bis in die Anfänge des Christentums (etwa Leib-Seele-Dualismus nach Augustin) oder in die Reformationszeit zurückverfolgen (etwa das Ideal der Pfarrfamilie bei Martin Luther), andere haben ihre Ursprünge in

der Ordnungstheologie des 19. und 20. Jahrhunderts. Diese entwickelte sich in den zwanziger und dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts zu einem zentralen theologischen Denkmuster und blieb bis etwa in die sechziger Jahre hinein relevant. Diese Konzeption theologischer Ethik sieht in den vorfindlichen Ordnungen von Lebensbereichen eine vorrangige Norm zur Gestaltung menschlichen Lebens. Dies verbindet sich mit der Annahme, dass Gott sich auch in der Geschichte und den Ordnungen der Welt offenbare (vgl. Scherf 2019). Deren wichtigsten Vertreter:innen haben Ordnungen wie die Beziehung von Mann und Frau, Ehe, Familie oder Volksverband als von Gott zugleich gegeben und aufgegeben verstanden (vgl. Althaus 1935; Jäger 2015; 2019: 280), die in den Denkbewegungen der aktuellen »antigenderistischen« Diskurse erneut rezipiert werden. Dies gilt besonders für protestantische Narrative zu Weiblichkeit (vgl. Müller-Funk 2006), die noch in den 1950er und 1960er Jahren dominant waren. Die Diskurse dieser Zeit zeichnen sich durch eine »Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen« aus – konservative Argumentationsmuster stehen neben solchen, die sich konstruktiv mit weiblicher Individualisierung auseinandersetzen. Es lässt sich gerade für die unmittelbare Zeit nach 1945 ein Spannungsverhältnis zwischen einer idealisierten Vorstellung von Familie (sog. »Normalfamilie«, vgl. Nave-Herz 1988: 65) und gesetzlichen Regelungen zur Gleichberechtigung der Geschlechter nachzeichnen (vgl. Jäger 2017). Dabei greift der »antigenderistische« Diskurs der Gegenwart vor allem auf solche Narrative zurück, die das »Wesen der Frau« als eine naturgegebene Wesensart zu bestimmen suchen und mit bestimmten Attributen wie Familienorientierung, Fürsorglichkeit, Sittsamkeit, Bezogenheit auf den Mann usw. verbinden. Zu der Sicht des Protestantismus liegt bereits eine Untersuchung zum Anti-Genderismus vor (vgl. Thiessen 2015). Barbara Thiessen analysiert die Auseinandersetzungen mit dem Konzept des Gender-Mainstreaming und dekonstruktivistischen Gendertheorien in Landeskirchen sowie freikirchlichen und evangelikalischen Kreisen. Dabei markiert sie selbst, dass die theologischen Dimensionen der Auseinandersetzung noch nicht hinreichend untersucht werden konnten (vgl. Thiessen 2015: 150).

Auch das Thema Familie betreffend sind im Protestantismus und der evangelischen Ethik vielstimmige Paradigmen anzutreffen. Diese werden in der Gegenwart verstärkt und kontroverser durch die Fortschritte der Reproduktionsmedizin und wachsende rechtliche wie gesellschaftliche Anerkennung und Wahrnehmung von Familienkonstellationen, die nicht aus einer Eihe von Mann und Frau mit gemeinsamen Kindern bestehen und in denen soziale, rechtliche, genetische und biologische Elternschaft nicht oder nur teilweise zusammenfallen (vgl. zuletzt z.B. die EKD-Orientierungsrichtlinien »Mit Familien für Familien« 2023; dort werden Familienformdefinitionen weitestgehend vermieden und von Familien als Verantwortungsgemeinschaften ausgegangen). Gemeinsam ist jedoch als große geschichtliche Linie der theologischen Ethik wie kirchlichen Verlautbarungen eine enorme individual- wie sozialetische Wertschätzung und Aufwertung der

klassischen Lebensform Familie, die bereits in der Reformationszeit prominent, religiös imprägniert und konfessionspolemisch aufgeladen verhandelt wurde (zu Luthers Reformation der Ehe: vgl. Witt 2017). Es ist auffallend, dass bis in die Gegenwart reichend in protestantischen Deutungsmustern üblicherweise Ehe und Familie eine feste, verzweckende Verknüpfung erfahren. Daraus folgt für Frauen die normalisierte Perspektive, Mutter werden und sein zu wollen.

2.1.1 Praxisbeispiel 1: Videoanalyse ICF Zürich und Leo Bigger

Tabelle 3: Übersicht Praxisbeispiel 1

Account	ICF Zürich/Akteur: Leo Bigger (53.000 Abonnent:innen)
Link	https://www.youtube.com/watch?v=viDNDeSen7A
Titel	Hat Jesus ein Problem mit LGBTQIA+?
Rezeption	169.219 Aufrufe seit 05.03.23 (abgerufen 07.05.23)
Inhalt	Bspw. Min 9.00-13.00 Kritik an Queer-Feminismus und Gender-Mainstreaming

Aus dem Bereich des konservativen Protestantismus wird ein Video des Senior-Pastors der ICF Zürich analysiert. ICF steht für International Christian Fellowship, auch »ICF Church« genannt und ist eine 1996 entstandene und in mehreren Ländern tätige, interdenominationell und überkonfessionell ausgerichtete christliche Freikirche, die zur neocharismatischen Bewegung gezählt wird. Sie richtet sich, auch durch ihre moderne und musikbasierte Verkündigungspraxis, eher an ein jüngeres Publikum. Ihrer Selbstdarstellung nach ist sie eine »freie, überkonfessionelle Kirche auf biblischer Grundlage. Authentisch, relevant und begeistert vom Leben mit Jesus.« (ICF 2024).

Der Pastor spricht frei und deutlich alltagsnah. Dabei macht er deutlich, wie heikel dieses Thema sei, wenngleich es eigentlich ein Randthema darstelle. Die Analyse konzentriert sich auf einen Ausschnitt. Leo Bigger betont, dass die Frage nach LGBTIQ+ hochrelevant sei und er immer wieder E-Mails bekomme, die seine persönliche Einstellung oder die Meinung von ICF zum Thema Queerness erfrage.

Bigger setzt mit der biblischen Fundierung seiner Aussagen an, was sowohl für eine gottgewollte Schöpfungsordnung mit einer Binarität von Geschlecht als auch für eine von ihm als historisch bezeichnete Verortung des Phänomens der Homosexualität geschieht. Das verbindet er mit einem geschichtlichen Blick auf die Entwicklung der Familie.⁴ Er setzt in seiner Argumentation an der neutestamentlichen

4 Hierbei wird gerade die Entwicklung des Feminismus sehr tendenziös dargestellt und etwa die Frage eines Schwangerschaftsabbruches als eine egoistische Entscheidung der betroffenen Frau dargestellt, die dem ungeborenen Kind keinen Wert zusprechen wolle.

Bibelstelle Mt 19,4 an, um insbesondere die dichotome Bezogenheit von Mann und Frau so argumentativ zu stützen. Weiter führt er 1Kor 7,4 aus, um auch hier das Angewiesensein aufeinander zu verdeutlichen.

Im gesamten Video wird deutlich, dass Bigger mit dem Narrativ einer natürlichen Schöpfungsordnung arbeitet. Menschliches Leben ist geschaffen, eine heteronormative Geschlechterordnung ist somit ›natürlich‹. Hier zeigen sich nun deutliche Parallelen zur Ordnungstheologie, dies soll im Folgenden an den Überlegungen von Paul Althaus ersichtlich werden. Dieser begreift seine Ethik selbst als eine »Ethik der Ordnungen«. Solche Ordnungen seien als Gestalten des Zusammenlebens den Menschen zugleich gegeben und aufgegeben (Althaus 1935: 9). Das Leben sei in zwischenmenschlichen Ordnungen verfasst, die der Mensch zugleich immer wieder vollziehe. Althaus sieht nun diese Ordnungen als Teil der Schöpfungsordnung Gottes (vgl. Althaus 1935: 13). Bei Bigger wie Althaus wird der Beständigkeitscharakter der Ordnungen deutlich, sie sind zeit- und kontextunabhängig und werden erst am Ende aller Zeiten aufgelöst.

Zentral ist außerdem das Narrativ der Gleichwertigkeit, aber nicht Gleichartigkeit der Geschlechter. Für das Zusammenleben in Ehe und Familie sei nun eine Gleichwertigkeit von Mann und Frau bei einer Verschiedenartigkeit der Gaben relevant, so schon Althaus: »Das Miteinander der Ehegatten im Leben der Familie wird geregelt sowohl durch die Gleichheit in ihrer von Gott, dem Schöpfer und Erlöser, gegebenen Personenwürde und Verantwortung wie durch die Verschiedenheit von Art, Gabe, Möglichkeit und Auftrag der Geschlechter.« (Althaus 1953: 118).

In diesem Zusammenhang setzt sich Bigger kritisch mit dem Queer-Feminismus, in einer offensichtlichen Erstbegegnung mit dem Thema, auseinander. Hier diskutiert er mit Judith Butler die Sex-Gender-Unterscheidung dergestalt, dass er auf den Diskurs um männliche homosexuelle Beziehungen neben der heterosexuellen Ehe und Paulus Verurteilung von dieser Begehrensform Bezug nimmt und Parallelen zieht.

In der weiteren Auseinandersetzung nimmt Bigger dann den Gedanken der natürlichen Ordnung wieder auf und arbeitet mit der Unterstellung, der sog. ›Genderismus‹ trenne Sex und Liebe. Mit dieser Trennung werde also die natürliche Ordnung gefährdet, die Sexualität ausschließlich innerhalb der Ehe für legitim hält. Allerdings ringen evangelische Akteur:innen seit den 1950er-Jahren deutlich damit, auch das Alleinleben als eine gelingende und befriedigende Lebensform neben der Ehe zu etablieren. Gleichwohl wird kein Zweifel daran gelassen, dass jede Form einer sexuellen Beziehung allein in der Ehe möglich sei. Paul Althaus transportierte dabei sogar noch zusätzlich das Bild, dass eine ledige Frau eine besondere Gefährdung für eine andere Ehe darstelle, wenn sie sich mit einem verheirateten Mann einlasse (vgl. Althaus 1949: 3).

Auffallend und typisch für den christlich-freikirchlichen Diskurs ist zudem die scharfe *Abgrenzung* von anderen freikirchlichen Strömungen, hier von der

sogenannten »Wort und Geist Bewegung«, einer neupfingstlerischen Glaubensbewegung, die dem charismatischen christlichen Spektrum zuzuordnen ist und mit der Wirksamkeit des Heiligen Geistes auch in unserer Gegenwart rechnet, etwa in Form von Krankenheilungen. An dieser Bewegung ist sicher vieles problematisch, Hinweise auf sexuelle Ekstase, wie Bigger andeutet, habe ich in der Recherche jedoch nicht finden können.

Weiter setzt sich Bigger intensiv mit dem Zeitgeist auseinander: »Sodom und Gomorra ist unsere Kultur.« Dabei gesteht Bigger durchaus zu, dass die Bibel auch LGBTIQ+-positiv verstanden werden kann (davon distanziert er sich jedoch deutlich), zieht dann jedoch den Zeitgeist als Beurteilungskriterium ein, dieses verbindet er mit dem Gedanken des Kindeswohls zukünftiger Kinder. Jedes ethische Handeln müsse daraufhin geprüft werden, welche Folgen es für kommende Generationen habe.

Diese müssten vor der kritisierten Gender-Ideologie geschützt werden. Dieser Gedanke verbindet sich mit Narrativen zur Mütterlichkeit, die eine alleinige Verantwortlichkeit von Frauen für die Betreuung von Kindern hervorhebt. Dieses Argument findet sich vielfach in der Ordnungstheologie (vgl. Jäger 2019: 47ff.)

Abschließend beschäftigt sich Bigger mit einer Abgrenzung von Gender-Mainstreaming: Unter Gender-Mainstreaming versteht man eine Strategie zur Förderung der Gleichstellung der Geschlechter, es bedeutet, die unterschiedlichen Lebenssituationen und Interessen von Menschen aller Geschlechter bei allen Entscheidungen auf allen gesellschaftlichen Ebenen zu berücksichtigen, um so die Gleichstellung durchzusetzen. Der Begriff wurde erstmals 1985 auf der 3. UN-Weltfrauenkonferenz in Nairobi diskutiert und zehn Jahre später auf der 4. UN-Weltfrauenkonferenz in Peking weiterentwickelt. Dabei sind auch geschlechtliche Zuschreibungen jenseits der Binarität im Blick, jedoch keineswegs der einzige Inhalt des Konzeptes, wie Bigger es darstellt.

2.2 Geschlechternarrative in historischer Verortung (Ende 19. Jahrhundert bis heute)

Da es sich beim Anti-Genderismus um eine Antihaltung zur Geschlechtergleichheit handelt, ist es vor allem interessant, die Ursprünge dieser Überzeugung im deutschsprachigen Raum nachzuzeichnen und wie die extreme Rechte diese Ideologie historisch begründet.

Wenn wir an dieser Stelle von einem historisch gewachsenen Anti-Genderismus sprechen, bietet es sich an, die gesellschaftlichen Veränderungen im deutschsprachigen Raum, was Frauenrechte und Gleichberechtigung angeht, mit den völkischen, nationalsozialistischen und letztendlich rechtsextremen Überzeugungen zu kontrastieren. Hierzu sollen kurze Schlaglichter geworfen werden:

Schlaglicht 1: Ende 19. Jahrhundert bis 1920er

- Aufkommen der Frauenbewegung und erste feministische Forderungen
- Auseinandersetzung mit traditionellen Geschlechterrollen und -erwartungen
- Fokus auf Bildung, Wahlrecht und Gleichberechtigung

Die Weltanschauung des Nationalsozialismus zeichnete sich prinzipiell in Ermangelung eigener Konzeptionen durch eine allgemeine Anti-Haltung sowie durch das Wiederverwerten bereits vorhandener Ideen aus (vgl. Kinz 1991: 88–89). In der NS-Ideologie zeigte sich dies auch in der Frauenpolitik: Bereits in der Weimarer Republik war es Konsens in konservativen Kreisen, dass die Frau Hauptverantwortliche für ›Rassereinheit‹ und Nachwuchs war. Frauen wurden biologisch betrachtet hinsichtlich ihrer Fortpflanzungsfähigkeit, jedoch nicht als intellektuell oder charakterlich bemerkenswert gesehen (vgl. Perchinig 1996: 58).

In der Zeit der Weimarer Republik kam eine völkische Frauenbewegung auf. Den Versuch von Frauen, die »völkische Programmatik mit Forderungen nach Gleichstellung der Geschlechter zu verbinden« (Wiedemann 2007: 159), bezeichnet Wiedemann als *völkischen Feminismus*. Generell blieben die Schriften der völkischen Feministinnen weitestgehend unbeachtet, bis auf die Veröffentlichungen der bekanntesten Vertreterin: Mathilde Ludendorff (1877–1966), Ehefrau von Erich Ludendorff (1865–1937). Für Mathilde Ludendorff war die Christianisierung der Grund für die Verschiebung der Geschlechterverhältnisse bei den Germanen und die Hexenverfolgung stilisierte sie als jüdischen Opferritus (Wiedemann 2007: 164–165). Ihre Schriften zielten jedoch nicht nur auf den jüdischen Glauben ab, sie bezichtigte gleichermaßen den Jesuitenorden wie auch die protestantische Kirche, systematisch die Hexenverfolgung als germanischen Femizid geplant und durchgeführt zu haben (vgl. Wiedemann 2007: 167).

Schlaglicht 2: 1930er bis 1940er (Nationalsozialismus)

- Instrumentalisierung von Geschlechterrollen für nationalsozialistische Ideologie
- Frauenbild als Mutter und Erhalterin der »arischen« Rasse
- Unterdrückung von Frauen in politischen und sozialen Bereichen

Frauen wurde in der Ideologie des Nationalsozialismus die Aufgabe des Erhalts der Volksgemeinschaft zugeschrieben. Dies war vor allem biologisch ausgelegt, hatte aber auch eine moralische Dimension. Die Frau an sich wird zur Hüterin bzw. Bewahrerin ihrer Rasse, sie ist für das Fortbestehen verantwortlich und darf die Rasse nicht in »Gefahr« bringen, indem sie bspw. nicht mit einem »deutschen« Mann Kinder zeugt. Während ihre Aufgabe der Schutz der Rasse ist, ist es die Aufgabe der Männer in dieser Ideologie, die Frauen physisch zu beschützen, da sie laut ihrer Zuschreibung für den Eigenschutz zu schwach sind. Die Einfachheit dieser hetero-

normativen und zweigeteilten Ordnung schafft Identität und somit Sicherheit (vgl. Lehnert 2017: 209–210).

Mit Kriegsbeginn änderte sich die Rolle der Frau aus personeller Not heraus. Auf den Frauenseiten des *Völkischen Beobachters* wurde die Arbeitstätigkeit in der Rüstungsindustrie als eine Form des Selbstopfers propagiert. Frauen sollten dazu animiert werden, zeitweise in der kriegswichtigen Industrie zu arbeiten, wobei die Doppelbelastung mit Haushalt und Kindererziehung zur Kenntnis genommen, aber als möglich bezeichnet wurde. Sogar sogenannte »Männerberufe« oder akademische Berufe sollten sie in Betracht ziehen, um eine »Reserve« bilden zu können und so den kriegsbedingten Mörmerschwund aufzufangen (vgl. Perchinig 1996: 61–63). In Nazi-Deutschland strebten die Frauen nicht nach sozialer oder ökonomischer Unabhängigkeit – viele sahen Heirat als Entlastung, da hier das staatlich subventionierte Versprechen inbegriffen war, nicht mehr erwerbstätig sein zu müssen. Die in der Landwirtschaft tätigen Frauen sahen ihre Arbeit in einem neuen, hochwertigeren Licht aufgrund der Agrar-Romantik der NS-Propaganda. Die Frauen aus dem bürgerlichen Milieu stellten ihre Rolle als Frau und Mutter in den Mittelpunkt ihrer Identität (vgl. Perchinig 1996: 46–47).

Schlaglicht 3: 1950er bis 1960er (Nachkriegszeit)

- Rückkehr zu traditionellen Geschlechterrollen in vielen westlichen Gesellschaften
- Betonung von Mutterrolle und Hausarbeit als weibliche Aufgaben
- Beginn der zweiten feministischen Welle in den 1960ern

Die vehemente Ablehnung der Zeit des Nationalsozialismus brachte eine Mystifizierung und Glorifizierung der Männer als treue, willenlose Soldaten einer übermächtigen Diktatur und der Frauen als Hüterin der Familie und der Heimat in der Nachkriegszeit mit sich.

»Kriegerfrauen«, Ehefrauen von Kriegsgefangenen und Vermissten wurden alle gleich behandelt im NS-Staat: sie sollten treu sein und ihre mütterlichen Pflichten erfüllen. In Abwesenheit des Mannes übernahm der Staat die Rolle des Familienoberhauptes und versorgte die Frauen und Kinder. Sie durften jedoch spätestens ab 1942 nicht selbst über die finanzielle Unterstützung des Staates verfügen, da es den Verantwortlichen zu einer zu starken Unabhängigkeit der Frauen geführt hatte (vgl. Kolwes 2021: 42–43). Birthe Kundrus beschreibt die Treue wie folgt: »Im ›Dritten Reich‹ wurde ›Treue‹ nicht mehr nur als sozialer Wert verstanden, sondern als genuines Merkmal der ›arischen‹ Frau. Wer sich hier versündigte, versündigte sich gegen die ›Volksgemeinschaft‹.« (Kundrus 1997: 107)

Leonie Treber (2014) zeigt in ihrer Arbeit anhand von umfangreich ausgewertem Bild- und Quellenmaterial, dass es Trümmerfrauen als Massenphänomen nur in Berlin und Teilen der Sowjetischen Besatzungszone (SBZ) gab. Das Selbstopfer

hielt sich ebenfalls in Grenzen, da nach dem Krieg alliierte Verwaltungen die organisierten Aufräumaktionen häufig sonntags stattfinden ließen und es als Lohn Essensmarken gab.

Ann-Kristin Kolwes (2021: 108) konstatiert, dass in der west- und ostdeutschen Nachkriegsgesellschaft trotzdem weiter fleißig der Mythos der Trümmerfrauen erzählt und verfestigt wurde. Frauen wurden dabei in zwei Kategorien unterschieden: es gab diejenigen Ehefrauen von Kriegsgefangenen, vermissten oder gefallenen Soldaten, deren Hungerprostitution als Ausdruck der Mütterlichkeit gesehen wurde und anderen wiederum wurde nachgesagt, dass sie promiskuitiv wären und nur zum eigenen Vorteil mit Männern oder Besatzern anbandelten und dabei auch noch ihre eigenen Kinder vernachlässigten. Ihre sexuelle Unterwerfung wurde zur Unterwerfung des ganzen Volkes umgedeutet.

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurden deutsche Frauen global als passive Teilnehmerinnen oder schuldlose Opfer des männlichen Nazi-Regimes gesehen, die gar nicht in der Lage gewesen wären, im Namen des Nationalsozialismus Verbrechen zu verüben. Es waren jedoch tausende Frauen in den Konzentrationslagern als SS-Gefolge, in Euthanasie-Einrichtungen als Krankenpflegerinnen und gut eine halbe Millionen Frauen an der Besetzung der Gebiete im Osten beteiligt (vgl. Jardim 2023: 3). Frauen als Täterinnen wurden als Einzelfälle dargestellt, denen immer eine sexualisierende Komponente innewohnte, um die Abweichung dieser Frauen von der Norm und somit auch der Gesellschaft darzustellen. Im Falle von Ilse Koch bspw. wurde ihre Anklage auch damit begründet, dass ihre angebliche Promiskuität und sexuelles Fehlverhalten aufgrund des Fehlens »natürlichen« weiblichen Einfühlungsvermögens schlussendlich zu den ihr vorgeworfenen Gräueltaten geführt haben (vgl. Jardim 2023: 4). Dieses Bild verfestigte sich bspw. durch die in Israel sehr beliebten *Stalag Comics* (eigentlich Holocaust-Pornografie) der 1950–1960er.

Schlaglicht 4: 1990er bis heute

- Diversifizierung der feministischen Bewegung mit Fokus auf Intersektionalität
- Diskussion über Geschlechteridentität und sexuelle Orientierung
- Aufkommen der Queer-Theorie und LGBTQI+-Bewegung
- Fortschritte in Geschlechtergleichstellung, aber auch Rückschläge und neue Herausforderungen
- Online-Plattformen und soziale Medien als Verstärker von Geschlechterdiskursen
- Aufkommen des »Anti-Genderismus« als Reaktion auf gesellschaftlichen Wandel

Der Sprung in das 21. Jahrhundert zeigt, dass jene Bilder aus der Nachkriegszeit zwar angepasst wurden, jedoch frappierende Parallelen im zeitgenössischen Rechtsextremismus zu finden sind, weshalb hier von einer Kontinuität gesprochen

werden kann. Bis Ende der 1990er wurden Geschlecht im Allgemeinen und Frauen im Besonderen in Rechtsextremismusforschung sowie in der dazugehörigen Präventionsarbeit kaum bedacht. Während der NSU-Verfahren rückte die Rolle von Beate Zschäpe zwar in den Vordergrund, die fortwährende Beschäftigung blieb jedoch weitestgehend aus. Lehnert führt zwei Punkte an, weshalb es trotzdem wichtig ist, darüber zu sprechen: 1. Das Geschlecht stellt im Rechtsextremismus und -populismus die hierarchische Grundlage für die »Volksgemeinschaft« dar.

2. Hinterfragt es die Bedeutung und Funktion von Phänomenen in den genannten Strömungen, die als »wesensgemäß« dargestellt werden. Die geschlechtliche Sozialisation wird somit als etwas »Natürliches« gesehen und deswegen oft übergangen. Dabei handelt es sich nicht um ein biologisch-natürliches Konstrukt, sondern um ein soziales. Die unbegriffene Binarität von Geschlecht liefert somit ein Herrschaftsverhältnis, welches sich bspw. durch Kampagnen der NPD oder AfD gegen das sogenannte »Gendermainstreaming« äußert (vgl. Lehnert 2017: 201–203).

In der ersten Phase der Geschlechterforschung im Rechtsextremismus wurden die Motive der Frauen, die rechtsextrem agierten, mit frauenspezifischen Hintergründen erklärt. So wurde ihre bevorzugte Form der politischen Partizipation in der niedrigschwelligen Variante in Form von Kommunalpolitik verortet, ihre Gewaltausübung als passiv in Form von Delegieren verstanden. Die Hinwendung zum Rechtsextremismus wurde auch im traditionellen Frauenbild gesehen, mit der Erklärung, dass es zum einen eine positive Konnotation gab und sich die Frauen und Mädchen hier wertgeschätzt fühlten. Zudem entfiel der Rechtfertigungsdruck, die Überforderung von der Doppelbelastung von Mutterschaft und Beruf zuzugeben. Auf der anderen Seite ist hierin auch ein Ausdruck des Unmuts gegenüber der Gesellschaft und dem Staat zu sehen, wenn sich die Frauen in der Doppelrolle nicht anerkannt fühlten, konnten sie in Form rassistischer Äußerungen und Handlungen *scapegoating* betreiben und die Schuld dafür nicht im System, sondern bei Migrant:innen suchen (vgl. Bitzan 2016: 330–332).

Die zweite Phase konzentrierte sich auf konkrete empirische Untersuchungen, die zeigten, dass der quantitative Anteil von Frauen in rechtsextremen Strukturen je nach Feld stark schwankte. Von 1998 bis 2010 gründeten sich mehr als 30 Frauengruppen. Interviews ergaben, dass das traditionelle Frauenbild nicht ausschlaggebend für die Hinwendung war, sondern als Hauptmotive die »Ausländerfrage« (Rassismus) und die »Volksgemeinschaft« (Nationalismus) sowie der »Konventionalismus« (Ablehnung kultureller Abweichung) genannt wurden (Bitzan 2016: 332–333).

Es zeigt sich, dass die Frauen in der extremen Rechten durchgehend folgende Motive bedienen (Freund-Möller 2023: 57):

- Frau ist gleichwertig zum Mann, nicht gleichberechtigt
- Frauen besetzen »wesensgemäße« Aufgaben und Berufe
- cis-heteronormative Präsentation

- Mutterschaft als zentrale Identifikation
- monogam, keusch und familienorientiert
- Frauen sind die moralische Instanz
- Märtyrerin für das Volk

2.2.1 Praxisbeispiel 2: Videoanalyse #Noworldhijabday und Lukreta

Tabelle 4: Übersicht Praxisbeispiel 2

Account	Lukreta Official (1710 Abonnent:innen)
Link	https://www.youtube.com/watch?v=-3yqHgbSSEQ
Titel	#Noworldhijabday
Rezeption	1163 Aufrufe seit 01.02.22 (abgerufen 28.08.23)
Inhalt	Vermengung von nationalem Feminismus und antimuslimischem Rassismus 0:34 – 1:10

Aus dem Bereich des nationalen Feminismus und Frauen, die in der extrem Rechten agieren und agitieren ist das kurze Impulsvideo zum World Hijab Day der Gruppierung »Lukreta« aus dem Jahr 2022 beispielhaft. Die rechtsradikale Frauengruppe »Lukreta« wurde 2019 gegründet und ihre Mitglieder stammen aus Kreisen der Identitären Bewegung und der AfD bzw. der Jungen Alternative (Jugendorganisation der AfD).

Am 11.06.2022 veranstalteten sie den sogenannten »Frauenkongress« mit den drei AfD-Politikerinnen Gerrit Huy (Bundestagsabgeordnete), Enxhi Seli-Zacharias (AfD-Landtagsabgeordnete) und Dr. Anna Rathert (Juristin) und der rechtsradikalen Youtuberin Charlotte Corday (vgl. Hansen 2022).

Zentrale Akteurinnen wie Reinhild Boßdorf kooperieren offen mit reaktionären Plattformen, wie Querdenken, Impfgegnern & rechtsradikalen Magazinen wie *Krautzone* und *Unblogd*.⁵ Ihre Themen sind: Ethnisierung sexualisierter Gewalt, Verteidigung traditioneller Geschlechterrollen, LGBTQ- & Transfeindlichkeit. Sie betreiben das, was heute als *nationaler Feminismus* bezeichnet wird, der im völkischen Feminismus wurzelt.

Der World Hijab Day hat sich am 01. Februar 2022 zum 9. Mal gejährt. Der Aktionstag wurde 2013 von der New Yorker Muslimin Nazma Khan ins Leben gerufen.⁶ Mit ihrer Idee möchte sie religiöse Toleranz und Verständnis fördern, indem sie Frauen einlädt, den Hijab für einen Tag zu erleben.

5 Siehe hierzu auch <https://kraut-zone.de/author/reinhild/zur-Selbstdarstellung-der-Autorin>.

6 Siehe <https://worldhijabday.com>

In der Videosequenz von Minute 00:34 bis 1:10 wird der Hijab von der Rednerin als Symbol der Islamisierung und als Verhöhnung der Frauen in arabischen Ländern dargestellt, in denen angeblich keine Frauenrechte existieren. Gleichzeitig wird behauptet, dass in diesen Ländern all jene diskriminiert werden, die den Hijab nicht tragen. In der folgenden Sequenz wird das Funk-Format »Datteltäter« erwähnt, welches ein YouTube-Video veröffentlicht hat, in dem drei Muslimas das Tragen des Hijabs demonstrieren. Die Lukreta-Aktivistin kommentiert dazu, dass dies die Frauenrechtsbewegung mit Füßen trete (Minute 01:46). Gleichzeitig erfolgt ein Querverweis auf die GEZ-Finanzierung, was eine szenetypische Kritik des öffentlich-rechtlichen Rundfunks darstellt.

Mit der Einblendung des Plakats »Deutschlands Zukunft? Islamisierung stoppen! #nohijabday« greift die Gruppe die Initiative #nohijabday auf. Diese Bewegung, die von arabischen Feministinnen wie Ensaf Haidar und Yasmine Mohammed sowie Organisationen wie Terre des Femmes und dem Zentralrat der Ex-Muslime seit 2019 am 1. Februar initiiert wird, macht auf die Situation von Frauen aufmerksam, die den Hijab nicht freiwillig tragen (Knipp 2019). Hier wird deutlich, wie die extreme Rechte liberale feministische Narrative vereinnahmt und für ihre Zwecke besetzt. Was zunächst wie eine unterstützende Geste wirkt, ist in Wirklichkeit populistisch und keinesfalls ein Ausdruck von Solidarität gegenüber Frauen, die durch den Islam unterdrückt werden, sondern eine Verallgemeinerung des Orient-Okzident-Dualismus, wobei der Orient in diesem Falle den Okzident und dessen Werte bedroht.

3 Fazit

Die beiden vorgestellten Beispiele zeigen deutlich zweierlei: Die Gruppenzuweisungen zu konservativem Protestantismus und extremer Rechten markieren fluide Abgrenzungen; sie sind durchlässig und an den Rändern gewissermaßen unscharf. Zugleich lassen sich Diskursverschränkungen und Motivüberschneidungen erkennen. Antigenderistische Narrative nehmen eine Brückenfunktion zwischen beiden Diskursräumen um Geschlecht ein, sie sind Türöffner. Es lassen sich somit Diskursparallelen oder gar Diskursverflechtungen zwischen beiden Perspektiven identifizieren, die sich historisch rückbinden lassen. Die historisch entstandenen konservativ-protestantischen und extrem rechten Narrative manifestieren sich in argumentativen Versatzstücken in Social-Media-Inhalten. Besonders deutlich wird dies auch an den entsprechenden Leerstellen – Narrative werden angedeutet und damit werden zugleich weitere inhaltliche Assoziationen bei den Medienkonsument:innen aufgerufen.

Wir nehmen also an, dass Anti-Genderismus eine Brücke zwischen konservativ-protestantischen und extrem rechten Geschlechternarrativen bildet und dass es da-

her historische Diskursparallelen oder sogar Diskursverflechtungen zwischen beiden Perspektiven gibt. Aufgrund dieser Verbindung nehmen wir ebenfalls an, dass Anti-Genderismus über ein hohes Mobilisierungspotenzial verfügt, weil eine Vertrautheit mit den Inhalten vorliegt.

Mit Blick auf weitere Forschungen zu antigenderistischen Narrativen in sozialen Medien ist es nötig, potentielle Wirkungen von Social-Media-Inhalten auf die genderbezogenen Vorstellungen junger Menschen aus kommunikationswissenschaftlicher Sicht zu analysieren, um über die Rekrutierungs- und Mobilisierungsstrategien extremer Gruppierungen aufzuklären und intervenieren zu können.

The article focuses on the instrumentalization of antigenderism in both Christian and extreme right-wing contexts. Antigenderism is seen as a movement opposing current efforts to achieve gender equality and is also directed against gender studies. The article examines the connections between antigenderism, conservative Christian movements, and the »New Right.« It explores antigenderism as a movement in conflict with current gender equality efforts and its opposition to gender studies, highlighting its ties to conservative Christian movements and the »New Right.« The aim is to show the complexity behind the rather simple assertion that conservative Protestant and extreme right-wing actors share views and narratives of antigenderism. Given that the New and Far Right are mainly active on social media, this research focuses on the production of antigenderist content in the digital space and its impact on young adults as consumers.

Literatur⁷

- Althaus, Paul (1935): *Theologie der Ordnungen*. 2. Aufl., Gütersloh: Bertelsmann.
- (1949): *Von Liebe und Ehe. Ein evangelisches Wort zu den Fragen der Gegenwart*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- (1953): *Grundriß der Ethik*, 2. Aufl., Gütersloh: Bertelsmann.
- Bauer, Gero/Ammicht Quinn, Regina/Hotz-Davies, Ingrid (Hg.) (2018): *Die Naturalisierung des Geschlechts. Zur Beharrlichkeit der Zweigeschlechtlichkeit*, Bielefeld: transcript.
- Behrensen, Maren/Heimbach-Steins, Marianne (2020): »Kampfplatz Gender«, in: *Aktuelle Analysen* 82, S. 52–65.
- Behrensen, Maren/Heimbach-Steins, Marianne/Hennig, Linda E. (Hg.) (2019): *Gender – Nation – Religion. Ein internationaler Vergleich von Akteursstrategien*

7 Online-Quellen zuletzt abgerufen am 8.8.2024.

- und Diskursverflechtungen (= Religion und Moderne), Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Berg, Anna O./Goetz, Judith/Sanders, Eike (2019): *Frauen*rechte und Frauen*hass. Antifeminismus und die Ethnisierung von Gewalt*, Berlin: Verbrecher Verlag.
- Beyerlein, Kraig (2004): »Specifying the Impact of Conservative Protestantism on Educational Attainment«, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 43 (4), S. 505–518.
- Bitzan, Renate (2016): »Geschlechterkonstruktionen und Geschlechterverhältnisse in der Extremen Rechten«, in: Fabian Virchow/Martin Langebach/Alexander Häusler (Hg.), *Handbuch Rechtsextremismus*, Wiesbaden: Springer VS, S. 325–373.
- Braun, Stephan/Geisler, Alexander/Gerster, Martin (2009): »Die extreme Rechte: Einleitende Bemerkungen«, in: Dies. (Hg.), *Strategien der extremen Rechten. Hintergründe-Analysen-Antworten*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Butterwegge, Christoph (2010): »Extremismus-, Totalitarismus- und Populismustheorien: Ideologien zur Diskreditierung der Linken. Eine Grundsatzkritik an ihren analytischen Defiziten, verborgenen Interessen und politischen Implikationen«, in: Armin Pfahl-Traughber (Hg.), *Jahrbuch Extremismus- und Terrorismusforschung 2009/2010* (= Schriften zur Extremismus- und Terrorismusforschung, Band 3), Brühl: Fachhochschule des Bundes für Öffentliche Verwaltung, S. 33–60.
- Christadler, Marieluise (1983): »Die Nouvelle Droite in Frankreich«, in: Iring Fetscher (Hg.), *Neokonservative und »neue Rechte«*. Der Angriff gegen Sozialstaat und liberale Demokratie in den Vereinigten Staaten, Westeuropa und der Bundesrepublik, Frankfurt: Büchergilde Gutenberg, S. 163–260.
- Coronel-Zähringer, Janina Stefanie (2021): *Rechtspopulismus und konservatives Christentum. Die diskursiven Beziehungen zwischen Rechtspopulisten und konservativen Christen*. Dissertation Eberhard-Karls-Universität Tübingen. <https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/handle/10900/131681>
- Evangelische Kirche in Deutschland (2023): »Mit Familien für Familien«. <https://www.ekd.de/mit-familien-fuer-familien-77203.htm>
- Farris, Sarah R. (2017): *In the name of women's rights. The rise of femonationalism*, Durham, NC: Duke University Press.
- Freund-Möller, Cynthia (2023): »Das überdauernde Narrativ der Hüterin der Volksgemeinschaft – rechte Frauen und nationaler Feminismus damals und heute«, in: Institut für Demokratie und Zivilgesellschaft (Hg.), *Wissen schafft Demokratie. Schwerpunkt Antifeminismus & Hasskriminalität*, Band 13, Online-Ausgabe, Jena, S. 48–61. <https://www.idz-jena.de/wsddet/wsd13-04>
- Garner, Roberta (1996): *Contemporary movements and ideologies*, New York: McGraw-Hill.

- Geldbach, Erich (1984): »Evangelikalismus. Versuch einer historischen Typologie«, in: Reinhard Frieling (Hg.), *Die Kirchen und ihre Konservativen. »Traditionalismus« und »Evangelikalismus« in den Konfessionen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 52–83.
- (2001): *Protestantischer Fundamentalismus in den USA und Deutschland (= Ökumenische Studien = Ecumenical studies)*, Münster u.a.: LIT.
- Göthling-Zimpel, Kristina (2021): »Schuld ist nur der Feminismus. Antifeminismus und Antigenderismus in der gegenwärtigen Debatte«, in: Anna-Katharina Höpflinger/Ann Jeffers/Daria Pezzoli-Olgati (Hg.), *Handbuch Gender und Religion*. 2. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 67–82.
- Graff, Agnieszka/Korolczuk, Elżbieta (2022): *Anti-Gender Politics in the Populist Moment*, Abingdon, Oxon/New York, NY: Routledge.
- Hansen, Frederike (2022): »Frauenkongress« von rechtsradikaler Frauengruppe und AfD in Münster«. <https://www.belltower.news/lukreta-frauenkongress-von-rechtsradikaler-frauengruppe-und-afd-in-muenster-133219> vom 15. Juni 2022.
- Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (Hg.) (2015): *Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen*, Bielefeld: transcript.
- (2015): »Anti-Genderismus« – Warum dieses Buch?, in: Dies., *Anti-Genderismus*. S. 7–13.
- Hempelmann, Reinhard (2009): *Evangelikale Bewegungen: Beiträge zur Resonanz des konservativen Protestantismus (= EZW-Texte, Band 206)*, Berlin: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen.
- Heß, Ruth (2017): »Anti_Gender_ismus? Hintergründe und Konturen der aktuellen Front gegen »Gender« – Erkundungen in einer (kirchen-)politischen Kampfzone«, in: *epd-Dokumentation* 42/2017, S. 4–24.
- ICF Church (2024): https://www.icf.church/zuerich/de/willkommen/?gad=1&gclid=EAIaIQobChMIrZuHr8DwgAMV64uDBxoGCQC6EAAYASAAEgKldfD_BwE
- Jäger, Sarah (2015): »Individualisierung als Herausforderung. Der Protestantismus vor Fragen von Sittlichkeit, Sexualethik und Geschlecht in den 1950er und 1960er Jahren«, in: Christian Albrecht/Reiner Anselm (Hg.), *Teilnehmende Zeitgenossenschaft. Studien zum Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik 1949–1989*, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 295–326.
- (2019): *Bundesdeutscher Protestantismus und Geschlechterdiskurse 1949–1971. Eine Revolution auf leisen Sohlen*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Jardim, Tomaz (2023): *Ilse Koch on Trial. Making the »Bitch of Buchenwald«*, Cambridge, MA: Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674293090>
- Jaschke, Hans-Gerd (2001): *Rechtsextremismus und Fremdenfeindlichkeit. Begriffe, Positionen, Praxisfelder*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

- Kinz, Gabriele (1991): *Der Bund Deutscher Mädel. Ein Beitrag über die außerschulische Mädchenerziehung im Nationalsozialismus*. 2., unveränderte Aufl., Frankfurt u.a.: Peter Lang.
- Knipp, Kersten (2019): »Ein Tag polarisiert: Der World Hijab Day«. <https://www.dw.com/de/ein-tag-polarisiert-der-world-hijab-day/a-47300601> vom 31. Januar 2019.
- Kolwes, Ann-Kristin (2021): *Die Frauen und Kinder deutscher Kriegsgefangener. Integriert, ignoriert und instrumentalisiert, 1941–1956*, Bielefeld: transcript. <http://s://doi.org/10.14361/9783839454640>
- Kundrus, Birthe (1997): »Die Unmoral deutscher Soldatenfrauen«. Diskurs, Alltagsverhalten und Ahndungspraxis 1939–1945«, in: Kirsten Heinsohn/Barbara Vogel/Ulrike Weckel (Hg.), *Zwischen Karriere und Verfolgung, Handlungsräume von Frauen im nationalsozialistischen Deutschland*, Frankfurt a.M./New York: Campus Verlag, S. 96–110.
- Lang, Juliane (2015): »Familienpopulismus und Antifeminismus als Kitt zwischen extremer Rechter und ›Mitte der Gesellschaft‹«, in: Amadeu Antonio Stiftung/LSVD (Hg.), *Dokumentation des Kongresses »Respekt statt Ressentiment. Strategien gegen Homo- und Transphobie«*, Berlin, S. 16–19.
- Lehnert, Esther (2017): »Die Relevanz der Geschlechterrollen im modernen Rechtsextremismus. Gender Matters!?!«, in: *Demokratie, Freiheit und Sicherheit 4*, S. 201–220. <https://doi.org/10.5771/9783845286242-201>
- Lenk, Kurt (1989): *Deutscher Konservatismus*, Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Loch, Dietmar (2021): »Conceptualising the Relationship between Populism and the Radical Right«, in: Reinhard Heinisch/Christina Holtz-Bacha/Oscar Mazzoleni (Hg.), *Political populism: handbook on concepts, questions and strategies of research (= International studies on populism)*, Baden-Baden: Nomos, S. 79–91.
- Merle, Kristin/Watzel, Anita (2022): »Schlimmer als Frauenfußball oder ›Hallenhandball‹: Anti-genderistische Ressentiments, rechte hegemoniale Identitätspolitiken und religionsbezogene Kommunikation«, in: *EINSPRÜCHE. Studien zur Vereinnahmung von Theologie durch die extreme Rechte (= Eine Reihe der Bundesarbeitsgemeinschaft Kirche + Rechtsextremismus, Band 3)*, S. 26–43. https://bagkr.de/wp-content/uploads/2022/12/Broschuere_Einsprueche_3_web.pdf
- Minkenberg, Michael (2018): »Religion and the Radical Right«, in: Jens Rydgren (Hg.), *The Oxford Handbook of the Radical Right*, Bd. 1, New York, NY: Oxford University Press, S. 366–393.
- Möhring-Hesse, Matthias (2017): »Gender-Forschung. Umkämpfte Normalität in der Katholischen Theologie«. <https://www.feinschwarz.net/gender-forschung-umkaempfte-normalitaet-in-der-katholischen-theologie> vom 18. Dezember 2017.
- Mudde, Cas (2004): »The Populist Zeitgeist«, in: *Government and Opposition* 39 (4), S. 541–563.

- (2019): *The far right today*, Cambridge, UK; Medford, MA.: Polity.
- Mudde, Cas/Rovira Kaltwasser, Cristóbal (2017): *Populism: A very short Introduction*, New York, NY: Oxford University Press.
- Müller, Michael (2019): »Narrative, Erzählungen und Geschichten des Populismus. Versuch einer begrifflichen Differenzierung«, in: Michael Müller/Jørn Precht (Hg.), *Narrative des Populismus. Erzählmuster und -strukturen populistischer Politik*, Wiesbaden: Springer VS, S. 1–10.
- Müller-Funk, Wolfgang (2006): *Der gerissene Faden. Narration – Identität – Ipseität*, in: Sigrid Nieberle/Elisabeth Strowick (Hg.), *Narration und Geschlecht. Texte – Medien – Episteme*, Köln: Böhlau, S. 159–177.
- Nave-Herz, Rosemarie (1988): »Kontinuität und Wandel in der Bedeutung, in der Struktur und Stabilität von Ehe und Familie in der Bundesrepublik Deutschland«, in: Dies. (Hg.), *Wandel und Kontinuität der Familie in der Bundesrepublik Deutschland*, Stuttgart: Enke, S. 61–94.
- Perchinig, Elisabeth (1996): *Zur Einübung von Weiblichkeit im Terrorzusammenhang. Mädchenadoleszenz in der NS-Gesellschaft*, München u.a.: Profil Verlag.
- Riesebrodt, Martin (1990): *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung: amerikanische Protestanten (1910–28) und iranische Schiiten (1961–79) im Vergleich*, Tübingen: Mohr.
- Rippl, Susanne/Seipel, Christian (2022): *Rechtspopulismus und Rechtsextremismus: Erscheinung, Erklärung, empirische Ergebnisse*, Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Salzborn, Samuel (2015): *Rechtsextremismus: Erscheinungsformen und Erklärungsansätze (= Schriftenreihe der Bundeszentrale für Politische Bildung 1623)*, Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung.
- Sauer, Birgit (2019): »Anti-feministische Mobilisierung in Europa. Kampf um eine neue politische Hegemonie?«, in: *Zeitschrift für vergleichende Politikwissenschaft* 13 (2019), S. 339–352.
- (2020): »Authoritarian Right-Wing Populism as Masculinist Identity Politics. The Role of Affects«, in: Gabriele Dietze/Julia Roth (Hg.), *Right-Wing Populism and Gender. European Perspectives and Beyond*, Bielefeld: transcript, S. 23–39.
- Schedler, Jan (2019): »Rechtsextremismus, Rechtsradikalismus, Extreme Rechte, Rechtspopulismus, Neue Rechte? Eine notwendige Klärung für die politische Bildung«, in: Jan Schedler/Sabine Achour/Gabi Elverich et al. (Hg.), *Rechtsextremismus in Schule, Unterricht und Lehrkräftebildung (= Edition Rechtsextremismus)*, Wiesbaden: Springer VS.
- Scherf, David (2019): *Gesetz und Evangelium im Nachkriegsprotestantismus. Eine Untersuchung am Beispiel von Ernst Wolf, Helmut Thielicke und Carl Heinz Ratshaw*, Tübingen: Mohr Siebeck.

- Schmincke, Imke (2018): »Frauenfeindlich, sexistisch, antifeministisch? Begriffe und Phänomene bis zum aktuellen Antigenderismus«, in: APuZ 17/2018, S. 28–33.
- Schumny, Hardi H. (2017): »Die ›Ehe für Alle‹ – ein Etikettenschwindel«, in: ChrAfD aktuell. <https://chrafd.de/index.php/55-die-ehe-fuer-alleen-etikettenschwindel> vom 10. März 2017.
- Schuppener, Georg (2019): »Lexik und Diskurse rechtspopulistischer Wahlwerbung – Plakate der AfD aus den Jahren 2016 bis 2018«, in: Aussiger Beiträge: germanistische Schriftenreihe aus Forschung und Lehre 13, S. 243–259.
- Smith, Leslie E. (2008): »What's In a Name? Scholarship and the Pathology of Conservative Protestantism«, in: Method & Theory in the Study of Religion 20 (3), S. 191–211.
- Stöss, Richard (2010): Rechtsextremismus im Wandel (= Projekt gegen Rechtsextremismus/FES), Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung, Forum Berlin.
- Strick, Simon (2021): Rechte Gefühle: Affekte und Strategien des digitalen Faschismus, Bielefeld: transcript.
- Strube, Sonja (2019): »Rechtspopulismus und konfessionelle Anti-Gender-Bewegung. Milieuübergreifende Allianzen und rhetorische Strategien im deutschen Sprachraum«, in: Behrensen/Heimbach-Steins/Hennig, Gender – Nation – Religion, S. 25–50.
- Strube, Sonja A./Perintfalvi, Rita/Hemet, Raphaela/Metze, Miriam/Sahbaz, Cicek (Hg.) (2021): Anti-Genderismus in Europa. Allianzen von Rechtspopulismus und religiösem Fundamentalismus, Bielefeld: transcript.
- Thiessen, Barbara (2015): »Gender Trouble evangelisch. Analyse und Standortbestimmung«, in: Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (Hg.), Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen, Bielefeld: transcript, S. 149–166.
- Treber, Leonie (2014): Mythos Trümmerfrauen. Von der Trümmerbeseitigung in der Kriegs- und Nachkriegszeit und der Entstehung eines deutschen Erinnerungsortes, Essen: Klartext Verlag.
- Wiedemann, Felix (2007): Rassenmutter und Rebellin. Hexenbilder in Romantik, Völkischer Bewegung, Neuheidentum und Feminismus, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Witt, Christian (2017): Martin Luthers Reformation der Ehe. Sein theologisches Eheverständnis vor dessen augustinisch-mittelalterlichem Hintergrund, Tübingen: Mohr Siebeck.

Was lässt sich exegetisch zur Bibelrezeption der (christlichen) Neuen Rechten sagen?

Kritische Diskussion am Beispiel des lukanischen Samaritergleichnisses¹

Jan-Hendrik Herbst

Biblische Texte sind politisch u.a. weil sie in politischen Zusammenhängen verwendet werden. Dies zeigen die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte biblischer Perikopen und der öffentliche Diskurs der Gegenwart: Beispielsweise wird auf den Dekalog (Ex 20,1-17; Dtn 5,6-21) referiert, um – wie in der Kampagne der arbeitgebernahen Initiative Neue Soziale Marktwirtschaft (INSM) – die Politikerin Annalena Baerbock einer grünen Verbotspolitik zu zeihen; oder gegenläufig – durch den Verein Campact – den CDU-Politiker Armin Laschet als ›Klima-Blockierer‹ darzustellen (vgl. Böcking 2021). Biblische Texte stellen ein Reservoir kultureller Motive zur Verfügung, was rhetorische Vorteile bietet (z.B. einfache Kommunikation) und in der gesellschaftlichen Auseinandersetzung für Legitimität sorgen kann. Politiker:innen reflektieren sogar in eigenen Publikationen, wie etwa Heiner Geißler in *Was würde Jesus heute sagen?* (2004) über die politische Bedeutung des Evangeliums und der Bergpredigt.

Daran schließt auch die (christliche) Neue Rechte an (zum Begriff: Beitrag von Philine Lewek), die international aufgestellt ist. Sie findet sich in den USA und Brasilien, in Deutschland und Polen (vgl. Lo Mascolo 2023). Sie ist organisiert in Parteien und Bewegungen (z.B. Alt-Right in den USA). Der Bezug zum Christentum, und damit zur Bibel, ist zwar umstritten: Einerseits wird der positive Bezug gesucht (vgl. Coronel-Zähringer 2021: 132), andererseits sind wichtige Vordenker:innen wie etwa Alain de Benoist gegenüber dem Christentum (und dessen egalitaristischer Tradition) kritisch eingestellt (vgl. de Benoist/Champetier 1999). In der internationalen Neuen Rechten (im weiten Sinne) finden sich einige Beispiele dafür, dass Bibelrezeption eine Bedeutung besitzen: Floridas Gouverneur Ron DeSantis bezeichnete et-

1 Da ich als Religionspädagoge tätig bin, danke ich besonders den Bibelwissenschaftlern Egbert Ballhorn, Thomas Söding und Ruben Zimmermann für hilfreiche Unterstützung. Für weitere Hinweise danke ich Steffi Fabricius und Kai Schmidt Holländer.

wa Daniel Penny als »guten Samariter«, nachdem dieser den Obdachlosen Jordan Neely, der in einer U-Bahn Fahrgäste angeschrien haben soll, überwältigt und zu Tode gewürgt hatte. Donald Trump ließ sich während einer Demonstration mit der Bibel in der Hand vor einer Kirche fotografieren. Und der norwegische Rechtsterrorist Anders Behring Breivik bezieht sich in seinem Manifest *A European Declaration of Independence* detailliert auf die Bibel, um sein gewalttätiges Verhalten zu erklären (vgl. Strømme 2017).

In diesem Zusammenhang erhalten auch bibelwissenschaftliche Argumentationen eine Relevanz, wie an aktuellen Konflikten deutlich wird. Beispielsweise ist die gerichtliche Auseinandersetzung um die LGBTQ*-feindlichen Aussagen des evangelischen Pastors Olaf Latzel aus Bremen zu nennen. Das Landgericht Bremen berief sich bei der Freisprechung Latzels auf die Religionsfreiheit, die durch eine Einschätzung des hinzugezogenen Sachverständigen Ludger Schwienhorst-Schönberger, seit 2022 emeritierter Alttestamentler in Wien, abgesichert wurde. Schwienhorst-Schönberger begründete in seinem Gutachten, dass es keine Privatmeinung sei, Homosexualität als Sünde zu bezeichnen, sondern dass sich dies bibelwissenschaftlich belegen lasse und auch von anderen Expert:innen so gesehen werde (vgl. Schwienhorst-Schönberger 2022). Demgegenüber hebt Judith Butler in einem *Guardian*-Artikel die (relative) Bedeutung »progressiver« Theolog:innen hervor, die eine dekonstruktive Exegese der biblischen Schöpfungserzählung (Gen 1–3) betreiben und herausarbeiten, dass der Text nicht zwingend auf eine natürliche Unterscheidung (und Hierarchisierung) von Mann und Frau hinausläuft (J. Butler 2021). In diesen und weiteren Beispielen² erhalten bibelwissenschaftliche Argumente die Funktion, Munition im politischen Wettstreit der Ideen bereitzustellen. Manche Exeget:innen verbinden damit die Hoffnung, Religion zu rationalisieren und zu zivilisieren. Der Münchener Neutestamentler Knut Backhaus (vgl. 2017: 278) etwa spricht der historisch-kritischen Exegese ein ideologiekritisches Potenzial zu. Er suggeriert sogar, dass »unsere Welt heute« anders aussehen könnte, wenn »Abu Bakr al-Baghdadi, der »Kalif des Islamischen Staates (IS)«, [...] im Zug des exegetischen Studiums [...] die Möglichkeit besessen [hätte], sich mit dem Methodenverbund kriteriengeleiteter historischer Textbefragung zu befassen« (ebd.: 278).

Vor dem Hintergrund dieser politischen Bedeutung der Auslegung heiliger Schriften soll im Folgenden ein kritisch-analytischer Blick auf die Bibelrezeption der deutschsprachigen Neuen Rechten gelegt werden, die eine exegetische Leerstelle darstellt (vgl. Neutel/Bjelland Kartzow 2020; Punt 2022; Strømme 2017; van der

2 Beispielhaft dafür steht auch die Debatte um die *Bibel in gerechter Sprache*, die in den 2000er Jahren geführt wurde. Auch neurechte Medien wie die *Junge Freiheit*, die etwa den Neutestamentler Jörg Frey zur Thematik interviewten, bezogen sich dabei auf bibelwissenschaftliche Argumente (Beitrag von Karoline Ritter und Charlotte Jacobs).

Velden 2023). Genauer soll untersucht werden, inwiefern die Bibelrezeption dem exegetischen Forschungsstand entspricht – und wo Deutungsperspektiven kritisch hinterfragt werden müssen.

1 Zur Wahl des exemplarischen Analysegegenstands und zur Methodik

Um einen systematischen Blick auf neurechte Bibelbezüge zu ermöglichen, wird der Bezugsgegenstand auf den deutschsprachigen Raum eingegrenzt: Der Kontext der Auseinandersetzung ist damit die Neue Rechte im weiteren Sinne in Deutschland und Österreich. Die Materialauswahl wird exemplarisch eingeschränkt auf die neurechte Rezeption des lukanischen Samaritergleichnisses, weil so exegetisch ins Detail gegangen und das Vorgehen ausführlich exemplifiziert werden kann. Damit verbunden ist eine Entscheidung für Tiefe statt Breite. Das Gleichnis bietet sich dabei als *paradigmatischer* Fall an:

- a) Das Gleichnis ist *konzeptionell* bedeutsam: Das assoziierte Thema ›Nächstenliebe‹ ist ein theologischer Kerntopos, der das Zentrum des biblischen Glaubens betrifft. Damit korrespondiert die wirkungs- und kulturgeschichtliche Bedeutung des Gleichnisses. Gleichzeitig wird es in gegenwärtigen Auseinandersetzungen von verschiedenen Seiten angeführt, um politische Positionen im Bereich der Migrationspolitik, einem Kernthema der Neuen Rechten, zu begründen.
- b) Das Gleichnis ist für die Neue Rechte *faktisch* bedeutsam. Christliche Rechte beziehen sich häufig und in verschiedenen Textgattungen (z.B. in ›akademischen‹ Sammelbandaufsätzen, in politischen Reden oder auf Wahlplakaten) auf die Perikope.
- c) Das Gleichnis verdeutlicht das *Potenzial* und die *Herausforderung* einer bibelwissenschaftlichen Diskussion der neurechten Bibelrezeption, weil es eine bekannte Textstelle betrifft (vgl. Theis 2005: 248; Zimmermann 2023: 289), deren populäre Deutung neurechten Interpretationen diametral gegenübersteht (vgl. Jaeggi/Celikates 2017: 114). Gleichzeitig sind, wie empirische Studien zeigen (vgl. Rothgangel 2018: 265f.), rechtschristliche Motive wie der Fokus auf eine Nahbereichsethik implizit bei vielen Menschen anschlussfähig. Diese Gleichzeitigkeit evoziert ein produktives Spannungsverhältnis, was einen Denkraum für neue Erkenntnisse eröffnet.
- d) Bisher findet sich selten eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit neurechter Bibelrezeption. Beim Samaritergleichnis gibt es zumindest eine akademische *Reflexionsbasis*, auf die Bezug genommen und die weiterentwickelt werden kann. Angeschlossen werden kann vor allem an die Rekonstruktion einer neurechten Argumentation mit Blick auf das Gleichnis, die stärker ausdif-

ferenziert wird (vgl. bes. Lamprecht 2021; Neutel 2022). Deutlich erweitert werden muss die kritische Diskussion, die bisher gar nicht erst in Angriff genommen wird oder argumentativ noch zu oberflächlich ausfällt (vgl. Herbst 2023a: 192–193; Lamprecht 2021).

2 Vorstellung vom Gleichnis

Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,30–35) wird durch eine Rahmenhandlung kontextualisiert (Lk 10,25–29.36–37).³ Die Rahmung ist von Bedeutung, um den Inhalt des Gleichnisses angemessen einzuordnen. Es findet ein Gespräch zwischen einem jüdischen Gesetzeslehrer (νομικός) und Jesus statt, bei dem ersterer letzteren durch eine herausfordernde Frage auf die Probe stellt (ἐκπειράζω). Darauf folgt ein doppeltes Schema von Frage–Gegenfrage–Antwort–Handlungsausschluss (vgl. Zimmermann 2023: 296), das sich tabellarisch in gekürzter Form folgendermaßen darstellen lässt.

Gesetzeslehrer	Jesus
Frage: »Was muss ich tun, um ewiges Leben zu erhalten?«	Gegenfrage: »Was steht im Gesetz (νόμος) geschrieben?«
Antwort: »Du sollst Gott lieben – und den Nächsten (πλησίον) wie dich selbst.«	Appell: »Richtig, handle so und du wirst ewiges Leben erhalten!«
Frage: »Und wer ist mein Nächster?« Antwort: »Der die Barmherzigkeit (ἐλεος) an ihm übte.«	Gleichnis und Gegenfrage: »Was meinst du, wer von diesen dreien der Nächste dessen geworden ist (γίνομαι), der unter die Räuber gefallen war?« Appell: »Geh hin und handle du ebenso!«

Die Erzählung selbst lässt sich in drei Abschnitte einteilen.

3 Die Argumentation in den folgenden Kapiteln basiert zum Großteil auf dem Forschungsstand, wie er im *Kompendium der Gleichnisse Jesu* dargestellt wird (vgl. Zimmermann 2015: 538–555; ders. 2023: 289–321; auch Söding 2015: 129–144). Dieses pragmatische Vorgehen beruht auf dem Sachverhalt, dass die Literatur zum Thema »fast unübersehbar« (Frey 2012: 211–212) ist, das Kompendium zum Gleichnis im Fach häufig rezipiert wird und es als Zusammenfassung des neutestamentlichen Stands zur Gleichnisforschung anerkannt ist. Ausgehend vom Kompendium wird textnah argumentiert, es werden eigene Übersetzungen in Anlehnung an Zimmermann und die *Elberfelder Bibel* vorgenommen.

- Szenerie: Ein Mensch (ἄνθρωπος) geriet auf dem Weg von Jerusalem nach Jericho in einen Überfall durch Räuber (λησταίς). Diese ließen ihn ausgezogen, verwundet und halbtot (ἡμιθανής) zurück.
- Parallele Begegnungen: Nacheinander gingen aber (3x δὲ) drei Personen jenen Weg hinab, sahen (ὁράω) den Verletzten und reagierten auf diesen. Erstens ging ein Priester (ιερεύς) zufällig den Weg entlang, ebenso ein Levit, der an den Ort gelangte, und zuletzt ein Samariter, der auf Reisen war. Priester und Levit gingen den Weg hinab, sahen den Verletzten und gingen auf der anderen Straßenseite an ihm vorüber (ἀντιπαρέρχομαι). Der Samariter kam jedoch, sah ihn und wurde innerlich berührt (σπλαγχνίζομαι).
- Hilfshandeln: Der Samariter trat hinzu, verband die Wunden, goss Öl und Wein auf sie, setzte den Verletzten auf sein Tier (κτῆνος), führte ihn in eine Herberge (πανδοχεῖον) und trug Sorge für ihn (ἐπιμελέομαι). Am folgenden Morgen setzte er seine Reise fort, gab dem Wirt (πανδοχεύς) zwei Denare und sprach in der einzigen direkten Rede des Gleichnisses: »Sorge (ἐπιμελέομαι) für ihn! Und was du noch dazu verwenden wirst, werde ich dir bezahlen, wenn ich zurückkomme.«

Die Rahmenhandlung und das Gleichnis sind miteinander verwoben, auch wenn diskutiert wird, ob die Erzählung ursprünglich ohne die Rahmenhandlung überliefert wurde (vgl. Frey 2012: 212). Das Gleichnis beantwortet nämlich die beiden Fragen des Gesetzeslehrers, besonders die Frage danach, wer der Nächste ist. Diese Frage steht jedoch inhaltlich im Zusammenhang mit der ersten, in der Gottes- und Nächstenliebe als Kern des jüdischen Gesetzes bestimmt werden. Genauer rezitiert er das šma' yisra'el (Dtn 6,5): »Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft und mit deinem ganzen Verstand und deinen Nächsten wie dich selbst.« In diesem besitzt die Gottesliebe quantitativ den mit Abstand größten Anteil und die Nächsten- wird an die Selbstliebe gebunden, auf der das Achtergewicht liegt. Priester und Levit repräsentieren funktional die Gottesliebe, sie arbeiten im Tempel und sind für die kultische Gottesverehrung zuständig. Der Samariter steht demgegenüber für eine andere Form der Gottesverehrung, er kommt in seiner Rolle als »Ausländer« (markiert durch den Berg Garizim) und vor allem als »Götzendienere« ins Spiel (vgl. Frey 2012: 212; Wolter 2008: 396). Indem Jesus den Samariter als den Nächsten identifizieren lässt, markiert er auf provokante Weise eine bestimmte Position innerhalb einer innerjüdischen Deutungsstreitigkeit: Praktizierte Nächstenliebe ist Gottesliebe – und lässt »die kultisch-religiösen Differenzen zurücktreten« (Frey 2012: 213). Damit gibt Jesus mit dem Gleichnis eine erzählerische Antwort auf beide Fragen des Gesetzeslehrers, deren inhaltlicher Zusammenhang auch formal deutlich hervorgehoben wird: Nicht nur das doppelte Schema von Frage–Gegenfrage–Antwort–Handlungsappell endet mit Jesu Aufruf zur Praxis (»handle so«), sondern auch das Samaritergleichnis schließt mit dem in wörtlicher Rede verfassten Handlungs-

appell des Samariters an den Wirt, der strukturanalog aufgebaut ist (vgl. Zimmermann 2023: 296).

3 Rekonstruktion der neurechten Argumentation im Hinblick auf das Samaritergleichnis

Neurechte Bezüge auf die Bibel lassen sich häufig mit dem Verein »Christen in der AfD« (ChrAfD) in Verbindung bringen (für einen Milieuüberblick: vgl. Strube 2017). Rekurse auf das Samaritergleichnis finden sich beispielsweise beim Bundesvorsitzenden Joachim Kuhs (2019) oder bekannten Personen aus ihrem Umfeld, etwa Beatrix von Storch (2018). Hervorzuheben sind besonders die sog. »blauen Bände«, die von Felix Dirsch, Volker Münz, Thomas Wawerka und/oder David Engels herausgegeben werden und in denen auch Personen aus dem Umfeld des Instituts für Staatspolitik (IfS) und der Identitären Bewegung publizieren (z.B. Erik Lehnert, Martin Lichtmesz (*Semlitsch) oder Caroline Sommerfeld). Auch in diesen finden sich Bezugnahmen auf das Samaritergleichnis, etwa in einem Text des ehemaligen evangelischen Pfarrers auf Probe Thomas Wawerka (2019). Neben Wawerka, der ebenfalls eine Nähe zum IfS hat, greifen weitere Akteure aus dem IfS-Umfeld das Gleichnis auf (vgl. Tillschneider 2017).

Dabei werden eigene Textdeutungen vorgelegt, jedoch nur selten in Verbindung zu theologischer Exegese. Die Interpretationen werden mit einem Geltungsanspruch versehen, sie werden als plausible Auffassung in einer Deutungskontroverse erachtet und als legitime Anschauung im Rahmen einer pluralen Multiperspektivität (ähnlich: vgl. Neutel 2022: 98–99). Dabei wird »Nächstenliebe« als wesentlich für das Christentum anerkannt, nicht aber die Verknüpfung zu einer offen-humanistischen Migrationspolitik (vgl. Lamprecht 2021: 43). Insgesamt ist dabei auffällig, dass viele Argumente für die Deutung des Gleichnisses strukturanalog auftreten. Das ermöglicht es, sechs idealtypische Argumente – im Anschluss an und über Lamprecht (2021) und Neutel (2022) hinaus – zu rekonstruieren und beispielhaft zu veranschaulichen. Ziel dabei ist es, den *inhaltlichen Kern der Argumentation* nachzuvollziehen und – bevor bibelwissenschaftliche Gegenargumente diskutiert werden – möglichst stark zu machen. Polemische Nebenbemerkungen, denen es häufig, aber nicht immer, an Raffinesse mangelt (z.B. spricht Wawerka in Nähe zum Totalitarismus-Begriff von einer »Ethik des Totalaltruismus«, wobei er ein Missverständnis expliziert, denn »Nächstenliebe ist nicht dasselbe wie Altruismus« (Söding 2017: 266)), oder sachlich inadäquate Perspektiven werden ausgeklammert. Die Argumente betreffen dabei jeweils die Frage danach, wie »Nächstenliebe« als »Praxis der Barmherzigkeit« genau zu deuten ist, wobei das Handlungssubjekt (Argumente 1 und 2), das Handlungs- »Objekt« (Argument 3) und die Art der Hilfstätigkeit (Argument 4–6) in den Blick gelangen. Die Argumente 1 und 3 sind dabei,

mit Blick auf die Häufigkeit ihrer Verwendung und die Güte ihrer Begründung, besonders relevant. Jedes Argument wird mit einem paradigmatischen Originalton exemplifiziert.

1. Argument

Das Gleichnis zeige, dass der Bezugspunkt christlicher Nächstenliebe das Individuum (oder die Institution ›Kirche‹) sei. Es zielen auf die Einzelnen ab, die sich bei der alltäglichen Lebensführung an Barmherzigkeit orientieren sollen. Als Gebot für politisches bzw. staatliches Handeln könne es nicht verwendet werden. Vielmehr müssten gerade auf dieser Ebene, im Sinne einer *Verantwortungsethik*, auch die Folgen einer Handlung, nicht nur die Motive (Gesinnungs- bzw. Prinzipienethik) mitbedacht werden. Dabei wird auch auf sozialwissenschaftliche Theorien zurückgegriffen, z.B. auf Friedrich August von Hayeks Unterscheidung von Nah- und sozialpolitischem Großraum (vgl. Wawerka 2019: 38–39.45), um die unterschiedlichen Handlungslogiken von Sozialem und Politischem zu begründen. Dieses Argument wird in diversen akademischen Texten (vgl. Wawerka 2019; ausführlicher: Lamprecht 2021: 44), aber auch in Interviews (vgl. Kuhs 2019) und politischen Reden (vgl. Tillschneider 2017: 109) verwendet.

»Nun ist der Staat freilich nicht der ›Samariter‹ im oben genannten Gleichnis. Auch sonst ist bekannt, dass die christlichen Normen nicht eins zu eins auf politische Kontexte übertragen werden können.« (Dirsch/Münz/Wawerka 2018: 7)

2. Argument

Die Forderung, den Nächsten zu lieben, richte sich nicht auf das ›Objekt‹, sondern auf das ›Subjekt‹ der Hilfstätigkeit. Schließlich identifiziere Jesus nicht das Opfer des Überfalls, sondern den Samariter als den Nächsten. Nächstenliebe wird damit an die Bedingung geknüpft, prosoziales Verhalten zu zeigen und eine ›Praxis der Barmherzigkeit‹ auszuüben. Indem Migration mit Praktiken verbunden wird, die problematisiert werden (beispielsweise: »to come to someone else's country [...] and demand that it be turned into something unrecognizable«, »advocating a literal interpretation of the Qur'an«, »advocating or using violence against other people« [Neutel 2022: 97f.]), wird aus dem Samaritergleichnis eine migrationskritische Position abgeleitet. Diese Argumentation findet sich weniger in den deutschsprachigen Texten als im internationalen Kontext (vgl. Neutel 2022: 97f.).

»As for the central [...] commandment to ›love your neighbour as yourself‹ [...]. Furthermore, the current Bible quote provides valuable information on how to interpret this commandment. This is because it gives us a definition of who is our

neighbour. Many [...] interpret the word ›neighbour‹ to mean all people without exception. Through the example of the Good Samaritan, however, we learn that Jesus' own definition of the word can be said to be ›he who shows me mercy.‹ Based on this definition, as a Christian I should not be obliged to love all people as myself but only those who show me mercy.« (Übersetzung aus dem Schwedischen⁴ nach Neutel 2022: 97–98)

3. Argument

Es sei zwischen konkreter Nächsten- und abstrakter Fernstenliebe zu unterscheiden. Nur erstere kennzeichne das, was Liebe ist, weil sie sich auf erfahrbare Beziehungen und Personen aus dem Nahraum bezieht. Eine darüberhinausgehende ›Allerweltsliebe‹ bzw. ›Jedermannsliebe‹ (Wawerka 2019: 43) würde sich selbst desavouieren, weil sie nicht mehr unterscheiden könne zwischen geliebten Menschen und Unbekannten. Idealtypisch lassen sich dabei noch einmal eine ortsbezogene und eine völkische Argumentation voneinander differenzieren:

Bei der *ortsbezogenen Variante*, die in der *christlichen* Rechten präsent ist, wird Nächstenliebe auf die Personen begrenzt, die einem ›vor die Füße fallen‹. Dabei sei es irrelevant, ›ob dies ein Mensch ist, der von Natur aus mein Nächster ist, ob er mit mir politisch übereinstimmt oder ob er sonst etwas mit mir gemein hat‹ (Wawerka 2019: 45). Dementgegen habe niemand ›die Pflicht, nach Afrika zu fahren‹ und sich dort vor Ort um ›Hilfsbedürftige‹ zu kümmern (Kuhs 2019).

Bei der *völkischen Variante* wird die konkrete Nächstenliebe an die ›eigene Volksgemeinschaft‹ gekoppelt. Ihre Bedeutung klingt bereits bei Wawerka an, wenn er davon spricht, dass Menschen ›von Natur aus‹ Nächste sein können (Wawerka 2019: 45). Dem Gleichnis wird dabei die eigentliche Pointe zugeschrieben, die mangelnde ›Volkssolidarität‹ von Priester und Levit gegenüber dem Opfer, einem nach dieser Deutung jüdischen ›Volksgenossen‹, zu problematisieren: ›Die unausgesprochene Kritik, die Christus vorbringt, zielt [...] darauf ab, [...] dass Juden einen Juden, einen Angehörigen ihres eigenen Volkes, ignorieren, dem sie doch nach dem Sitten-

4 Das Zitat stammt von Mattias Karlsson, der von 2014 bis 2019 Vorsitzender der Schwedendemokraten im Parlament war. Es wurde 2012 auf einem Blog publiziert und es wird hier aufgenommen, weil das Argument relevant erscheint, aber kein entsprechendes Pendant im deutschsprachigen Diskurs gefunden wurde.

gesetz zur Solidarität verpflichtet sind« (Wawerka 2019: 44).⁵ In der Praxis zeigt sich diese Argumentation weniger in der christlichen als in der völkischen Rechten, wie der Islamwissenschaftler und AfD-Landtagsabgeordnete Hans-Thomas Tillschneider (2017: 109) verdeutlicht: »Mein Nächster ist nicht der Syrer, der sein Land im Stich lässt. Es ist nicht der Afghane, der denkt, dass es sich in Deutschland besser leben lässt. Nein, mein Nächster ist der Obdachlose am Hasselbachplatz [...]«

»Wir als Christen haben die Verantwortung und die Verpflichtung, uns um Hilfsbedürftige und Flüchtlinge zu kümmern, sie aufzunehmen und zu versorgen. Soweit sie Gott vor unsere Füße legt. Aber ich habe sicher nicht die Pflicht, nach Afrika zu fahren und mich dort um sie zu kümmern.« (Kuchs 2019)

4. Argument

Da der Samariter das Opfer in eine nahegelegene Herberge bringt, leiste er ›Hilfe vor Ort‹. Damit wird für eine klare Grenze der jeweiligen Hilfstätigkeit plädiert. Dies wird teilweise so konkret auf die politische Situation der Gegenwart übertragen, dass daraus eine politische ›Hilfe vor Ort‹ in den Herkunftsländern der Asylsuchenden und Migrant:innen abgeleitet wird (vgl. von Storch 2018: 11–12).

»Seit Herbst 2015 spricht mich das Gleichnis vom barmherzigen Samariter [...] nochmal neu an. Dieses Gleichnis verstehe ich als Argument dafür, dass man Kriegsflüchtlingen immer nahe ihrer Heimat helfen sollte.« (von Storch 2018: 11)

5. Argument

Nächstenliebe wird als biblischer Orientierungsmaßstab anerkannt, der aber kein verpflichtendes Gebot sein könne. Im Rückgriff auf den Neutestamentler Rudolf Bultmann wird etwa dafür argumentiert, dass Nächstenliebe eine »Erkenntnis« sei, die »uns die Augen für das [öffnet], was uns der Nächste [...] bedeutet [...], aber garantiert kein Gebot, mit jedem x-beliebigen auf dieser Welt solidarisch zu sein« (Tillschneider 2017: 109).

5 Bei seiner Analyse dieses Arguments problematisiert Lamprecht (2021: 43–44) zurecht Wawerkas Unterscheidung von Regel und Ausnahme, die ich hier nicht fokussiere. Die Ausnahme sei, dass der Samariter einem Menschen, der nicht zum eigenen ›Volk‹ gehöre, helfe: »Der Samariter [...] ist dem jüdischen Opfer nicht zur Solidarität verpflichtet, dennoch tut er es und wird dadurch zum ethischen Vorbild« (Wawerka 2019: 44). Als Regel betrachtet Wawerka die Annahme, dass »das Sittengesetz Volksgeschwister einander zu einer schöpfungsgemäßen, allgemein menschlichen Solidarität verpflichtet« (Wawerka 2019: 45).

»Zunächst einmal kann Nächstenliebe als Gefühl nicht Grundlage eines politischen und somit sittlichen Gebotes sein. [...] Die Nächstenliebe im Neuen Testament ist nämlich gerade keine Pflicht.« (Tillschneider 2017: 109)

6. Argument

Nächstenliebe wird als ›Praxis der Barmherzigkeit‹ gedeutet, die sich nicht durch Delegation und die ›Anrufung‹ bestimmter Werte auszeichne, sondern durch entsprechendes Hilfshandeln in konkreten Situationen. Hingewiesen wird auf den notwendigen Zusammenhang zwischen ›Orthodoxie‹ und ›Orthopraxie‹ im christlichen Glauben, der durch eine scheinheilige sowie konsequenzlose Befürwortung einer offenen Migrationspolitik konterkariert werde (vgl. Tillschneider 2017: 109; Wawerka 2019: 36.41). Zugespielt wird der Vorwurf mangelnder Orthopraxie noch einmal dadurch, dass nicht nur Mitleid mit Geflüchteten artikuliert (vgl. Wawerka 2019: 44–45), sondern auch die eigene Mitarbeit »in der Flüchtlingshilfe« vor Ort hervorgehoben wird, die »viele in der AfD« (Kuks 2019) praktizierten.

»Christus verpflichtet jeden Einzelnen zur tätigen Nächstenliebe. [...] Ein Christentum ohne karitatives Handeln ist nicht vorstellbar, zur Orthodoxie gehört notwendig die Orthopraxie. Dieser karitative Impetus muss von uns Christen mit neuem Ernst untersucht, begriffen und angewendet werden, ist er doch zu oft ein gefälliges Instrument für politischen Missbrauch, ein allzu oft benutztes Feigenblatt zur Rechtfertigung staatlicher Ein- und Übergriffe.« (Wawerka 2019: 41)

Insgesamt fallen zwei Sachverhalte auf: Erstens werden zwar viele Argumente in verschiedenen Kontexten und Textgattungen ähnlich verwendet. Allerdings ist die Bibelrezeption in der christlichen Rechten auch nicht monolithisch. An verschiedenen Stellen treten Spannungsfelder auf, die auch bei der exegetischen Diskussion der rechtschristlichen Argumentationsgüte aufgegriffen werden (können). Zweitens zielen alle sechs Argumente darauf ab, den Begriff der Nächstenliebe auf eine bestimmte und deutlich vom ›kirchlichen Mainstream‹ abweichende Weise zu deuten. Das wird daran deutlich, dass präsenten migrationsfreundlichen Deutungen eine »Begriffsspervertierung[]« (Tillschneider 2017: 109) von Nächstenliebe unterstellt wird. Der Vorwurf lautet: »Das moralische Framing der Begriffe ›Nächstenliebe‹ und ›Barmherzigkeit‹ kommt einem Umschmieden von ›Pflugscharen zu Schwertern‹ [...] gleich – zu Schwertern für den politischen Kampf« (Wawerka 2019: 46). Falls jedoch die angeführten sechs Argumente nicht tragfähig sind und die Eigenlogik des Textes nicht angemessen beachtet wird (s. Kap. 4), ließe sich gerade gegenläufig von einem neurechten ›Umschmieden‹ des lukanischen Begriffs der Nächstenliebe sprechen. Dieses stünde dann im größeren Kontext der neurechten Rezeption von Gramscis Hegemonietheorie, der zufolge durch sog. ›Metapolitik‹,

›Begriffsprägungen‹ und ›Diskurspiraterie‹ die öffentliche Debatte und die gesellschaftlichen Entscheidungsträger:innen langfristig im Sinne neurechter Ideologie beeinflusst werden sollen (vgl. Holbein 2019).

4 Exegetische Diskussion der Argumente

An dieser Stelle wird auf den bibelwissenschaftlichen Forschungsstand rekurriert, um damit die rechtschristliche Argumentation zu kontrastieren und Wahrheitsgehalte von unplausiblen Argumenten zu unterscheiden. Operationalisiert wird der Forschungsstand am wirkmächtigen Handbuch *Kompendium der Gleichnisse Jesu* (2. Aufl., 2015), welches unabhängig von Diskursen auch heute noch größtenteils den *state of the art* darstellt (zum Samaritergleichnis: vgl. Zimmermann 2015; Ders. 2023). Dieser Forschungsstand wird dabei auch nicht einfach referiert, sondern als Grundlage für eigene Argumentationen entlang des biblischen Ursprungstextes und seiner narrativen Eigenlogik genommen, die auf die sechs dargestellten Argumente Bezug nehmen (deutliche Entfaltung von Herbst 2023a: 192–193).

Ad 1) Die *deskriptiv-analytische* Unterscheidung einer sozialen und einer politischen Logik, die in der rechtschristlichen Argumentation angeführt wird, ist fraglos wichtig und als erkenntnisförderlich anzuerkennen. Empirische Studien zeigen einerseits, dass (junge) Menschen selbst häufig moralische Entscheidungen mit Blick auf den Nahbereich treffen (vgl. Rothgangel 2018: 265f.) und dazu tendieren, diese Logik auf die politische Arena zu übertragen, obwohl es strukturelle Unterschiede gibt (überblickshaft vgl. Herbst 2023b: 410). Interessant hieran ist, dass der Bibeltext damit – berechtigterweise! – in der rechtschristlichen Argumentation (etwa mit Hayek) als eine historisch zu deutende Erzählung behandelt wird. Schließlich bezieht sich die Unterscheidung zwischen einer sozialen und einer politischen Logik auf eine moderne Gesellschaft. Ohne an dieser Stelle ausführlich auf diese nicht-theologischen Fragen eingehen zu können, wird geprüft, was der biblische Text zu dieser Unterscheidung beiträgt.

Beim Samaritergleichnis steht fraglos die individuelle Barmherzigkeitspraxis des Samariters im Zentrum, auf die auch Jesu finaler Handlungsappell verweist. Auffällig ist nun allerdings, dass hierfür der gleiche Begriff wie für die Handlung des Wirts verwendet wird (ἐπιμελέομαι, sorgen). Damit werden beide Figuren parallelisiert: Überspitzt gesagt stehen sich die Antagonisten Priester/Levit und die Protagonisten Samariter/Wirt gegenüber. Der Samariter delegiert (!) also die Hilfeleistung an einen – modern gesprochen – professionellen Dienstleister (vgl. Zimmermann 2023: 321), dessen Praxis trotz des schlechten Rufs von Herbergen (πανδοχείον) in der Antike eindeutig gewürdigt wird. Die Bedeutung dieser Szene zeigt sich auch daran, dass nur hier wörtliche Rede verwendet wird, die von der Satzstruktur parallel zu Jesu finalem Handlungsimpuls aufgebaut ist (›Tu dies‹). Der Sama-

riter, der auf Reisen ist, nutzt auf kreative Weise das Herbergssystem der damaligen Zeit als einen »diakonischen Dienstleistungsbetrieb« (Zimmermann 2023: 320). Damit zeichnet das Gleichnis strukturelle Bedingungen nach, die eine individuelle Barmherzigkeitspraxis – verantwortungsethisch – voraussetzt, ohne sich selbst auszubeuten (»Liebe deinen Nächsten *wie dich selbst*.«). Ohne diese strukturellen Bedingungen hätte der Samariter seine Reise unterbrechen oder abbrechen müssen, um die Hilfstätigkeit fortzusetzen. Damit *verbindet* bereits das Gleichnis – auf für eine vormoderne Gesellschaft ziemlich deutliche Weise – soziale und politische Logik:

»Die Hilfe wird dabei nicht nur auf mehrere Personen verteilt, sondern letztlich auch an institutionelle Strukturen gebunden. So darf die Parabel nicht auf einen Appell an die individuelle Gewissensethik begrenzt werden, sondern führt von vornherein in einen sozialetischen Horizont. [...] Das Liebes-Ethos des Einzelnen muss in soziale und institutionelle Sicherungssysteme eingebettet bleiben.« (Zimmermann 2015: 553; vgl. Zimmermann 2023: 319–321)

Ad 2) Fraglos ist es nicht falsch, die »Hilfssubjekte« zu würdigen. Allerdings verkehrt es das Samaritergleichnis – und wohl auch die biblische Botschaft insgesamt (vgl. Lk 6,32f.) – ins Gegenteil, wenn Nächstenliebe an bestimmte Bedingungen geknüpft wird. In den Worten Södings: »Wer einen anderen Menschen als Nächsten sieht, muss und darf auch hoffen, von ihm als Nächster gesehen zu werden (ohne die eigene Einstellung davon abhängig machen zu dürfen)« (Söding 2015: 143–144). Nicht Jesu Identifizierung des Samariters mit dem Nächsten, sondern sein Appell, die Praxis der Nächstenliebe auszuüben, markiert die finale Botschaft des Gleichnisses. Im gesamten Gleichnis geht es darum, diese Praxis sowie hinderliche (eine bestimmte Gewichtung »kultischer Regeln«) und förderliche Bedingungen (»Anteilnahme«, »strukturelle Hilfe«) narrativ zu beschreiben. Dieser Praxis liegt eine *wechselseitige* Subjektwerdung zum Nächsten zugrunde – wie Wawerka selbst korrekt beschreibt: Jemand »wird zu meinem Nächsten, indem ich mich zu seinem Nächsten mache und ihn als meinen Nächsten annehme« (Wawerka 2019: 45). Dies wird in der Erzählung durch das Verb »werden« (γίνονται) deutlich: Jesus spricht davon, dass der Samariter durch seine Anteilnahme am fremden Leid zum Nächsten *geworden* ist. Anders formuliert: »Nur wer sich anrühren lässt, nur wer den anderen in seiner Bedürftigkeit an sich heranlässt, wird zu einem handlungsfähigen Menschen, wird zum Nächsten« (Zimmermann 2023: 315; vgl. Söding 2015: 138.141). Die Pointe des Gleichnisses ist also diesen Subjektwerdungsprozess und die damit verbundene Barmherzigkeitspraxis anzuregen – und nicht der Appell, die zu lieben, die einem helfen.

Ad 3) Das Gleichnis erzählt Nächstenliebe als praktizierte »Allermenschliebe«. Dies verdeutlicht der auffällige Kontrast zwischen einer klaren Bestimmung von Ort

und teilnehmenden Personen – außer mit Blick auf die überfallene Person. Alle Akteure – Räuber/Kriminelle (λῆστοις), Priester als Kultpersonal aus der Oberschicht (ιερείς), Leviten als niederes Kultpersonal im Tempel (Λευίτης) und Samariter als »Ungläubiger« (Σαμαρίτης) – sind mit ihrer sozialen Rolle bezeichnet, nur das Opfer wird allgemein als Mensch (ἄνθρωπος) klassifiziert. Dieser durch die Erzähllogik klar sichtbar werdende Sachverhalt, dass eine Unterscheidung zwischen Nächstem und Fernsten nicht schlüssig ist, lässt sich noch ausführlicher plausibilisieren:

»Im Gegensatz zu den nachfolgenden Personen wird diese passive Hauptperson weder hinsichtlich ihres Berufsstandes noch ihrer ethnischen Zugehörigkeit irgendwie qualifiziert, im Gegenteil: Indem sogar ausdrücklich davon berichtet wird, dass die Räuber ihm seine Kleider ausziehen [...], nehmen sie ihm sinnbildlich den letzten Anhaltspunkt kultureller und sozialer Festlegung [...]. Nachdem sie von ihm lassen, liegt da nur noch ein Mensch in all seiner Bedürftigkeit: nackt, allein, sterblich.« (Zimmermann 2023: 318)

Darüber hinaus ist es erforderlich, der völkischen Bestimmung von Nächstenliebe einige kurze Überlegungen zu widmen. »Der Begriff des »Nächsten« ist«, wie Zimmermann herausarbeitet, »zumal im Kontext der Tora-Diskussion auf den israelitischen Volksgenossen [...], Nachbarn [...] und Bruder [...] bezogen. »Nächster« ist der Israelit, ein ebenbürtiger Angehöriger des Gottesvolkes.« (Zimmermann 2015: 547) Jesus denkt mit dem Gleichnis nun die bereits im Frühjudentum und Alten Testament (vgl. Lev 19,33f.; Dtn 10,19) angelegte Denkrichtung weiter, dass Nächstenliebe auch Fremde und sogar Feinde betrifft (auch: Mt 5,45; Mt 7,12; Lk 6,27; vgl. Zimmermann 2023: 307–308). Das gelingt durch einen doppelten Prozess der »Dekategorisierung und Entklassifizierung« (Zimmermann 2023: 317), der zwei Annahmen durchbricht: Vom Kontext her (Handelsweg, jüdische Zuhörer:innen) ist zu erwarten, dass das Opfer ein Jude ist. Zudem ist – mit Blick auf antike Quellen – anzunehmen, dass der Samariter von den Zuhörer:innen nicht nur als »Ungläubiger«, sondern »idealtypisch als Außenseiter oder Fremde[r] betrachtet« wurde (Zimmermann 2023: 308). Beide Annahmen werden nun jedoch erzählerisch konterkariert: Wie bereits erläutert, wird das Opfer narrativ als »nackter Mensch« inszeniert. Es ist möglich, dass es sich um einen Juden handelt, doch das besitzt für die Pointe des Gleichnisses keine Bedeutung: Sich von einem nackten Menschen anrühren lassen, ihm Barmherzigkeit erweisen und dadurch Gottesliebe praktizieren (Mt 25,35–40; vgl. Söding 2017: 267). Auch die Annahme, dass der Samariter eigentlich nicht als Nächster anzusehen ist, wird in der Erzählung bereits früh dadurch infrage gestellt, dass die alt-israelitische Gesellschaftseinteilung nach dem Priester und den Leviten als dritte Person den Israeliten hätte erwarten lassen (vgl. Zimmermann 2023: 309). Schließlich wird der Samariter sogar mit dem Nächsten identifiziert. Das Gleichnis leitet also dazu an, gängige Kategorien wie ethnische Zugehörigkeit zu hinterfra-

gen. Vor diesem Hintergrund erweist sich die völkische Interpretation von Nächstenliebe als völlig unhaltbar.

Ad 4) Die Argumentation, dass das Gleichnis für eine begrenzte ›Hilfe vor Ort‹ spreche, ist dann nicht problematisch, wenn eine solche Hilfe sinnvoll umgesetzt werden kann. Diese Frage ist sozialwissenschaftlich und politisch zu beantworten. Häufig ist es nun jedoch so, dass – etwa im Fall von Asylgesuchten – diese ›Hilfe vor Ort‹ nicht umsetzbar und/oder ausreichend ist, etwa wenn es Krieg gibt (z.B. in Syrien und der Ukraine). Vor dem Hintergrund der bisherigen Argumente kann im Hinblick auf das Samaritergleichnis eine Beschränkung auf ›Hilfe vor Ort‹, wenn diese nicht möglich/genügend ist, kaum als akzeptabel bewertet werden. Allerdings ist in der Frage nach ›Grenzen der Hilfstätigkeit‹ eine sinnvolle Intuition angelegt, insofern individuelle Grenzen sichtbar werden: Erstens befindet sich der Samariter auf Reisen und ein weiter Transport des Verletzten auf einem Tier wäre medizinisch wenig sinnvoll, sodass eine Versorgung vor Ort einer alternativlosen Notwendigkeit entspricht. Zweitens verweist das Gleichnis (wie angedeutet) auf eine sinnvolle Begrenzung des Barmherzigkeitshandelns, das keine ›Aufopferungsliebe‹ ist (vgl. Zimmermann 2015: 552–553; 2023: 299; vgl. auch Söding 2015: 43).⁶ Hilfshandeln beginnt im Konkreten – also dort, wohin eine Person sehen und woraufhin sie agieren kann. Dabei bleibt es jedoch nicht: Einerseits, weil christliche Nächstenliebe als »Selbstverwirklichung« (Söding 2015: 43) und Gottesliebe bis zum Äußersten geht (Mk 8,35 parr.; Joh 12,25); andererseits, weil das Hilfshandeln über die Wirtsfigur auch strukturell ausgeweitet wird. Diese Ausweitung lässt sich auch deshalb als provokante Perspektivenerweiterung verstehen, weil eine Herberge (πανδοχείον) in der Antike einen schlechten Ruf hatte. Gastfreundschaft war ein hohes Gut, das nicht gegen Geldleistungen gewährt wurde, und Herbergen wurden auch mit einem Unterschichtpublikum und teilweise mit Prostitution/sexueller Ausbeutung assoziiert (vgl. Zimmermann 2023: 303).

Ad 5) Es ist richtig, dass Liebe keine Pflicht sein kann, zumindest dann, wenn sie als eros (erotische Liebe) oder philia (freundschaftliche Liebe) verstanden wird. Barmherzigkeitshandeln und Nächstenliebe betreffen jedoch Liebe als agape und dikaioσύne als ihre im Gleichnis bereits beschriebene Bedingung, eine Unterscheidung, die in den rechtschristlichen Texten nicht immer sauber getroffen wird (dagegen differenzierter als hier: vgl. Söding 2015: 29–44). Bei Agape kommt es auf die Praxis an, die nicht aus Zuneigung heraus erfolgen muss. Dazu benötigt es eine alternative Handlungsmotivation, die Jesus im Gleichnis ausführlich beschreibt. Wird diese in den Blick genommen, lässt sich eine Fokusverschiebung vornehmen, die den Pflichtcharakter der Nächstenliebe nicht gänzlich ausklammert, jedoch

6 Damit wird auch die berechnete, von Sigmund Freud in *Das Unbehagen in der Kultur* geäußerte Kritik ernst genommen, dass universale Nächstenliebe den Menschen überfordert bzw. überfordern kann.

als Sekundäres markiert.⁷ Am Anfang der Handlungsmotivation, einer fremden Person zu helfen, steht dem Gleichnis zufolge die Erfahrung des Anteilnehmens, die keine Entscheidung des Samariters dazu ist, Nächster zu werden, sondern den Samariter von außen zum Nächsten macht (vgl. Zimmermann 2015: 548–549). Anders formuliert: Der Samariter wehrt den Anblick fremden Leids nicht ab, sondern lässt ihn leiblich an sich herankommen. Der entscheidende, inhaltliche und narrative Wendepunkt der Erzählung wird durch das Verb »ἐσπλαγχνίσθη« markiert, welches zumeist mit Jesus in Verbindung steht (vgl. Lk 7,13).⁸ Der Samariter sah und ging nicht hinüber, sondern er wurde – oder: ließ sich – innerlich anrühren. Seine Wahrnehmung motiviert die Hilfshandlung (vgl. Zimmermann 2023: 291.314; vgl. Söding 2015: 142). Das Gleichnis ist damit ein Plädoyer dafür, »Wahrnehmungssperren« – etwa *rationale* Gründe (z.B. Kultgebote, darauf verweist im Gleichnis der ungewöhnliche Ausdruck »halbtot«) – *erst einmal* hintanzustellen, um Mitleidenschaft nicht zu blockieren. Daraus ergibt sich, dass biblisch-christlich der rechtschristliche Unwille zur *Leidwahrnehmung* zu problematisieren ist, wie er etwa von Kuhs im Tagesspiegel-Interview praktiziert wird:⁹

»Bei den meisten Flüchtlingen, gerade aus Nordafrika oder Syrien, kann ich nicht erkennen, wo deren Notlage liegt. Zumindest bei über 90 Prozent. Die haben Geld, um Schleuser zu bezahlen, und geben sich hier als Flüchtlinge aus. Manche machen ja auch Heimaturlaub in Syrien, so schlimm kann es dann nicht sein. [...] Sie müssen mir erst einmal einen zeigen, der wirklich einer ernststen Bedrohung ausgesetzt ist. Aber da werden Sie schon etwas suchen müssen.« (nach Kuhs 2019)

-
- 7 Bereits im Alten Testament sind Gebote (z.B. Dekalog) nicht als moderne Moralprinzipien, sondern als göttliche Weisungen zu verstehen, die Gottes primäre Befreiungstat (Ex 20,2) in die Zukunft fortschreiben und zeigen wollen, wie eine dauerhafte »Ordnung der Freiheit« bewahrt werden kann. Die Herausforderung, von der Befreiung zur Freiheit voranzuschreiten, schildert anschaulich die »Liberation of Slaver's Bay« in der US-amerikanischen Serie *Game of Thrones*.
 - 8 Auch für den Vater im Gleichnis »Vom verlorenen Sohn« wird dieses Verb verwendet, als dieser seinen Sohn wiedersieht (Lk 15,20).
 - 9 Offen ist allerdings – und dazu sagt auch das Gleichnis wenig – wie nachgängig rationale Argumente und Leidwahrnehmung miteinander zu vermitteln sind. Wawerka verhandelt diese Frage – anders als Kuhs, den er damit aber auch implizit kritisiert – ausgehend von einer (anfänglichen) Artikulation von Leidwahrnehmung im folgenden Passus: »Und man müsste wirklich ein Unmensch sein, wenn diese Einzelschicksale einen nicht berühren würden. Aber um das Gesamtphänomen der gegenwärtigen Migrationsbewegung beurteilen und Schlussfolgerungen für politisches Handeln daraus ziehen zu können, muss man fähig sein, Distanz [...] zu diesen Einzelschicksalen einzunehmen. ›Liebe‹ und ›Hass‹ sind persönliche Gefühle, ihnen kommt bei einer politischen Bewertung keinerlei Bedeutung zu, und ebenso wenig spielen dabei ›Nächstenliebe‹ und ›Barmherzigkeit‹ eine Rolle.« (Wawerka 2019: 40) Diese Argumentation hängt aber von der problematisierten Plausibilität des ersten Arguments ab.

Ad 6) Auf die Spannung von Orthodoxie und Orthopraxis aufmerksam zu machen, ist ein sinnvolles Anliegen, das auch mit dem Gleichnis korrespondiert. Diesem geht es, wie etwa Jesu finaler Handlungsappell verdeutlicht, primär um die richtige Praxis. Die damaligen jüdischen Zuhörer:innen Jesu werden sich mit Priester und Levit identifiziert haben – und nicht mit dem Samariter. Damit wird den antiken Menschen der Spiegel vorgehalten und die Schwierigkeit markiert, richtig zu handeln (vgl. Zimmermann 2015: 550–551; 2023: 316). Empirische Studien zeigen, dass es auch in einer modernen Gesellschaft hinderliche Bedingungen für Hilfs-handeln gibt: In einer klassischen Studie, der auch als ›Samariter-Experiment‹ bezeichneten Arbeit *From Jerusalem to Jericho* (Darley/Batson 1973), wurde nachgewiesen, dass situative Faktoren wie Zeitdruck dazu führten, Hilfsbedürftige gar nicht erst wahrzunehmen. Priester und Levit verhalten sich demnach ›normal‹, das Gleichnis spiegelt diese Lücke zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Es ist ein (selbst-)kritischer Impuls gegenüber menschlicher »Selbstgerechtigkeit« (Zimmermann 2023: 317). Einerseits besitzt die rechtschristliche Argumentation hier also eine gewisse Plausibilität, andererseits offenbart sie eine fehlende Ernsthaftigkeit in der Auseinandersetzung mit dem Gleichnis. Schließlich ist eine Aussage wie die, dass sich »viele in der AfD« in der örtlichen Flüchtlingshilfe engagieren, an Selbstgerechtigkeit kaum zu überbieten.¹⁰ Das Gleichnis, das die je *eigene* Doppelmoral herausfordert, wird hier nicht als Spiegel für die eigene Lebensführung genommen. Und, besonders wichtig: Das Ziel des Gleichnisses, wie es in den vergangenen Abschnitten erschlossen wurde, wird verkehrt, wenn die Spannung von Orthodoxie und Orthopraxis dazu verwendet wird, letztere aufzuweichen.

Eine tiefergehende Auseinandersetzung mit dem Bibeltext und dem exegetischen Forschungsstand zeigt, dass die rechtschristliche Argumentation zwar einige interessante Impulse bietet, den Text im Hinblick auf bestimmte Sachverhalte zu befragen, sie aber insgesamt als unplausibel bewertet werden muss: Kein Argument erwies sich als tragfähig, einzig der (scheinheilige) Hinweis auf die Spannung zwischen Orthodoxie und Orthopraxis traf einen neuralgischen Punkt. Damit kann die

10 Dies gilt besonders dann, wenn man wie Kuhs zu der Frage nach dem Punkt, der für einen eigenen Austritt aus der AfD erreicht werden müsste, nur lapidar anmerkt: »Wenn wir zu weit nach links in die sozialistische Ecke rutschen.« (Kuhs 2019) Diese Aussage ist im Kontext einer Partei zu sehen, der Personen wie Irmhild Boßdorf oder Emil Sänze angehören. Boßdorf forderte auf dem Magdeburger Parteitag »millionenfache Remigration« und Sänze meinte, »dass Deutschland erst frei sein könne, wenn es keine »fremden Gruppen mehr« gebe [...]. Beides kann nichts anderes meinen als die gewaltsame Deportation von oder Mord an Millionen von Menschen« (Biskamp 2023). Im Kontext der correctiv.org-Publikation zum Potsdamer Treffen von AfD-Politikern, extrem Rechten und Financiers ist auch einer breiten Öffentlichkeit bewusstgeworden, dass solche Auffassungen – wie sie etwa von Martin Sellner (*Remigration. Ein Vorschlag*, 2024) oder Maximilian Krah (*Politik von rechts. Ein Manifest*, 2023) artikuliert werden – keine Randpositionen in der AfD darstellen.

rechtschristliche Rezeption des Samaritergleichnisses als *exegetisch* widerlegt angesehen werden, auch wenn einige Grenzen der vorangegangenen Argumentation beachtet werden müssen.

Erstens zu nennen ist eine *bibelhermeneutische Grenze*: In Übereinstimmung mit der bibelwissenschaftlichen Exegese wurden bestimmte Prämissen gesetzt, wie die, dass der Text als ein historisches Zeugnis von Offenbarung zu deuten ist, als ›Gotteswort in Menschenwort‹. Diese theologisch plausiblen Prämissen, aus denen etwa die Beschäftigung mit dem griechischen Urtext resultiert, müssen nicht geteilt werden. Sie könnten reflexiv auch noch differenzierter erschlossen und begründet werden (vgl. Backhaus 2017; Luz 2014). In der vorangegangenen Argumentation wurde versucht, diese Prämissen möglichst selten vorauszusetzen. Beispielsweise hätte in Bezug auf das erste Argument noch stärker auf den Sachverhalt eingegangen werden können, dass das Samaritergleichnis in einer modernen Gesellschaft gedeutet wird, in der die Praxis der Nächstenliebe noch offensichtlicher als schon bei Jesus auf strukturelle Unterstützungsträger angewiesen ist (vgl. bereits: Filthaut 1965: 13–23). Damit verbunden wäre auch die Frage, wie sich in einer globalisierten Weltgesellschaft – vor dem Hintergrund einer »faktischen Externalisierung nationaler und lokaler Angelegenheiten, [die] Globalisierungswellen seit Jahrhunderten mit sich gebracht haben« (Leggewie 2020: 60, Kursivsetzung J.-H. H.) – noch sinnvoll zwischen ›Nähe‹ und ›Distanz‹ unterscheiden lässt (vgl. auch: Lessenich 2016). Mit den bibelhermeneutischen Grenzen sind auch innerwissenschaftliche Methodenstreitigkeiten zwischen historisch-kritischer und kanonischer Exegese verbunden (vgl. Ballhorn/Steins 2007). Noch stärker hätte auf den Gesamtzusammenhang des Bibelkanons eingegangen werden müssen, um Nächstenliebe (und die rechtschristliche Argumentation) in diesem zu verorten. Beispielsweise wird für das erste Argument auch auf die sog. ›Zinsgroschenperikope‹ rekuriert (›Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist‹, vgl. z.B. Förster 2012) und nur mit Blick auf den größeren Textzusammenhang lassen sich Aussagen diskutieren wie: »Die Ethik Christi ist Ethik des sozialen Nahraums. Sie ist vornehmlich Jüngerethik. Sie ist vornehmlich Individualethik.« (Wawerka 2019: 41)

Zweitens gibt es *sozialethische Grenzen*, weil bei den Argumenten biblisch-theologische Deutungen mit politischen Einschätzungen gekoppelt werden, zu letzteren aber die Bibel nichts aussagt. Beispielsweise kann hierbei die Frage genannt werden, welche sozialen Folgen ›Migration‹ mit sich bringt. Die Frage, ob eine offene Migrationspolitik – wie Lamprecht neurechte Perspektiven zusammenfasst – zu ›Überfremdung, ethnische[r] Vermischung, kulturelle[r] Konkurrenz, Kosten für die Sozialsysteme‹ (Lamprecht 2021: 44) führt, lässt sich nicht biblisch, sondern nur sozialethisch beantworten. Die lapidare Reaktion, dass »selbstverständlich auch« das kirchliche Engagement für Geflüchtete »die Konsequenzen des eigenen Tuns im Blick« hat, »bezüglich der Details aber zu anderen Bewertungen« kommt (Lamprecht 2021: 44), ist in diesem Abstraktionsgrad als Antwort jedoch auch nicht über-

zeugend. Hier wäre mindestens auf sozialwissenschaftliche Analysen zu verweisen, die einerseits die Widersprüche der bestehenden Migrationspolitik benennen und andererseits extrem rechte Abschottungsfantasien nicht nur als normativ problematisch markieren, sondern auch aufzeigen, dass sie politisch nicht umsetzbar sind (vgl. Kohlenberger 2022). Das Thema der Verantwortungsethik kann hier aber nur angedeutet und müsste an anderer Stelle weiter ausgeführt werden.

5 Abschluss: Von der Tiefe zur Breite – und eine offene Frage

Die vorangegangene Argumentation ist eine Blaupause für die bibelwissenschaftliche Diskussion der rechtschristlichen Rezeption *anderer* Bibeltexte. Diese wäre auch vor dem Hintergrund der bibelhermeneutischen Grenzen deutlich auszuweiten. Dabei wäre die gesamte Breite der christlich-rechten Bibelrezeption in Deutschland abzudecken: Verschiedene Texte und Gattungen sowie inhaltliche Motive (vgl. Fritz 2021).¹¹ Als Materialbasis für den deutschsprachigen Raum eignen sich die angeführten ›blauen Bände‹ aus dem Umfeld der ChrAfD sowie ähnliche Publikationen aus den Verlagen Ares, Romeon und Gerhard Hess (Beitrag von Philine Lewek). Für über diesen Beitrag hinausgehende Materialanalysen kann auf weitere Literatur verwiesen werden, die mittlerweile zu den ›blauen Bänden‹ existiert (vgl. Menne 2023). Zudem sollten die unterschiedlichen Vordenker:innen der Neuen Rechten auf ihr jeweils (un-)eigenständiges Profil untersucht werden, wobei auch ein Konfessionsvergleich von Interesse ist: Beispielsweise sind evangelischerseits Wawerka, der eine Nähe zum IfS hat, und der Westdeutsche Karlheinz Weißmann, der in Verbindung zur *Jungen Freiheit* und zur Desiderius-Erasmus-Stiftung steht, zu nennen. Katholischerseits sind Kubitschek und der Österreicher Martin Lichtmesz anzuführen, die sowohl zum IfS als auch zur Identitären Bewegung eine Beziehung pflegen.¹²

Dieses Plädoyer, von der Tiefe zur Breite zu gehen, lässt sich durch exemplarische Impulse konkretisieren. Eine Auseinandersetzung lohnte sich etwa mit der erwähnten ›Zinsgroschenperikope‹ (vgl. Neutel 2022: 95), dem Römerbrief (bes. Röm 13, 1–7; in Bezug auf Weißmann 2017: vgl. Gärtner/Herbst 2023) oder der Johannesoffenbarung. In Bezug auf letztere könnte es produktiv sein, sich mit Semlitschs Buch *Kann nur ein Gott uns retten?* zu beschäftigen (vgl. Lichtmesz 2014: 123–145), der

11 Der evangelische Theologe Martin Fritz arbeitet fünf Motive heraus, die für die christliche Rechte in Deutschland zentral sind: »Ordnung statt Relativismus«, »Verantwortung statt Moralismus«, »Verwurzelung statt Globalismus«, »Selbstbehauptung statt Dialogismus«, »Selbstgewissheit statt Skeptizismus« (Fritz 2021: 24–52).

12 Zu Weißmann, Lichtmesz und Kubitschek: s. die Verweise in Herbst 2021: 28–29. Zu Wawerka: vgl. Andreas Kubik-Boltres 2021: 68–80.

besonders auf das Werk des französischen Schriftstellers Jean Raspail *Das Heerlager der Heiligen* (frz., Le Camp des Saints, 1973) rekurriert. Dieses lässt sich mittlerweile nicht nur als ›neurechter Klassiker‹ bezeichnen, bereits der Titel lehnt sich an die Johannesoffenbarung an (Offb 20,9). Zudem sollte der sachlich begründete Fokus auf neutestamentliche Texte (zur Abwendung von den jüdischen Wurzeln des Christentums in der Neuen Rechten, vgl. Herbst 2021: 29) auch um alttestamentliche Perspektiven ergänzt werden. Schließlich sind diese ebenfalls relevant (vgl. Michaelis 2019) – etwa mit Blick auf die Frage einer natürlichen Schöpfungsordnung (Gen 1–3), den Dekalog (Ex 20,2–17; Dtn 5,6–21), der etwa für die ›Christliche Mitte‹ bedeutsam ist (Beitrag von Anna-Maria Meuth), oder auch hinsichtlich anderer Motive wie wehrhafter Selbstbehauptung oder antiker Volksvorstellungen (vgl. van der Velden 2023).

Die Bewegung ›von der Tiefe in die Breite‹ ließe sich auch anhand international-vergleichender und historischer Forschung nachvollziehen. Schließlich ist die Neue Rechte international aufgestellt und sie hat eine lange Geschichte. Ein synchroner Blick zeigt etwa, dass sich Argumentationsmuster im Kontext von ›Samaritergleichnis und Migrationspolitik‹ beispielsweise in Schweden, Dänemark und den Niederlanden strukturell ähneln (vgl. Neutel 2022: 94), auch wenn es kleinere Interpretationsnuancen gibt, die durch sprachliche Differenzen beeinflusst sein können: In verschiedenen Sprachen gibt es, im Gegensatz zum Englischen („neighbor“), eine Unterscheidung zwischen Nachbar und Nächstem (z.B. ›nästa‹ in Schweden; ›neste‹ in Norwegen; ›næste‹ in Dänemark; ›naaste‹ in Niederländisch; nach Neutel 2022: 95). Ein diachroner Blick könnte ebenfalls neue Argumentationsperspektiven eröffnen sowie für strukturelle Analogien und Unterschiede sensibilisieren: So wird deutlich, dass die Neue Rechte kaum bis gar nicht an die antijüdische (z.T. sogar antisemitische) Auslegungstradition des Gleichnisses anknüpft. Für diese steht exemplarisch der Nationalsozialist und evangelische Bischof Hugo Rönck, der zu den ›deutschen Christen‹ gehörte (vgl. Rickers 2001). Dieser deutet das Samaritergleichnis primär als ein antisemitisches Statement zu Priester und Levit (zum Kontext vgl. Leutzsch 2003):

»In dieser Lehre von der Barmherzigkeit ist wenig Raum für die Dogmen der Schriftgelehrten. Gerade am Samariter-Gleichnis wird deutlich: Priester und Levit [...] versagen gegenüber der Forderung Gottes. Der Samariter aber, ein halber Heide, erfüllt [...] Gottes Gebot. Jesus [...] ist [...] nicht der Überzeugung, daß die Menschheit seit ›Adams Fall‹ radikal schlecht und verdorben ist. Das haben jüdische Schriftgelehrte behauptet, und ihre Nachfahren behaupten es noch heute. Sie verneinen die Welt. Jesus bejaht sie [...]. In dieser Gottesanschauung ist kein Platz für die jüdische Sündenbocktheorie, die man später mit dem Opfertode Jesu verknüpft hat.« (Rönck 1939: 4)

Diese Bezüge wären ebenso zu vertiefen wie die Zusammenhänge zur Wirkungsgeschichte der Bibel in äußerst rechten politischen Ordnungen (z.B. südafrikanisches Apartheidregime, südamerikanische Militärdiktaturen der 1970er und 1980er Jahre, Sklaverei und Rassismus in den USA; vgl. z.B. die beiden Bücher von religions-sensiblen Historikerinnen: Brockschmidt 2021; A. Butler 2021). Historisch ließe sich zudem die Theorie- und Ideengeschichte der Neuen Rechten untersuchen, etwa mit Blick auf die sog. »Konservative Revolution« (Beitrag von Philine Lewek). Beispielhaft dafür steht, dass bereits Carl Schmitt an wichtiger Stelle in seinem Werk *Der Begriff des Politischen* strukturanalog und ansatzweise die Argumente 1 und 3 (s. Kap. 3) in Bezug auf das Feindesliebegebot Jesu verwendet: Jesu Aufforderung betreffe nicht den »öffentlichen Feind« (lat. *hostes*), sondern den »privaten Gegner« (lat. *inimicus*) (ausführlicher: Collet/Herbst 2023: 16–17).

Abschließend soll noch eine Frage markiert werden: Welche praktischen Konsequenzen folgen aus einer bibelwissenschaftlichen Diskussion (und Dekonstruktion) der neuerechten Bibelrezeption? Eine Möglichkeit besteht darin, diese Überlegungen wissenschaftskommunikativ in Form von Argumentationshilfen weiterzuentwickeln, um sie an Orten verwenden zu können, an denen eine diskursive Auseinandersetzung mit der Neuen Rechten stattfindet – und die Neue Rechte ebenfalls die rekonstruierten Argumente verwendet (z.B. Parlamente und Interviews oder Berichte in den Medien). Gleichzeitig weist die Bedeutung von »Emotionalität« und die Neigung zu rational unhaltbaren Verschwörungserzählungen (vgl. Neu 2023) darauf hin, die Bedeutung theologischer Exegese – wie etwa der zu Beginn zitierte Bibelwissenschaftler Backhaus (2017: 278) – nicht zu überschätzen. Hierbei wären empirische Untersuchungen dazu von Interesse, welche Bedingungen es dafür gibt, dass sich der »zwanglose Zwang des besseren Arguments« (Jürgen Habermas) wirklich durchsetzt. Vermutlich ist davon auszugehen, dass bestimmte Bedingungen den Erfolg gelungener Argumentationen deutlich erschweren – z.B. der Geschlossenheitsgrad der jeweiligen Weltanschauung (Beitrag von Fatih Bahadır Kaya) der am Diskurs beteiligten Personen oder ein bestimmtes Diskussionsformat (Auseinandersetzungen in Social Media im Kontrast zum Parlament; z.B. die Beiträge von Freund-Möller und Jäger; Loebell und Monowski).

The German-speaking far-right invokes the Bible in public discourse to justify its political views (e.g. in publications, interviews and parliamentary debates). In this context, I reconstruct important references to the parable of the Good Samaritan as an example of this discursive practice, which is intended to legitimise an anti-migration position. The far-right's arguments are then discussed exegetically and criticised in the context of the current state of biblical research. Finally, perspectives for further exegetical reflections on the far-right's general reception of the Bible are outlined.

Literatur

Primärliteratur

- De Benoist, Alain/Champetier, Charles (1999): »Manifest. Die Nouvelle Droite des Jahres 2000«, in: Alain de Benoist (Hg.), *Aufstand der Kulturen*, Berlin: Junge Freiheit, S. 10–22.
- Dirsch, Felix/Münz, Volker/Wawerka, Thomas (2018): »Einleitung«, in: Dies. (Hg.), *Rechtes Christentum? Der Glaube im Spannungsfeld von nationaler Identität, Populismus und Humanitätsgedanken*, Graz: Ares Verlag, S. 7–16.
- Kuhs, Joachim (2019): »Nächstenliebe ist grundsätzlich begrenzt auf Deutschland«. Interview von Selina Bettendorf mit AfD-Politiker Kuhs zur Flüchtlingspolitik«. <https://www.tagesspiegel.de/politik/nachstenliebe-ist-grundsatzlich-begrenzt-auf-deutschland-4097851.html> vom 06. November 2023.
- Lichtmesz, Martin (2014): *Kann nur ein Gott uns retten? glauben – hoffen – standhalten*, Schnellroda: Antaios.
- Michaelis, Godehard (2019): »Biblisch-theologische Grundlegung II: Volk und Nation«, in: Felix Dirsch/Volker Münz/Thomas Wawerka (Hg.), *Nation, Europa, Christenheit – Der Glaube zwischen Tradition, Säkularismus und Populismus*, Graz: Ares Verlag, S. 49–63.
- Till Schneider, Hans-Thomas (2017): Auszug aus dem Transkript einer Landtagsrede des AfD-Abgeordneten, in: *Religion unterrichten 2/2 (2021): Religion und Populismus*, S. 109–111. <https://doi.org/10.13109/reun.2021.2.2>
- Von Storch, Beatrix (2018): »Grußwort von Beatrix von Storch«, in: Joachim Kuhs (Hg.), *Bekenntnisse von Christen in der Alternative für Deutschland*, Graz: Oxa-lis-Verlag, S. 11–13.
- Wawerka, Thomas (2019): »Biblisch-theologische Grundlegung I: Nächstenliebe und Barmherzigkeit«, in: Felix Dirsch/Volker Münz/Thomas Wawerka (Hg.), *Nation, Europa, Christenheit – Der Glaube zwischen Tradition, Säkularismus und Populismus*, Graz: Ares Verlag, S. 31–48.

Sekundärliteratur

- Backhaus, Knut (2017): »Aufgegeben? Historische Kritik als Kapitulation und Kapital von Theologie«, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 114 (3), S. 260–288.
- Ballhorn, Egbert/Steins, Georg (Hg.) (2007): *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Beispiele exegesen und Methodenreflexionen*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Biskamp, Floris (2023): »Warum man die AfD mittlerweile als faschistisch bezeichnen kann. Eindrücke vom Marburger Parteitag«. <https://florisbiskamp.com/2023/08/01/warum-man-die-afd-mittlerweile-als-faschistisch-bezeichnen-kann-eindruecke-vom-magdeburger-parteitag> vom 1. August 2023.

- Böcking, David (2021): »Aktivisten greifen Moses-Motiv gegen Laschet auf«. <https://www.spiegel.de/wirtschaft/unternehmen/anzeige-campact-nutzt-anti-baerbock-motiv-gegen-armin-laschet-a-o83ef735-7d85-4fco-befe-c63f5610d12d> vom 21. Juni 2021.
- Brockschmidt, Annika (2021): *Amerikas Gotteskrieger. Wie die Religiöse Rechte die Demokratie gefährdet*, Hamburg: Rowohlt.
- Butler, Anthea (2021): *White Evangelical Racism: The Politics of Morality in America*, Chapel Hill, NC: UNC Press.
- Butler, Judith (2021): »Why is the idea of ›gender‹ provoking backlash the world over?«. <https://www.theguardian.com/us-news/commentisfree/2021/oct/23/judith-butler-gender-ideology-backlash> vom 23. Oktober 2021.
- Collet, Jan Niklas/Herbst, Jan-Hendrik (2023): *Einführung in die Politische Theologie*, Wiesbaden: Springer VS.
- Coronel-Zähringer, Janina Stefanie (2021): *Rechtspopulismus und konservatives Christentum. Die diskursiven Beziehungen zwischen Rechtspopulisten und konservativen Christen*. Dissertation, Tübingen.
- Darley, John M./Batson, C. Daniel (1973): »From Jerusalem to Jericho«: A study of situational and dispositional variables in helping behavior«, in: *Journal of Personality and Social Psychology* 27 (1), S. 100–108.
- De Wilde, Pieter/Koopmans, Ruud/Merkel, Wolfgang/Strijbis, Oliver/Zürn, Michael (Hg.) (2019): *The Struggle Over Borders. Cosmopolitanism and Communitarianism*, Cambridge: CUP.
- Filthaut, Theodor (1965): »Politische Erziehung aus dem Glauben«, in: Ders. (Hg.), *Politische Erziehung aus dem Glauben*, Mainz: Grünewald, S. 9–34.
- Förster, Niclas (2012): *Jesus und die Steuerfrage. Die Zinsgroschenperikope auf dem religiösen und politischen Hintergrund ihrer Zeit mit einer Edition von Pseudo-Hieronymus, De haeresibus Judaeorum (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Band 294)*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Frey, Jörg (2012): »Gute« Samariter? Das neutestamentliche Bild der Samariter zwischen Juden, Christen und Paganen«, in: Ders./Ursula Schattner-Rieser/Konrad Schmid (Hg.), *Die Samaritaner und die Bibel. Historische und literarische Wechselwirkungen zwischen biblischen und samaritanischen Traditionen*, Berlin/Boston: De Gruyter, S. 203–234.
- Fritz, Martin (2021): »Im Bann der Dekadenz. Theologische Grundmotive der christlichen Rechten in Deutschland«, in: Johann Hinrich Claussen et al. (Hg.), *Christentum von rechts: Theologische Erkundungen und Kritik*, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 9–64.
- Gärtner, Claudia/Herbst, Jan-Hendrik (2023): »Der Beutelsbacher Konsens und ästhetisches Lernen im Religionsunterricht. Konkretisierende Reflexionen am Beispiel von religiösem Bildungsmaterial an der Grenze zum Rechtsextremismus«, in: Dies./Robert Kläsener (Hg.), *Der Beutelsbacher Konsens in der Reli-*

- gionspädagogik. Exemplarische Konkretionen und notwendige Transformationen, Frankfurt a.M.: Wochenschau, S. 115–134.
- Herbst, Jan-Hendrik (2021): »Rechte Normalisierung und Politische Theologie. Gegenstandsbestimmung, Forschungsdiskurs und exemplarische Zusammenhänge«, in: Jan Niklas Collet/Julia Lis/Gregor Taxacher (Hg.), Rechte Normalisierung und Politische Theologie. Eine Standortbestimmung, Regensburg/Münster: Pustet/ITP-Kompass, S. 19–50.
- (2023a): »Diskussionsimpulse für den pastoraltheologischen Diskurs über ›Rechtspopulismus‹. Gegenstandsbestimmung, Bezüge zu Religion und praktische Umgangsmöglichkeiten«, in: Zeitschrift für Pastoraltheologie 43 (1), S. 183–200.
- (2023b): »Rechte Normalisierung als eine Herausforderung für Kirchengemeinden: Analyse, Positionsbestimmung und Handlungsperspektiven«, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 171 (3), S. 404–412.
- Holbein, Christoph (2019): »Diskurspiraterie: Wie wir die extreme Rechte unterstützen und was wir strategisch dagegensetzen können«, in: Judith Gruber/Sebastian Pittl/Stefan Silber/Christian Tauchner (Hg.), Identitäre Versuchungen. Identitätsverhandlungen zwischen Emanzipation und Herrschaft, Aachen: Verlagsgruppe Mainz, S. 30–38.
- Jaeggi, Rahel/Celikates, Robin (2017): Sozialphilosophie. Eine Einführung, München: C. H. Beck.
- Kohlenberger, Judith (2022): Das Fluchtparadox. Über unseren widersprüchlichen Umgang mit Vertreibung und Vertriebenen, Wien: Kremayr & Scheriau.
- Kubik-Boltres, Andreas (2021): »Trauer und Widerstand. Liturgische und homiletische Anmerkungen zu einer ›Mahnwache‹ der ›Neuen Rechten‹«, in: Johann Hinrich Claussen et al. (Hg.), Zur Theologie der Neuen Rechten. Annäherungen – Deutungen – Urteilsbildungen, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 65–84.
- Lamprecht, Harald (2021): »Die göttliche Ordnung. Theologische Analysen einer Selbstdarstellung rechten Christentums«, in: EINSPRÜCHE. Studien zur Vereinnahmung von Theologie durch die extreme Rechte (= Eine Reihe der Bundesarbeitsgemeinschaft Kirche + Rechtsextremismus, Band 2), Berlin, S. 28–45.
- Leggewie, Claus (2020): »Rez. von De Wilde, Pieter/Koopmans, Ruud/Merkel, Wolfgang/Strijbis, Oliver/Zürn, Michael (Hg.) (2019): The Struggle Over Borders. Cosmopolitanism and Communitarianism, Cambridge: CUP«, in: Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft 14, S. 59–61.
- Lessenich, Stephan (2016): Neben uns die Sintflut. Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis, München: Hanser Berlin.
- Leutzsch, Martin (2003): »Nächstenliebe als Antisemitismus? Zu einem Problem der christlich-jüdischen Beziehung«, in: Ekkehard W. Stegemann/Klaus Wengst (Hg.), »Eine Grenze hast Du gesetzt«. Edna Brocke zum 60. Geburtstag (= Judentum und Christentum, Band 13), Stuttgart: Kohlhammer, S. 77–95.

- Lo Mascolo, Gionathan (Hg.) (2023): *The Christian Right in Europe. Movements, Networks, and Denominations*, Bielefeld: transcript.
- Luz, Ulrich (2014): *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Göttingen: V&R.
- Menne, Andreas (2023): »Wie im Himmel, so in Deutschland!« Zur Relevanz populismuskritischer Bildungsarbeit in der Gemeinde angesichts neuer rechter Volkstheologien«, in: Kompetenzzentrum für Demokratie und Menschenwürde (Hg.), *Die katholische Kirche und die radikale Rechte*, München: Echter Verlag.
- Neu, Viola (2023): »Das ist alles bewiesen.« Ergebnisse aus repräsentativen und qualitativen Umfragen zu Verschwörungstheorien in Deutschland, hg. von Konrad-Adenauer-Stiftung.
- Neutel, Karin (2022): »The Bible in Migration Politics in Northern Europe«, in: *Svensk Exegetisk Årsbok* 87, S. 85–105.
- Neutel, Karin/Bjelland Kartzow, Marianne (2020): »Neighbours Near and Far: How a Biblical Figure is Used in Recent European Anti-Migration Politics«, in: *Biblical Interpretation* 29 (3), S. 358–380.
- Punt, Jeremy (2022): »In an Age of Populism. Exploring the Intersections between Religion, Race, Whiteness, and Doing Biblical Studies«, in: *Religion and Theology* 29 (1–2), S. 34–58.
- Rickers, Folkert (2001): Art. »Rönck, Hugo«, in: *Lexikon der Religionspädagogik*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, Sp. 1861–1862.
- Rönck, Hugo (1939): *Nationalkirchliche Einung Deutsche Christen? Volksschriften der Nationalkirchlichen Einung Deutsche Christen*, Heft 2, Weimar: Verlag der Deutschen Christen.
- Rothgangel, Martin (2018): »Ethisch Lernen – Ergebnisse religionspädagogischer Unterrichtsforschung«, in: Mirjam Schambeck/Ulrich Riegel (Hg.), *Was im Religionsunterricht so läuft: Wege und Ergebnisse religionspädagogischer Unterrichtsforschung*, Freiburg i.Br.: Herder, S. 252–269.
- Schwiehorst-Schönberger (2022): »Der Fall Olaf Latzel: Religionsfreiheit oder Volksverhetzung?«, in: *Herder Korrespondenz* 12, S. 26–39.
- Söding, Thomas (2015): *Nächstenliebe. Gottes Gebot als Verheißung und Anspruch*. Freiburg i.Br.: Herder.
- (2017): »Wie weit reicht die Nächstenliebe? Das biblische Konzept in der Diskussion über den Altruismus«, in: *Evangelische Theologie* 77 (4), S. 258–267.
- Strømmen, Hannah (2017): »Biblical Blood-Lines: From Foundational Corpus to the Far Right Bible«, in: *Biblical Interpretation* 25 (4–5), S. 555–573.
- Strube, Sonja A. (2017): »Christliche Unterstützer der AfD: Milieus, Schnittmengen, Allianzen«, in: Stefan Orth/Volker Resing (Hg.), *AFD, Pegida und Co.: Angriff auf die Religion?*, Freiburg i.Br.: Herder.

- Theis, Joachim (2005): *Biblische Texte verstehen lernen. Eine bibeldidaktische Studie mit einer empirischen Untersuchung zum Gleichnis vom barmherzigen Samariter*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Van der Velden, Frank (2023): »Christliche Bezugnahmen in Narrativen des autoritären Nationalradikalismus«, in: Christian Ströbele et al. (Hg.), *Rechtspopulismus und Religion*, Regensburg: Friedrich Pustet.
- Wolter, Michael (2008): *Das Lukasevangelium (= HNT, Band 5)*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Zimmermann, Ruben (2015): »Berührende Liebe (Der barmherzige Samariter). Lk 10,30-35«, in: Ruben Zimmermann (Hg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu* (2., korrigierte und um Literatur ergänzte Auflage), München: Gütersloher Verlagshaus, S. 538–555.
- (2023): *Parabeln in der Bibel. Die Sinnwelten der Gleichnisse Jesu entdecken*, München: Gütersloher Verlagshaus.

Autor:innenverzeichnis

Mariusz Chrostowski (Dr. theol.; Dr. phil.), geb. 1988, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Didaktik der Religionslehre, für Katechetik und Religionspädagogik an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt.

Astrid Edel, geb. 1991, landeskirchliche Assistentin an der Evang.-Theol. Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen im Bereich Praktische Theologie, Pfarrerin der Evangelischen Landeskirche in Württemberg.

Regina Elsner (Dr. theol.), geb. 1979, katholische Theologin und seit 2024 Professorin für Ostkirchenkunde und Ökumenik an der Universität Münster, zuvor wissenschaftliche Mitarbeiterin am Zentrum für Osteuropa- und internationale Studien (ZOiS) in Berlin.

Samuel Epp, geb. 1989, Doktorand am Department of Practical Theology and Mission Studies der University of Pretoria und Bildungsreferent an der Akademie Biggsee mit den Schwerpunkten Extremismus, Populismus und Verschwörungsglauben.

Cynthia Freund-Möller (Dr. phil.), geb. 1991, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Demokratie und Zivilgesellschaft (IDZ) Jena, zuvor Geschäftsführerin am Zentrum für Rechtsextremismusforschung, Demokratiebildung und gesellschaftliche Integration (KomRex) der Friedrich-Schiller-Universität Jena.

Dominik Gautier (Dr. phil.), geb. 1986, wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg im Fachbereich Systematische Theologie, Fellow am Rachel Carson Center for Environment and Society, Ludwig-Maximilians-Universität München (2024).

Jan-Hendrik Herbst (Dr. theol.), geb. 1988, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Katholische Theologie der Technischen Universität Dortmund im Fachbereich Praktische Theologie und Religionspädagogik, derzeit tätig als Lehrstuhlvertreter für Religionspädagogik und Katechetik an der Universität Freiburg.

Maria Hinsenkamp (Dr. theol.), geb. 1991, Studium der evangelischen Theologie in Wuppertal und Berlin, 2023 Promotion an der Georg-August Universität Göttingen im Fachbereich Ökumenische Theologie. Derzeit Vikarin der EKvW in Hagen.

Jessica Hösel, geb. 1988, wissenschaftliche Mitarbeiterin im Projekt der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg »Gaming gegen Rechtsextremismus, Ausgrenzung und Antisemitismus – ein Lernspiel mit Joseph Süß Oppenheimer (»Jud Süß«)« und Doktorandin an derselben Hochschule.

Charlotte Jacobs, geb. 1992, Promotionsstipendiatin der Rosa-Luxemburg-Stiftung und Doktorandin in der Systematischen Theologie/Ethik an der Friedrich-Schiller-Universität Jena.

Sarah Jäger (Jun.-Prof. Dr. theol.), geb. 1985, ist Juniorprofessorin (tenure track) für Systematische Theologie/Ethik an der Friedrich-Schiller-Universität Jena.

Fatih Bahadır Kaya, geb. 1990, Promotionsstipendiat des Avicenna-Studienwerks und Doktorand der Fakultät für Sozialwissenschaft an der Ruhr-Universität Bochum.

Philine Lewek, geb. 1992, promoviert an der Universität Rostock zu politischen Theologien. Ihre Doktorarbeit entstand im Rahmen des DFG-Graduiertenkollegs »Deutungsmacht – Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten« und untersucht theologische Deutungsangebote in der Neuen Rechten.

Josefa Loebell, wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Arbeitsgruppe Soziologische Theorie des Forschungszentrums Ungleichheit und Sozialpolitik (SOCIUM) der Universität Bremen. Zuvor Mitarbeiterin im DFG Projekt »Wie entstehen religiöse Märkte? Eine vergleichende Studie am Beispiel des Protestantismus in den USA.«

Anna-Maria Meuth ist Politikwissenschaftlerin und Soziologin und arbeitet als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Deutschen Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung (DeZIM-Institut).

Nina Monowski, geb. 1992, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für soziologische Theorie an der Universität Bamberg, zuvor Mitarbeiterin im DFG Projekt

»Wie entstehen religiöse Märkte? Eine vergleichende Studie am Beispiel des Protestantismus in den USA.«

Oleg Morozov (Dr. phil.), geb. 1990, ist PhD student für Slavonic Studies an der Universität Cambridge. Von 2014 bis 2022 Wissenschaftlicher Mitarbeiter und Dozent an der National Research University Higher School of Economics in Moskau. Von 2022 bis 2024 Postdoc und Dozent im Institut für Osteuropäische Geschichte und Landeskunde an der Universität Tübingen. Mitglied der Memory Studies Association, International Federation for Public History und International Commission for the History of Universities.

Hans-Ulrich Probst (Dr. theol.), geb. 1988, wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Evang.-Theol. Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen im Fachbereich Praktische Theologie, zuvor Referent der Ev. Landeskirche in Württemberg für die Themen Populismus und Extremismus.

Karoline Ritter, geb. 1994, wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Greifswald im Fachbereich Praktische Theologie. Mitarbeiterin im Projekt der Ev. Akademie zu Berlin »Bildstörungen: Elemente einer antisemitismuskritischen pädagogischen und theologischen Praxis« (2021–2024).

Hans-Ulrich Probst (Dr. theol.), geb. 1988, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen im Fachbereich Praktische Theologie. Zuvor war er als Referent der Evangelischen Landeskirche in Württemberg für die Themen Populismus und Extremismus tätig.

Dominik Gautier (Dr. phil.), geb. 1986, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg im Fachbereich Systematische Theologie sowie Fellow am Rachel Carson Center for Environment and Society an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Karoline Ritter, geb. 1994, ist wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Greifswald im Fachbereich Praktische Theologie sowie Mitarbeiterin im Projekt »Bildstörungen: Elemente einer antisemitismuskritischen pädagogischen und theologischen Praxis« der Evangelischen Akademie zu Berlin.

Charlotte Jacobs, geb. 1992, ist Promotionsstipendiatin der Rosa-Luxemburg-Stiftung und Doktorandin in der Systematischen Theologie/Ethik an der Friedrich-Schiller-Universität Jena.

