

V. Politische Theologien der Neuen Rechten

Die Texte des Korpus sind heterogen in Form, Sprache und Inhalt. Es finden sich Texte programmatischer Art, Monografien und Sammelbände, Bekenntnistexte, politische Streitschriften und historische Abhandlungen. Auch die Autor:innen sind sehr unterschiedlich in Sprechposition und Duktus. Es handelt sich um (ehem.) Professoren, (ehem.) Pfarrer und Priester, Politiker:innen und Aktivist:innen. Im folgenden Kapitel werden die Texte anhand der Leitfragen aus dem vergangenen Kapitel aufgeschlüsselt, analysiert und pointiert dargestellt.

V.1. Das eigene Allgemeine: Europa und Abendland

Wie unter IV.4.1 erläutert, kennzeichnet es den politischen Diskurs, dass darin der Leere Ort des Allgemeinen konflikthaft verhandelt wird. Zu Beginn der Analyse wird nun herausgearbeitet, welche Verständnisse des Allgemeinen in den Texten des Korpus bestimmend sind.

V.1.1. Europa und Abendland

Als vorrangige Bezeichnung des eigenen Allgemeinen ist in den Texten vielerorts der Name *Europa* zu finden. Dieses *Europa* ist »nicht nur ein geographischer Begriff, sondern das Sinnbild einer tiefen kulturellen Identität [...], einer spezifischen Sicht auf die Welt, eines unnachahmlichen Lebensstils, kurz: einer wahren Heimat – mit all den Problemen und Hoffnungen, welche dieses Wort freilich in sich birgt.«¹ So beschreibt es David Engels² in seinem pro-

1 D. Engels, Was tun? Leben mit dem Niedergang Europas, Bad Schmiedeberg ⁴2020, 31.

2 David Engels ist ein belgischer Althistoriker (Jg. 1979) und Professor der Université libre. Armin Pfahl-Traughber zählt ihn zu den wichtigen Akteuren der gegenwärtigen

grammatischen Buch »Was tun?«, das 2020 im Leipziger Renovamen Verlag erschienen ist. Es handelt sich dabei um eine Zusammenfassung von Gedanken aus seinem Buch »Renovatio Europae«, das im Vorjahr bei Manuscriptum erschienen ist. Dort benennt er im Einleitungsteil »historische Wurzeln«, die die Grundlage dieses Europas seien:

»die jüdische, antike und christliche Vergangenheit; die Verteidigung der Familie; die Befürwortung einer anspruchsvollen Integration fremder Bürger; die Durchsetzung einer sozialverantwortlichen Wirtschaft; der Glaube an die überzeitlichen Werte klassischer Ästhetik; der Versuch, zwischen Individualismus und Kollektivismus zu vermitteln; der Respekt für lokale, regionale und nationale Identität und die Besinnung auf das Naturrecht als ultimativer Richtschnur unseres Wertekanons.«³

Schlecht verwirklicht sei *Europa* in der Europäischen Union. Laut Engels sei sie nicht in der Lage, die vielfältigen Bedrohungen abzuwenden oder zu lösen:

»Es dürfte kein Geheimnis sein, daß das Europäische Parlament, die Europäische Kommission, der Europäische Rat, der Europäische Gerichtshof und selbst die meisten der europäischen Verwaltungen nicht nur größten Unwillen gezeigt haben, die Lösung der zahlreichen Überlebensfragen, mit denen unser Kontinent konfrontiert ist, in Angriff zu nehmen; sie haben sich sogar geweigert, überhaupt ihre Existenz zur Kenntnis zu nehmen, da bereits ein solcher Akt gleichbedeutend gewesen wäre mit einem Eingeständnis der desaströsen Folgen der jahrelang von ihnen betriebenen Politik.«⁴

Engels sieht *Europa* idealistisch als Gemeinschaft verschiedener Staaten, die durch Kultur, Geschichte und Werte zusammengehalten werden. Als Name für diese identitätsstiftende Gemeinschaft ist dieses *Europa* mit der Bezeichnung *Abendland* eng verbunden. Als *Abendland* wird das Allgemeine von Engels immer dann benannt, wenn er es als bedroht darstellt. »Das Abendland ist in Ge-

Neuen Rechten, vgl. A. Pfahl-Traugher, *Intellektuelle Rechtsextremisten. Das Gefahrenpotenzial der Neuen Rechten*, Bonn 2022, 66.

3 D. Engels, *Renovatio Europae – eine hesperialistische Zukunft für Europa?*, in: ders. (Hg.), *Renovatio Europae. Plädoyer für einen hesperialistischen Neubau Europas*, Lüdinghausen 2019, 17–26: 25f.

4 A.a.O., 19.

fahr«⁵, lautet der alarmierende Einleitungssatz aus dem Sammelband, den Engels zusammen mit dem katholischen Theologen Felix Dirsch unter dem Titel »Gebrochenen Identitäten« im Gerhard Hess Verlag herausgegeben hat. In einem früheren Sammelband aus dem Ares Verlag hat Engels bereits seine an die Geschichtsphilosophie von Oswald Spengler angelehnte »geschichtsmorphologische Überlegung« zur Bedrohung des *Abendlandes* durch die *Islamisierung* veröffentlicht. Ohne explizit darauf einzugehen, wie genau er dieses *Abendland* definieren würde, wird dort sein Verständnis von einer »bedrohten Gemeinschaft« deutlich, wenn er zu Beginn des Textes diejenigen in den unterschiedlichen europäischen Ländern als Gemeinschaft anspricht, die »das Abendland in seiner Gesamtheit in Gefahr sehen und sich gegen eine Relativierung und Verwässerung der eigenen Identität wehren«⁶. Das *Abendland* bezeichnet den Aspekt von Engels' Europa-Verständnis, das eine kulturelle Einheit der europäischen Länder, auch historisch, behauptet: »Von einem gesellschaftlich wie kulturell weitgehend homogenen Ganzen wandelt sich Europa zunehmend in die bloße Summe unzähliger, einander immer häufiger feindlich gegenüberstehender religiöser, ethnischer oder weltanschaulicher Gruppen«⁷. Im Jahr 2006 ebenfalls im Ares Verlag erschienenen Sammelband »Kirche, Zeitgeist, Nation« betont einer der Herausgeber, der Politikwissenschaftler Klaus Motschmann, die Bedeutung des Christentums und der christlichen Kirche für diese imaginierte vergangene Einheit:

»Daß die Christianisierung Europas teils lange Zeit vor der Nationwerdung der verschiedenen Völkerschaften und Stämme geschah (Beispiel Frankreich) – teils auch die Bekehrung unmittelbar die Nation stiftete (Beispiel Ungarn) –, das ist hier von Belang: alle Nationen Europas treten somit als »Kinder der Kirche« ins Licht der (überlieferten) Geschichte.⁸

5 F. Dirsch/D. Engels, Christentum, Abendland, Europa. Einleitung, in: dies. (Hg.), *Gebrochene Identität?*, Bad Schussenried 2022, 7–36: 7.

6 D. Engels, Der Untergang des Abendlandes, der Aufstieg des Islams und die Zukunft des Christentums. Kulturmorphologische Überlegungen, in: F. Dirsch/V. Münz/T. Wawerka (Hg.), *Rechtes Christentum? Der Glaube im Spannungsfeld von nationaler Identität, Populismus und Humanitätsgedanken*, Graz 2018, 145–159: 145.

7 Ders., Was tun? (s. Fn. 1), 77f.

8 W. Dewald, Kirche in den Nationen – neue Einheit und neue Vielfalt in Europa, in: W. Dewald/K. Motschmann (Hg.), *Kirche – Zeitgeist – Nation. Gewandelte Religion, verändertes Volk?*, Graz 2006, 7–18: 9.

Nicht nur an dieser Stelle übernimmt das Christentum die Funktion der gemeinsamen Grundlage und wird als vorgeschichtliche Prägung mit Europa als Allgemeinem und seinen einzelnen Teilen begrifflich fest verbunden. Auch der Autor Daniel Zöllner sieht das Christentum als Faktor, der die Einheitlichkeit der verschiedenen Elemente des *Abendlandes* garantiert:

»Die Einheit der abendländischen Geschichte ist nur im Christentum zu finden. Nur das Christentum umspannt die Epochen der Antike, des Mittelalters und der Neuzeit, denn es enthält in sich aufgehoben das antike Erbe und weist mit seiner Scheidung zwischen Gott und Welt voraus auf die neuzeitliche Säkularisierung. Deshalb ist die Rede vom ›christlichen Abendland‹ gerechtfertigt.«⁹

Europa bzw. *Abendland* sind auch an denjenigen Stellen innerhalb der Netzwerke als Bezeichnung des Allgemeinen präsent, wo sich Personen äußern, die sich der Identitären Bewegung (IB)¹⁰ zuordnen. Im ersten Sammelband von Dirsch/Wawerka/Münz unter dem Titel »Rechtes Christentum« untersucht die Philosophin und Aktivistin der IB, Caroline Sommerfeld, das Potential christlicher Identität für die Mobilisierung zur Verteidigung *Europas*, das sie inhaltlich vor allem als gemeinsame Herkunft fasst: »Die gemeinsame Herkunft, die gemeinsame Tradition ist über Jahrhunderte christlich geprägt. Aus ihr als Quelle speist sich unser Selbstverständnis als Europäer.«¹¹ Auch ihr Co-Autor Martin Lichtmesz spricht in seinem Essayband »Die Verteidigung des Eigenen« von *Europa* als übergeordnetem Allgemeinen, im Sinne eines »Europas der Vaterländer«:

9 D. Zöllner, Die Einheit des Abendlandes. Ein kulturphilosophischer Entwurf, in: Dirsch/Engels (Hg.), *Gebrochene Identität?*, Bad Schussenried 2022, 405–415: 405.

10 Die Identitäre Bewegung (IB) ist eine neurechte Organisation, die sich vor allem auf die mediale Inzenierung neurechter Kernthemen in digitalen Medien fokussiert. Thematisch steht vor allem die Verteidigung (oder Wiederherstellung) ethno-kultureller Homogenität im Fokus, vgl. V. Weiß, *Die autoritäre Revolte. Die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes*, Stuttgart 2017, 93ff. Die IB agiert in mehreren europäischen Ländern, hat aber einen personellen Schwerpunkt in Österreich, wo mit Martin Sellner, Martin Lichtmesz und Caroline Sommerfeld drei Autor:innen des Korpus publizistisch agieren.

11 C. Sommerfeld, »Gegen Allahu akbar hilft nur Deus vult!« Christentum und Identitäre Bewegung, in: F. Dirsch/V. Münz/T. Wawerka (Hg.), *Rechtes Christentum? Der Glaube im Spannungsfeld von nationaler Identität, Populismus und Humanitätsgedanken*, Graz 2018, 190–203: 194.

»Und dann ist sie größer denn je, die Sehnsucht nach einem europäischen Europa, einem christlichen Europa, einem abendländischen Europa, einem deutschen Deutschland, einem englischen England, einem französischen Frankreich, einem italienischen Italien, einem schwedischen Schweden, anstelle eines von Norden bis Süden heranwachsenden, dysfunktionalen »Eurabiens«, das ohne Charme und ohne Anmut ist und eher einem entorteten und herabgekommenen Orient gleicht, Symptom und Vorbote einer Welt, die aus den Fugen geraten ist.«¹²

Lichtmesz beschreibt das *christliche Europa* als Eigenes im Gegenüber zum Anderen, dem *islamisierten Europa*. In dieser Gegenüberstellung, die im nächsten Abschnitt näher beleuchtet wird, entsteht die Bedeutung des eigenen Allgemeinen, das es zu verteidigen gilt. Dass dieses *Europa* in Teilen der Netzwerke nicht ausschließlich kulturell, sondern auch biologistisch bestimmt wird, zeigt sich in dem 2011 von Lichtmesz und Martin Kleine-Hartlage herausgegebenen Band zu Texten des norwegischen Autors Fjordman¹³. Im ersten Text beschreibt Fjordman das europäische Allgemeine als durch gemeinsame Gene bestimmt:

»Zusammengenommen bedeutet das, daß die einzige Art, wie die europäische Zivilisation auf lange Sicht gedeihen kann, darin besteht, daß wir große Territorien haben, die spezifisch für Menschen von überwiegend europäischer Abstammung bestimmt sind. In jenen Fällen, wo dies verlorengegangen ist, muß es wiederhergestellt werden. Ideen sind wichtig, aber Kultur folgt primär den Genen.«¹⁴

12 M. Lichtmesz, Die Verteidigung des Eigenen. Fünf Traktate, Schnellroda 2016, 79.

13 Peder Jensen veröffentlicht unter dem Pseudonym Fjordman islamfeindliche Texte auf dem Blog »Gates of Vienna«, vgl. Gates of Vienna, [https://gatesofvienna.net/category/news/\(3.11.2024\)](https://gatesofvienna.net/category/news/(3.11.2024)). Er erlangte größere Bekanntheit, weil er ausführlich von dem norwegischen Terroristen Anders Breivik referenziert wurde. Breivik erschoss am 22. Juli 2011 insgesamt 77 Menschen in Oslo und Utøya, Sein veröffentlichtes Manifest mit dem Titel »2083. A European Declaration of Independence« enthält viele Texte, die Fjordman vorher auf der Internetplattform »Gates of Vienna« veröffentlicht hat. Im November 2011 erschienen im Antaios Verlag deutsche Übersetzungen einige seiner Texte, die von Martin Lichtmesz und Martin Kleine-Hartlage herausgegeben wurden, vgl. M. Lichtmesz/M. Kleine-Hartlage (Hg.), Fjordman: Europa verteidigen. Zehn Texte, Schnellroda 2011.

14 A.a.O., 19.

Europa steht in den Texten der neurechten Netzwerke für ein gemeinsames Eigenes und ist der häufigste Name für das Allgemeine. Es hat dabei kulturelle, geografische und an einzelnen Stellen auch biologistische Implikationen. Das *Abendland* ist ein Modus dieses Europas, in dem besonders eine gemeinsame Kultur und Geschichte sowie der Aspekt des Bedrohtseins betont wird. Sowohl *Europa* als auch das *Abendland* sind mit dem Attribut *christlich* fest verbunden. Das Christliche ist die gemeinsame Grundlage und als quasi vorgeschichtliche Prägung der einzelnen Nationen unverzichtbar für die Behauptung einer Einheit der unterschiedlichen Elemente Europas.

V.1.2. Die neue Ordnung

Neben *Europa*, als häufigster Bezeichnung für das Allgemeine und *Abendland*, als weitestgehend in der Vergangenheit verortete Bezeichnung einer bedrohten Gemeinschaft kulturell homogener europäischer Staaten, findet sich in den neurechten Netzwerken zudem ein eher in der Zukunft verortetes Allgemeines mit dem Namen *neue Ordnung*. David Engels formuliert es am Ende seines Buches »Was tun?« folgendermaßen:

»Der Wunsch, eine neue Ordnung gerade auf der Grundlage des eigenen Gewissens und der Ehrlichkeit mit sich selbst und seinen Grenzen zu errichten, kann daher [...] als ein erster Schritt in Richtung einer fundamentalen Neubegründung zwischenmenschlicher Beziehungen auf Basis des Respekts für die Individualität des anderen [gesehen werden].«¹⁵

Als einen zentralen Aspekt dieser *neuen Ordnung* führt Engels ein neues Menschenbild an: »Denn es ist unvermeidbar, daß angesichts des Mangels an Achtung vor dem menschlichen Wesen, wie er die gesamte westliche Welt prägt, immer mehr Menschen sich empören und für eine neue Ordnung zu kämpfen gewillt sind, welche den Menschen erneut in den Mittelpunkt des Staates rückt.«¹⁶ Es ist diese *neue Ordnung*, auf die Engels seine abschließende Vision eines »europäischen Staates« gründet, der die Umkehrung aller vormals negativen und defizitären Elemente des Allgemeinen ins Positive verspricht:

15 Engels, Was tun? (s. Fn. 1), 239.

16 A.a.O., 240.

»Es muß daher auch der Geist sein, in dem eine grundsätzliche Reform unserer niedergehenden abendländischen Gesellschaft durch die Schaffung eines wahren europäischen Staates zu unternehmen ist, welcher nicht nur die gemeinsamen äußeren Interessen, sondern auch die innere Vielfalt unserer tausendjährigen europäischen Kultur gegen die zahlreichen Gefahren schützen soll, die überall, von außen wie von innen, auf sie einstürmen und sie aufzulösen drohen.«¹⁷

Die *neue Ordnung* ist bei Engels der Name des post-revolutionären Zustands, in dem die vielfältigen Missstände der aktuellen Ordnung überwunden sind. Was diese *neue Ordnung* konkret ausmacht, bleibt offen. Engels knüpft begrifflich an Armin Mohler an, der die *neue Ordnung* als Zielpunkt der »Konservativen Revolution« bestimmt (s. III.4.1). Mohler definiert die »Konservative Revolution« im Vorwort zur Publikation seiner 1949 eingereichten Doktorarbeit folgendermaßen: »Den einen Strang [...] nennen wir die »Konservative Revolution«. Wir verstehen darunter jene geistige Erneuerungsbewegung, welche das vom 19. Jahrhundert hinterlassene Trümmerfeld aufzuräumen und eine neue Ordnung des Lebens zu schaffen sucht«¹⁸. Diesen Zusammenhang nimmt beispielsweise Götz Kubitschek auf und beschreibt die »Konservative Revolution« als Umwälzung auf eine *neue Ordnung* hin: »Vielmehr nahmen die Volkskonservativen das Volk in seiner Gesamtheit als politische Größe ernst und konzipierten eine Umwälzung der Umwälzung, also eine neue Ordnung [...]«¹⁹. Die *neue Ordnung* ist als Name für das Ziel einer antidemokratischen Umwälzung also fester Bestandteil des neuerechten Vokabulars. Im österreichischen Teil des Netzwerks ist die *neue Ordnung* als Name der vierteljährlich erscheinenden Zeitschrift des Stocker bzw. Ares Verlags präsent. Sie erschien zwischen 1999 und 2020 unter dem Titel »Neue Ordnung«.²⁰ Der Herausgeber der »Neuen Ordnung«, Wolfgang Dvorak-Stocker, bezeichnet als grundlegendes Anliegen der Zeitung, eine *neue Ordnung* herbeizuführen, in der es um die »Überwindung des Konflikts zwischen der nationalen und der

17 A.a.O., 241f.

18 A. Mohler, Vorwort zur Neuauflage, in: ders., Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932. Ein Handbuch, Darmstadt 3 1989, 25–30: 28.

19 G. Kubitschek, Verfügungsräume – Antwort auf Lichtschlags Angebot, in: Institut für Staatspolitik (Hg.), Sezession 3. Grundlagen, Schnellroda 2003, 42–45: 45.

20 Nicht zu verwechseln mit der katholischen Zeitschrift »Die Neue Ordnung«, die seit 1946 in Deutschland erscheint.

katholisch-konservativen Rechten in Österreich ging.«²¹ Um sich von der in den letzten Jahren im angloamerikanischen Sprachraum innerhalb von verschwörungstheoretischen Kreisen popularisierten Bezeichnung »New World Order« abzugrenzen, benennt Herausgeber Dvorak-Stocker die Zeitung 2020 bezeichnenderweise in *Abendland* um. In der Begründung heißt es:

»Zunehmend wird unter dem Begriff ›Neue Ordnung‹ eine globalistische Überwindung der überlieferten Ordnungssysteme Europas verstanden, wie sie etwa George Soros und seinen bezahlten Trabanten vorschwebt. ›Neue Ordnung‹ bedeutet für diese Kräfte die Zerstörung der europäischen Nationalstaaten und der sie tragenden Werte. Ihre ›Neue Ordnung‹ soll auf Prinzipien wie Gendermainstreaming, ›Antidiskriminierung‹, ›Antirassismus‹ und wie die Schlagworte noch heißen ruhen. Und auch die Neokonservativen um George Bush jr. haben immer wieder von einer ›Neuen Ordnung‹ gesprochen. Jede Nähe zu diesen Bestrebungen will unsere Zeitschrift tunlichst vermeiden.«²²

In dieser Abgrenzungsformulierung werden erst antisemitische Verschwörungserzählungen aufgenommen, um sich dann im nächsten Schritt vordergründig davon abzugrenzen. Die neue Zeitschrift »Abendland« soll die Linie als rechte und katholische Publikation fortführen.²³

21 W. Dvorak-Stocker, Von der »Neuen Ordnung« zum »Abendland«, 2020, <https://www.abendland.at/index.php?id=1252> (2.11.2024).

22 Ebd.

23 Der US-amerikanische Politikwissenschaftler Michael Barkun beschreibt in seinem Buch »A culture of conspiracy« die Verbreitung von Verschwörungserzählungen, die sich auf die Phrase *new world order* berufen. Der US-amerikanische Präsident George H.W. Bush popularisierte die Formulierung im Zuge des Golfkrieges 1991 in Bezug auf ein stabiles internationales System unter US-amerikanischer Führung. Die politische Rhetorik Bushs inspiriert seither Verschwörungsglauben über Geheimbünde mit austauschbaren Protagonist:innen, vgl. M. Barkun, *A Culture of Conspiracy. Apocalyptic visions in contemporary America*, Berkeley 2013, 39f.; Die Formulierung von Dvorak-Stocker, vor allem sein Bezug zu Bush, lässt darauf schließen, dass er sich auf solche Verschwörungserzählungen bezieht. Mit George Soros wird eine antisemitische Chiffre bedient, die die behauptete Verschwörung als jüdisch markiert. Ähnliche Positionen finden sich auch im deutschen Teil der Netzwerke, beispielsweise beim neurechten Autor Manfred Kleine-Hartlage, der 2011 im Antaios Verlag einen Text mit dem Titel »Neue Weltordnung, Zukunftsplan oder Verschwörungstheorie?« veröffentlichte, in dem er eine globale Diktatur politischer Eliten hinter der »Neuen Weltordnung«

V.1.3. Im christlichen Europa zur neuen Ordnung

Innerhalb der Texte des Korpus ist die Tendenz zu beobachten, dass klassische Nationalismen partiell überwunden und zugunsten eines gemeinsamen europäischen Eigenen schrittweise aufgegeben werden. Das *christliche Europa* ist in weiten Teilen der Name für das Allgemeine, das es gegen Angriffe zu verteidigen gilt. Die *neue Ordnung* bezeichnet im Netzwerk unter Rückgriff auf Mohler einen post-revolutionären Zustand, der nach der Überwindung der aktuellen Gesellschaftsordnung eintreten soll. Er entsteht in dezidiert Abgrenzung zum Begriff der *New World Order*, der im US-amerikanischen Kontext die Verschwörungserzählung von geheimen und global agierenden Eliten bezeichnet.

V.2. Der Antagonismus: Islam und Islamisierung

Das *christliche Europa* ist innerhalb der Netzwerke als Bezeichnung des Allgemeinen etabliert. Als eine Seite eines spannungsreichen Dualismus steht es im Zentrum des hegemonialen Projektes der Neuen Rechten. Die Bedeutung dieses *christlichen Europas* entsteht in seiner Abgrenzung zu einem ganz Anderes – einem Gegenüber, das als Außen die Attribute des eigenen Allgemeinen generiert. Dieses Andere wird innerhalb des Korpus sowohl geografisch als auch ideell konstruiert und als *Islam* konzeptualisiert:

»Denn die erste Grenze, die es auf Leben und Tod zu verteidigen gilt, um die abendländische Zivilisation vor ihrem Untergang zu retten, liegt nicht etwa am Rhein und trennt Deutschland von Frankreich, noch an den Alpen und trennt den ›Norden‹ vom ›Süden‹, sondern am Bosphorus und in Zentralasien und trennt das Abendland von der islamischen und der ostasiatischen Welt [...]«²⁴.

Der schroffe Gegensatz, der durch die besonders martialische Sprache einer Verteidigung »auf Leben und Tod« ausgedrückt wird, markiert den *Islam* als essenziell Anderes, das im wesenhaften Gegensatz zum eigenen Allgemeinen

ausmacht, vgl. M. Kleine-Hartlage, »Neue Weltordnung«. Zukunftsplan oder Verschwörungstheorie?, Schnellroda 2011, 92f.

24 Engels, Was tun? (s. Fn. 1), 194.

steht und es bedroht. Götz Kubitschek spricht vom *Erzfeind* und benennt eine theologische Dimension der Abgrenzung: »Der Islam steht dem Christentum ja nicht nur theologisch schroff entgegen, sondern war über Jahrhunderte hinweg sein Erzfeind und ist bis heute Quelle umfassender Christenverfolgungen.«²⁵ Der *Islam* ist als grundlegender Antagonismus, als essenziell »anderes« das Außen des eigenen Allgemeinen und steht gleichzeitig gemeinsam mit dem *christlichen Europa* im Zentrum des hegemonialen Projekts der Neuen Rechten. Während andere religiöse Strömungen, gesellschaftliche Gruppen oder Kollektividentitäten theoretisch als fähig zum gemeinsamen Existieren in einem geteilten Raum eingeschätzt werden, wird dem *Islam* dies auf einer fundamentalen Ebene abgesprochen. Die Autorin Jaklin Chatschadorian schreibt dazu im zweiten Sammelband des Herausgebertrios Münz/Dirsch/Wawerka:

»Der Islam ist auf einer fundamentalen Ebene weder mit unserer Rechtsordnung noch mit unseren Werten vereinbar. Wer den Mut hat, genau genug hinzuschauen, erkennt, dass es nicht einen einzigen gemeinsamen Nenner gibt. Vielmehr stehen die Werte des Islam den unseren diametral gegenüber, und zwar nicht nur den deutschen, sondern denen der gesamten westlichen Welt.«²⁶

Vielerorts finden sich polemische Zuschreibungen und scharfe, abwertende Formulierungen, die den *Islam* als grundsätzlich und fundamental demokratiefeindlich diskursiv erschaffen und als totalitär und anti-aufklärerisch markieren:

»Der Islam hat strikte Regelungen und verbietet jeden Akt des freien Willens ebenso wie jede Distanzierung. Schließlich sorgt er detailliert für die Kontrolle seiner Anhängerschaft und die Durchsetzung von Regeln und Sanktionen. Seine Autorität zieht er aus einer Symbiose zwischen Angstpädagogik und der Neigung zu brachialer Gewalt. Moderne, Bildung und Wohlstand

25 G. Kubitschek, Nassehi, ich und Leggewie. Zwei Briefwechsel, Schnellroda 2021, 71.

26 J. Chatschadorian, *Chrislam*. Islamisierung durch christlich-islamischen Dialog, in: F. Dirsch/V. Münz/T. Wawerka (Hg.), *Nation, Europa, Christenheit. Der Glaube zwischen Tradition, Säkularismus und Populismus*, Graz 2019, 174–188: 177. Chatschadorian ist armenisch-orthodoxe Christin und ehem. Vorsitzende des Zentralrats der Armenier. Zum Zeitpunkt der Veröffentlichung war sie Mitglied im Kuratorium der Desiderius-Erasmus-Stiftung, die der AfD nahesteht.

stehen bei dem – fast ausschließlich westlichen – Anliegen den Islam zu befrieden, zu reformieren und zu modernisieren, um den Muslimen ein selbstbestimmtes, freies Leben zu ermöglichen, in aussichtsloser Konkurrenz zu den Wohltaten und Höllenstrafen des islamischen Jenseits. Schließlich wird der muslimischen Gemeinschaft die Emanzipation vom Koran auch durch das Damoklesschwert eines jeden Glaubensgenossen, der bereits im Diesseits die Rolle des Wächters, Anklägers und Scharfrichters in einer Person hat, angesichts der überwältigenden Mehrheit frommer Muslime unmöglich gemacht.«²⁷

Die Behauptung eines außenstehenden *Islam* ermöglicht eine Bestimmung der eigenen Position als *nicht*-islamisch – und darum europäisch, abendländisch und eben christlich. Dieses Zurückspiegeln der Abgrenzung ist in den Texten der Netzwerke vielerorts präsent. Der Autor Hans-Ulrich Kopp beschreibt es in seinem Text anschaulich in religiösen Kategorien: »Wer dem Ruf des Muezzins nichts Besseres als den Klang von Kaufhausmusik entgegenzusetzen hat, tut vielleicht besser daran zu kapitulieren. Ein Nein zur Moschee ohne ein Ja zur Kathedrale bleibt fragwürdig«²⁸, schreibt er in seinem Beitrag für die »Neue Ordnung«, wiederveröffentlicht im Aufsatzband von Wolfgang Dvorak-Stocker im Ares Verlag. Das Christliche begreift er als historisch mit dem Eigenen verbunden: »Nicht die Tradition ist rechtfertigungsbedürftig, sondern die Neuerung. Da sich also unser Volk von Anbeginn mit dem christlichen Glauben verbunden hat, so besitzt dieser das gute alte Recht.«²⁹ In dem Text wird deutlich, dass Kopp das Christentum als anti-islamisch und mit dem Eigenen *ursprünglich* verbunden begreift. Es besitzt eine Vorrangstellung durch einen meist unspezifisch gelassenen historischen Moment der essenziellen Verknüpfung von eigener Kultur und christlicher Tradition. Diese Verknüpfung mache es zum privilegierten Attribut des Eigenen. Kontinuierlich wird innerhalb der Texte vor einem Einbrechen des antagonistischen Außen in die Sphäre des Eigenen gewarnt. Im Grundlagenwerk »Identitär«

27 A.a.O., 180.

28 H.-U. Kopp, *Ecclesia Semper optanda*. Die Kirche als Option für Konservative, in: W. Dvorak-Stocker (Hg.), *Glaube und Kultur*, Graz 2023, 255–269: 266.

29 A.a.O., 267.

der Identitären Bewegung (IB)³⁰ von Martin Sellner wird das folgendermaßen formuliert:

»Die Masseneinwanderung und die damit einhergehende Überfremdung, die Islamisierung und der Bevölkerungsaustausch sind aus identitärer Sicht eine fatale Diagnose. [...] Das Kernproblem liegt in uns selbst. Einwanderung rückt nur in das Vakuum vor, das wir hinterlassen – wie ein Mieter, der sich schon auf die Warteliste für die Wohnung des Sterbenskranken setzen läßt. Den heilsamen Schock einer Diagnose, die zur Umstellung des Lebens zwingt, muß auch unser Aktivismus auslösen.«³¹

Im Text von Sellner ist es die eigene Leere, die die Voraussetzung schafft für ein potenzielles Verschwinden des Eigenen und die Durchsetzung des essenziell Anderen. Die Spannung zwischen der konstituierenden Funktion des Außen und der ständigen Bedrohung des Eigenen ist typisch für die politische Sprache hegemonialer Projekte. Die fehlende Wehrhaftigkeit gegen den *Islam* gilt als general crime, also als Generalverbrechen und wird als Ursache aller Schwierigkeiten und Probleme des eigenen Allgemeinen gesehen (s. IV.4.3). Wenn über das potenzielle »Einbrechen« des *Islam* die Rede ist, heißt das in den Texten in der Regel *Islamisierung*, was die »Islam-werdung« des Eigenen bezeichnen soll, also das Zusammenfallen von sich gegenseitig ausschließenden Polen. In drastischen Worten beschreibt das beispielsweise die Autorin Jaklin Chatschadorian. Während sie, ohne Quellen oder Nachweise zu nennen, von der Behauptung ausgeht, alle größeren Religionen seien zum toleranten Zusammenleben fähig, schließt sie dies für den *Islam* kategorisch aus und unterstellt allen Muslim:innen das Anliegen einer totalitären Umstrukturierung der Demokratie:

»Der Koran bietet hierzu [*Islamisierung*, Anm. d. A.in] eine unendliche Palette von Möglichkeiten und Mitteln. Alles ist erlaubt, wenn es nützlich ist. Der Dschihadist mag sich im Kampf gegen den Unglauben selbst in die Luft sprengen, um möglichst vielen Ungläubigen das Leben zu nehmen. Der friedliche, konservative Muslim mag sich in einer Moschee, einem

30 Die Identitäre Bewegung (IB) ist eine neurechte Organisation, die sich vor allem auf die mediale Inszenierung neurechter Kernthemen in digitalen Medien fokussiert, s. Fußnote 10.

31 M. Sellner, *Identitär! Geschichte eines Aufbruchs*, Schnellroda 2017, 48.

Verein oder Verband organisieren und ehrenamtlich die Mitglieder seiner Glaubensgemeinschaft im Sinne des Islam beeinflussen. Der politisch versierte und mit einem bestimmten Integrationsniveau versehene Muslim mag den Vorsitz einer Organisation übernehmen, in Kontakt mit der Mehrheitsgesellschaft und ihren Entscheidungsträgern treten, um unsere Lebensart und Mentalität zu beeinflussen, um Denk- und Entscheidungsprozesse entsprechend mitzugestalten. An dieser Stelle trifft das Interesse des Muslims, das eigene Umfeld schariagerecht zu gestalten auf die naive Einladung der Nichtmuslime, durch Integration an unserem politischen Leben teilzunehmen, und führt zwangsläufig zur Unterwanderung.«³²

Durch die essenzialisierende Bestimmung des *Islam* wird jede Handlung der zugeordneten Akteure zur Bedrohung und Unterwanderung – und damit zu einem Akt im Sinne des general crime der *Islamisierung*. Insbesondere im Text von Chadchadorian wird deutlich, dass es für Personen, die als *Islam* markiert werden, praktisch keine Möglichkeit gibt, sich der Anklage der *Islamisierung* zu entziehen. Der grundsätzliche Antagonismus verunmöglicht eine Perspektive auf Gemeinschaftlichkeit oder mögliche Allianzen.

V.3. Neurechte politische Theologien

Die Texte des Korpus stammen aus Veröffentlichungen neurechter Netzwerke und sind Teil des politischen Diskurses, d.h. sie sind Teil einer Aushandlung, in der über das Allgemeine konflikthaft verhandelt wird. Dieses Allgemeine wird als *Europa*, bzw. *Abendland* in den Texten sichtbar. Durch die konstituierende Funktion des antagonistischen *Islam* wird für das eigene Allgemeine die Zuschreibung *christlich* bedeutsam. Die theologischen Deutungen innerhalb des Korpus entstehen demnach innerhalb des diskursiven Spannungsfelds *christliches Europa – Islam*. Im folgenden Textabschnitt werden die theologischen Deutungen aus den neurechten Netzwerken gesammelt und dargestellt. Auf Grundlage der Überlegungen aus Kapitel II, werden die Deutungen als Theologie 2 beschrieben und als theologische Außenperspektive auf eine wissenschaftlich verantwortete und in kirchlichen Institutionen verankerte Theologie 1 konzeptualisiert. Glaubensverständnisse und der Umgang mit den

32 Chatschadorian, Chrislam (s. Fn. 27), 179.

biblischen Schriften innerhalb des Korpus stehen am Anfang der Darstellung, anschließend folgen ekklesiologische und kirchengeschichtliche Positionen.

V.3.1. Glaube

Die theologischen Texte in den Netzwerken spiegeln vielfältige Glaubensverständnisse wider, die sich je nach Ausrichtung der Autor:innen und ihren konfessionellen Standpunkten voneinander unterscheiden. Der Band »Glaube und Kultur« von Wolfgang Dvorak-Stocker aus dem österreichischen Ares Verlag versammelt katholische Perspektiven auf die Verbindung von Katholizismus und Nationalismus, die zwischen 2000 und 2023 in der verlagszugehörigen Zeitschrift »Neue Ordnung« bzw. »Abendland« erschienen sind. Dvorak-Stocker schreibt in einem einleitenden Artikel: »Wir können auch nicht die Wahrheitsfrage der Religionen mit innerweltlichem Wissen sicher beantworten, sondern nur aus dem Glauben heraus.«³³ Er bestimmt damit den Glauben als Ort, an dem sichere Wahrheiten erzeugt werden können. Auch in der Einleitung des Bandes äußert sich der Autor zu seinem christlichen Glaubensverständnis:

»Das Wort ›glauben‹ hat zwei sehr unterschiedliche Bedeutungen. Einerseits: ›Ich glaube, daß es morgen regnen wird.‹ ›Glauben‹ bedeutet hier soviel wie ›vermuten‹, ›annehmen‹, ›nicht sicher wissen‹. Ganz anders hingegen: ›Ich glaube dir.‹ In diesem Sinne bedeutet ›glauben‹, der Aussage einer Person absolutes Vertrauen zu schenken, ihren Bericht für unbestreitbar wahr zu halten, so als ob man selbst Augenzeuge gewesen wäre. Nur die Jünger haben Jesus Christus persönlich gekannt, die späteren Anhänger seiner Lehre mußten ihnen Glauben schenken. Daß sie nicht gelogen, sondern die Wahrheit gesprochen haben, ist die Wurzel des Christentums.«³⁴

Während also die vagen Aspekte des Glaubens für Dvorak-Stocker nachrangig sind, steht der Aspekt des Vertrauens im Fokus – und zwar auf einer interpersonalen Ebene. Für ihn ist der Glaube eine grundlegende Kategorie, die die Wahrheit der biblischen Erzählungen des Christuserignisses garantieren soll: Nicht an Jesus Christus wird geglaubt, sondern den Jüngern, die ihn persönlich gekannt und von ihm berichtet haben. Es handelt sich um einen Glau-

33 W. Dvorak-Stocker, Was ist rechts?, in: ders. (Hg.), Glaube und Kultur, Graz 2023, 17–22: 21.

34 Ders., Vorwort, in: ders. (Hg.), Glaube und Kultur, Graz 2023, 11–16: 11.

bensverständnis, das auf dem unbedingten Vertrauen zu anderen Menschen basiert. Doch auch eine erfahrungsbasierte, direkte Glaubensgewissheit beschreibt Dvorak-Stocker im gleichen Text:

»Ich kann mich noch gut erinnern, daß ich immer hinten im Grazer Dom saß und bei den Messen regelmäßig eingeschlafen bin. Das ging eine ganze Weile so, bis ich plötzlich in einer Kirche (ich weiß noch genau in welcher, aber es war nicht der Grazer Dom) ein merkwürdiges Erlebnis hatte: die Erfahrung einer Präsenz, die mir unendlich realer schien als meine eigene Existenz. Diese Erfahrung wurde mir geschenkt, sie ließ sich nicht wiederholen, weder durch Gebet, Meditation oder sonstige Techniken. Allerdings wurde sie mir noch ein weiteres Mal geschenkt, als ich im Gebet in einer Kirche die Mutter Gottes fragte, ob sie wirklich existiere oder nur in meiner Vorstellung. Die verschiedenen von der katholischen Kirche vorgegebenen Glaubensdogmen hinsichtlich der Mutter Gottes habe ich seither nicht mehr hinterfragt, wenngleich ich nicht behaupten kann, jedes einzelne tatsächlich zu verstehen. Darauf kommt es aber auch nicht an.«³⁵

Es ist ein sehr persönlicher Zugriff zu Beginn des Buches, das den eher klassischen Verweisen auf die Lehrautorität der katholischen Kirche und der Glaubenskongregation in anderen Texten im Band vorangeht. Bei Pater Michael Weigl (*1960 in Klagenfurt)³⁶, Prior der Gemeinde der Pius-Bruderschaft (FS-SPX)³⁷ in Saarbrücken, heißt es beispielsweise später im selben Band:

»Die Theologie hat ja ein in der gesamten Wissenschaft einmaliges Objekt, nämlich die Glaubensgeheimnisse, und damit auch eine besondere Methode, ist deshalb aber nicht vom prinzipiellen Anspruch der Wissenschaftlichkeit in der exakten Beschreibung der Fakten und einer logischen

35 A.a.O., 14.

36 Nicht zu verwechseln mit dem österreichischen katholischen Theologen und außerordentlichen Universitätsprofessor Michael Weigl (*1963).

37 Die Piusbruderschaft, ausgeschrieben »*Fraternitas Sacerdotalis Sancti Pii X.*« wurde 1970 von Marcel Lefebvre gegründet. Sie lehnen weite Teile des Zweiten Vatikanischen Konzils ab, verstehen sich aber nicht als Sedisvakantisten, sondern erkennen den Papst als rechtmäßiges Oberhaupt der katholischen Kirche an. Der deutsche Pater Michael Weigl verfasst den zitierten Beitrag 2003 in der »Neuen Ordnung«. Auch an anderen Stellen werden die Verbindungen zu neurechten Netzwerken deutlich, beispielsweise beim Interview mit Ellen Kositzka in der »Sezession«, vgl. M. Weigl, »Die Heilige Messe ist nicht verhandelbar.«. Ein Gespräch mit Pater Michael Weigl (Piusbruderschaft), in: Sezession, 2013, 40–41.

Schlußfolgerung enthoben. Wenn gerade die Tatsache der Offenbarung hier nicht weiter erörtert zu werden braucht, muß trotzdem festgehalten werden, daß deren legitime Interpretation gerade nicht jedermann freisteht, sondern mittels des Lehramtes erfolgt.«³⁸

Im Rahmen seines Textes zur Kritik der »Nouvelle théologie«³⁹ rückt er die Glaubensgeheimnisse als Gegenstand der Theologie in den Fokus. Diese Aussage trifft er im Kontext einer Auseinandersetzung, in der er erst auf die Autorität des Lehramtes in theologischen Interpretationsfragen verweist, um im nächsten Schritt die Fehlbarkeit der kirchlichen Autorität an historischen Nachweisen aufzuzeigen. Als Pointe zitiert Weigl den Bruderschaftsgründer Marcel Lefebvre und dessen Verständnis wahrhafter Zugriffe auf Glaubensgeheimnisse, das sich von Lehrautoritäten distanziert:

»Natürlich bin nicht ich derjenige, der die Wahrheit macht, aber der Papst genauso wenig. Unser Herr Jesus Christus ist die Wahrheit, und daher müssen wir uns an das halten, was unser Herr Jesus Christus uns gelehrt hat, an das, was die Kirchenväter und die ganze Kirche uns gelehrt haben, um zu wissen, wo die Wahrheit ist. Nicht ich richte den Heiligen Vater, die Überlieferung richtet ihn. [Hervorh. i. Orig.]«⁴⁰

Unter Rückgriff auf ein spezifisches Wahrheitsverständnis wird die katholische Lehrautorität bei Weigl gleichzeitig aufgenommen und unterlaufen. Obgleich die Lehrautorität grundsätzlich als Begrenzung möglicher Interpretationen der Offenbarung gesetzt wird, steht schlussendlich der Verweis auf Jesus Christus und die Kirchenväter, auf deren Garantie der Glaubensgeheimnisse scheinbar »direkter« und ohne Umwege über ein institutionalisiertes Lehramt zugegriffen werden könne. Den persönlichen Ausführungen von

38 Ders., Die ewige Aufgabe der Kirche. Kann Wahrheit geschichtlich sein?, in: W. Dvorak-Stocker (Hg.), Glaube und Kultur, Graz 2023, 67–72: 68.

39 Eine Kontroverse zwischen »Nouvelle théologie« und Piusbruderschaft wird in der »Neuen Ordnung« im Gegenüber von Pater Michael Weigl und dem österreichischen Publizisten Friedrich Romig ausgetragen, der im vorangegangenen Text des Bandes die traditionale Legitimität nachkonziliarer katholischer Theologie nachweisen wollte, vgl. F. Romig, Die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute. Die »Lehre vom Ewigen Menschen« und die Nouvelle théologie, in: W. Dvorak-Stocker (Hg.), Glaube und Kultur, Graz 2023, 47–66.

40 Predigt am 29. August 1976 in Lille, zitiert nach: Weigl, Die ewige Aufgabe der Kirche (s. Fn. 39), 70f.

Dvorak-Stocker und den eher auf das Lehramt bezogenen Anmerkungen von Michael Weigl stehen innerhalb der theologischen Texte der Netzwerke noch weitere Glaubensverständnisse zur Seite. Thomas Wawerka, evangelischer Theologe und ehemaliger Pfarrer auf Probe der evangelisch-lutherischen Landeskirche in Sachsen⁴¹, schreibt über Glauben im Kontext seines ersten Aufsatzes im Sammelband »Rechtes Christentum«:

»Jegliche politische Positionierung reibt sich also mit dem Christsein und stellt es in Frage, findet darin andererseits aber auch heilvolle Begrenzung. Aus theologischer Perspektive muss die Priorität beim Glauben liegen, die politische Willensbekundung kann ihm nur nachgeordnet sein.«⁴²

Der Glaube erscheint bei Wawerka in erster Linie als abgegrenzter und hierarchisch übergeordneter Bereich gegenüber dem Politischen, dessen Priorisierung unter allen Umständen gewahrt werden müsse. In seinen Hinweisen, wie dieses Ziel zu gewährleisten sei, sind auch Inhalte seines Glaubensverständnisses erkennbar: »Die Teilnahme an politischen Diskursen muss theologisch verantwortet sein, muss vom Evangelium her gedacht und begrenzt werden, damit das Christliche seine Priorität über *das* Politische, mithin der Glaube seine Priorität über die Welt bewahre. [Hervorh. i. Orig.]«⁴³ Das Evangelium ist bei Wawerka der Referenzpunkt, um theologisch verantwortlich an Debatten teilzunehmen und die Vorrangstellung des Glaubens zu gewährleisten. Es ist eine der wenigen Stellen, an denen Wawerka Aussagen über den Inhalt und die Bezugspunkte seines Glaubensverständnisses trifft. An den meisten Stellen definiert er ausschließend und negativ. Glaube sei *nicht* moralisch und unterscheide *nicht* zwischen Gut und Böse im Sinne von Barmherzigkeit und Nächstenliebe als Werte. Positive Bedeutung erhält der Begriff vor allem in Abgrenzung zum *Islam*:

41 Über den Verlust seiner Pfarrstelle hat er Ellen Kositzka in der »Sezession« ein Interview gegeben, vgl. E. Kositzka, Thomas Wawerka, warum haben Sie keine Gemeinde mehr? – ein Gespräch, Sezession im Netz 2016, <https://sezession.de/55952/thomas-wawerka-warum-haben-sie-keine-gemeinde-mehr-ein-gespraech> (1.11.2024).

42 T. Wawerka, Christ sein und rechts sein. Versuch einer biblisch-theologischen Grundlegung, in: F. Dirsch/V. Münz/T. Wawerka (Hg.), Rechtes Christentum? Der Glaube im Spannungsfeld von nationaler Identität, Populismus und Humanitätsgedanken. Ares Verlag, Graz 2018, 173–189: 173.

43 A.a.O., 174.

»Christus verpflichtet jeden Einzelnen zur tätigen Nächstenliebe. Das Ethische ist das Bewährungsfeld des christlichen Glaubens, nicht das Juristisch-Politische wie im Islam. Ein Christentum ohne karitatives Handeln ist nicht vorstellbar, zur Orthodoxie gehört notwendig die Orthopraxis.«⁴⁴

Diesen weitestgehend in katholischen und lutherischen Terminologien formulierten Glaubensverständnissen bei Dvorak-Stocker, Weigl und Wawerka steht innerhalb des Korpus ein katholisch grundiertes, existenzialistisches Glaubensverständnis gegenüber. Dieses zeigt sich beispielsweise im Band »Glaube und Kultur« bei Hans-Ulrich Kopp, der als ehemaliger Redakteur und wichtiger Autor der Wochenzeitung *Junge Freiheit* sowie als Gründer des Lepanto Verlags in Leipzig eine zentrale Rolle in neurechten Netzwerken einnimmt.⁴⁵ In seinem Text scheint ein existenzialistisch gefärbtes, christliches Glaubensverständnis durch, das sich in dezidiert Abgrenzung zu (amts-)kirchlichen Begriffsbestimmungen befindet:

»Gravierender noch als der zahlenmäßige Bedeutungsverlust ist die innere Schwäche vieler Kirchenvertreter, die sie zu Mitläufern zeitbedingter Torheiten werden läßt. Vor diesem Hintergrund mag die Beobachtung, daß konservative Köpfe sich vermehrt der Religion zuwenden, irritieren. Doch steht der Abnahme dessen, was sich als amtskirchliche Bürokratie und gewohnheitsmäßiges Christentum darstellt, eine spürbare Zunahme des Glutkerns gegenüber, der den Glauben eigentlich ausmacht und um den sich geistig Tätige in freier Entscheidung sammeln.«⁴⁶

Einem als leblos und bürokratisch dargestellten Christentum wird ein christlich-existenzielles Glaubensverständnis gegenübergestellt, das durch die

44 Ders., *Biblich-theologische Grundlegung I: Nächstenliebe und Barmherzigkeit*, in: F. Dirsch/V. Münz/T. Wawerka (Hg.), *Nation, Europa, Christenheit. Der Glaube zwischen Tradition, Säkularismus und Populismus*, Graz 2019, 31–48: 41.

45 Kopp hat u.a. am Treffen zwischen AfD-Vertreter:innen, extrem-rechten Aktivist:innen und neurechten Akteuren im November 2023 in Potsdam teilgenommen, bei dem politische Pläne zur Ausweisung deutscher Staatsbürger:innen diskutiert wurden, vgl. J.-P. Baeck/A. Fromm, *Braune Eminenz. Rechtes Geheimtreffen in Potsdam*, in: *taz*, 26.1.2024. Er hat sich anschließend in der ZEIT zu der Recherche geäußert, die ihn erstmals öffentlich mit neurechten Netzwerken in Verbindung gebracht hat, vgl. C. Fuchs/A. Maegerle/M. Steinhagen, *Einfach ein extremer Gönner*, in: ZEIT ONLINE, 26.9.2024.

46 Kopp, *Ecclesia Semper optanda* (s. Fn. 29), 258.

Feuermetapher zu etwas natürlichem, brennenden und Emotionalen stilisiert wird. Kopp fasst im Anschluss an den Dramatiker Botho Strauß und dem Schriftsteller Martin Mosebach den Inhalt dieses Glutkerns zusammen: »[...] denn die Gegenwärtigkeit des vermeintlich Vergangenen ist das Essential des Glaubens, in der Realpräsenz Christi während der Eucharistie, aber auch in der Anschauung der ›Ewigkeit, die schon begonnen hat und als Goldfolie hinter der historischen Zeit steht‹ [...].«⁴⁷ Für Kopp ist es das Durchscheinen einer überzeitlichen und wahrhaftigen Ewigkeit, die den Glutkern des christlichen Glaubens ausmacht. Am ausführlichsten widmet sich der Aktivist der Identitären Bewegung (IB) Martin Lichtmesz⁴⁸ in seinem 2014 beim Antaios Verlag erschienenen Buch »Kann nur ein Gott uns retten« der Frage nach Glauben und Christentum. Er positioniert sich selbst als katholisch; zu Beginn des Textes tritt die existenzialistische Dimension seines Glaubensverständnisses deutlich hervor:

»Es ist inzwischen weniger die ›Freude an aller Religion‹, sondern der Überdruß an den Gespenstern und den Sackgassen, in die wir uns von ihnen führen ließen, der in uns die Sehnsucht nach einem neuen oder einem alten neuen Glauben erweckt: weil wir (inneren) Frieden brauchen, weil Europa erwachen muß, weil es gerettet werden muß, weil wir unsere Identität verlieren, weil wir müde und dekadent geworden sind. Darum, so hört man von mancher Seite, brauchen wir einen Gott, darum wollen wir glauben, müssen wir glauben.«⁴⁹

Vor dem Hintergrund einer fatalistischen Gegenwartsanalyse tritt der Glaube als notwendige Rettung hervor. Es ist diese pathetische Alles-oder-Nichts-Rhetorik und die beschworenen Untergangsszenarien, die für die Texte Lichtmesz' in den Netzwerken charakteristisch sind. Obwohl der Autor christliche Traditionen und Texte thematisiert, distanziert er sich von einem christlichen Glaubensverständnis:

»Wer glaubt nimmt an, daß eine absolute Wahrheit existiert, uns aber nur annäherungsweise zugänglich ist. Sie gleicht einer magnetischen Mitte, ei-

47 A. a. O., 256.

48 Martin Lichtmesz heißt mit bürgerlichen Namen Martin Semlitsch. Die IB ist eine neu-rechte Organisationsform mit Fokus auf mediale Inszenierung, s. Fußnote 10.

49 M. Lichtmesz, *Kann nur ein Gott uns retten? Glauben, hoffen, standhalten*, Schnellroda 2014, 16f.

nem Zentrum, an das wir dennoch niemals gelangen werden. Zugleich können wir nicht darauf verzichten, seine Existenz zu postulieren, andernfalls verlören wir die Orientierung: Wenn nichts wahr ist, ist auch alles erlaubt. Wir bescheiden uns heute damit, Teilwahrheiten anzuerkennen und gelten zu lassen und stattdessen temporäre Inseln der Ordnung zu improvisieren. Sie gleichen wackeligen Gehäusen, die ununterbrochen von den Meeresfluten des Chaos, der Absurdität, des Zufalls, des Scheiterns, des Grauens und des Vergehens umspült werden.«⁵⁰

Dass der Glaube als anthropologische Konstante existiert und notwendig zur Rettung aus einem lähmenden Nihilismus ist, steht für Lichtmesz außer Frage; auch, dass sich dieser Glaube in christlichen Formen äußern kann und in der Beschäftigung mit der christlichen Tradition ein Mehrwert liegt, um das Eigene zu erfassen. Es ist der *christliche Gott*, der sich für Lichtmesz als machtlos und schwach erweist, da er den von ihm als größte Herausforderungen des Abendlandes identifizierten Problems der *Islamisierung* nichts entgegensetzen kann. Als Gegenstand der absoluten Wahrheit, auf die sich der existenzialistische Glaube nach Lichtmesz unbedingt zu richten hat, kommt er am Ende des Buches aber zumindest in Frage:

»Nun gibt es aber einen Gott, der eben diese Krönung und Weihe, die das Vorrecht des Menschen ist, empfangen hat: Jesus Christus, der fleischgewordene Gott, so fleischlich wie das Vaterland, der Sohn Gottes, der im Gegensatz zu den homerischen Göttern niemals eine Gestalt der Mythologie war [...]. Ich werde an dieser Stelle nicht fragen, ob man diese Wahrheit annehmen kann, soll, darf, muß oder nichts von alledem; ich werde auch keine Bekenntnisse ablegen, und ich werde auch nicht erklären, warum. [...] In dieser glaubenslosen Zeit, in der wir vielleicht bis in alle Ewigkeit im Grenz- und Niemandsland der ›Linie‹, in der Wüste des Nullpunkts herumirren werden wie das Volk des Moses, ohne jemals ein gelobtes Land zu erblicken, will ich aber dennoch ermutigen, das christliche Erbe nicht nur als Marschgepäck mitzuschleppen, sondern es sich auch anzueignen und mit neuem Leben zu füllen.«⁵¹

Wichtiger ist ihm zufolge, *dass* sich der Glaube auf eine absolute Wahrheit richtet, um im Sinne einer heroischen Erweckung wirksam zu werden. Ob die-

50 A.a.O., 29f.

51 A.a.O., 350.

se Wahrheit christlich ist oder nicht, spielt dabei eine nachrangige Rolle. Das passt ins Projekt der IB, wie es beispielsweise von Caroline Sommerfeld, Mario Müller oder Martin Sellner umrissen wird. Die Aktivist:innen der IB erkennen im katholischen Christentum und im christlichen Glauben eine relevante Kraft der Vergangenheit:

»Man kann den kulturellen Wert des Katholizismus für das Abendland daher kaum überschätzen. Darüber hinaus war der christliche Glaube lange Zeit das verbindende Element der europäischen Völker, wenn es um die Verteidigung gegen äußere Feinde ging, in der spanischen Reconquista ebenso wie in den Kreuzzügen oder den Türkenkriegen.«⁵²

Als Relikt der Vergangenheit sei der christliche Glaube zwar kulturkonstituierend und bis heute prägend, er entfalte aber aufgrund seiner gegenwärtigen Schwäche keine kollektive Bindungskraft und sei für das politische Projekt der IB deswegen nur begrenzt brauchbar.

In den dargestellten Glaubensverständnissen aus neurechten Netzwerken sind unterschiedliche theologische Ausgangspunkte ebenso erkennbar wie verschiedene Zielpunkte. Ein verbindendes Element ist der Bezug zu Wahrheitskonzepten: Der Glaube ist der Ort, an dem die Wahrheitsfrage der Religionen beantwortet wird (Stocker); die Glaubensgeheimnisse sind Gegenstand der Wahrheit, die das Lehramt zu verantworten hat (Weigl); der Glaube ist ein gegenüber dem Politischen priorisierter Bereich, dessen wahre Bezugspunkte Evangelium und tätige Nächstenliebe sind (Wawerka); im Glutkern des Glaubens ist die überzeitliche Wahrheit Christi erkennbar (Kopp); der Glaube braucht die Wahrheit, um als mobilisierende Kraft wirksam zu sein (Lichtsmesz).

V.3.2. Schrift und Schriftverständnis

Der folgende Abschnitt ist zweigeteilt. Bevor es um konkrete Beispiele und Bezugnahmen auf biblische Schriften geht, werden zunächst unterschiedliche bibelhermeneutische Zugänge thematisiert, die explizit und implizit im Korpus sichtbar sind. Erst anschließend stehen mit den neurechten Deutungen des Samaritanergleichnisses und der Johannesoffenbarung zwei biblische Schriften im Fokus der Analyse.

52 Sommerfeld, »Gegen Allahu akbar hilft nur Deus vult!« (s. Fn. 11), 193f.

V.3.2.1. Bibelhermeneutik

Die Bibel ist als zentraler Bezugspunkt in den Texten des Korpus präsent.⁵³ Generell gibt es zwei verschiedene argumentative Bewegungen: einerseits Argumentationen, die sich auf biblische Schriften als normativen Maßstab beziehen und versuchen, eigene Deutungen der Texte zu entwickeln, andererseits Argumentationen, die versuchen, die normative Autorität biblischer Schriften in Zweifel zu ziehen und letztlich die Frage stellen, ob es überhaupt sinnvoll ist, den biblischen Texten Autorität zuzusprechen.

V.3.2.1.1. Die Bibel als Autorität: Deutungen der Bibel

Die Bibel ist in den Texten innerhalb des Korpus allgegenwärtig. In einigen Texten wird sie implizit als normative Größe und letztgültige Autorität von den Autor:innen vorausgesetzt, wenn beispielsweise einzelne Verweise auf Bibelstellen an (politische) Argumentationen angehängt werden.⁵⁴ Explizit diskutiert werden Bibelverständnisse meist angesichts antagonistischer Diskurslinien. Der katholische Theologe und ehemalige Weihbischof von Salzburg, Andreas Laun, schreibt im Sammelband von Dewald/Motschmann im Kontext eines Absatzes über gewaltvolle Textstellen innerhalb des Koran:

»Der Verweis auf die Bibel, wo es solche Stellen doch ›auch‹ gäbe, zieht nicht: Erstens gibt es in der Bibel viel, viel weniger Stellen dieser Art, kaum solche mit so brutal-direkten Aufforderungen zum Töten und Quälen wie im Koran, und zweitens zweifelt kein Christ auch nur einen Augenblick lang, daß solche Stellen das 5. Gebot Gottes aufheben würden – schon gar nicht ein Christ der katholischen Kirche mit ihrem Lehramt.«⁵⁵

-
- 53 Die Theologin Hannah Strømmen spricht im Zusammenhang extrem rechter Bibelinterpretationen von verschiedenen Bibeln, die innerhalb der europäischen extremen Rechten konstruiert werden, vgl. *H. M. Strømmen, The Bibles of the Far Right*, New York 2024.
- 54 Gerade bei den eher freikirchlich geprägten Autor:innen innerhalb des Korpus ist das sichtbar. Beim Bekenntnisband der Christen in der AfD (ChrAfD) sind Bibeltexte allgegenwärtig, vgl. *J. Kuhs* (Hg.), *Bekenntnisse von Christen in der Alternative für Deutschland*, Graz 2018. Der Band wurde von Joachim Kuhs herausgegeben, der selbst Teil einer unabhängigen Gemeinde ist. Jeder Beitrag im Band benennt ein biblisches Motto, einen Lieblingsvers und eine biblische Lieblingsgestalt. Zwischen den Beiträgen sind teilweise kontextlos Bibelzitate gedruckt.
- 55 *A. Laun*, *Der Islam und der notwendige Dialog*, in: *W. Dewald/K. Motschmann* (Hg.), *Kirche – Zeitgeist – Nation. Gewandelte Religion, verändertes Volk?*, Graz 2006, 139–153: 152.

Die expliziten Äußerungen entstehen bei Laun anlässlich seiner Abgrenzung zum Koran. Das macht die Bedeutung der antagonistischen Abgrenzung zum *Islam* sichtbar. Der Autor setzt die Bibel zum Koran ins Verhältnis und profiliert sie als deutlich weniger gewaltvoll, da sie durch eine spezifische Hermeneutik und das katholische Lehramt in ihrer gewaltvollen Auslegung begrenzt werde. Aber auch andere Abgrenzungen machen Bibelverständnisse innerhalb des Korpus sichtbar. So schreibt beispielsweise der evangelische Theologe und zum Zeitpunkt der Veröffentlichung emeritierte außerplanmäßige Professor für Systematische Theologie, Karl-Hermann Kandler, in der Sezession 18 in einem Text über sein Reformationsverständnis:

»Das ist – mit wenigen Worten – das Evangelium, die frohe Botschaft. Sie ist uns in der Bibel, in der Heiligen Schrift der Christen, gegeben. Diese ist das Fundament unseres Glaubens. Es steht fest, ein für allemal. Es kann nicht den Zeitumständen entsprechend geändert werden. Die Bibel kann nicht umgeschrieben werden, wie es manchmal unsinnigerweise gefordert wird. Die Bibel ist ja Gottes Wort. Wenn sie geändert, umgeschrieben würde, wäre sie nur noch Menschenwort. Das ist auch gegen die kürzlich erschienene *Bibel in gerechter Sprache* zu sagen. [Hervorh. i. Orig.]«⁵⁶

Angeichts der Kontroverse über die Bibel in gerechter Sprache (BigS)⁵⁷ als Topos feministischer Theologie legt der Autor sein Bibelverständnis dar. Gültig sei die Übersetzung der griechischen und hebräischen Texte, wie sie von Martin Luther beispielhaft vollbracht wurde. Andere Zugänge bezeichnet er als »Verfälschung des Evangeliums«⁵⁸.

Die verschiedenen Deutungen der Bibel in den Netzwerken sind mit den konfessionellen Standpunkten ihrer Autoren eng verbunden. Innerhalb freikirchlicher Kontexte, wie sie für das Umfeld der Christen in der AfD (ChrAfD)

56 K.-H. Kandler, Die Notwendigkeit der Reformation der Kirche, in: Institut für Staatspolitik (Hg.), Christentum (Sezession 18), Schnellroda 2007, 32–36: 36.

57 Die »Bibel in gerechter Sprache« ist eine 2006 erschienene Bibelübersetzung ins Deutsche mit besonderer Sensibilität für die Bedeutung von Frauen und jüdischen Traditionen. Das Erscheinen löste eine kontroverse Debatte aus, die auch in neurechten Medien geführt wurde, vgl. K. Ritter/C. Jacobs, Evangelischer Anti-Genderismus. Eine Untersuchung am Beispiel von Reaktionen auf die Bibel in gerechter Sprache und der EKD-Orientierungshilfe zu Familie, in: D. Gautier u.a. (Hg.), Topoi und Netzwerke der religiösen Rechten, Bielefeld 2025, 317–344.

58 Kandler, Die Notwendigkeit der Reformation der Kirche (s. Fn. 57), 36.

prägend sind, werden biblische Texte oft kontextlos als Autorität mit politischen Aussagen verknüpft. Der katholische Autor Andreas Laun bezieht sich auf das Lehramt der katholischen Kirche und der lutherische Theologe Karl-Hermann Kandler auf die Autorität der Übersetzung von Martin Luther. Die hermeneutischen Zugänge werden in der Regel erst in Abgrenzung zu anderen Textverständnissen sichtbar und da, wo sie explizit werden, als dem *Islam* gegenüber als überlegen herausgestellt.

V.3.2.1.2. Neurechte Exegese: Gegendeutung als hermeneutisches Prinzip

Vielerorts innerhalb des Korpus finden sich Bezugnahmen auf einzelne biblische Verse und Inhalte. Eigene Deutungen biblischer Texte zu entwickeln, ist eines der zentralen Anliegen theologischer Aufsätze innerhalb neurechter Netzwerke.⁵⁹ Es ist dabei sichtbar, dass den Autoren die Notwendigkeit einer Bibelhermeneutik, über ein schlichtes Zitieren der biblischen Texte hinaus, bewusst ist:

»Das Neue Testament, auf das sich die Vertreter christlicher Gemeinschaften natürlich zuerst berufen, ist schon vor beinahe 2000 Jahre entstanden, die dazugehörigen Bücher der jüdischen Bibel sind sogar noch weitaus älter. Trotz dieses langen Zeitraumes offenbart die Heilige Schrift immer noch ein normatives Potenzial, das interpretationsbedürftig und hermeneutisch in die Gegenwart zu übersetzen ist.«⁶⁰

Es gehört dabei zum Anliegen einiger Autoren, die Autorität der Bibel für das hegemoniale Projekt der Neuen Rechten nutzbar zu machen. So schreibt das Autorentrio Dirsch/Wawerka/Münz in der Einleitung ihres Sammelbandes von 2018:

59 Der Theologe Martin Fritz spricht vom rechten Christentum als einem *Gegenprojekt*. Das Gegenüber liege im »Mainstream-Christentum« der institutionalisierten evangelischen und katholischen Kirchen, vgl. M. Fritz, Im Bann der Dekadenz. Theologische Grundmotive der christlichen Rechten in Deutschland, in: Claussen u.a. (Hg.), Christentum von rechts, Tübingen 2021, 9–64: 16f.

60 F. Dirsch/V. Münz/T. Wawerka, Einleitung. Ein kurzer Blick auf die Bedeutung des Christentums in aktuellen politischen Debatten, in: dies. (Hg.), Nation, Europa, Christenheit. Der Glaube zwischen Tradition, Säkularismus und Populismus. Graz 2019, 7–30: 14.

»Dabei zeigt sich, dass die viel zu lange vorherrschende linksliberale Interpretation biblischer Aussagen und christlicher Werte im politischen Diskurs kein Monopol beanspruchen darf. Eine konservative Sichtweise ist legitim und aus Perspektive der Autoren zur Bewältigung der derzeitigen politischen Herausforderungen notwendig.«⁶¹

Die Gegendeutung von biblischen Texten wird zum politischen Anliegen und bekommt eine wichtige Stellung innerhalb der politischen Theologien der Neuen Rechten. Wie solche Deutungen konkret aussehen, zeigen die Rezeptionen des Samaritanergleichnisses und der Johannesoffenbarung unter V.3.2.2.

V.3.2.1.3. Autorität unterlaufen: Die Bibel als Maßstab unter Vielen

Die Produktion von Gegendeutungen nimmt einen bedeutsamen Teil der Texte mit Schriftbezug innerhalb des Korpus ein. Es finden sich daneben außerdem argumentative Bewegungen, die die alleinige Autorität der biblischen Texte anzweifeln. Felix Dirsch, katholischer Theologe und Politikwissenschaftler, beschreibt es selbst im Rahmen seiner Herleitung des vom ihm als konsistente historische Strömung beschriebenen »Rechtskatholizismus« im Sammelband zum »Rechten Christentum«, den er selbst mit herausgegeben hat: »Während der Linkskatholizismus auf zahlreiche biblische Belege gegen den unheilvollen ›Mammon‹ verweisen kann, sind die Zielsetzungen des Rechtskatholizismus weiter entfernt von den Inhalten der Heiligen Schrift.«⁶² Es sind also nicht unbedingt Bezugnahmen auf biblische Texte, die die Positionen der Autor:innen als rechts-katholisch markieren. In einem späteren Text beschreibt Dirsch seine Perspektive auf das Verhältnis Bibel-Christentum folgendermaßen:

»Christliches Leben gründet zwar in biblischen Vorgaben, geht aber häufig darüber hinaus. Dieser Befund gilt auch für die Relation Christentum/Heimat, die stark mit den Themen Schöpfungstheologie und christliche Sozialisation korreliert. Letztere spielt sich konkret auf bestimmten Territorien ab und ist zumeist von den dort vorherrschenden kulturellen Überlieferun-

61 A.a.O., 15f.

62 F. Dirsch, Entwicklungslinien des Rechtskatholizismus von der Französischen Revolution bis zu aktuellen Diskussionen. Versuch einer Typologie, in: F. Dirsch/V. Münz/T. Werka (Hg.), *Rechtes Christentum? Der Glaube im Spannungsfeld von nationaler Identität, Populismus und Humanitätsgedanken*, Graz 2018, 17–51: 18.

gen geprägt. Daraus ergeben sich verschiedene, mehr oder weniger enge Verbindungen.«⁶³

Neben den biblischen Texten werden bei Dirsch auch »kulturelle Überlieferungen« als Grundlage für katholische und christlich-theologische Positionen gesehen. Der Publizist Matthias Matussek formuliert es ähnlich beim Thema Zölibat in dem ihm eigenen, saloppen Duktus, der seine Texte im Korpus prägt: »Selbst wenn, liebe Theologen und Politiker und aufgeregte Reformaktivisten, selbst wenn der Zölibat biblisch nicht zwingend verankert sein sollte, so ist er doch tief in der katholischen Tradition eingewoben. Auch der Kölner Dom ist nicht biblisch belegt, und trotzdem machen wir kein ökumenisches Parkhaus daraus.«⁶⁴ Auch Caroline Sommerfeld, Aktivistin der IB, führt die »katholische Tradition« als wesentliche Quelle neben den biblischen Texten an:

»Die weiterzugebenden ›heiligen Geschichten‹ umfassten dabei nicht nur Inhalte der Bibel, sondern auch die Traditionsbestände der ersten zwei Jahrtausende christlicher Geschichte. Dies gelte vor allem für die Geschichten der christlichen Heiligen und Märtyrer, von denen man lernen könne, was die Nachfolge Christi bedeute und wie diese Nachfolge aussehen könnte.«⁶⁵

Neben den biblischen Texten werden verschiedene andere Topoi benannt, denen Autorität zugesprochen wird, in erster Linie der »katholischen Tradition«, aber auch »kulturellen Überlieferungen«. Es sind vorrangig katholisch positionierte Autor:innen, die biblische Bezüge nicht als ausschließliches Kriterium für die Markierung der eigenen Position als christlich begreifen, sondern daneben auch andere Autoritäten heranziehen.

63 Ders., Der Glaube und die politische Gesäßbiografie. Linkes und rechtes Christentum im Widerspruch einer globalisierungsaffinen und einer heimatnahen Variante. Ein Gang durch die Geschichte, in: F. Dirsch/V. Münz/T. Wawerka (Hg.), Nation, Europa, Christenheit. Der Glaube zwischen Tradition, Säkularismus und Populismus, Graz 2019, 64–101: 84.

64 M. Matussek, Das katholische Abendteuer. Ein Bekenntnis, in: F. Dirsch/V. Münz/T. Wawerka (Hg.), Rechtes Christentum? Der Glaube im Spannungsfeld von nationaler Identität, Populismus und Humanitätsgedanken, Graz 2018, 117–144: 124.

65 Sommerfeld, »Gegen Allahu akbar hilft nur Deus vult!« (s. Fn. 11), 193.

V.3.2.1.4. Narrative Einbindung: Die Bibel als Quelle von Geschichten

Ein besonderer Zugang zu den biblischen Texten findet sich in Martin Lichtmesz' Essay, der unter dem Titel »Kann nur ein Gott uns retten« 2013 im Antaios Verlag erschien. Dass der Arbeitstitel des Bandes ursprünglich anders lautete, nämlich »Warum ich die Bibel lese«, geht aus einem Vorwort von Götz Kubitschek in einer Ausgabe der Zeitung Sezession aus dem gleichen Jahr hervor.⁶⁶ Über seine Zugänge zu den biblischen Texten schreibt Lichtmesz im ersten Kapitel des Buches:

»Wir können freilich immer noch Homer, Vergil, Dante und die Bibel aufschlagen, uns die alten Geschichten erzählen und uns als Teil dieser Geschichten und dieser Geschichte begreifen. Hier kann es immer Kontinuität und Zwiesprache geben, auch wenn der Kreis derer, die dazu fähig sind oder auch nur ihrer bedürfen, stetig schrumpft. Dann fließt ein Strom aus der Vergangenheit in die Gegenwart, mitten durch uns hindurch, wir leiten ihn weiter wie Kupferdrähte, damit er uns armselige Gegenwartshäftlinge aus der Verdammnis in der infernalischen Ewigkeit der *posthistoire* erlöse. Wir können uns bewußt dazu entscheiden, in ihn einzutauchen wie in den Fluß Jordan, um uns mit seinem Geist taufen lassen. Wir stehen einsam und verirrt im dunklen Wald und wir erkennen plötzlich, daß wir nicht allein sind. Ein Vergil steht uns dann vielleicht zur Seite, und eine Beatrice, und es sind da, wenn wir Glück haben, auch Apollo und die neun Musen. Oder gar Christus selbst, der bestimmende Gott der letzten zweitausend Jahre? Dieser aber gebietet, daß *sein* Wille geschehe; er ist nicht dazu da, Wind in unsere Segel zu blasen gemäß unseren Wünschen. [Hervorh. i. Orig.]«⁶⁷

Lichtmesz stellt die Bibel als Quelle von Geschichten neben andere literarische Werke. Die Frage, ob es sich bei den biblischen Texten um Stoffe mit besonderer Vorrangstellung handelt, ist eines der zentralen Themen seines Buches. Die Fragezeichen im eben zitierten Abschnitt zeigen, dass Lichtmesz mit der Idee eines göttlichen Willens, als Maßstab ethischer Normativität, hadert.⁶⁸ Sein Verständnis der biblischen Texte ist ein literarisches: Als kulturprägende

66 Vgl. G. Kubitschek, Verzögerte Reaktion, in: Institut für Staatspolitik (Hg.), Sezession 54. Reaktion, Schnellroda 2013, 1.

67 Lichtmesz, Kann nur ein Gott uns retten? (s. Fn. 50), 18.

68 Die Motive des Haderns erinnern an Giovanni Gentiles »katholisches Problem« (s. III.6.3.2). Wer autoritäre Herrschaft als Lösung für die eigene fatalistische Gegenwartsdeutung anstrebt, kann unmöglich göttliche oder kirchliche Wahrheitsansprüche gelten lassen.

Sammlung von Geschichten ist die Bibel eine wichtige Quelle von Identität, die sich im Sinne der Verteidigung des Allgemeinen vor der Bedrohung der *Islamisierung* angeeignet werden sollte. Im Sinne dieses Bibelverständnisses nutzt und zitiert Lichtmesz einzelne Texte, indem er sie innerhalb seines Essays narrativ einbindet. Ein Beispiel für diesen Umgang findet sich im Unterkapitel zur Johannesoffenbarung in V.3.2.2.2.

V.3.2.2. Ausgewählte Beispiele exegetischer Deutungen

Nach der Beschreibung verschiedener hermeneutischer Zugänge zu den biblischen Texten werden nun zwei Beispiele ausführlicher behandelt. Mit dem lukanischen Gleichnis vom barmherzigen Samaritaner (Lk 10,25-37) geht es um den am häufigsten interpretierten Text innerhalb der Netzwerke. Das letzte Buch der Bibel, die Offenbarung des Johannes, wird vor allem in seiner narrativen Einbindung durch Martin Lichtmesz in den Blick genommen.

V.3.2.2.1. Das Gleichnis vom Barmherzigen Samaritaner (Lk 10,25-37)

Das Gleichnis vom Barmherzigen Samaritaner in Lk 10,25-37 wird an verschiedenen Stellen innerhalb des Korpus aufgegriffen und gedeutet.⁶⁹ In diesem Abschnitt werden die Deutungen des Gleichnisses aus den Texten dargestellt und die Argumentationen herausgearbeitet. Innerhalb des ersten Sammelbandes von Dirsch/Wawerka/Münz wird das Gleichnis gleich zu Beginn der Einleitung im Kontext einer Abrechnung mit den Maßnahmen der deutschen Regierung im Jahr 2015 angesichts kriegsbedingter Migrationsbewegungen gedeutet:

69 Zur Rezeption des Samaritanergleichnisses innerhalb neurechter Netzwerke in Europa sind in den letzten Jahren verschiedene Aufsätze erschienen: Eine kritische Diskussion exegetischer Argumente im deutschsprachigen Kontext bietet J.-H. Herbst, Was lässt sich exegetisch zur Bibelrezeption der (christlichen) Neuen Rechten sagen? Kritische Diskussion am Beispiel des lukanischen Samaritanergleichnisses, in: D. Gautier u.a. (Hg.), Topoi und Netzwerke der religiösen Rechten, Bielefeld 2025, 371–396. Außerdem K. Neutel, The Bible in Migration Politics in Northern Europe, in: Exegetisk Årsbok 87, 2022, 85–105; K. B. Neutel/M. B. Kartzow, Neighbours Near and Far: How a Biblical Figure is Used in Recent European Anti-Migration Politics, in: Biblical Interpretation 29, 2020, 358–380, sowie H. Lamprecht, Die göttliche Ordnung. Theologische Analysen einer Selbstdarstellung rechten Christentums, in: Bundesarbeitsgemeinschaft Kirche und Rechtsextremismus (Hg.), Einsprüche. Studien zur Vereinnahmung von Theologie durch die extreme Rechte (Einsprüche 2), Berlin 2021, 28–45.

»Der Christ kennt demnach keine Grenzen. Zumeist beruft man sich auf biblische Stellen wie das »Gleichnis vom barmherzigen Samariter« (Lk 10,25-37) und auf den Galater-Brief des Apostels Paulus (Gal 3,28). In der Kritik der Kategorie des Volkes wird selten reflektiert, dass Jesus sich nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt wusste. Seiner Herkunftskultur war er eng verbunden.

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. Es ist ein gedanklicher Kurzschluss, zu meinen, das für Christen verbindliche Postulat der Nächstenliebe könne in eine Begründung dafür uminterpretiert werden, zum Gesinnungsethiker zu werden und das Gemeinwohl auf diese Weise zu schädigen oder dessen Schädigung zumindest billigend in Kauf zu nehmen.«⁷⁰

Im gleichen Band nimmt der katholische Autor Felix Dirsch die Argumente auf und erweitert sie durch den Bezug auf die Erzählung von Jesus und der Kanaanäerin aus dem Matthäusevangelium:

»Zentrales Argument ist der Dienst der Nächstenliebe. Mitunter wird das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lukas 10,25-27) als biblischer Beleg vorgebracht und universalisiert. Es erscheint fraglich, ob dieser Rekurs ausreichend ist, wenigstens Ansätze einer Staatsethik zu grundieren. Eine andere biblische Stelle, Matthäus 15,22-28, bekundet, dass Jesus sich nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt sieht. Er weist die kanaanäische Frau, eine Ausländerin also, mit fast beleidigenden Worten zurück. Nicht nur vor dem Hintergrund dieser Perikope hat man eine »Hierarchie der Lieben« gefolgert: Nächstenliebe gilt dem Nächsten, nicht den Fernsten. Oder, e contrario formuliert: Privater Feind und politischer Feind müssen nicht identisch sein. Auch hier kann rechtskatholische Betrachtung ansetzen. Jesus ist das Eigene im Sinne von Herkunftsreligion und -Kultur keineswegs fremd.«⁷¹

Die Argumentationen innerhalb dieser Abschnitte sind vielschichtig. Die Autoren wenden sich gegen eine »klassische Lesart« der biblischen Texte, sie entwickeln also eine Gegendeutung des Gleichnisses. Die »klassische Lesart«

70 Dirsch/Münz/Wawerka, Einleitung, (s. Fn. 61), 7f.

71 Dirsch, Entwicklungslinien des Rechtskatholizismus von der Französischen Revolution bis zu aktuellen Diskussionen (s. Fn. 63), 33f.

charakterisieren sie über die Ableitung einer ethischen Handlungsaufforderung zum Barmherzigkeitshandeln an jedem Hilfsbedürftigen (Samaritaner-gleichnis), bzw. die Überwindung von kategorialen Zugehörigkeiten durch den Glauben an Christus (Galaterbrief). Demgegenüber etablieren die Autoren ihre Deutung der Texte, indem sie sich auf die ethnische Verbundenheit von Jesus mit seiner Volksgruppe verweisen und sich dabei auf eine alternative Bibelstelle beziehen, nämlich auf die Erzählung von Jesus und der Kanaanäerin (Mt 15,21-28). Auf Grundlage dieser Perikope aus dem Matthäusevangelium folgert der katholische Autor Felix Dirsch eine Beschränkung des universalen Anspruchs des Gebotes der Nächstenliebe und führt dafür die Unterscheidung von Carl Schmitt ein, der zwischen privatem Feind (Inimicus) und politischem Feind (hostis) unterscheidet. Dirsch argumentiert, dass sich das Gebot der grenzüberwindenden Nächstenliebe ausschließlich auf den privaten Feind beziehe und der politische Feind davon unberührt bliebe, wie Jesus selbst vorleben würde. Auf einer anderen Ebene bezweifeln die Autoren die Möglichkeit, ethische Normen, wie sie der Bibeltext des Gleichnisses setze, auf staatspolitisches Handeln zu übertragen.⁷² Mit einem individuellen Beharren auf dem Gebot der Nächstenliebe würde das Gemeinwohl gefährdet, da es die

72 Ähnliche Argumentation finden sich mit Verweis auf Predigten des freikirchlichen Pfarrers Johannes Tscharnke in der kirchenpolitischen Broschüre »Unheilige Allianz« der Landtagsfraktion der AfD im Thüringer Landtag. Die Autoren halten den Verweis auf das christliche Liebesgebot im Kontext von Flüchtlingspolitik für verantwortungslos, verweisen auf das Obrigkeitsgebot in Röm 13 und argumentieren, dass die öffentliche Ordnung durch die Aufnahme der Geflüchteten gefährdet worden sei, weswegen die politisch Verantwortlichen ihrer Pflicht zum Schutz der Bevölkerung nicht nachgekommen seien, vgl. *Fraktion der Alternative für Deutschland (AfD) im Thüringer Landtag, Unheilige Allianz. Der Pakt der evangelischen Kirche mit dem Zeitgeist und den Mächtigen*, 2019, 23f.

Islamisierung ermögliche und zur Auslöschung des deutschen Volkes führen würde.⁷³

Andernorts finden sich andere Deutungen des Gleichnisses. Der Autor Peter J. Brenner deutet den biblischen Text ebenfalls im Kontext kriegsbedingter Fluchtmigration im Hinblick auf den Umgang mit dem Hilfsbedürftigen aus dem Gleichnis:

»In der volksnahen Bibelkunde finden sich gelegentlich weitere Ansatzpunkte für eine unmittelbare Bezugnahme auf die Flüchtlingskrise. Zu den Rudimenten der allenthalben beschworenen ›christlichen Werte‹ gehört eine vage Erinnerung an die Erzählung vom ›Barmherzigen Samariter‹ aus dem Lukas-Evangelium (Lk 10, 25–37). Zu Ende gelesen hat sie wohl niemand mehr: Der Samariter sagt zu dem unter die Räuber gefallenen Mann nicht etwa, er werde ihn auf unbestimmte Zeit bei sich zu Hause unterbringen und auch seine Familie sei willkommen. Er bringt ihn vielmehr in die nächste Herberge und gibt dem Wirt zwei Denare zur Versorgung – das wäre ziemlich genau das Modell, das der Genfer Flüchtlingskonvention zugrunde liegt, die keineswegs die Aufnahme von Flüchtlingen in fernen Gastländern fordert.«⁷⁴

Der Autor verbleibt auf der Textebene und argumentiert innerhalb der Logik der Perikope: Dass das Handeln des Samaritaners beispielhaft ist, wird nicht

73 Diesen Argumentationen wurde vielerorts widersprochen. Harald Lamprecht weist daraufhin, dass man die Perikope von der Heilung der Kanaanäerin nur zu Ende lesen müsse, um die Unhaltbarkeit der neurechten Argumente nachzuweisen: Jesus konstatiert einen großen Glauben bei der bittenden Frau und kommt dem Wunsch nach der Heilung ihrer Tochter nach, woraus deutlich wird, dass es der Glaube ist und nicht die Volkszugehörigkeit, die ausschlaggebend ist für göttliches Gnadenhandeln, vgl. Lamprecht, *Die göttliche Ordnung* (s. Fn. 70), 35. Die Unterscheidung zwischen persönlichem/politischem Feind in Anwendung auf den biblischen Text nimmt eine Argumentation von Carl Schmitt auf, der sie prominent in seinem Text »Der Begriff des Politischen« anwendet: Das christliche Gebot der Feindesliebe meine nur den persönlichen Feind (*inimicus*) und sei keine Aufforderung den »Feind des Volkes« (*hostis*) zu lieben, vgl. C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin 1979, 16. Da der griechische Text des Neuen Testaments für die Bezeichnung von Feind ausschließlich die Bezeichnung *ἔχθρος* verwendet, ist davon auszugehen, dass dies die gesamte Spannbreite von Feindschaft abbildet, vgl. W. Nippel, »Krieg als Erscheinungsform der Feindschaft« (28–37), in: Mehring (Hg.), *Der Begriff des Politischen*. Ein kooperativer Kommentar, 61–70: 65.

74 P. J. Brenner, *Fremde Götter. Religion in der Migrationsgesellschaft*, Berlin 2017, 150f.

angezweifelt. Es ist vielmehr die Art des Barmherzigkeitshandelns, die im Fokus steht. Der Samaritaner helfe dem Menschen vor Ort und nehme ihn nicht mit zu sich nach Hause. Die gleiche Argumentation findet sich bei der AfD-Abgeordneten Beatrix von Storch in ihrem Vorwort zum Band »Bekenntnisse von Christen in der Alternative für Deutschland«. Dort schreibt sie:

»Seit Herbst 2015 spricht mich das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, Lukas, 10,25-37, nochmal neu an. Dieses Gleichnis verstehe ich als Argument dafür, dass man Kriegsflüchtlingen immer nahe ihrer Heimat helfen sollte. Als der Samariter das Unfallopfer an der Straße fand, versorgte er den Mann und gab ihn vor Ort bei einer Herberge zur Pflege. Er nahm ihn aber nicht zu sich nach Hause mit nach Samaria und ließ ihn seine Familie nachholen.«⁷⁵

Diese Logik wird auch in der Einleitung des Sammelbandes von Dirsch/Wawerka/Münz aufgegriffen: »Natürlich ist die Praktizierung der Nächstenliebe zentral für christliches Tun. Dieser Dienst kann jedoch auf unterschiedliche Weise ausgeübt werden. Er sollte sich primär auf Hilfe in den Heimatregionen der Geflohenen erstrecken, wo finanzielle Unterstützung weitaus effektiver ist als hierzulande.«⁷⁶ Der Fokus in der Deutung liegt dabei nicht auf dem Helfen an sich, sondern auf der Art der Hilfshandlung.⁷⁷

Die ausführlichste Beschäftigung mit dem Gleichnis innerhalb des Korpus bietet der ehemalige Pfarrer Thomas Wawerka in seinem Text zu biblisch-theologischen Grundlegungen im zweiten Sammelband. Im Rahmen seines Textes beschäftigt er sich mit den Begriffen »Barmherzigkeit« und »Nächstenliebe«

75 B. von Storch, Grußwort von Beatrix von Storch, MdB, in: J. Kuhs (Hg.), *Bekenntnisse von Christen in der Alternative für Deutschland*, Graz 2018, 11–14: 11.

76 Dirsch/Münz/Wawerka, Einleitung (s. Fn. 61), 8.

77 Die Grenzen der Hilfstätigkeit sind als Motiv im Gleichnis durchaus angelegt, wie Zimmermann explizit herausarbeitet: Das Handeln des Samaritaners ist nicht selbstaufernd, sondern pragmatisch und nutzt die gewerbliche Herberge für seine Hilfstätigkeit und nicht familiäre oder private Verbindungen, vgl. R. Zimmermann, *Berührende Liebe (Der barmherzige Samariter) – Lk 10,30-35*, in: ders. (Hg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh ²2015, 538–555: 552. Abseits von exegetischen Überlegungen bemerkt beispielsweise Herbst, dass die in den neurechten Texten geforderte »Hilfe vor Ort« im Kontext von Fluchtsituationen nur dann legitim sei, wenn diese auch sinnvoll geleistet werden könne. Dies ist in kriegerischen Auseinandersetzungen, beispielsweise in Syrien oder der Ukraine, in aller Regel nicht der Fall, vgl. Herbst, *Was lässt sich exegetisch zur Bibelrezeption der (christlichen) Neuen Rechten sagen?* (s. Fn. 70), 383f.

und möchte vor allem zwei Thesen argumentieren: Die Nächstenliebe ist ein ethischer Wert des persönlichen Nahraums und die Pointe des Samaritaner-gleichnisses ist die Hilfshandlung an Angehörigen der eigenen Volksgruppe. Wawerka wendet sich explizit gegen einen »kirchlichen Mainstream«⁷⁸, der aus dem Gleichnis einen Aufruf zur unterschiedslosen »Jedermanns liebe«⁷⁹ ableite. Seine Auslegung des Gleichnisses formuliert Wawerka als Gegendeutung:

»So verliert dieses Gleichnis allerdings einen großen Teil seines Sinns, denn das Opfer der Räuber ist Jude, und zwei Juden lassen ihn liegen. Das Gleichnis entfaltet seine volle Bedeutung erst, wenn man den natürlich-kreatürlichen Zusammenhang des Volkes mitbedenkt, aus dem sich die selbstverständliche Pflicht zur Solidarität mit dem Opfer ergibt. Im Gleichnis selbst wird das nicht eigens thematisiert, weil es zu seiner von allen damaligen Hörern anerkannten Voraussetzung gehört. Die unausgesprochene Kritik, die Christus vorbringt, zielt nicht etwa darauf ab, dass hartherzige und hasserfüllte Menschen einen Hilfsbedürftigen ignorieren (das wäre die »gut menschliche« Lesart), sondern dass Juden einen Juden, einen Angehörigen ihres eigenen Volkes, ignorieren, dem sie doch nach dem Sittengesetz zur Solidarität verpflichtet sind, eben weil sie wie er zum jüdischen Volk gehören.«⁸⁰

In der Deutung von Wawerka thematisiert das Gleichnis vom Barmherzigen Samaritaner die Liebe zur eigenen ethnischen Gruppe implizit, indem selbstverständlich davon auszugehen sei, dass es sich bei dem Menschen aus dem Gleichnis um einen Juden handelt. Diese Selbstverständlichkeit sei auch den damaligen Hörer:innen bewusst gewesen. Der Fokus richte sich demnach auf das Verhalten der beiden vorbeigehenden Juden, den Priester und den Leviten, die den Hilfsbedürftigen liegen ließen und damit gegen die Regeln der gemeinsamen Volkszugehörigkeit verstießen. Ihr Verhalten kritisiere Jesus im Gleichnis und setzte die Ausnahme des Samaritaners daneben, um die Verfehlung noch stärker herauszuarbeiten. Laut Wawerka belege dies die Anerkennung der Voraussetzung einer natürlichen Volkszugehörigkeit durch Christus: »Christus erkennt die natürliche Liebe an, die einen Menschen mit den Seinen verbindet. Es ist eine schöpfungsgemäße Liebe, die allen Menschen eigen

78 Wawerka, *Biblisch-theologische Grundlegung I* (s. Fn. 45), 44.

79 A.a.O., 43.

80 A.a.O., 44.

ist: die Regel. Christus schafft oder wertet sie nun keinesfalls ab, aber er erweitert sie um die Ausnahme. Von seinen Jüngern erwartet er mehr.«⁸¹ Diese natürliche Liebe sei die Regel, das Handeln des Samaritaners die Ausnahme. Es sei keine persönliche Verfehlung von hartherzigen Menschen, sondern ein Verrat an den natürlichen Regeln der Volkszugehörigkeit.⁸² Diese Argumentation von Wawerka ist eingebettet in einen größeren inhaltlichen Zusammenhang über die Anwendungsbereiche christlicher Ethik. Wawerka unterscheidet mit dem ökonomischen Theoretiker Friedrich August von Hayek zwischen zwei verschiedenen Moralsystemen für unterschiedliche Lebensbereiche, der persönlichen Lebenswelt des sozialen Nahraums einerseits und der unpersönlichen Bezugswelt eines politischen Großraums, die grundsätzlich voneinander unterschieden werden müssten. Die Ethik Christi ordnet er daraufhin dem sozialen Nahraum zu und unterscheidet seinen Begriff von »Nächstenliebe« von einer abstrakten »Fernstenliebe«, die er bei seinen Gegnern als Schlussfolgerung einer falschen Deutung des Samaritanergleichnisses zu erkennen glaubt:

»Im Gegenteil, die Fernstenliebe kann unter Umständen gerade zum Gegenteil dessen werden, was Christus fordert: Man kann durchs Moralteleskop die Armen Afrikas betrachten und sie wortreich bedauern, während man wegschaut und beredt schweigt, wenn beispielsweise zwei Straßenecken weiter Pflastersteine die Fenster einer Wohnung von »Rechten« entglasen oder vor der eigenen Haustür türkische Schüler eine »Kartoffel« mobben. Das mag nicht einem jeden ins Konzept passen, das er sich von »Nächstenliebe und Barmherzigkeit« gemacht hat, aber es ist die gleiche Situation des barmherzigen Samaritaners, es ist der gleiche stumme Anruf eines

81 Ebd.

82 Zimmermann hält es durch die geografische Verortung des Gleichnisses ebenfalls für plausibel, dass es sich bei dem Hilfsbedürftigen um einen Juden handelt (vgl. Zimmermann, *Berührende Liebe* (s. Fn. 78), 549), weist jedoch darauf hin, dass der Text diese plausible Annahme bewusst unterlaufe. Die Parabel spreche zur Bezeichnung des Hilfsbedürftigen vom »Mensch« (ἄνθρωπος) und treffe darüber hinaus keine weiteren Zuordnungen, im Gegensatz zu allen anderen handelnden Figuren innerhalb des Textes (Räuber, Levit, Priester, Wirt). Mit dem Verlust der Kleidung werde der Hilfsbedürftige zusätzlich von jedem Hinweis auf Zugehörigkeiten beraubt, was ihn tatsächlich zu »jedem Menschen« werden lasse, vgl. a.a.O., 551, außerdem dazu: Herbst, *Was lässt sich exegetisch zur Bibelrezeption der (christlichen) Neuen Rechten sagen?* (s. Fn. 70), 382.

geschädigten Nächsten um Beistand, und darum kann man sich auch mit Spenden für ›Brot für die Welt‹ nicht herummogeln.«⁸³

Wawerkas Antwort auf die Frage aus dem Gleichnis, wer der Nächste sei, beantwortet er an dieser Stelle geografisch. Die Unterstützung von global agierenden, kirchlichen Hilfsorganisationen wie beispielsweise Brot für die Welt, fällt für ihn nicht in die Kategorie des ethisch guten Handelns – es gehe vielmehr um die Unterstützung von Gewaltbetroffenen vor Ort. Die Beispiele, die er in diesem Text für tatsächlich Hilfsbedürftige anführt, folgen seiner vorher skizzierten Logik: Der »Rechte« oder die »Kartoffel« als Opfer nehmen die Pointe von Wawerkas Gleichnisauslegung auf, wonach es vor allem um Hilfsaktionen an Zugehörigen der eigenen ethnischen Gruppierung geht.

Die Deutungen des Samaritanergleichnisses in den neurechten Texten finden allesamt im Kontext von Positionen zu Flucht und Migration statt. Vor allem bei Wawerka wird deutlich, dass es bewusst darum geht, Gegendeutungen zu etablierten kirchlichen Positionen zu entwickeln und dafür sowohl exegetische als auch sozialetische Argumente zu nutzen. Die Deutungen von Dirsch nehmen biblische Referenzen von Carl Schmitt auf. Die Bezugnahme auf Schmitt als bedeutenden Autor der »Konservativen Revolution« soll die theologischen Texte innerhalb des neurechten Spektrums als legitime Position markieren: Angesichts der kontroversen Auseinandersetzung zwischen christlichen, neu-heidnischen und existenzialistischen Positionen innerhalb der neurechten Netzwerke kommt der Bezugnahme auf gemeinsame Autoren wie Schmitt oder Mohler eine wichtige, gemeinschaftsbildende Bedeutung zu.

V.3.2.2.2. Die Johannesoffenbarung: Apokalypse und Katechon

Vor allem im Buch von Martin Lichtmesz mit dem Titel »Kann nur ein Gott uns retten« spielt das letzte Buch der Bibel, die Offenbarung des Johannes, eine herausgehobene Rolle. Neben vielen anderen biblischen Referenzen ist es der von Lichtmesz am ausführlichsten referenzierte biblische Text. Im sechsten Kapitel mit dem Titel »Die Gestalten der Apokalypse« thematisiert er die Naherwartung der frühen Christ:innen und die Herausforderungen, die das Ausbleiben einer unmittelbar bevorstehenden Wiederkehr Christi für die frühen Gemeinden darstellte. Die Johannesoffenbarung führt er als Quelle der Motive

83 Wawerka, *Biblisch-theologische Grundlegung I* (s. Fn. 45), 44f.

dieser Naherwartung ein und referiert dabei zuerst bibelkundliches Standardwissen.⁸⁴ Daraufhin präsentiert der Autor eine spezifische Lesart des Buches:

»[U]rsprünglich war die ›Offenbarung‹ vermutlich als judenchristliche Kampfschrift gedacht, die sich vor allem gegen die als ›Hure Babylon‹ allegorisierte Weltmacht Rom richtete, die im Jahre 70 den Tempel von Jerusalem, das zentrale Heiligtum der Juden, mitsamt ›Gottes geliebter Stadt‹ dem Erdboden gleichgemacht und die Christen, die als jüdische Sekte wahrgenommen wurden, unerbittlichen Verfolgungen ausgesetzt hatte. In Johannes' Vision wird Rom durch Gottes Hand gestürzt: ›Sie ist gefallen, sie ist gefallen, Babylon, die große Stadt; denn sie hat mit dem Wein der Hurerei getränkt alle Heiden‹ (Offb. 14,8).«⁸⁵

Lichtmesz deutet die Offenbarung als eine Art Manifest gegen die politisch Machthabenden des römischen Reiches.⁸⁶ Geschichtlich sei die Bedeutung des Buches gewachsen, da sie durch die Kanonisierung der Kirche als Schlusskapitel der Bibel platziert wurde. Im weiteren Verlauf des Kapitels referiert Lichtmesz die geschichtliche Bedeutung der Offenbarung aus einer extremen Vogelperspektive: »Die christlich-abendländische Phase der europäischen Geschichte, die sich mit dem Zerfall der antiken Welt konstituierte, hat also ihr eigenes Ende und das Gottesgericht stets vor Augen, ja sie baut ihr ganzes Selbstverständnis auf dieser Erwartung.«⁸⁷ Anschließend wendet er sich einer

84 Die Einordnung der Johannesoffenbarung erfolgt ohne Angabe von Quellen. Schnelle stimmt mit den grundlegenden Angaben überein: Abfassung 95 n. Chr. auf der griechischen Insel Patmos, Aufnahme von Motiven jüdischer Apokalyptik mit u.a. den alttestamentarischen Propheten Ezechiel und Daniel als Quelle, vgl. U. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen 2013, 600f.

85 Lichtmesz, Kann nur ein Gott uns retten? (s. Fn. 50), 126.

86 Das steht Lesarten innerhalb zeitgenössischer neutestamentlicher Forschung entgegen, die auf die briefliche Form des Textes verweisen, die durch die Rahmung erkennbar ist. Schnelle argumentiert, dass sowohl für Apokalypsen typische Elemente als auch untypische Elemente als Einheit gesehen werden müssen: »Die Offb. zeigt sich dann als zum (Rund-)Brief stilisierte Apokalypse, die den Anspruch erhob, im Gottesdienst verlesen zu werden [...]«. (Schnelle, Einleitung in das Neue Testament (s. Fn. 85), 608. Das entspräche weniger der Verwendung als »Kampfschrift«, die die Mächtigen adressiert, als der kämpferischen Erbauung im Gottesdienst mit den in Offb 1,11 genannten Gemeinden als Adressaten.

87 Lichtmesz, Kann nur ein Gott uns retten? (s. Fn. 50), 129.

ausführlichen Beschreibung und Nacherzählung der bildhaften apokalyptischen Sprache der Offenbarung zu, wobei er besonders auf die Figur des herrschenden Christus' eingeht:

»Gottes eingeborener Sohn Jesus Christus [...] erscheint in der Ikonographie des Jüngsten Gerichts als ›Pantokrator‹, als kosmischer Regent und Richter. Er wird auch manchmal mit dem Reiter auf dem weißen Pferd identifiziert (Offb. 19,11 – 21), der die himmlischen Heerscharen in den Endkampf führt. Dieser hat allerdings keine Ähnlichkeit mehr mit dem Verkünder der Bergpredigt und erinnert eher noch an den späteren Propheten und Glaubenskrieger Mohammed. Sein Gewand ist getränkt vom vergossenen Blut der Feinde Gottes, und ›aus seinem Munde ging ein scharfes Schwert, daß er damit die Heiden schlänge; und er wird sie regieren mit eisernem Stabe; und er tritt die Kelter des Weins des grimmigen Zorns Gottes, des Allmächtigen.‹ (Offb. 11,15)«⁸⁸

Lichtmesz kontrastiert die Darstellung von Christus als Richter und Krieger mit dem friedfertigen Jesus der Bergpredigt, den er an anderer Stelle als Quelle der Schwäche und Grund für den Untergang Europas ausmacht.⁸⁹ Die diskursive Abgrenzung zu einem schwachen, liberalen Christentum wird an dieser Stelle sichtbar. In den gewalttätigen Schriften der Offenbarung erkennt er die Fantasie vermeintlich friedlicher Christ:innen, die eigentlich selbst herrschen wollen. Er rezipiert die Johannesoffenbarung hier als Ausdruck der verborgenen Gewalttätigkeit eines vordergründig friedlichen Christentums und überträgt diese Deutung auf die Gegenwart:

»Mir scheint es gleichwohl kaum übersehbar, daß die Offenbarung des Johannes auch von einer geradezu sadistischen Wut erfüllt ist, wie sie nicht untypisch für den Eifer der Sektierer ist. [...] Die sich als demütige evangelische Lämmer geben, wären am Ende wohl doch lieber selbst herrische Löwen: die vorgeben, die Mächtigen stürzen zu wollen, wollen insgeheim wohl lieber doch an ihrer Stelle auf den Thronen sitzen. Mithin: eine Art Sklavenaufstand des Neides, der Geltungssucht und des Ressentiments.«⁹⁰

88 A.a.O., 130.

89 Vgl. a.a.O., 161ff.

90 A.a.O., 133.

Die ursprüngliche Deutung als »Kampfschrift« führt Lichtmesz zu dem Schluss, dass die Gewalt der Texte eine Art Naturgewalt im inneren derjenigen widerspiegele, die sich vordergründig als friedlich ausgäben.⁹¹ Aus diesem Urteil ergebe sich für ihn eine Skepsis gegenüber eigenen Weltrettungs-fantasien, die allerdings an keiner anderen Stelle im Buch erkennbar wird. Hingegen widmet er sich später, im Rahmen des Kapitels »Die Ohnmacht der christlichen Nächstenliebe« ausführlich der Nacherzählung von Unter-gangszenarien, die der französische Schriftsteller Jean Raspail in seinem Buch »Das Heerlager der Heiligen« entwickelt hat.⁹² Schon im Titel wird der Bezug zur Johannesoffenbarung sichtbar. In Offb. 20,9 ist das »Heerlager der Heiligen« das Ziel der Massen, die von Satan kurz vor dem jüngsten Gericht verführt und zum Kampf versammelt wurden.⁹³ Im Plot von Raspail, den Lichtmesz als »modernen ›Johannes‹«⁹⁴ bezeichnet, ist es Frankreich, das zum Ziel einer Invasion von unzähligen, armen Inder:innen wird. In ausschwei-fender Länge referiert Lichtmesz den Plot des Buches, inklusive seitenlanger Zitate der Übersetzung. In zahlreichen Variationen wird der zentrale Gedanke Raspails (und Lichtmesz') wiederholt. Nach der Eroberung des »Heerlagers der Heiligen« folge nicht, wie in Offb. 20,11ff. die Inthronisation Gottes, das Jüngste Gericht und damit die Verbannung der Invasoren in Tod und Hölle. Vielmehr erfolge nach der in eschatologischer Drastik beschriebenen Invasion Frankreichs die Machtübergabe an die indischen Einwanderer, die unverhoh-len rassistisch als gesichtslose und gewalttätige Masse beschrieben werden. Es sei die Schwäche des christlichen Gottes, die die Eroberung ermögliche. Die kirchlichen Würdenträger hätten durch ihr Verständnis von christlicher Nächstenliebe eine Abwehr der Invasion verhindert und so zur Eroberung des *Abendlandes* beigetragen. Angeführt von einem kaum menschlichen Wesen,

91 Folgt man der Deutung neutestamentlicher Forschung, die die Texte in die Gemein-desituation des frühen Christentums verorten (s. Fußnote 87), käme man dagegen zu dem Schluss, dass die Gewalt in den Texten die Verfolgungssituation der ersten christ-lichen Gemeinden widerspiegelt, deren Glaubenspraxis unter Gewalt- und Todesdro-hungen stattfand.

92 Eine Überarbeitung der deutschen Übersetzung, die 1985 im Hohenrain Verlag er-schienen, wurde 2015 beim Antaios Verlag mit einem Vorwort von Martin Lichtmesz her-ausgegeben, vgl. J. Raspail, *Das Heerlager der Heiligen*, Schnellroda 2015.

93 »Und sie stiegen herauf auf die Ebene der Erde und umringten das Heerlager der Hei-ligen und die geliebte Stadt. Und es fiel Feuer vom Himmel und verzehrte sie.« (Offb. 20,9)

94 Lichtmesz, *Kann nur ein Gott uns retten?* (s. Fn. 50), 168.

der als jesajanischer Gottesknecht identifiziert wird, in Wahrheit jedoch der Antichrist ist, wird bei Raspail den Menschen Frankreichs und des Abendlandes der »Humanitarismus« eingeredet, was jeden Widerstand verunmögliche. Das heißt, in Raspails Geschichte folgen die Verfechter der »Menschlichkeit« und der »Nächstenliebe« *eigentlich* dem Antichristen – und auch die Kirche, die von einem brasilianischen Papst geleitet wird, der alle Reichtümer bereits vor der drohenden Eroberung verschenkt hat, beteiligt sich an der feindlichen Übernahme. Im Namen der »Menschlichkeit« und der »Nächstenliebe« verrichten die verführten Abendländer die Arbeit des Antichristen – so die Aussage von Raspails Geschichte, die Lichtmesz zur Illustration seiner Difamierung eines liberalen schwachen Christentums heranzieht. Nach seiner vormals distanzierten Betrachtung der Johannesoffenbarung als »christlicher Ermächtigungsfantasie«, betont er im Anschluss an die bildreiche Darstellung des Untergangs Frankreichs in Raspails Roman nun die Bereitschaft mittelalterlicher Christen für ihren Glauben zum Schwert zu greifen:

»Frühere, heroischere und vielleicht auch naivere Generationen von Christen waren bereit, sich mit dem Kruzifix in der einen und dem Schwert in der anderen Hand nicht nur einfallenden Invasoren entgegenzustellen, sondern damit auch selbst andere Völker zu unterwerfen und zu missionieren. Beides erscheint heute sogar den tiefgläubigen Christen als undenkbar, ja frevelhaft. Christus ist ihnen vor allem der Christus der Bergpredigt und der Gewaltlosigkeit. Was aber, wenn Allah Taqiyya betreibt und das Land der Ungläubigen für seine Völker im Namen der Menschenrechte, der Brüderlichkeit, der Nächstenliebe und der Barmherzigkeit fordert? Auf welcher Grundlage verwehrt man ihm dann den Eintritt?«⁹⁵

Die Pointe von Raspails Roman ist zentral für Lichtmesz Bezug auf christliche Theologien. Er nimmt sie als Grundlage für seine darauf aufbauenden Überlegungen zum Antichristen im neunten Kapitel. Als »Schlüsseltext« zum Verständnis des Antichristen deklariert er ein Zitat aus 2 Thess 2,3-11, wonach der Katechon, der Aufhalter, den Antichristen zurückdränge. Da das Kommen des Antichristen aber eine notwendige Voraussetzung für die Wiederkehr Christi sei, sei die Aufgabe des Katechon zweischneidig: Er stehe »auf verlorenem Posten, den er aber dennoch halten muß.«⁹⁶ Dass Lichtmesz apokalyptische

95 A.a.O., 185.

96 A.a.O., 191.

Geschichtsdeutung auf den Katechon hinausläuft, ist weniger auf die »Schlüssel-funktion« des Zweiten Thessalonicher Briefes zurückzuführen als auf eine Bemerkung von Carl Schmitt. In Schmitts Buch »Das Nomos der Erde«, das erstmals 1950 erschien, verknüpft er den Gedanken des christlichen Reichs mit der Vorstellung des Katechon:

»Ich glaube nicht, daß für einen ursprünglich christlichen Glauben ein anderes Geschichtsbild als das des Katechon überhaupt möglich ist. Der Glaube, daß ein Aufhalter das Ende der Welt zurückhält, schlägt die einzige Brücke, die von der eschatologischen Lähmung alles menschlichen Geschehens zu einer so großartigen Geschichtsmächtigkeit wie der des christlichen Kaisertums der germanischen Könige führt.«⁹⁷

Mit der apokalyptischen Figur des Katechon ist das Selbstverständnis, das Lichtmesz sich und seinen politischen Mitstreiter:innen gibt, auf den Punkt gebracht: Als Aufhalter der antichristlichen Lehre von Menschlichkeit und Gleichheit stehen sie auf der »richtigen« Seite der Geschichte.⁹⁸

Das biblische Buch der Johannesoffenbarung spielt bei Lichtmesz eine vielschichtige Rolle. Die bildreiche Nacherzählung dient zur Illustration von Lichtmesz' geschichtsphilosophischer Deutung des Buches als Element eines christlich-linearen Zeitverständnisses, das dem zyklischen Zeitverständnis von Denkern der »Konservativen Revolution« gegenüberstehe.⁹⁹ Wie in Abschnitt III.4.1.1 dargelegt, ist für Armin Mohler das Christentum weitestgehend unvereinbar mit den Ideen der »Konservativen Revolution«, da Zeit bei Denkern der »Konservativen Revolution« zyklisch gedacht werde, im Christentum dagegen als lineare Verbindung zwischen Schöpfung und

97 C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus publicum Europaeum*, Berlin 1974, 29.

98 Zu dieser Einschätzung kommt auch Reuter, vgl. H.-R. Reuter, *Katechonten des Untergangs. Nation und Religion im Denken der deutschen Neuen Rechten*, in: BThZ 35, 2018, 13–33, 28f.

99 Die eindeutige Lesart der Johannesoffenbarung als Quelle eines christlich-linearen Zeitverständnisses ist keinesfalls Konsens in exegetisch-neutestamentlicher Forschung. Schnelle sieht als zentrales Anliegen der Offenbarung vor allem die Vergewisserung der Herrschaft Gottes bei den Gemeindegliedern und eine Rückversicherung der Zugehörigkeit: »Dieser Grundperspektive wird nicht eine linear-endschichtliche, sondern eine konzentrische Auslegung gerecht, die Jesu bereits erfolgten Herrschaftsantritt als Mitte des Denkens des Sehers begreift.«, vgl. Schnelle, *Einführung in das Neue Testament* (s. Fn. 85), 615.

Jüngstem Gericht. Das Spannungsfeld zwischen diesen kontroversen Positionen ist der Kontext für Lichtmesz' Auslegung der Johannesoffenbarung. Die von Mohler als gegensätzlich beschriebenen Zeitverständnisse, linear bzw. zyklisch, vereint Lichtmesz in einer Kompromissposition. Der Mensch kann im Rahmen seines Lebens Zeit nur linear erfahren: »Dem Menschenleben ist eine Frist gesetzt: auch innerhalb des Abschnitts eines Zyklus läuft Zeit als Frist ab.«¹⁰⁰ Das heißt, durch die menschliche Erfahrung der Begrenztheit von Lebenszeit kann er am zyklischen Verlauf nur als »Mitgerissener« teilnehmen. Lichtmesz bietet ein alternatives Selbstverständnis an, das sich auf Carl Schmitt als wichtigen Autor der »Konservativen Revolution« beruft und auf der apokalyptischen Geschichtsdeutung der Johannesoffenbarung basiert: In einem eschatologischen Kampf um das Eigene stehen er und sein Mitstreiter:innen als Repräsentanten eines *starken Christentums* einem *schwachen Christentum* gegenüber, das mit dem Antichristen verbunden ist. Als Katechonten halten sie diesen Antichristen auf, indem sie die »Invasion« verhindern und gegen die »antichristliche« Ideologie von Nächstenliebe und Menschlichkeit opponieren.

V.3.3. Glaubenspraxis und Historiographie

Nachdem zuerst die Glaubensverständnisse neurechter Autor:innen im Mittelpunkt standen und anschließend auf die Rezeption biblischer Schriften innerhalb des Korpus eingegangen wurde, folgen nun Ausführungen zu Kirchenverständnissen und Kirchengeschichte, bzw. Kirchengeschichtsschreibungen in neurechten Texten.

V.3.3.1. Ekklesiologie und Kirche

Viele Themen, die innerhalb von kirchlichen oder akademischen Theologien in Bezug auf Glaubenspraxis diskutiert werden, kommen in den Texten der neurechten Autor:innen nicht vor. Es finden sich beispielsweise keine Texte zu Liturgien, Gebets- oder Predigtpraxis.¹⁰¹ Das ist möglicherweise damit zu erklären, dass die meisten Autor:innen kein kirchliches Amt innehaben und so

100 Lichtmesz, Kann nur ein Gott uns retten? (s. Fn. 50), 361.

101 Es gibt eine Ausnahme: Der Manuscriptum Verlag hat bis 2022 noch die Psalmübersetzung des Dreifaltigkeitsklosters Buchhagen (den sog. Buchhäger Psalter) vertrieben. Mittlerweile kann man den Psalter und andere Publikationen des Klosters direkt beim Kloster bestellen. Das Kloster Buchhagen bezeichnet sich als deutsches orthodoxes Dreifaltigkeitskloster und entwickelt seit seiner Gründung 1990 eine eigene deut-

keine tägliche Berührungspunkte mit Fragen kirchlicher Praxis haben. Überlegungen zur Kirche sind generell in zwei Modi zu finden: einerseits im Rahmen scharfer Kritik bis hin zur Polemik, andererseits als abstrakte Idealisierungen.

V.3.3.1.1. Die Kirche als Feindbild

Für viele Autor:innen der Texte des Korpus sind die Kirchen ein Feindbild. Dabei stehen sowohl evangelische als auch katholische Kirchenleitungen und Amtsträger:innen in der Kritik. Ziel der (teilweise polemischen) Anfeindungen der neurechten Autor:innen sind vor allem die evangelischen Kirchen. Martin Lichtmesz schreibt: »daß es sich heute kaum noch lohnt, ein Wort über die evangelischen Kirchen zu verlieren, die sich im Stande ihrer tiefsten Erniedrigung befinden.«¹⁰² Auch für Karlheinz Weißmann, der sich selbst als lutherisch und hochkirchlich bezeichnet, sind die evangelischen Kirchen keine Rede mehr wert:

»Nun, der Verfall des Protestantismus ist offenkundig, und innerhalb seiner Grenzen bleiben neben dem linksliberalen *mainstream* eigentlich nur noch die Pietisten und dann die frei-kirchlichen Gruppen verschiedener Provenienz außerhalb der Landeskirchen. Die Tradition, der ich mich nahe fühle, Wilhelm Stählin, Karl Bernhard Ritter, Hans Asmussen, hat heute gar keine Sprecher mehr. [Hervorh. i. Orig.]«¹⁰³

Während Weißmann der landeskirchliche Protestantismus als verloren gilt, sind es eher freikirchliche und pietistische Gruppen, die er als traditionsbewusste Protestanten ernst nimmt. Als Vorwurf, vor allem an die evangelischen Kirchen, steht oft eine übermäßige Politisierung, womit sie gegen eine notwendige Trennung der Sphären Kirche und Staat verstoßen würden. Der AfD-Politiker Joachim Kuhs, der selbst einer freien anglikanischen Gemeinde in Baden-Württemberg angehört¹⁰⁴, formuliert es in einem Vorwort des Buches

sche orthodoxe Tradition. Wissenschaftliche Untersuchungen und theologische Einordnung stehen noch aus.

102 Lichtmesz, Kann nur ein Gott uns retten? (s. Fn. 50), 10.

103 K. Weißmann, Unsere Zeit kommt. Götz Kubitschek im Gespräch mit Karlheinz Weißmann, Schnellroda 2006, 123.

104 Vgl. F. Brunner/R. Nübel, Wie die »Christen in der AfD« in Kirchen auf Wahlkampftour gehen, in: STERN, 23.1.2019. Kuhs hat 2021 Volker Münz als Vorsitzenden der ChrAFD abgelöst.

»Bekenntnisse von Christen in der Alternative für Deutschland«, das verschiedene Positionen von Mitgliedern der Christen in der AfD (ChrAfD) versammelt, folgendermaßen:

»Die AfD achtet die historisch gewachsenen Strukturen von Kirche und Staat. Sie kann nicht erkennen, dass die Aufgabe der Kirche in der politischen Betätigung liegt. Sie fordert daher die Kirchen auf, sich nach ihren Bekenntnisschriften, allein der Verkündigung des Wortes Gottes, der Seelsorge und der Diakonie zu widmen, und die Politik dem Staat und seinen dafür verantwortlichen Körperschaften und Einrichtungen zu überlassen.«¹⁰⁵

Als theologische Grundlage für diese Aussagen zieht Kuhs die fünfte These der Barmer Theologischen Erklärung heran, die er ohne historische Einordnung zitiert.¹⁰⁶ Diese Position spiegelt die kirchenpolitische Haltung der AfD wider. Auch an anderen Stellen im Netzwerk wird auf die These als Argument für die Trennung von Kirche und Staat verwiesen.¹⁰⁷ Als die damalige Sprecherin der ChrAfD auf dem Kirchentag 2017 mit dem damaligen Landesbischof der EK-BO, Markus Dröge, diskutiert hat, hat auch sie sich auf die fünfte These bezogen.¹⁰⁸

105 J. Kuhs (Hg.), *Bekenntnisse von Christen in der Alternative für Deutschland*, Graz 2018, 8f.

106 Die Barmer Theologische Erklärung (oder »Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche«) wurde als theologische Grundlage der Bekennenden Kirche (BK) 1934 als verbindliche Evangelischen Kirchen verabschiedet. Sie entstand als Abwehr gegen versuchte Zugriffe des NS-Staates auf kirchliche Strukturen im Zuge der Gleichschaltung aller gesellschaftlichen Bereiche zu einem totalitären Staat.

107 Vgl. D. Zöllner, *Das Verhältnis des Protestantismus zur Idee des christlichen Abendlandes*, in: W. Dewald/K. Motschmann (Hg.), *Kirche – Zeitgeist – Nation. Gewandelte Religion, verändertes Volk?*, Graz 2006, 416–435: 424.

108 Diese vereindeutigende Lesart der Barmer Theologischen Erklärung löst Widerspruch aus. Markus Dröge widerspricht der Behauptung, die These würde die absolute Trennung von Kirche und Staat rechtfertigen. Das würde allenfalls für den ersten Teil der These gelten, denn »in der anderen Hälfte steht, dass die Kirche den Auftrag hat, den Staat an Gottes Gebot und Gerechtigkeit zu erinnern.«, vgl. *Zentrumsreihe Streitzeit*, Christen in der AfD? Gespräch mit Liane Bednarz, Markus Dröge und Anette Schultner, in: S. Rentsch/H. Stauff (Hg.), *Deutscher Evangelischer Kirchentag Berlin-Wittenberg 2017. Dokumente*, Gütersloh 2018, 522–542: 542.

Im Kontext der AfD kritisieren Autor:innen eine ihrer Meinung nach illegitime Politisierung der Kirche und fordern unter Rückbezug auf die Barmer Theologische Erklärung eine konsequente Trennung von Kirche und Staat. Daneben gibt es innerhalb der Netzwerke auch andere Positionen. Der Autor Peter Bickenbach wendet sich in seiner antikirchlichen (und in weiten Teilen antisemitischen) Polemik »Judas EKD«, die zum Lutherjubiläum 2017 im Arnshaugk Verlag erschienen ist, ebenfalls gegen eine vermeintliche Politisierung der evangelischen Kirche – allerdings in Verbindung mit einer Kritik an der Forderung nach einer strengen Trennung von Kirche und Staat:

»Die EKD als historische Nachfolgekirche der Reformation stellt heute den Prototyp der vom Feind übernommenen Stellung dar. Noch nie seit der Reformation – weder zur Zeit, als die Fürsten sich als erste Schirmherren ihrer Landeskirche fühlten noch später bei der so oft bekundeten symbolischen Einheit von Thron und Altar – war eine protestantische Kirche von der Politik so abhängig wie diese. Hinzu kam die französische Auffassung vom radikalen Laizismus, der abstrakten Trennung von Kirche und Staat. Diese Fiktion, die davon ausgeht, ein Kulturkreis könne weltanschaulich neutral sein, hat die westlichen Kirchen immer weiter von Luthers organischer Auffassung der Kirche entfernt, die sich in einer schöpfungsmäßigen Verwurzelung in ihrem Volkstum begründet wußte.«¹⁰⁹

Es ist also keinesfalls die Trennung von Kirche und Staat, die für Bickenbach erstrebenswert ist. Er geht von einer natürlichen Verankerung der Kirchen im Volk aus, bezieht sich also auf völkisch-theologische Positionen, wie sie beispielsweise von den Deutschen Christen während des Nationalsozialismus vertreten wurde.¹¹⁰

109 P. Bickenbach, *Judas EKD. Irrlehren einer abgefallenen Kirche*, Neustadt an der Orla 2017, 282.

110 Er stellt sich sehr deutlich in diese Tradition, indem er an anderen Stellen über weite Strecken die Texte des antisemitischen und christlichen Autors Wilhelm Stapel zitiert. Stapel wird von Mohler zum christlichen Flügel der »Konservativen Revolution« gerechnet. Der Arnshaugk Verlag, in dem auch Bickenbach seine Texte veröffentlicht, publiziert seit 2012 Neuauflagen von Wilhelm Stapel, vgl. W. Stapel, *Über das Christentum. An die Denkenden unter seinen Verächtern*, Neustadt an der Orla 2012, außerdem *ders.*, *Der christliche Staatsmann. Eine Theologie des Nationalismus*, Neustadt an der Orla 2016. Zur kritischen Einordnung von Stapel als völkischen und antisemitischen Theologen, vgl. C. Vollnhals, *Theologie des Nationalismus. Der christliche-völk-*

Eine dezidierte Kritik an der katholischen Kirche schreibt einer der wenigen ordinierten Priester, die innerhalb des Verlagsnetzwerkes publizieren. Friedrich Oberkofler veröffentlicht 2020 im rechts-katholischen Lepanto Verlag sein Buch mit dem Titel »In den Fängen des Fortschritts«¹¹¹. Darin bezeichnet er die katholische Kirche als bürokratisch und zu wenig am Evangelium orientiert:

»Der Kirche bei uns droht der Geist auszugehen. Um die geistliche Vitalität der katholischen Kirche bei uns ist es weithin nicht gut bestellt. Sie befindet sich, genau besehen, ›im freien Fall‹. Manche sprechen sogar von ›Kirchendämmerung‹. Manche wünschen sie herbei. [...] Es ist höchste Zeit zu begreifen: Nicht was wir fordern, sondern was Gott von uns will, das ist der rechte Ansatz jeder Reform und Erneuerung der Kirche.«¹¹²

Als größte Gefahr sieht Oberkofler die Verweltlichung, die er als Ursache für die leeren Kirchen und einer zunehmenden Gleichgültigkeit gegenüber dem christlichen Glauben ausmacht:

»Die Seelsorge befindet sich am Scheideweg zwischen Verweltlichung und geistlicher Erneuerung. Vom Ergebnis dieser Entwicklung hängt wesentlich Leben oder Auflösung der Kirche bei uns ab. Die Folgen der Verweltlichung sind längst sichtbar: Der Glaube verdunstet. Es fehlt beim Großteil der Getauften an Glaubenswissen und an Einsicht und Dynamik, wirklich als Christen zu leben [...].«¹¹³

Was im Kontext der evangelischen Kirchen meistens als zunehmende Politisierung beklagt wird, heißt im katholischen Kontext eher Verweltlichung. Martin Lichtmesz widmet seiner Kritik an der katholischen Kirche zwei ganze Kapitel. Unter der vorher dargelegten Prämisse eines vermeintlich kulturzersetzenden »großen Austauschs« (s. III.4.2) zeigt er sich enttäuscht über die mangelhaf-

kische Publizist Wilhelm Stapel, in: M. Gailus/C. Vollnhals (Hg.), Für ein artgemäßes Christentum der Tat. Völkische Theologen im »Dritten Reich, Göttingen 2016, 97–118.

111 F. Oberkofler, In den Fängen des Fortschritts? Die kirchliche Seelsorge am Scheideweg zwischen Verweltlichung und »offenem Himmel«, Rückersdorf² 2020. Zum Zeitpunkt der Veröffentlichung ist Oberkofler im Ruhestand.

112 A.a.O., 9.

113 A.a.O., 12f.

te Unterstützung aus dem Vatikan, obwohl er sich durch seine Lesart katholischer Theologien in seinen Positionen bestärkt sieht:

»Die ›zwei Reiche‹ lauten nicht mehr ›Heimatland‹ und ›Rom‹ als Option der doppelten Landeskindschaft einer physischen und geistig-symbolischen Heimat. Die globalistische Politik fordert: es soll keine Vater- und Heimatländer mehr geben, ihr habt keinen König außer Cäsar. Bald sollt ihr auch keinen Papst mehr haben außer den Allgemeinen Menschenrechten und keinen Gott außer der Menschheit. Wie es aussieht, hat sich die nachkonziliare Kirche zum Wegbereiter und Steigbügelhalter dieser Politik gemacht, wo doch gerade sie berufen wäre, ihr schärfster und unversöhnlichster Kritiker zu sein.«¹¹⁴

Dieser Zustand der katholischen Kirche ist laut Lichtmesz unter anderem Ergebnis des Zweiten Vatikanischen Konzils, aber auch einer Krise der Autorität der Päpste. Papst Franziskus stellt für den Autor ein besonderes Ärgernis dar, da er durch sein Armutsideal die heroische Tradition der Kirche banalisiere. Obwohl er in der katholischen Kirche ein wesentliches Element europäischer Kulturgeschichte sieht, fällt sein Urteil vernichtend aus: »Wer freilich Hoffnungen darin setzt, die Kirche könne als immer noch bestehende zweitausendjährige Bastion gegen den Niedergang Europas sein, mag er gläubig sein oder nicht, wird bei einem nüchternen Blick eher enttäuscht sein.«¹¹⁵

V.3.3.1.2. Die Kirche als Ideal

Auch positive Bezugnahmen auf die Kirche finden sich im neurechten Verlagsnetzwerk. In der Sezession 18 zum Thema Christentum schreibt der ehemalige Leiter des Instituts für Staatspolitik (IfS) Erik Lehnert¹¹⁶ einen Artikel, in dem er dazu aufruft, in den Kirchen zu bleiben. Er wendet sich gegen Ernst Jünger und Vertreter der »Konservativen Revolution« und deren anti-christliche Haltung und bezieht sich stattdessen auf den Theologen Friedrich Gogarten. Laut Lehnert ist die Kirche der Ort, an dem man sich gemeinschaftlich gegen den »Zeitgeist« stellen kann:

114 Lichtmesz, Kann nur ein Gott uns retten? (s. Fn. 50), 231.

115 A.a.O., 249.

116 Erik Lehnert arbeitete 2021 außerdem als Referent für die AfD-Fraktion im Brandenburger Landtag, vgl. J. Klaus, Wie die AfD rechte Aktivisten finanziert, in: ZDF, 14.8.2021.

»Und daraus leitet sich auch die Verpflichtung ab, der Kirche nicht den Rücken zu kehren. Schließlich geht es darum, daß dieser gläubige Blick, der von dort auf den Menschen fällt, nicht verlorengeht. Es gibt aber im Abendland keine außerhalb des Christentums liegende Tradition, die diesen vermitteln könnte. Der Rückzug aus den Kirchen hat daher auch für den fatale Folgen, der sich so vor den Nachstellungen des Zeitgeistes in Sicherheit bringen will: Der Glaube wird in den eigenen vier Wänden niemals zu einer Institution und ›frontschaffenden Kraft‹ (Gehlen) werden, sondern immer an der Autorität des Einzelnen hängen.«¹¹⁷

Für Lehnert sind die (evangelischen wie katholischen) Kirchen der Ort, an dem ein handlungsfähiges Kollektiv entsteht, das durch einen gemeinsamen Glauben zusammengehalten wird. Bemerkenswert ist Lehnerts Bezugnahme auf den evangelischen Theologen Friedrich Gogarten. Gogarten wurde von Armin Mohler als wichtigster Theologe der »Konservativen Revolution« gesehen (s. III.4.1.1.). Lehnert macht damit in diesem Text ein spezifisch christlich-theologisches Element der »Konservativen Revolution« stark. Einen anderen Weg im Sinne der Idealisierung von Kirchen geht Friedrich Romig in seinem Text, der im Jahr 2023 im Ares Verlag wieder veröffentlicht wird. Unter dem Titel »Was ›Re-Evangelisierung‹ wirklich bedeutet« schreibt der Publizist und katholische Autor über die katholisch-ekklesiologische Grundlegung einer idealen *neuen Ordnung*:

»Als vollkommene Gesellschaft ist die Kirche – und dies ist für die katholische Gesellschaftslehre von grundlegender Bedeutung – Modell, Vorbild, Urbild, Idee oder Archetyp für jede ›natürliche‹ Gesellschaft oder Gemeinschaft, so für Familie, Gemeinde, Volk und Staat. Selbst ›gewillkürte‹ Gesellschaften, wie politische Parteien, Organisationen der ›Zivilgesellschaft‹, Unternehmen, Berufsvertretungen, Kammern, Interessensverbände, Gewerkschaften, Geselligkeitsvereine oder Sportverbände, weisen Bauprinzipien auf, die jenen der Kirche ähneln (Einheit, Vielgliedrigkeit, Hierarchie, Autorität, Vorrang, unterschiedliche Vorzüglich- oder Wertigkeit, Gerech-

117 E. Lehnert, Kirche als Institution, in: Institut für Staatspolitik (Hg.), Christentum, 8–11: 11. Gogarten wurde von Mohler als »wichtigster Theologe der Konservativen Revolution« bezeichnet (s. III.4.1.1.). Lehnert macht damit ein spezifisch christlich-theologisches Element der »Konservativen Revolution« stark.

tigkeit, Verhältnismäßigkeit, Solidarität, Subsidiarität, Gesamtpersonalität, Identität usw.).«¹¹⁸

Die »Umgestaltung« der Gesellschaft erfolge dann durch die »Evangelisierung« ihrer Teilbereiche, denn »[d]ie Normen des Evangeliums bestimmen also die ›gerechte‹, ›rechte‹ oder ›richtige‹ Ordnung der Gesellschaft und der (geschriebenen oder ungeschriebenen) Verfassung des Staates.«¹¹⁹ In seinem Text beschreibt Romig eine anzustrebende Ordnung der Gesellschaft nach dem Vorbild der hierarchischen Struktur der katholischen Kirche. Die Kirche in Romigs Text bleibt auf der Ebene eines abstrakten Ideals, das als Ziel von Romigs Ordnungsvorstellungen fungiert.

V.3.3.1.3. Zwischenfazit

Die meisten Texte innerhalb der neurechten Netzwerke lehnen die Kirchen ab. Dies erfolgt einerseits aufgrund des Vorwurfs einer zunehmenden Politisierung bzw. Verweltlichung, aber auch allgemeine Institutionenskepsis oder Enttäuschung sind als Motive dieser Ablehnung erkennbar. Bei positiven Bezugnahmen bleiben die Aussagen unkonkret. Die Kirchen als Ort kollektiver Gemeinschaft gegen den Zeitgeist oder als Vorbild für gesellschaftliche Umstrukturierung bleiben abstrakt. Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die konkrete Kirche abgelehnt und die abstrakte Kirche idealisiert wird.

V.3.3.2. Kirchengeschichte

Innerhalb der Texte des Korpus finden sich immer wieder Deutungen von historischen Ereignissen. Wie bereits an anderen Stellen gezeigt wurde, ist der Verweis auf Geschichte ein wichtiges Element der Legitimierung von inhaltlichen Positionen, wie das beispielsweise bei der Behauptung eines historisch mit dem Christentum verbundenen Europas der Fall ist (s. V.1.1). Im kommenden Abschnitt werden historische Deutungen von Autor:innen aus dem Korpus gesammelt und dargestellt. Dabei wird zuerst auf die verschiedenen Funktionen historischer Deutungen eingegangen, bevor dezidiert kirchenhistoriographische Texte aus dem Korpus in den Blick genommen werden.

118 F. Romig, Was »Re-Evangelisierung« wirklich bedeutet. Die Wiederherstellung des inneren Zusammenhangs von Kirche, Gesellschaft, Politik und Staat, in: W. Dvorak-Stocker (Hg.), Glaube und Kultur, Graz 2023, 77–85: 78.

119 A.a.O., 79.

V.3.3.2.1. Zur Funktion von Geschichte im Korpus

Innerhalb des Korpus sind Deutungen historischer Ereignisse allgegenwärtig. Häufig findet sich ein Format, dass mit einer These zur Gegenwartsanalyse beginnt, um diese dann als Pointe einer historischen Entwicklung darzustellen. So möchte der katholische Theologe Felix Dirsch mit Verweis auf gegen-aufklärerische Traditionslinien (De Maitre, Cortez, Schmitt, Baron) aufzeigen, dass der Begriff »Rechtskatholizismus«, der seiner Ansicht nach diffamierend in der aktuellen Debatte verwendet wird, eine authentische Bezeichnung für die generelle Überschneidung ordnungspolitischer Interessen von katholischen Christ:innen und rechten politischen Positionen ist.¹²⁰ Der Althistoriker David Engels nutzt im selben Band eine textvergleichende Methode, die er von der Kulturmorphologie Oswald Spenglers ableitet, um sein vernichtendes Urteil über den aktuellen Zustand Deutschlands und Europas als Moment einer »natürlichen« Verfallsgeschichte darzustellen, die mit dem Niedergang des römischen Reiches oder des fatimidischen Kalifats vergleichbar sei. Aufhaltbar sei dies nur durch eine Rückbesinnung auf das Christentum als *historischer* Grundlage Europas:

»Nur das positive Bekenntnis zur eigenen Kultur mit all ihren Höhen und Tiefen und insbesondere zum historisch begründeten Ehrevorrang des abendländischen Christentums als des seelischen *basso continuo* der europäischen Geschichte könnte es vermögen, der Ausbreitung des Fremden nicht etwa sterile Opposition, sondern vielmehr die Vorbildhaftigkeit der eigenen Überzeugung entgegenzusetzen. [Hervorh. i. Orig.]«¹²¹

Es findet sich außerdem im Korpus ein weitestgehend kontextloses, punktuelles Aufrufen einzelner historischer Ereignisse zum Zweck der Parallelisierung mit dem Zeitgeschehen und damit als identifikatorischer Fluchtpunkt. So beispielsweise bei Caroline Sommerfeld als Einstieg in ihren Text über das

120 Dirsch, Entwicklungslinien des Rechtskatholizismus von der Französischen Revolution bis zu aktuellen Diskussionen. (s. Fn. 63).

121 Engels, Der Untergang des Abendlandes, der Aufstieg des Islams und die Zukunft des Christentums (s. Fn. 6), 154. Im Gegensatz zu Spengler, dessen kulturmorphologische Analysen wenig Spielraum für die Rettung des abendländischen Kulturkreises lassen, empfiehlt Engels in seinem Text radikale Maßnahmen zur Rettung Europas u.a. die Rückbesinnung auf Traditionen des Mittelalters, die Verbindung von Religion und Politik durch Verantwortungsübernahme »autochthoner« Christ:innen und die Rückdrängung des »fortschrittlichen« Flügels der etablierten Kirchen.

Verhältnis von Christentum und Identitärer Bewegung (IB), der mit einer Beschreibung der Schlacht vom Kahlenberg (1683), dem Ende der Belagerung Wiens durch das Heer des osmanischen Reiches, beginnt und dieses dann durch Darstellung des Gedenkens der IB Österreich 2017 als extrem-rechtes Identifikationsangebot platziert.¹²² Auch in der Einleitung des 2019 im Ares Verlag erschienenen Sammelbandes wird auf dieses Jahr Bezug genommen und mithilfe eines Zitates von Robert Spaemann neben der Schlacht von Tours und Poitiers (732) und der Seeschlacht von Lepanto (1571) zum Narrativ einer »rund tausendjährigen Konfliktgeschichte zwischen Islam und Christentum«¹²³ verwoben.

V.3.3.2.2. Kirchenhistoriographische Narrative

Für die Analyse kirchenhistoriographischer Deutungen innerhalb der Neuen Rechten werden im folgenden Abschnitt Publikationen ins Auge gefasst, die sich explizit mit Kirchen- und Theologiegeschichte befassen. In diesen Texten entsteht immer wieder der Eindruck, als würde die Beschäftigung mit der christlichen Religion und Theologie zwangsläufig aus der Geschichte *Europas* resultieren. So schreibt das Autoren-Trio Dirsch/Münz/Wawerka im Vorwort des dritten Sammelbandes im Ares Verlag mit dem Titel »Nation, Europa, Christenheit«, es sei für die geistige Rekonstruktion der Nation bedeutend »eine der Geschichtslage der eigenen Nation angemessene Interpretation des Christentums [zu rekonstruieren], das man als ›rechtes‹ oder ›patriotisches‹ bezeichnen kann.«¹²⁴ Der Autor Ulrich March schreibt in einem Aufsatz in der Sezession 18 zum Thema »Christentum« eine Ursprungsgeschichte des Abendlandes, welches als geistige Grundlage *Europas* aus drei wesentlichen Komponenten bestehe: der antiken Kultur, der christlichen Religion und der germanischen Welt.¹²⁵ Dabei macht er das durch die Aufklärung und die Zwei-Reiche-Lehre Luthers geschulte Christentum zur Grundlage des abendländischen *Europas*, das die osteuropäische, orthodoxe Tradition explizit ausschließt.¹²⁶

122 Vgl. Sommerfeld, »Gegen Allahu akbar hilft nur Deus vult!« (s. Fn. 11), 190f.

123 Dirsch/Münz/Wawerka, Einleitung (s. Fn. 61), 30.

124 A.a.O., 10.

125 Vgl. U. March, Das Christentum und die Entstehung des Abendlandes, in: Sezession 18, 2007, 16–21.

126 Vgl. P. Lewek, Die Rede vom christlichen Abendland, in: KZG 34, 2021, 147–164.

Anlässlich des Reformationsjubiläums 2017 sind im Verlagsnetzwerk verschiedene Publikationen erschienen, die sich mit Reformationsgeschichte befassen. Zwei davon werden exemplarisch ausgewählt und dargestellt: die Biografie »Prophet der Deutschen. Martin Luther für junge Leser« von Karlheinz Weißmann (JF Edition) und »Im Moralapostolat« von Horst G. Herrmann (Manuscriptum Verlag).

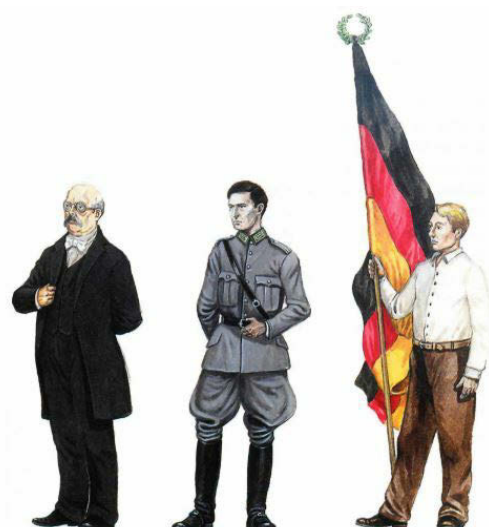
Weißmann schreibt anlässlich des Reformationsjubiläums sein einziges Buch, dass sich explizit mit einem kirchengeschichtlichen Thema befasst. Im Zentrum steht die Biografie von Martin Luther, sowie seine historische Einordnung in eine deutsche und protestantische Geschichte: »Man kann gegen ein solches Verständnis manches einwenden – wie gegen jede Deutung der Vergangenheit, aber es bleibt doch dabei, dass die deutsche Geschichte etwas wie eine ›protestantische‹ Linie hat, die man mit Arminius beginnen lassen kann.«¹²⁷ Das schreibt Weißmann im ersten Kapitel, bevor er mit dem Durchgang durch das Leben Luthers beginnt. Diese protestantische Geschichte, die ihm zufolge also ein eigener Teil der deutschen Geschichte darstellt, wird dort in sechs Ereignissen erzählt, die außerdem in aufwendiger Illustration auf der oberen Bildhälfte erscheinen. Zu sehen ist erst Arminius, als »Befreier der Germanen«, dann Widukind, als »Verteidiger der Sachsen«, Martin Luther als »Prophet der Deutschen«, Otto von Bismark als »Begründer des Deutschen Reiches«, Stauffenberg als »Hitler-Attentäter« und letztlich ein namenloser Aufständischer des 17. Juni 1953.

127 K. Weißmann, *Martin Luther. Prophet der Deutschen – für junge Leser*, Berlin 2017, 19.

Symbolfiguren deutscher Geschichte: Arminius, Widukind, Martin Luther.



Symbolfiguren deutscher Geschichte: Bismarck, Stauffenberg, ein Aufständischer des 17. Juni.



Illustrationen aus: K. Weißmann, Prophet der Deutschen.
Martin Luther für junge Leser. Berlin 2017, 18f.

In diese Gesellschaft gestellt definiert Weißmann die Reformation und den Protestantismus nicht über die Inhalte, die er allenfalls kurz benennt, sondern als eine Form des Widerstands und des Protests. Über Luther schreibt er in diesem Zusammenhang: »Für diesen Protest bewunderten sie ihn, für seine Bereitschaft vorzutreten, seine Stimme zu erheben und den Kampf aufzunehmen, auch wenn das Gefahr für Leib und Leben bedeutete.«¹²⁸ Es ist also »Haltung«, die die genannten Persönlichkeiten und zugeordneten Ereignisse zu einer protestantischen Geschichte verbindet, die ein Absatz später noch um die Friedliche Revolution 1989 erweitert wird. »Das ›protestantische‹ Deutschland ist selbstverständlich nicht das ganze Deutschland«, so Weißmann – und das obwohl Luther allen Deutschen gehöre, es seien eben nur nicht alle »Protestanten« in seinem Sinne: »Insofern gehört Luther nicht nur einem Teil der Deutschen, denen im Norden und Osten, den Protestanten, sondern allen, weil er aus ihrer Vergangenheit nicht wegzudenken ist, weil er etwas verkörpert, was nicht nur groß im allgemein-menschlichen Sinne war, sondern im besonderen Sinne deutsch.«¹²⁹ Damit ist der Umriss einer gesamtdeutsch relevanten, protestantischen Geschichte gezeichnet, für die Martin Luther in besonderem Maße steht.¹³⁰

Das im gleichen Jahr erschienene Buch »Im Moralapostolat« von Horst G. Hermann schreibt eine Ursprungsgeschichte des »Westens« mit dem Reformationereignis als Startpunkt: »Alles, was den Westen heute ausmacht, seine Errungenschaften wie seine Gefährdungen, steht in vielfältigen und vielschichtigen Beziehungen zu diesem Geschehen.«¹³¹ Als Stichwortgeber wird Augustinus angeführt, dessen »Giftbecher« der Erbsündenlehre Luther »aus-trank«, während die ostkirchliche Tradition davon Abstand nahm und dadurch zur theologisch authentischeren Position gelangt sei.¹³² Während also als Vor-

128 A.a.O., 18.

129 A.a.O., 20.

130 Der Theologe Johann Hinrich Claussen weist auf den Schaden hin, den eine solche Darstellung der Reformationsgeschichte zufügt: »[D]ie europäischen Zusammenhänge und globalen Wirkungen der Reformation werden fast vollständig ausgeblendet. So führt Monumentalisierung zu Provinzialisierung und Verzerrung.«, vgl. *Bundesarbeitsgemeinschaft Kirche und Rechtsextremismus* (Hg.), *Einsprüche. Studien zur Verein-nahme von Theologie durch die extreme Rechte* (Einsprüche 1), Berlin 2020, 33.

131 H. G. Hermann, *Im Moralapostolat. Die Geburt der westlichen Moral aus dem Geist der Reformation*, Lüdinghausen/Berlin 2018, 11.

132 Der Autor rechnet sich selbst der katholischen Tradition zu, fühlt sich der »ostkirchlichen« Perspektive aber verbunden, vgl. a.a.O., 13.

lauf für das ursprüngliche Ereignis der Reformation lediglich die Lehre von Augustinus angeführt wird, sind sämtliche Denkbewegungen im Nachklapp auf diese Transformation bezogen: »Aufklärung, Deutscher Idealismus, Sturm und Drang, Romantik sind Chiffren für eine reformationsinduzierte Wellenbewegung der Individuation.«¹³³ Der Autor schreibt eine (Kirchen-)geschichte des »Westens«, die bis zur Reformation weitestgehend gradlinig verläuft und dann durch den »Wunsch nach einer Erneuerung des Christentums und »allgemeinen Individuationsbestrebungen«¹³⁴ in Bewegung gerät, wovon sämtliche Ereignisse bis heute grundlegend betroffen sind und zum im Titel genannten »Moralapostolat« führten, welches ein direkter Effekt der bereits im Klappentext erwähnten »post-reformatorischen Belastungsstörung« darstelle.

Mit Karlheinz Weißmanns Luther-Biografie und Horst G. Hermanns philosophiegeschichtlicher Abhandlung sind zwei Texte dargelegt worden, die die Reformation als geschichtliches Ereignis ins Zentrum stellen. Eine Deutung eher zeithistorischer Kirchengeschichte findet sich beispielsweise im Aufsatz von Harald Seubert aus dem 2018 erschienenen Sammelband im Ares Verlag. Der Aufsatz von Seubert beginnt mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs und schreibt die Geschichte des Protestantismus in der zweiten Hälfte des 20. Jh. als Verfallsgeschichte.¹³⁵ Während der zeitgenössische Protestantismus mit dem Geist der Reformation nichts mehr gemeinsam habe, sei ein authentisches Luthertum nach 1945 in führenden Theologenkreisen und Kirchenleitungen noch bestimmend gewesen.¹³⁶ Als Vertreter der Bekennenden Kirche, die sich mit »radikaleren Einlassungen« hervorgetan haben, nennt er Martin Niemöller und Karl Barth, die aber nicht »Kronzeugen für jenen antitotalitären Konsens sind, der die frühe Bundesrepublik auszeichnete«¹³⁷ gewesen seien. Vielmehr seien sie der ideologischen Linken gefolgt. Positive Gegenbilder bilden für Seubert Dietrich Bonhoeffer und der Dichter Jochen Klepper. Die 68er bildeten eine Zäsur, was er am Abbruch der Wirksamkeit »weitestgehend unverdächtige[r] konservative[r] Theologen« wie Helmut

133 A.a.O., 30.

134 A.a.O., 336.

135 H. Seubert, Der konservative Protestantismus und seine Stellung innerhalb der heutigen evangelischen Kirche, in: F. Dirsch/V. Münz/T. Wawerka (Hg.), *Rechtes Christentum? Der Glaube im Spannungsfeld von nationaler Identität, Populismus und Humanitätsgedanken*. Ares Verlag, Graz 2018, 52–74.

136 Vgl. a.a.O., 53.

137 Ebd.

Thielicke, Walter Künneth und Alexander Evertz abliest. Stattdessen wechselten Personen wie Dorothee Sölle und Helmut Gollwitzer »vom Evangelium Jesu Christi zu einer verabsolutierten linken politischen Ideologie«¹³⁸. Diese stellt er als »Allianz neomarxistischer und historisch-kritischer Richtungen« den »theologisch und politisch konservativen lutherischen« Protestanten entgegen. Diese Tendenz setzte sich weiter fort bis erstere Position Mitte der 1970er Jahre die Mehrheit bildeten, was durch eine einseitige Politisierung durch die Kirchentage sowie den internationalen Einfluss durch den Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖKR) befördert worden wäre. Im weiteren Abschnitt zählt Seubert fünf Verbände und institutionelle Organisationen auf, die eine konservative Gegentendenz in seinem Sinn verkörpern: die Bekenntnisbewegung »Kein anderes Evangelium«, die »Evangelische Notgemeinschaft in Deutschland« (ENiD), die »Konferenz Brennender Gemeinschaften«, die »Offensive Junger Christen« sowie die »Evangelische Allianz« (EA). Nach einigen Ausführungen zum Thema Schriftprinzip, Anthropologie und die theologischen Profile bereits genannter konservativer Protestanten, spannt er den Bogen bis in die Gegenwart:

»Die Gespenster der Deutschen Christen und der bis weit in das 19. Jahrhundert zurückgehenden Verbindung von Thron und Altar scheinen bis in die eigenen Familientraditionen so stark zu sein, dass man sich scheut, einen christlich verantworteten vernünftigen Konservativismus, der ein patriotisches Moment einschließen müsste, auch nur in Erwägung zu ziehen.«¹³⁹

Einige Landeskirchen hätten sich diesbezüglich ein schärferes Profil »bewahrt« als andere. Als positive Beispiele nennt er die Landeskirche in Baden-Württemberg, die »künstlich zusammengewürfelte« Nordkirche, sowie die sächsische Landeskirche, in der sich der »besondere Widerstandsgeist auch gegen den DDR-Totalitarismus bewähren musste«.¹⁴⁰ Sein Fazit umfasst ein Plädoyer für die Stärkung eines konservativen Protestantismus.

V.3.3.2.3. Zwischenfazit: Kirchengeschichte in neurechten Netzwerken

Im heterogenen Feld der Publikation des Korpus finden sich, wie zu erwarten war, keine einheitlichen kirchengeschichtlichen Betrachtungen. Die Tex-

138 A.a.O., 55.

139 A.a.O., 66.

140 A.a.O., 67.

te lassen sich von den Interessen der Autoren her verständlich machen: Karlheinz Weißmann schreibt seine Geschichte des Protestantismus im Kontext einer aufstrebenden AfD in den Gebieten der ehemaligen DDR als deutschlandweit relevante, ursprünglich »ostdeutsche« Tradition. Die theologischen Aspekte des Reformationsgeschehens erscheinen allenfalls nebenbei und ohne nennenswertes eigenes Profil.¹⁴¹ Der Text von Horst G. Herrmann platziert die Reformation als Ursprung und Beginn einer Geschichte des »Westens«. Über die Qualifizierung als »paradoxales Phänomen« behauptet der Autor, dass so ziemlich jedes historische Ereignis und jede Denkbewegung seit dem 16. Jh. im Verhältnis zur Reformation stehe. Dieses Verhältnis aufzudecken und darzulegen und gleichzeitig regelmäßig einzutragen, dass die protestantische Tradition defizitär gegenüber katholischen und orthodoxen Traditionen sei, ist als zugrundeliegende Motivation des Autors deutlich erkennbar. Die Pointe des Buches liegt im Plädoyer für eine Stärkung von katholischem Dogmatismus im »Westen«. Der Autor positioniert sich als außenstehend und einer authentischen orthodoxen Tradition verbunden. Bei Harald Seubert rückt das umkämpfte Gebiet der kirchlichen Zeitgeschichte in den Blick. Die aktuelle kirchliche Situation erklärt er über eine kirchengeschichtliche Entwicklung, die 1945 beginnt und vom gesellschaftlichen Wandel um das Jahr 1968 wesentlich beeinflusst wurde. Durch diesen Einfluss erklärt Seubert den seiner Meinung nach desolaten Zustand der evangelischen Kirche in Deutschland heute. Trotz vordergründiger Abgrenzung zur Neuen Rechten finden sich verbindende Positionen, etwa das Feindbild einer »ideologischen Linken« in der 68er-Bewegung, sowie ein vom Autor bedauerter Verlust eines »konservativen« Profils zugunsten des Zeitgeistes.¹⁴²

141 Zu diesem Schluss kommt auch Claussen in seiner Analyse: »Auf eine Übersetzung oder existenzielle Interpretation von Luthers Glaubenslehren verzichtet er. Viel stärker ist er daran interessiert, den Reformator für einen deutschen Nationalismus zu vereinnahmen.«, vgl. J. H. Claussen, Politische Theologie als Kultur der Niederlage. Ein Versuch, den Ideenpolitiker Karlheinz Weißmann als Theologen zu verstehen, in: J. H. Claussen u.a. (Hg.), Christentum von rechts. Theologische Erkundungen und Kritik, Tübingen 2021, 85–112.: 32.

142 Allein die Entscheidung den Aufsatz im Ares Verlag und gemeinsam mit namhaften neurechten Autor:innen zu veröffentlichen, konterkariert die vordergründige Abgrenzung. Für seine Kirchengeschichtsschreibung trifft das zu, was Johann Hinrich Claussen bezüglich der theologischen Argumentationen bei Karlheinz Weißmann festgestellt hat: »Erstens kann er so nicht sachlich erklären, warum sich das von ihm Abgelehnte durchsetzen konnte, das von ihm Vertretene aber verloren hat. [...] Zweitens ist

V.4. *Islam – Islamisierung – schwaches Christentum:* Die antagonistische Äquivalenzkette

In den Texten wird der *Islam* als Antagonismus innerhalb des hegemonialen Projekts der Neuen Rechten sichtbar. Als general crime (s. IV.4.) der aktuell bestimmenden Hegemonie wird die *Islamisierung* (s. V.2.) benannt und ist als ständige Gefahr in den Texten allgegenwärtig. Sie gilt als größtmögliche Bedrohung des eigenen Allgemeinen, dem *christlichen Europa* (s. V.1.). In der Auswertung der theologischen Deutungen innerhalb neurechter Netzwerke in Deutschland und Österreich wird sichtbar: Dem general crime der *Islamisierung* werden außerdem weitere Antagonismen zugeordnet, die ihr Vorschub leisten und zur quasi existenzbedrohenden Umsetzung der *Islamisierung* beitragen. Das *Christentum* spielt in diesem Zusammenhang eine doppelte Rolle. Es dient einerseits der Signifikation des schützenswerten Eigenen (als *christliches Europa*) und wird gleichzeitig mit der absoluten Bedrohung der *Islamisierung* zu einer gemeinsamen, antagonistischen Äquivalenzkette verknüpft. Diese Verknüpfung zeigt sich beispielsweise beim Verleger und Leiter des Instituts für Staatspolitik, Götz Kubitschek, der im Briefwechsel mit dem Politikwissenschaftler Claus Leggewie eine falsche Deutung des *Christentums* für die vermeintliche Bedrohung durch den *Islam* verantwortlich macht:

»Jedenfalls scheint es mir aus Gründen der Verteidigungsbereitschaft als auch aus Gründen der Würde des Glaubens notwendig zu sein, denjenigen 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 – handelnd vor dem Horizont einer naiven und gefährlichen Menschheitsutopie, die sie mit dem Christentum verwechseln.«¹⁴³

Auch an vielen anderen Stellen wird die Verbindung deutlich. Chatschadorian macht den interreligiösen Dialog als Moment der Verbindung zwischen den kompromittierten Kirchenleitungen und dem bedrohlichen Islam aus:

»Dank der Toleranz und der Nachsicht von Kirche und Politik, dank politischer Einladung zur Teilhabe, entsprechender Förderung über Islamkon-

seine Kritik des Mehrheitsprotestantismus stets politisch motiviert, dient sie doch der Plausibilisierung eines entgegengesetzten ideenpolitischen Projekts.», vgl. a.a.O., 36f.

143 G. Kubitschek, Nassehi, ich und Leggewie. Zwei Briefwechsel, Schnellroda 2021, 22.

ferenzen, Kooperationen und finanzielle Unterstützung, dank des interreligiösen christlich-islamischen Dialoges verzeichnet der politische Islam immense Gewinne und kann sich daran erfreuen, dass er von denjenigen hofiert wird, die er zu vernichten versucht.«¹⁴⁴

Damit das *Christentum* auf beiden Seiten des Spannungsfeldes *christliches Europa – Islam* eine signifizierende Funktion übernehmen kann, findet eine diskursive Aufspaltung in zwei Kategorien statt. Auf der einen Seite steht ein *schwaches Christentum*, das mit dem politischen Feindbild des *Liberalismus* in Verbindung gebracht und analog als »liberal« und »kulturauflösend« attribuiert wird. Lichtmesz formuliert das folgendermaßen:

»In Abwandlung eines Evangelienwortes (Mt 12.30) gilt dann die ins Totalitäre gewendete Formel: »Wer nicht für uns ist, ist gegen uns.« Nicht nur in ihrer totalitären Verschärfung lassen sich Liberalismus und Sozialismus, die inzwischen zu einem schillernd wuchernden Amalgam verschmolzen sind, als säkular-häretische Formen des Christentums deuten.«¹⁴⁵

Auf der anderen Seite steht ein *starkes Christentum*, das als Attribut des Eigenen gelten kann. Kubitschek spricht programmatisch von verschiedenen Wegen mit der universalistischen christlichen Tradition des Christentums umzugehen und plädiert letztlich für die Strategie, christliche Tradition eigenständig zu deuten. Dieser Weg sei zwar schwierig, aber richtig: »Wer ihn beschreitet, scheidet ein wahres (und zugleich historisches) Christentum von seiner heute schwächlichen und irregehenden Form.«¹⁴⁶ Auch Karlheinz Weißmann spricht im Vorwort der Sezession 18 von einem eigenen Christentum, das gegen zeitgenössische Tendenzen entwickelt werden muss:

»Was die heute in den Kirchen vorherrschenden Tendenzen stärkt oder erlaubt, sich mit marktkonformen Umbauten zu begnügen, nützt nicht nur nicht, sondern schadet. Das Christentum bedarf in Europa eines Wandels

144 Chatschadorian, *Chrislam* (s. Fn. 27), 184. Die Verbindung wird schon im Titel des Beitrags von Jaklin Chatschadorian gesetzt: »Chrislam – Islamisierung durch christlich-islamischen Dialog«.

145 Lichtmesz, *Kann nur ein Gott uns retten?* (s. Fn. 50), 196.

146 Kubitschek, Nassehi, *ich und Leggewie* (s. Fn. 144), 22.

ganz anderer Art und ganz anderer Qualität, wenn es denn die Religion Europas bleiben soll.«¹⁴⁷

Dem *schwachen Christentum* in Form von kirchlichen Amtsträger:innen, »ideologischer« Bibelhermeneutik und »naiver Menschheitsutopie« wird in den theologischen Texten der neurechten Autor:innen also ein Gegenüber zugeordnet: ein »historisches«, »traditionelles«, »konservatives«, *starkes Christentum*. Dieses *starke Christentum* ist ein »nicht-schwaches Christentum«, so wie das antagonistische *schwache Christentum* ein »nicht-starkes Christentum« ist.

V.5. Zwischenfazit: Theologien im Politischen

Es wird deutlich, dass in den theologischen Texten, die im Rahmen des hegemonialen Projekts der Neuen Rechten publiziert werden, das Allgemeine als *christliches Europa/Abendland* bestimmt wird. Eine gemeinsame kulturelle oder historische Grundlage entsteht diskursiv vor allem in Abgrenzung zum *Islam*, der als konstitutives Außen diese Einheit erschafft und eine ständige Bedrohung darstellt. Diese Bedrohung wird als *Islamisierung* bezeichnet und gilt als general crime, das von den politisch Machthabenden nicht ausreichend adressiert oder verhindert werde. Die beiden Pole *christliches Europa* – *Islam* konstituieren Äquivalenzketten, die sich antagonistisch gegenüberstehen. Dabei wird ein *schwaches Christentum* von einem *starken Christentum* unterschieden und das *schwache Christentum* mit dem *Islam* zu einer antagonistischen Äquivalenzkette verknüpft. Das *schwache Christentum* beteilige sich am general crime der *Islamisierung*, da es durch »ideologische Bibelhermeneutik« und die Praxis des christlich-muslimischen Dialogs den eigenen theologischen Standpunkt schwächen würde und für die Auseinandersetzung mit dem *Islam* unbrauchbar mache. Dem eigenen Allgemeinen, *christlichen Europa/Abendland*, wird das *starke Christentum* zugeordnet, das vor allem als »wahrhaft historisch« und »wehrhaft« attribuiert wird. Es ist diese Kategorie des *starken Christentums*, in die sich die theologischen Deutungen innerhalb der neurechten Netzwerke einfinden müssen. Damit wird ein wichtiges Merkmal der theologischen Deutungen innerhalb der Neuen Rechten sichtbar. Die Forderungen nach einem *starken Christentum* entstehen im Rahmen des hegemonialen Projekts der Neuen Rechten gemeinsam mit anderen Forderungen zur Überwindung des general crimes der *Islam*-

147 Institut für Staatspolitik (Hg.), *Christentum* (Sezession 18), Schnellroda 2007, 1.

misierung. Damit handelt es sich beim *starken Christentum* um eine politische Kategorie, die innerhalb des hegemonialen Projekts der Neuen Rechten entsteht. Das heißt, dass die kategorialen Zuschreibungen ›wehrhaft‹ oder ›wahrhaft historisch‹ die inhaltlichen Ausrichtungen der theologischen Deutungen beeinflussen. Innerhalb der neurechten Verlagsnetzwerke sind die theologischen Deutungen von der politischen Kategorie des *starken Christentums* abhängig, sie werden durch sie geformt und begrenzt.