



## **EZW-Texte 273**

Martin Fritz

# **Im Bann der Dekadenz**

Theologische Grundmotive  
der christlichen Rechten in Deutschland



Evangelische Zentralstelle  
für Weltanschauungsfragen



Evangelische Kirche  
in Deutschland



# INHALT

<b>I. Christentum von rechts – eine thematische Annäherung</b>	<b>3</b>
1. Rechtes Christentum?	3
2. Rechte Vielstimmigkeit	7
3. Der rechte Gegen-Konsens	10
4. Das rechte Krisenbewusstsein	13
5. Die Krise des Christentums	17
<b>II. Hermeneutische Zwischenüberlegung</b>	<b>24</b>
<b>III. Theologische Grundmaximen rechten Christentums</b>	<b>27</b>
1. Bewahrendes Christentum: Ordnung statt Relativismus	27
2. Realistisches Christentum: Verantwortung statt Moralismus	33
3. Patriotisches Christentum: Verwurzelung statt Globalismus	41
4. Wehrhaftes Christentum: Selbstbehauptung statt Dialogismus	50
5. Entschiedenenes Christentum: Selbstgewissheit statt Skeptizismus	69
<b>IV. Fazit: Christentum in Kulturkampfstellung</b>	<b>87</b>
1. In der Hitze des Gefechts: Mechanismen aggressiver Zuspitzung	87
2. Der Antagonismus „konservativ“ versus „rechts“	96
3. Das Dilemma populistischen Christentums	99
Literaturverzeichnis	102
Der Autor	110



# I. Christentum von rechts<sup>1</sup> – eine thematische Annäherung

## 1. Rechtes Christentum?

Spätestens in der Corona-Pandemie sind „rechte Christen“ als eine relevante Größe in der deutschen Gesellschaft ins allgemeine Bewusstsein gerückt. Denn immer wieder traten im Zusammenhang von Protesten gegen Anti-Corona-Maßnahmen Personen und Gruppen öffentlich in Erscheinung, die mit ihren Bekundungen gegen die „totalitären“ Eingriffe des Staates und gegen die „Meinungsdiktatur“ der „Mainstreammedien“ signifikante Übereinstimmungen mit Äußerungen rechtspopulistischer Parteien und Bewegungen zeigten – und die sich dabei unübersehbar auf ihr Christentum beriefen. In Erinnerung geblieben ist ein geradezu ikonisches Foto von einer Berliner Demonstration im November 2020, das die neue Präsenz regierungs- und staatskritischer Christen dramatisch ins Bild setzte: In einer Gasse zwischen zwei Wasserwerfern – im Hintergrund das Brandenburger Tor – steht eine junge Frau einem Polizisten in voller Einsatzmontur samt Helm gegenüber und hält ihm ein Kreuzifix entgegen.

Dass das Engagement von Christen gegen die Corona-Politik medial so viel Beachtung fand, lag wohl auch an der allgemeinen Sensibilisierung durch die Berichterstattung aus den USA, wo es über Monate immer wieder ausführlich um den Einfluss der christlichen Rechten auf den Ausgang der Präsidentschaftswahl 2020 ging. Angesichts der neuen Sichtbarkeit von Christen im Widerstand gegen die Staatsgewalt wurde nun die Frage laut, ob denn von den Frommen in den deutschen „bible belts“ eine ähnliche politische Einflussnahme zu erwarten sei. Freilich ist schon länger bekannt, dass es eine gewisse Nähe zwischen bestimmten christlichen Kreisen und rechtspopulistischen Strömungen gibt. Im Jahre 2015, zwei Jahre nach der Parteigründung, wurde die Bundesvereinigung „Christen in der AfD“ als institutioneller Ausdruck dieser Affinitäten begründet. Aber auch schon zuvor dürften den Leserinnen und Lesern etwa der pietistisch-evangelikalischen Zeitschrift „idea spektrum“ oder des katholischen Internetportals „kath.net“ die thematischen und positionellen Schnittmengen

---

<sup>1</sup> Unter diesem Titel ist bereits ein Band mit einer Kurzfassung des vorliegenden Textes erschienen: Johann Hinrich Claussen / Martin Fritz / Andreas Kubik / Rochus Leonhardt / Arnulf von Scheliha: *Christentum von rechts. Theologische Erkundungen und Kritik*, Tübingen 2021, 9–63.

zwischen AfD oder Pegida auf der einen und rechtsprotestantischen wie rechtskatholischen Milieus auf der anderen Seite nicht entgangen sein.<sup>2</sup> Umgekehrt bekennt sich beispielsweise die neurechte Zeitschrift *Junge Freiheit* seit 2011 in ihrem „Leitbild“ zu einem „festen christlichen Standpunkt“.<sup>3</sup> Die Journalistin Liane Bednarz hat diese Zusammenhänge in ihrem Buch *Die Angstprediger. Wie rechte Christen Gesellschaft und Kirchen unterwandern* (2018) eingehend beschrieben.<sup>4</sup>

Von dem gemäßigten, in gewissem Sinne auch liberalen und sozialen Konservatismus, wie er sich in der bundesrepublikanischen Nachkriegszeit in der CDU politisch verkörperte, unterscheidet sich die Neue Rechte, die sich vorwiegend in der AfD und der Identitären Bewegung organisiert, nach Bednarz vor allem in der Abkehr von der universalistischen (und insbesondere amerikafreundlichen) Ausrichtung und von der (wenn auch vorsichtigen und wertebewussten) pragmatischen Anpassungsfähigkeit im Blick auf die Wandlungen der Gegenwart. Kurz gesagt ist die Neue Rechte ihr zufolge entschieden nationalistisch, radikal antiliberal und in der starren Orientierung am zu bewahrenden bzw.

---

<sup>2</sup> Vgl. dazu Sonja Angelika Strube: *Publikationsorgane, Kernthemen und religiöse Stile am rechten Rand der Kirchen*, in: *Einsprüche. Studien zur Vereinnahmung von Theologie durch die extreme Rechte*, hg. von der Bundesarbeitsgemeinschaft Kirche und Rechtsextremismus, Bd. 2, Berlin 2021 (<https://tinyurl.com/2mvmnkmb>), 8 – 26, 8f. 12 – 15; Liane Bednarz: *Rechte Christentumsdiskurse. Ein Überblick*, in: *Einsprüche. Studien zur Vereinnahmung von Theologie durch die extreme Rechte*, hg. von der Bundesarbeitsgemeinschaft Kirche und Rechtsextremismus, Bd. 1, Berlin 2020 (<https://tinyurl.com/54sr3tnx>), 8 – 22, 16; ferner Uwe Heimowski / René Markstein: *Sind evangelikale Christen besonders rechts? Rechtspopulistische Positionen und Evangelikale*, in: Uwe Backes / Philipp W. Hildmann (Hg.): *Das Kreuz mit der Neuen Rechten? Rechtspopulistische Positionen auf dem Prüfstand*, München 2020 (<https://tinyurl.com/4wkt65hs>), 104 – 115. Gemeinsames Abrufdatum der Internetquellen: 14.11.2021.

<sup>3</sup> <https://assets.jungefreiheit.de/2019/07/17-Leitbild-der-JF.pdf>.

<sup>4</sup> Vgl. Liane Bednarz: *Die Angstprediger. Wie rechte Christen Gesellschaft und Kirchen unterwandern*, München 2018. Unbeschadet dessen, dass der Titel etwas reißerisch geraten ist und dass die suggestive Unterwanderungsthese im Untertitel übertrieben sein dürfte, ist das Buch eine hervorragende Einführung ins Thema und bietet auf dem betreffenden Feld wertvolle Orientierung. Siehe auch dies.: *Rechte Christentumsdiskurse*; dies.: *Christen in der AfD*, in: Reinhard Hempelmann / Harald Lamprecht (Hg.): *Rechtspopulismus und christlicher Glaube*, EZW-Texte 256, Berlin 2018, 25 – 47. Siehe ferner Uwe Backes: *Religion wird benutzt. Die „Neue Rechte“ und das Christentum*, in: ders. / Hildmann (Hg.): *Das Kreuz mit der Neuen Rechten*, 40 – 51; Oliver Hidalgo / Philipp W. Hildmann / Alexander Yendell: *Religion und Rechtspopulismus*, in: *Argumentation Kompakt*, hg. von der Hanns-Seidel-Stiftung, Ausg. 3/2019 (<https://tinyurl.com/7hpe7u4j>); Lucius Teidelbaum: *Die christliche Rechte in Deutschland. Strukturen – Feindbilder – Allianzen*, Münster 2018 (hilfreich vornehmlich als Materialsammlung); Wolfgang Thielmann (Hg.): *Alternative für Christen? Die AfD und ihr gespaltenes Verhältnis zur Religion*, Neukirchen 2017; Michael Lühmann: *Meinungskampf von rechts. Über Ideologie, Programmatik und Netzwerke konservativer Christen, neurechter Medien und der AfD*, in: *Weiterdenken*, hg. von der Heinrich-Böll-Stiftung Sachsen, Dresden 2016 (<https://tinyurl.com/sa9cdj8k>). Zur genuin theologischen Auseinandersetzung mit dem Phänomen siehe Fußnote 10.

wiederherzustellenden Alten weniger konservativ als „reaktionär“<sup>5</sup>. Dies drückt sich auch in Anknüpfung an Traditionen ‚rechten‘ Denkens aus der Zeit der Weimarer Republik aus, die ihre Legitimität aus der Konstruktion einer sich in konsequenter Distanz zum Nationalsozialismus haltenden „Konservativen Revolution“ bezieht.

Scharfe Abgrenzungen zwischen „konservativ“, „(neu-)rechts“ und „rechtskonservativ“ erweisen sich allerdings schon deshalb als schwierig, weil nach Bednarz viele Vertreter der Neuen Rechten den Begriff ‚konservativ‘ „gekapert“<sup>6</sup> haben, um den politisch diskreditierten Ausdruck ‚rechts‘ für die eigene Positionsbestimmung zu vermeiden. Trotzdem gelingt es der materialreichen Studie – wenn auch mit einer gewissen Unschärfe nach „links“(-konservativ) und „rechts“(-radikal) –, anhand von publizistischen Organen und Akteuren eine ausreichend konturierte „neurechte“ Szene zu beschreiben, in der teilweise ein dezidiert christliches Selbstverständnis herrscht – bzw. eine „rechtschristliche“<sup>7</sup> Szene, die hinsichtlich jener Neuen Rechten keinerlei Berührungängste zeigt. Das besagte Überschneidungsfeld von Neuer Rechten und einem entsprechend ‚rechten‘ oder rechtskonservativen Christentum lässt Bednarz an einer Reihe von typischen Themen und Motiven anschaulich werden: an einem teils völkisch begründeten Nationalismus, dem Festhalten an überkommenen Familienwerten und sexualethischen Leitbildern, der Pflege eines ausgeprägten Feindbildes „Islam“, einer allgemeinen „Verfallsrhetorik“<sup>8</sup> und der generellen „Verachtung der Moderne“<sup>9</sup>.

All diese Themen werden wieder begegnen, wenn im Folgenden die „christliche Rechte“ in Deutschland näher auf ihre theologischen Positionen hin untersucht wird.<sup>10</sup> Wer programmatisch über das Christentum, seine gegenwärtigen

<sup>5</sup> Bednarz: *Angstprediger*, 29; vgl. zur Grenzziehung zwischen ‚konservativ‘ und ‚rechts‘ auch dies.: *Rechte Christentumsdiskurse*, 13 – 15. Siehe zum Gesamtkomplex Volker Weiß: *Die autoritäre Revolte. Die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes*, Stuttgart 2020.

<sup>6</sup> Vgl. Bednarz: *Angstprediger*, 32.

<sup>7</sup> Vgl. zum Begriff Strube: *Publikationsorgane*, 11; „Rechtschristlich“ im Gegensatz zu (erz-)konservativ-christlich nennt Strube „Personen, Gruppen und Medien, die sich einerseits als christlich verstehen und als Christ\*innen agieren, somit eine intrinsisch-religiöse und nicht bloß instrumentelle Motivation der Bezugnahme auf christliche Traditionen haben, und die sich zugleich für politisch neurechte oder rechtsextreme Medien, Gruppen oder Parteien stark machen“.

<sup>8</sup> Bednarz: *Angstprediger*, 115.

<sup>9</sup> A.a.O., 170.

<sup>10</sup> Die theologische Literatur zum Thema ist noch einigermaßen überschaubar. Hier sind an erster Stelle die Publikationen von Sonja Angelika Strube zu nennen: *Publikationsorgane* (dort auch weitere Titel zu spezifischen Fragestellungen); dies.: *Christsein und rechts? Rechtskatholizismus und die Neuen Rechten*, in: Backes / Hildmann (Hg.): *Das Kreuz mit der Neuen Rechten*, 14 – 25;

Abwege, Gefährdungen und seine notwendige Neuausrichtung schreibt, tut dies im Modus von Reflexion und Argumentation, mithin unter Inanspruchnahme theologischer Ideen, Gedanken und Argumente. Wie bewusst und wie adäquat dabei an bestimmte Traditionen christlicher „Gottesgelehrsamkeit“ angeknüpft wird, ist zunächst nicht von Belang. Welche theologischen Ideen sind bei der Selbstverständigung eines dezidiert ‚rechten‘ Christentums im Kontext von Programmen einer entsprechenden Rechts-Ausrichtung des geistig-kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Lebens in Deutschland im Schwange? Um diese Frage soll es gehen.

Wie aber einen Überblick über die betreffende Publizistik und die darin ventilierten Ideen gewinnen? Das Diskursfeld, mit zahllosen verstreuten Äußerungen verschiedener Autorinnen und Autoren in Zeitungen, Zeitschriften und Internet-Blogs, ist unübersichtlich. Nur anhand ausgiebiger Recherchen und weit ausholender Interpretationen wäre ein einigermaßen umfassendes Bild davon zu gewinnen, dies zeigt die Literatur zum Thema. Solches ist in dem vorliegenden Versuch einer *theologischen* Auseinandersetzung nicht zu leisten. Indessen bietet sich für die anstehende Erkundung eine willkommene Abkürzung an, die auch dem Außenstehenden und weniger gründlich Eingelesebenen einige repräsentative Einblicke in die fragliche Ideenwelt gewährt. So wurden in den Jahren 2018 und 2019 von dem Publizisten Felix Dirsch und den AfD-

---

dies.: *Christliche Unterstützer der AfD: Milieus, Schnittmengen, Allianzen*, in: Stefan Orth / Volker Resing (Hg.): *AfD, Pegida & Co. Angriff auf die Religion?*, Freiburg / Br. u. a. 2017, 58 – 71; dies. (Hg.): *Rechtsextremismus als Herausforderung für die Theologie*, Freiburg / Br. u. a. 2015; dies.: *Rechtsextremismus als Forschungsthema der Theologie? Aktuelle Studien und eine kritische Revision traditionalismusaaffiner Theologien und Frömmigkeitsstile*, in: *Theologische Revue* 110 (2014), 179 – 194. Siehe außerdem Harald Lamprecht: *Die göttliche Ordnung. Theologische Analysen einer Selbstdarstellung rechten Christentums*, in: *Einsprüche. Studien zur Vereinnahmung von Theologie durch die extreme Rechte*, hg. von der Bundesarbeitsgemeinschaft Kirche und Rechtsextremismus, Bd. 2, Berlin 2021 (<https://tinyurl.com/2mvnkmtd>), 28 – 45; ders.: *Rechter Nationalismus und das Christentum*, in: Hempelmann / ders. (Hg.): *Rechtspopulismus und christlicher Glaube*, 7 – 24; Andreas Kubik: *Inszenierung der Empörung. Liturgische und homiletische Anmerkungen zur „Mahnwache“ der Neuen Rechten anlässlich des Berliner Terroranschlags vom 19.12.2016*, in: Claussen u. a.: *Christentum von rechts*, 65 – 84; Johann Hinrich Claussen: *Politische Theologie als Kultur der Niederlage. Ein Versuch, den Ideenpolitiker Karlheinz Weißmann als Theologen zu verstehen*, a.a.O., 85 – 112; Arnulf von Scheliha: *Volk ohne Religion. Kritische Betrachtungen zu einem Leitthema der Neuen Rechten*, a.a.O., 113 – 145; Rochus Leonhardt: *Die politische Kultur Deutschlands im Schatten des Rechtspopulismus*, a.a.O., 147 – 189; Hans-Richard Reuter: *Nation and Religion in the Thought of the German New Right*, in: Florian Höhne / Torsten Meireis (Hg.): *Religion and Neo-Nationalism in Europe*, Baden-Baden 2020, 115 – 129; Rolf Schieder: *The Political Theology of the New Right in Germany*, a.a.O., 217 – 232; Torsten Meireis: *Religious Internationalism? German Protestantism, Neo-Nationalism and Populism*, a.a.O., 391 – 406; Ulrich H. J. Körtner: *Kirchen und Rechtspopulismus in Deutschland und Österreich*, in: Hempelmann / Lamprecht (Hg.): *Rechtspopulismus und christlicher Glaube*, 48 – 62; Walter Lesch (Hg.): *Christentum und Populismus – Klare Fronten?*, Freiburg / Br. u. a. 2017.

Politikern Volker Münz und Thomas Wawerka im einschlägig ausgewiesenen Ares-Verlag in Graz zwei Sammelbände herausgegeben, die den Zugriff auf das Thema wesentlich erleichtern: *Rechtes Christentum? Der Glaube im Spannungsfeld von nationaler Identität, Populismus und Humanitätsgedanken* ist der erste Band überschrieben.<sup>11</sup> Ihm folgte im Jahr darauf der in seiner (ähnlich blauen) Aufmachung sogleich als „Folgeband“ (II, 23) ersichtliche Titel *Nation, Europa, Christenheit. Der Glaube zwischen Tradition, Säkularismus und Populismus*.<sup>12</sup> In diesen „blauen Bänden“ sind theologische Positionierungen von Intellektuellen aus dem in Rede stehenden Spektrum versammelt – nach Ausweis der Einleitung kurz: „Positionen ‚rechter Christen‘“<sup>13</sup> –, die in der Zusammenschau immerhin eine relativ konturierte Ansicht davon vermitteln mögen, was in der geistig-politischen Sphäre „rechts“ des „Mainstreams“ als „rechtes Christentum“ propagiert und wie dabei argumentiert wird. Eine derartige Zusammenschau soll in diesem EZW-Text geboten werden.<sup>14</sup>

## 2. Rechte Vielstimmigkeit

Dem besagten Unterfangen haftet aufgrund der relativ schmalen und relativ zufälligen Textbasis zweifellos eine gewisse Zufälligkeit und Vorläufigkeit an. Noch mehr scheint ihm entgegenzustehen, dass die in den Bänden entwickelten Perspektiven keineswegs „aus einem Guss“ sind: „Die Verfasser verstehen sich [...] nicht als Gesinnungs- oder Kampfgemeinschaft. Jeder einzelne der Autoren pflegt einen genuinen Blick auf den Gegenstand seiner Untersuchung“ (10). Dieser Gegenstand wird auch recht unscharf gefasst. Es geht um exemplarische Nachweise, dass „rechtes, also nationales und konservatives Gedankengut [...]“

<sup>11</sup> Felix Dirsch/Volker Münz/Thomas Wawerka (Hg.): *Rechtes Christentum? Der Glaube im Spannungsfeld von nationaler Identität, Populismus und Humanitätsgedanken*, Graz 2018. Der Band wird in den Fußnoten lediglich mit der römischen Ziffer I bezeichnet. Bei Seitenangaben im Text entfällt diese Sigle der Kürze halber (anders als bei Band II).

<sup>12</sup> Felix Dirsch/Volker Münz/Thomas Wawerka (Hg.): *Nation, Europa, Christenheit. Der Glaube zwischen Tradition, Säkularismus und Populismus*, Graz 2019. Im Folgenden verweist die Sigle „II“ in den Fußnoten und bei Seitenangaben im Text auf diesen Band. Generell erfolgt im Falle summarischer Belege in den Fußnoten lediglich die Band- und Seitenangabe, ohne Nennung des jeweiligen Beitrags.

<sup>13</sup> Felix Dirsch/Volker Münz/Thomas Wawerka: *Einleitung*, I, 7 – 16, 15.

<sup>14</sup> Auf die naheliegende Idee, anhand der beiden exemplarischen Sammelbände eine Darstellung von Grundmotiven ‚rechten Christentums‘ vorzunehmen, ist unabhängig vom Verf. auch der Beauftragte für Weltanschauungs- und Sektenfragen der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens gekommen. Seine parallel entstandene Studie deckt sich in vielen wesentlichen Beobachtungen und Bewertungen mit dem hier Vorgetragenen: Lamprecht: *Die göttliche Ordnung*.

unschwer mit christlichen Vorstellungen zu verbinden ist“ (ebd.), und um Näherbestimmungen dessen, was ein derartiges ‚rechtes Christentum‘ sein könnte.

Der Chor der Stimmen ist entsprechend polyphon. Das trifft schon konfessionell zu: Katholische wechseln sich mit evangelischen Autoren ab. Ergänzt wird die Riege außerdem durch eine armenisch-orthodoxe Christin.<sup>15</sup> Auch der theologische Bildungsgrad der Autorinnen ist verschieden. Abgesehen von Harald Seubert, Professor an der Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule Basel für Philosophie und Religionswissenschaften und Vorsitzender der deutschen Martin-Heidegger-Gesellschaft, der auch evangelische Theologie studiert hat, fehlen Vertreter der akademischen Theologie. Einige Autoren haben ein katholisches oder evangelisches Theologiestudium absolviert, der weit größere Teil hat sich die theologischen Kenntnisse autodidaktisch erworben. Es handelt sich also der Mehrzahl nach um Zeugnisse einer engagierten Laientheologie. Das muss natürlich das Gewicht der Bände nicht schmälern. Es gilt in gewisser Hinsicht das Gegenteil, zumal unter der Voraussetzung der protestantischen Hochschätzung des mündigen Laien. Das Laienengagement weist womöglich auf theologische Anliegen hin, die im Hauptstrom der Zunft wenig repräsentiert sind, die aber von Zeitgenossen gleichwohl eingefordert werden. Auch abgesehen von einem allgemeinen zeitdiagnostischen Interesse muss es aus akademischer und kirchlicher Sicht interessieren, welche Anliegen dies sein mögen. Es ist ja nicht von vornherein auszuschließen, dass im Zunftbetrieb blinde Flecken entstanden sein könnten, von denen man zumindest wissen sollte.

Die thematische und methodische Bandbreite der Beiträge ist ebenfalls beträchtlich. Sie reicht von exegetisch-theologiegeschichtlichen<sup>16</sup> und systematisch-theologischen Fundierungsunternehmungen<sup>17</sup> über ausführliche Interpretationen paradigmatischer Texte<sup>18</sup> und parteipolitische Selbstverortungen<sup>19</sup> bis hin zu fundamentalethischen Erwägungen<sup>20</sup> und kulturmorphologischen

---

<sup>15</sup> Jaklin Chatschadorian: *Chislam. Wie der christlich-islamische Dialog zur Islamisierung unserer Gesellschaft führt*, II, 174–188.

<sup>16</sup> Z. B. Godehard Michaelis: *Biblisch-theologische Grundlegung II: Volk und Nation*, II, 49–63.

<sup>17</sup> Z. B. Thomas Wawerka: *Christ sein und rechts sein. Versuch einer biblisch-theologischen Grundlegung*, I, 173–189.

<sup>18</sup> Z. B. Lothar Mack: *Untergang und Neuanfang nach dem Dritten Reich im Spiegel theologisch-politischer Literatur. Stimmen für die aktuelle Diskussion*, I, 204–229; ders.: *Geisterstunde über Deutschland. Eugen Rosenstock-Huessys Analyse aus dem Jahr 1919*, II, 102–121.

<sup>19</sup> Volker Münz: *Die Bundesvereinigung ‚Christen in der AfD‘ und ihre Bedeutung innerhalb der Partei*, I, 160–172.

<sup>20</sup> Daniel Führung: *Vernunftgemäßes Ordnungsdenken und aktuelle Gefahren seiner Deformierung*, II, 203–226.

Zukunftsspekulationen<sup>21</sup>. Diese Themen werden in ganz unterschiedlichen literarischen Genres verhandelt. Zwischen gediegenen Erörterungen<sup>22</sup> stößt man auf locker Gestricktes: schmissige Essays<sup>23</sup>, weitschweifige „Notizen“<sup>24</sup>, biographische Schilderungen<sup>25</sup>, pamphletistische Ergüsse<sup>26</sup>. Alles gipfelt in einer flammenden Rede wider die moderne Welt, die sich, unter dem Eindruck des Brandes der Pariser Kathedrale Notre-Dame im April 2019, stellenweise zum Gestus prophetischer Gerichtsdrohung aufschwingt.<sup>27</sup>

Was das Projekt einer systematischen Zusammenschau nun aber vor allem fragwürdig erscheinen lässt, ist der Umstand, dass die Publikationen auch markante positionelle Divergenzen zeigen. Dabei schlagen die konfessionellen Unterschiede zu Buche – die katholischen Plädoyers etwa für Naturrecht und lateinische Messe sind mit den protestantischen Berufungen auf Bibel und Bonhoeffer nicht ohne Weiteres zur Deckung zu bringen. Aber auch wenn man die allgemeine (obgleich nicht leicht zu bestimmende) Richtungsdivergenz zwischen „konservativ“ und „rechts“ in Anschlag bringt, sind deutlich unterschiedliche Positionierungen erkennbar. So steht im ersten Band ein Beitrag, der sich gegen die Vereinnahmung des Konservativen von „rechts außen“ ausdrücklich verwahrt,<sup>28</sup> neben den entschieden antiaufklärerischen und scharf rechtspopulistischen Ausschweifungen des österreichischen Publizisten Martin Semlitsch alias Lichtmesz, einem der wichtigen Autoren der Zeitschrift „Sezession“ und überhaupt des neurechten Antaios-Verlags. Es folgen die – daran gemessen sehr gemäßigten – Ausführungen von Volker Münz, dem einstmaligen Vorsitzenden des Arbeitskreises der „Christen in der AfD“. Wenig später wird man von Caroline Sommerfeld, in der Einleitung als vielleicht „prominenteste Theoretikerin der ‚Identitären Bewegung‘“ (15) vorgestellt, wieder sehr viel weiter an den Rand geführt: Ihr Aufruf zur Wiederentdeckung antiislamischer Feindschaft als konstitutivem Element christlicher Identität lässt auch dem Uneingeweihten leicht

<sup>21</sup> David Engels: *Der Untergang des Abendlandes, der Aufstieg des Islams und die Zukunft des Christentums. Kulturmorphologische Überlegungen*, I, 145–159.

<sup>22</sup> Z. B. Daniel Zöllner: *Das christliche Europa – Kontinent der Säkularisierung*, II, 122–142.

<sup>23</sup> Caroline Sommerfeld: „Gegen Allahu akbar hilft nur Deus vult!“ *Christentum und identitäre Bewegung*, I, 190–203.

<sup>24</sup> Martin Lichtmesz: *Notizen über Christentum, Populismus und die Religion des Globalismus*, I, 90–116.

<sup>25</sup> Matthias Matussek: *Das katholische Abendteuer. Ein Bekenntnis*, I, 117–144.

<sup>26</sup> André Thiele: *Das Kreuz ist die Grenze. Auf dem Weg von Athen nach Jerusalem*, II, 143–149.

<sup>27</sup> Athanasius Schneider: *Die Hoffnungslosigkeit einer Stadt des Menschen ohne Gott. Mahnwort an die Christen Deutschlands*, II, 227–237.

<sup>28</sup> Vgl. Harald Seubert: *Der konservative Protestantismus und seine Stellung innerhalb der heutigen evangelischen Kirche*, I, 52–74, 70f; vgl. auch 67f.

verständlich werden, warum die Identitäre Bewegung vom deutschen Verfassungsschutz als „gesichert rechtsextrem“ eingestuft wird. Schon diese Schlaglichter zeigen, dass man die Texte nicht vorschnell über einen Kamm scheren darf.

Die interne Diversität der Bände ist also nicht zu unterschätzen. Liegt hier demnach eine bloße „Buchbindersynthese“ ohne substantielle Einheit vor? Und erweist sich damit die Suche nach inhaltlichen Konvergenzen zwecks Näherbestimmung der Idee eines ‚rechten Christentums‘ als unsinnig? Trotz der unüberhörbaren Vielstimmigkeit stellt sich bei der Lektüre bald ein anderer Eindruck ein: Sie bietet reichlich Wiedererkennungseffekte und Ähnlichkeitswahrnehmungen, die insgesamt darauf schließen lassen, bei allen Unschärfen an den Rändern doch in eine Sphäre innerer geistiger Verwandtschaft eingetreten zu sein.

### 3. Der rechte Gegen-Konsens

Die geistige Verwandtschaft deutet sich schon im Stilistischen an. Denn fast ausnahmslos, wenn auch in unterschiedlich starker Ausprägung, herrscht in den Texten ein polemischer Tonfall (oder mindestens Unterton), der für theologische Texte sonst eher untypisch ist. Er manifestiert sich in disqualifizierenden Ausdrücken, von denen etliche so regelmäßig wiederkehren, dass sie sich schnell als feste Topoi zu erkennen geben: Man wendet sich gegen das politische, mediale oder intellektuelle „Establishment“<sup>29</sup> oder die „Eliten“<sup>30</sup>, die sich in den Augen der Autoren vorwiegend dadurch auszeichnen, dass sie an der Spitze der „Manipulation der Massen“ (II, 34) stehen und damit wesentlich den „Mainstream“<sup>31</sup> der Meinungen bestimmen. Sie sind dabei zugleich willige Exekutoren wie willenlose Opfer des linken oder liberalen „Zeitgeistes“<sup>32</sup>. Eine der Erscheinungsformen der allfälligen „Zeitgeistkonformität“<sup>33</sup> ist wiederum die „politische Korrektheit“<sup>34</sup>, d. h. die feige Vermeidung von Äußerungen, die der sich absolut setzenden Mainstream-Meinung Anstoß erregen könnten. Ein anderes Charakteristikum ist die „Beliebigkeit“<sup>35</sup>. Worin sie besteht, was mithin illegitimerweise ins Belieben gestellt und damit von den eigentlich einschlägigen autoritativen

---

<sup>29</sup> I, 10. 13. 91. 96. 98. 99. 169; II, 9. 12. 18. 88. 191. 227. 236.

<sup>30</sup> I, 7. 13. 32. 36. 92. 97. 99. 111. 155; II, 10. 11. 15. 17. 18. 19. 66. 78. 88. 106. 148. 191.

<sup>31</sup> I, 33. 52. 59. 66. 67. 69. 71. 169; II, 16. 44. 45. 76.

<sup>32</sup> I, 13. 14. 40. 58. 60. 61. 66. 102. 125. 161. 174; II, 17. 43. 99.

<sup>33</sup> I, 9. 36. 169; II, 76.

<sup>34</sup> I, 147. 148. 155. 157. 216; II, 12. 78. 80. 177. 188. 191. 217. 237.

<sup>35</sup> I, 38. 39. 104. 138. 160. 162. 241; II, 138. 159. 176.

Normen freigestellt wird, muss gar nicht gesagt werden, weil diesbezüglich bei der Leserschaft offenbar mit einem gemeinsamen Einverständnishorizont gerechnet werden kann. Das nämliche Einverständnis wird auch vorausgesetzt, wenn die Parteien links der AfD als „Parteienkartell“<sup>36</sup> tituiert werden oder wenn im Zusammenhang der großen „Migranteninvasion“ (104) nach Europa ein ebenfalls unerläuterter Seitenhieb auf die „Asylindustrie“<sup>37</sup> untergebracht wird.

Dies kennzeichnet überhaupt den polemischen Stil der meisten Beiträge: An vielen Stellen wird nicht kritisch argumentiert – wozu auch die Abwägung von Gegenargumenten, jedenfalls aber der Beleg von Behauptungen gehören würde –, sondern es genügt die Nennung des geläufigen Diskreditierungsterms (gelegentlich ergänzt durch einen Literaturhinweis), um bei den Leserinnen einen scheinbar anderwärts bereits sattsam geklärten Sachverhalt und seine unstrittige Bewertung aufzurufen. Allem Anschein nach haben wir es mit Elementen eines eingespielten Sprachcodes zu tun, der als Erkennungszeichen unter Gesinnungsgenossen fungiert.

Die Polemik beschränkt sich aber keineswegs auf vorgeprägte Abwertungstopoi. Der Ehrgeiz rhetorischer Originalität und der Wille zur aggressiven Verschärfung ist bei den Autoren allerdings verschieden stark ausgeprägt. In beiden Kategorien liegt Caroline Sommerfeld weit vorne im Feld, die der dialogoffenen „Feiglingschristenrunde“ (200) der Gegenwart eine „tölpelhafte Selbstentwaffnung“ (199) gegenüber dem Islam bescheinigt und vor der „Wehrkraftzersetzung“ (201) durch das fehlgedeutete Liebesgebot warnt. Diese Kostproben mögen genügen, um eine Vorstellung von den Spitzentönen der Grundmelodie zu geben, die in den beiden Bänden erklingt. Die meisten Beiträger tönen weniger schrill, aber auch ein – gemessen am Hauptstrom der Bände eher linksstehender – Autor wie Harald Seubert signalisiert mit abschätzigen Bemerkungen gegenüber „Mainstream“<sup>38</sup> und „Zeitgeist“<sup>39</sup> eine basale Übereinstimmung mit der polemischen Generallinie.

Angesichts dieser durchgängigen Stiltendenz stellt sich bei der Lektüre immer wieder unwillkürlich das Bild ein, es werde hier gleichsam „mit der Faust in der Tasche“ geschrieben. Die unablässige Herabsetzung der andersdenkenden Mehrheit führt fast unweigerlich auf den Gedanken, solcher Daueraggression müssten starke Marginalisierungsgefühle zugrunde liegen, gepaart mit einem

---

<sup>36</sup> I, 96. 99. 148.

<sup>37</sup> I, 20. 34; vgl. I, 100.

<sup>38</sup> I, 52. 59. 66. 67. 69. 71.

<sup>39</sup> I, 58. 60. 61. 66.

Selbstgefühl der geistigen Exzellenz, das sich mittels der fraglichen Gering-schätzungsrhetorik und ihrer Losungsworte zugleich der Hochschätzung der Gleichgesinnten versichert. Es spricht, so scheint es, das Ressentiment an den Rand gedrängter Geistesaristokraten gegenüber einer erdrückenden „zeitgeis-tigen“ Übermacht, deren „Eliten“ man sich trotz klarer Unterlegenheit in der öffentlichen Repräsentanz in puncto geistiger Substanz ebenso klar überlegen weiß. Der überall bekundete Anti-Elitismus ist mit einem eminenten Elite-bewusstsein verbunden.

Dieser alternativ-elitäre Duktus zeigt sich auch in der Bezugnahme auf klassische Gewährsmänner, mit besonderer Berücksichtigung großer Namen wie Platon, Augustin, Thomas, Luther, Herder, Hegel, Comte, Tocqueville. (Dabei fällt auch auf, welche großen Namen fehlen, z. B. Kant.) Man führt eine „Wolke der Zeugen“ für die eigene Weltsicht an und gibt nebenbei Einblick in die gut sortierte Hausbibliothek. Überhaupt fällt auf, dass die Argumentation häufig vornehmlich in der Berufung auf Autoritäten besteht. Es wird teils sehr ausführlich und teils reihenweise zitiert, so dass manche Passagen gut in eine Anthologie (rechts-)konservativer Klassiker passen würden. Dabei hebt sich bald auch ein spezifischer Kanon von Bezugsgrößen des 20. Jahrhunderts ab: Oswald Spengler, Martin Heidegger, Arnold Gehlen, der unvermeidliche Carl Schmitt, ferner Erik Voegelin und Robert Spaemann. Unter den Theologen dominieren katholischerseits Päpste aus der Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, nebst Romano Guardini. Protestantischerseits sticht nur ein Name hervor: Dietrich Bonhoeffer.<sup>40</sup> Gegenüber diesen Klassikerbezügen fällt der affirmative Rekurs auf zeitgenössische Stimmen, etwa auch aus der Politikwissenschaft, eher schmal aus. Die älteren Denker scheinen sich begründungsstrategisch besser zu eignen, die Selbstverständlichkeiten des gegenwärtigen Breitendiskurses zu unterlaufen und eine fundamentale Alternative in Aussicht zu nehmen.

Fasst man diese bisher ganz äußerlichen Lektürebeobachtungen zusammen, so lässt sich noch vor jeder inhaltlichen Auseinandersetzung sagen, dass der Idee eines ‚rechten Christentums‘ offenkundig die Signatur eines *Gegenprojektes* eignet, dem nicht nur ein starkes Marginalisierungsbewusstsein, sondern überhaupt eine tiefgehende Krisenempfindung zugrunde liegt. ‚Rechtes Christentum‘ versteht sich maßgeblich als notwendige Alternative zu einem irgendwie „linken“ Mainstream-Christentum. Selbiges wird naheliegenderweise vor allem mit den beiden Großkirchen und ihren „verbeamteten“ (II, 88) Funktionseliten identifiziert. Die in den Kirchen laufend zu Spannung und Streit führenden

---

<sup>40</sup> I, 15. 54. 70f. 176 – 179. 234; II, 35. 122.

Differenzen zwischen gegenläufigen Strömungen bleiben dabei unterhalb der Wahrnehmungsschwelle – die konstitutive Konstruktion eines einheitlichen Hauptstroms erzwingt Differenzierungsverluste.<sup>41</sup>

Das verachtete Mainstream-Christentum wird wesentlich als ein Krisen- oder Dekadenzsymptom verstanden, als Ergebnis der „Anpassung“ (II, 19) an einen herrschenden „Zeitgeist“ (der despektierliche Klang dieses Losungswortes konservativer Kulturkritik steht außer Frage), die von dem eigentlichen, ursprünglichen, wesenhaften Christentum und von einer wahrhaft christlich geprägten Gesellschaft weggeführt hat und die sogar das „langfristige Überleben des Christentums“ (146) in Europa gefährdet. Der demgegenüber propagierte Richtungswechsel nach ‚rechts‘ aber erscheint als Projekt eines kleinen Geistesadels, eines heiligen Restes aufrechter Streiter für das Wahre und Richtige, die der Furor des Streits oder – auch diese defätistische Stimmung klingt hin und wieder an – seine Aussichtslosigkeit zu bald scharf aggressiven, bald mehr zynisch-herablassenden, bald eher verzweifelt-bissigen Invektiven gegen den übermächtigen Gegner verleitet.

Dieser ersten, noch reichlich formalen und allgemeinen Begriffsbestimmung von ‚rechtem Christentum‘ dürften alle Autoren der Ares-Bände beipflichten. Gibt es über diese formale Übereinstimmung hinaus „gehaltvollere“ Gemeinsamkeiten, die der fraglichen Idee ein bestimmteres Gepräge verleihen? In der Tat treten solche inhaltlichen Gemeinsamkeiten ebenfalls schnell zutage. Sie betreffen sowohl – negativ – die angesprochene Krisendiagnose als auch – positiv – die Charakteristik der avisierten Alternativkonzeption von Christentum. Ersteres soll in den nächsten beiden Abschnitten summarisch umrissen werden, bevor Letzteres, nach einer kurzen Zwischenüberlegung (II.), im dritten Teil dieser Untersuchung (III.) in fünf Kapiteln ausführlich entfaltet wird.

#### 4. Das rechte Krisenbewusstsein

Als gemeinsamer Hintergrund der ‚rechten‘ Christentumsidee zeichnet sich in sämtlichen Texten die Annahme einer tiefen Transformationskrise der westlichen Gesellschaften (unter besonderer Berücksichtigung Deutschlands) ab, die spätestens im 20. Jahrhundert begonnen und sich Anfang des 21. Jahrhunderts noch einmal verschärft hat. Dabei sind zuvörderst kulturelle und mentalitätsmäßige Wandlungen im Blick, die sich seit den 1960er Jahren vollzogen haben und die

---

<sup>41</sup> Siehe dazu unten Kapitel I.5.

oftmals mit dem Symboljahr „1968“ assoziiert werden.<sup>42</sup> Sexuelle Revolution, Verhütung, Abtreibung, Geburtenrückgang (und in der Folge demografischer Wandel), alternative Lebensformen neben der traditionellen Familie, Legalisierung der Homosexualität, Verflüssigung von Geschlechtszuschreibungen und Geschlechterrollen durch die „Gender-Theorie“ – das sind die Themen rund um Geschlecht und Geschlechterbeziehungen, die immer wieder vorkommen. Der unbestreitbare Wandel in diesen Fragen wird von vielen als „Kulturbruch“ (II, 216) empfunden.

Ein ähnlicher Bruch wird daneben hinsichtlich der ethnisch-kulturellen Zusammensetzung Deutschlands konstatiert, wo seit der Immigration von „Gastarbeitern“ in den 1960er und 1970er Jahren sowie verschärft seit der Flüchtlingskrise um das „Schicksalsjahr“<sup>43</sup> 2015 eine signifikante Pluralisierung stattgefunden hat. Die kulturellen Verschiebungen durch „Massenmigration“<sup>44</sup> bzw. „Masseneinwanderung“<sup>45</sup> (neben „Mainstream“ und „Zeitgeist“ schätzungsweise die meistgebrauchten programmatischen Negativbegriffe) werden den Ares-Autoren zufolge von den Anhängern linker „Multikulti-Ideologie“ (66) kritikalos begrüßt und verharmlost. Diese ideologische Affirmation und, als deren Bedingung, die naive Blindheit für die realen gesellschaftlichen Probleme der Transformation werden insgesamt als „Linksruck“<sup>46</sup> der Gesellschaft schematisiert. Er begreift insbesondere auch die massenmedial geformte öffentliche Meinung ein, deren umfassende Prägung durch linke Ideen zu einer ideologischen „Gleichschaltung“<sup>47</sup> geführt hat, welche sich nicht zuletzt im Umsichgreifen voraus-eilender „Selbstzensur“<sup>48</sup> realisiert: Die herrschende Einheitsmeinung wird demnach nicht nur so breit und so dominant vertreten, sondern sie ist auch so moralisch aufgeladen, dass dem entstehenden Konformitätszwang nur noch bei nüchternster Klarsicht auf die realen Verhältnisse und unter Aufbietung heroischer Gleichgültigkeit gegenüber gesellschaftlicher Ächtung zu entkommen ist.

Neben der allgemeinen politisch-ideologischen Linksdrift werden ferner Prozesse beklagt, die sich auf einer noch elementareren Ebene des Kulturellen vollziehen, insofern sie nicht nur das gesellschaftliche Zusammenleben, son-

---

<sup>42</sup> Vgl. I, 59. 71. 137. 139. 161; II, 7f. 32. 59. 83f. 155. 199. 216. 233. Summarisch II, 10: „Die 1968er-Folgen liegen nach wie vor wie Mehltau über unserem Land – und das schon seit rund fünf Jahrzehnten.“

<sup>43</sup> Vgl. I, 35. 71; II, 107.

<sup>44</sup> I, 8; II, 40. 198.

<sup>45</sup> I, 8. 32. 33. 92. 96. 97. 98. 101. 103. 147. 169. 198. 241; II, 14. 15. 19. 90. 192.

<sup>46</sup> I, 160; II, 8.

<sup>47</sup> I, 13; II, 33.

<sup>48</sup> II, 113; vgl. I, 67. 69; II, 33f. 213.

dern überhaupt „schleichend“ – auch dies ein Lieblingswort der vorgetragenen Kulturkritik<sup>49</sup> – den Charakter des Menschseins verändern. So verwandeln der globalisierte Kapitalismus und der galoppierende technische Fortschritt (Stichwort Digitalisierung) die Lebenswelt der Menschen von Grund auf und greifen in das innerste Leben des Geistes ein: Er wird zu „Konsumismus“<sup>50</sup>, „Materialismus“<sup>51</sup> und „Hedonismus“<sup>52</sup> verführt, mithin zu oberflächlicher Zerstreuung und geistiger Leere. Zudem werden „Individualismus“<sup>53</sup> und „Selbstverwirklichung“<sup>54</sup> befördert, also die Tendenz zu gemeinschafts- und verantwortungsvergessener Selbstzentrierung des Einzelnen.

Abgesehen von den genannten Generalentwicklungen werden von den Autoren unter den beklagten Erscheinungen unserer Zeit regelmäßig auch konkrete politische Umschwünge und Krisen angesprochen, in denen sich diese Entwicklungen noch einmal zugespitzt haben. In Deutschland steht damit erwartungsgemäß die „Ära Merkel“ in der Kritik. Schuldenkrise, Europäisierung, Globalisierung (will heißen: Aufgabe nationaler Souveränität zugunsten der EU und anderer internationaler Institutionen), Atomausstieg, „Klimahysterie“<sup>55</sup>, „Ehe für alle“ und natürlich Migrationskrise, so lauten die wichtigsten Stichworte.

Aber auch die fernere politische Geschichte vorwiegend der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist präsent. Sie wird als der historische Herkunftsraum der Gegenwartsmisere thematisiert, vor allem sofern sie die Unfähigkeit von Deutschen und/oder Europäern betrifft, selbstbewusst für die jeweiligen nationalen und/oder politisch-kulturellen Eigeninteressen einzutreten. Denn infolge der beiden Kriege und Niederlagen des „Zweiten Dreißigjährigen Krieges“ (II, 108) von 1914 bis 1944/45 sehen manche Autoren immer noch deutsche oder auch europäische Schuldkomplexe fortwirken, die sich nachgerade in einem heimlichen „Selbsthass“ (157) niederschlagen. In anderen Bezügen wird der historische Dekadenzbogen noch weiter geschlagen. So sind die Anfänge des kulturellen Abstiegs Europas für einen nicht unerheblichen Teil der Beiträger bereits im 18. Jahrhundert zu suchen. Denn mit den intellektuellen und politischen Revolutionen jenes Jahrhunderts der Aufklärung – mehr als einmal wird das Datum 1789 als weiteres Schicksalsjahr der Moderne genannt – haben nach ihrem Dafür-

<sup>49</sup> Vgl. I, 11. 69. 92; II, 79. 137. 216; vgl. auch II, 76: „Diktatur aufleisen Sohlen“ (Wilhelm Hankel).

<sup>50</sup> II, 8. 83. 92; vgl. II, 84.

<sup>51</sup> I, 148. 151. 152; II, 90. 232. 233. 236.

<sup>52</sup> I, 32; II, 8; vgl. I, 39. 147; II, 215.

<sup>53</sup> I, 25. 31. 110; II, 83. 84. 92. Vgl. I, 32; II, 8: „Individualisierung“.

<sup>54</sup> I, 21; II, 84; vgl. II, 227. 228. 236: „Egoismus“; II, 148: „Vergötzung des Selbst“, „Egozentrik“.

<sup>55</sup> Vgl. I, 7. 169; II, 7. 76 – 78. 92. 99. 106.

halten jene Liberalisierungs- und Auflösungstendenzen eingesetzt, an denen die Gegenwart nach wie vor (aber wie nie zuvor) laboriert. Oder in den Kategorien Spengler'scher Geschichtsphilosophie vom „Untergang des Abendlandes“ ausgedrückt: Im Lichte der Einsicht, „dass auch wir in einer Spätzeit einer Kultur leben“ (14), erscheint die Aufklärung als Frühphase selbiger Spätzeit.

Die geballte Dekadenzdiagnose, die dem Leser in den beiden Büchern entgegenschlägt, ist sicher nicht *in toto* als abwegig abzutun. Sie spricht sachlich manch Bedenkens- und Diskussionswürdiges an. Dennoch ruft sie kaum Nachdenklichkeit und Diskussionsfreudigkeit hervor, sondern – sofern sie nicht ein Befriedigungsgefühl darüber auslöst, dass all dies endlich wieder einmal in aller Deutlichkeit ausgesprochen wird – eher Ermüdung oder Abwehr. Das liegt auch daran, dass die Problemanzeigen fast durchweg summarisch und abbreviativ vorgebracht werden, was ihnen etwas Phrasenhaftes verleiht. Es wird, wie oben schon bemerkt, mit eingespielten Formeln und Verweisen ein kulturkritischer *common sense* aufgerufen, und dieses rhetorische Verfahren hat, wie jede abgekürzte Argumentation, einen tendenziell polarisierenden Effekt: Es werden nur Überzeugungen bestärkt, die zuvor schon vorhanden waren. Andere Leserinnen hingegen, selbst solche mit einer gewissen Meinungsoffenheit, können sich von der Diskrepanz zwischen expressiver Massivität und argumentativer Dürftigkeit leicht abgestoßen fühlen.

Damit ist ein strukturelles Problem einer konservativen Kulturkritik angesprochen, die sich im Bewusstsein artikuliert, den übermächtigen Zeittendenzen gegenüber auf verlorenem Posten zu fechten: Hadernd mit dem Auseinanderklaffen von Geltungsanspruch und faktischer Geltung, zugleich überfließend von unheilsprophetischer Emphase neigt sie zu kritisch-polemischer, zu „populistischer“ Rhetorik.<sup>56</sup> Diese Rhetorik aber krankt notwendig an der inneren Spannung zweier Adressatenkreise: Die verwendeten Empörungscodes verraten, dass der Redner vorzugsweise eingeweihte und entsprechend eingestimmte Hörer vor Augen hat, auf deren zustimmendes Nicken oder mitempörtes Fäusteballen seine Predigt berechnet ist.

Aber zu überzeugen, zu bekehren wären ja eigentlich die Masse der Fehlgeleiteten und ihre Fehl-Leiter! Allein, sie hören die Predigt nicht. Und sollte dies doch einmal vorkommen, so werden sie diese Kirche ob der befremdlichen Klänge mit Kopfschütteln oder Augenrollen schnell wieder verlassen; oder, schlimmer noch: mit einer Mischung aus Befremden und Amüsement. Denn die Zusammenballung kulturkritischer Phrasen kippt stellenweise regelrecht ins Grotteske,

---

<sup>56</sup> Siehe dazu unten Kapitel IV.1.

Karikaturhaft-Komische. So etwa, wenn Athanasius Schneider – Weihbischof aus Astana und so etwas wie ein Popstar unter Rechtskatholiken<sup>57</sup> – seine Sicht auf den Menschen der Gegenwart beschreibt: auf einen Menschen, der „inmitten einer Welt lebt, die vor seinen Augen zusammenbricht, nämlich durch Hässlichkeit, Unvernunft, Kulturlosigkeit, Herzlosigkeit, ausufernden Egoismus des Faustrechts, Gnadenlosigkeit, menschliche Kälte“. In der Tat: da „bleibt nur Hoffnungslosigkeit übrig“ (II, 227), und so wendet man sich ab – und wird sein Herz kaum mehr für das nachfolgende trotzige Hoffungsangebot öffnen.

## 5. Die Krise des Christentums

Von all den bedenklichen Entwicklungen in der unmittelbaren Gegenwart wie in der Gegenwartsepoche der Moderne ist nun selbstverständlich auch die Sphäre der Religion nachhaltig betroffen. In den Ares-Bänden werden die betreffenden Umwälzungen in Europa und erst recht in Deutschland insgesamt auf eine einfache Formel gebracht. Sie lautet: „Entchristlichung und Islamisierung“<sup>58</sup>. Mit der Dechristianisierungsannahme wird schlagwortartig die vielschichtige und vieldiskutierte Säkularisierungsthese aufgegriffen, wobei offenbar ein traditionelles und institutionelles Verständnis von Christentum vorausgesetzt wird: Hauptbeleg für die „Säkularisierung“<sup>59</sup> resp. Entchristlichung ist (sofern überhaupt Belege gegeben werden) die Entkirchlichung in Gestalt abnehmender Teilnahme- und Mitgliedschaftszahlen sowie in Gestalt kirchenkritischer Medienberichterstattung zu Finanz- und Missbrauchsskandalen.<sup>60</sup>

Ungeachtet der immer noch gut 40 Millionen Kirchenmitglieder in Deutschland herrscht bei den Autoren teils das Bewusstsein vor, bereits „in einer säkularen, postchristlichen Gesellschaft“ (II, 165) zu leben. Es wird daher auch die „Re-Christianisierung des ‚heidnisch‘ gewordenen Abendlandes“ als Idealziel einer christlichen „Elite“ beschworen (157). Ob als positive Vergleichsgrößen für diesen negativen Befund die 1950er Jahre, das konfessionelle Zeitalter oder das christliche Mittelalter angelegt werden, bleibt hierbei unklar. Andere befürchten die Vollendung der Entchristlichung erst für die Zukunft. Für sie ist die Frage noch offen, ob die problematischen Prozesse „letztendlich zum Ab- oder gar Aussterben des Christentums in seinem europäischen Mutterland führen wird“ (154).

<sup>57</sup> Vgl. Strube: *Publikationsorgane*, 17.

<sup>58</sup> Prägnant Engels: *Untergang des Abendlandes*, I, 156.

<sup>59</sup> I, 8. 28. 151. 156; II, 8. 69. 165.

<sup>60</sup> Vgl. z. B. I, 8. 145. 148 – 150; II, 14. 179. 189. 232.

Aber wie dem auch sei – die Autoren treibt die Sorge um den bedrohten Fortbestand des Christentums in Deutschland und Europa um, und diese Sorge ist zweifellos ein Schlüsselmotiv ihres Einsatzes für ein ‚rechtes Christentum‘.<sup>61</sup>

Für die registrierte „Depotenzierung des institutionalisierten Christentums“ (II, 69) in Europa werden von den besorgten Christen zu einem Gutteil die Kirchen selbst haftbar gemacht. Abgesehen von den nicht persönlich zurechenbaren Fernfolgen der Aufklärung, die als Beginn der großen Krise des Christentums firmiert,<sup>62</sup> und der europäischen Katastrophengeschichte wird den kirchlichen Eliten eine „Linksverschiebung“ (II, 23) bescheinigt, die dem allgemeinen gesellschaftlichen Linksruck korrespondiert und die das kirchliche Christentum zur „cucked Christianity“<sup>63</sup> (zu Deutsch so viel wie „Weichei-Christentum“) hat werden lassen: zu einer sich in Selbstzweifel, Selbstverleugnung und übertriebener Toleranz ergehenden, daher durch und durch schwächlichen Erscheinung. Die wesentlichen Kennzeichen jener Linksverschiebung aber sind erstens die Neigung zur Modernisierung und Liberalisierung der Theologie, zweitens die Moralisierung und Politisierung des kirchlichen Engagements sowie drittens die interreligiöse Dialogbereitschaft gegenüber dem Islam.

Mit der Kritik an einer „modernistischen“ oder „liberalen“ Theologie beerben die ‚rechten Christen‘ die lange Tradition konservativer Aufklärungsreserve. Der Pauschalvorwurf von den katholischen wie den evangelischen Autoren lautet (nur in je unterschiedlicher Ausführung): konformitätssüchtige und applausheischende Anpassung an die liberale Zeitgeisttendenz unter Inkaufnahme des Verrats an der unüberholbaren Wahrheit und Kraft vormoderner Theologie.<sup>64</sup> Eine solche theologische Akkommodation wird als Irrweg begriffen, weil sie „den eigenen Glauben entkernt, relativiert und preisgibt“ (102). Inwiefern das gelten soll, ist aus den Texten immerhin in groben Umrissen zu erheben: Eine derart angepasste Theologie ist mit schuld an „den Zweifeln, Skrupeln und Feigheiten, die heute die Christen heimsuchen“ (ebd.), weil sie sich, etwa im Zuge der Rezeption kritischer Philosophie und der Wahrnehmung der Pluralität religiöser Wahrheitsbehauptungen, den vormals ungehemmt erhobenen „Absolutheitsanspruch des Christentums“ (150) kampflos hat nehmen lassen.

---

<sup>61</sup> Einer der Autoren vertritt eine frappant abweichende Ansicht zum fraglichen Säkularisierungsbefund; vgl. Zöllner: *Das christliche Europa – Kontinent der Säkularisierung*; siehe dazu unten Kapitel III.5.

<sup>62</sup> Vgl. I, 92 – 95. 148; II, 122. 179. 232.

<sup>63</sup> I, 102; II, 92. Der Ausdruck ist der polemischen Rüstkammer der US-amerikanischen „Alt-Right“-Bewegung entliehen.

<sup>64</sup> Vgl. I, 125; II, 15. 19. 166. 236.

Wer die konkreten Agenten der selbstzerstörerischen Modernisierungssucht sind, ist katholischerseits ganz klar: Es sind die Theologen des „Aggiornamento“, die für ihre zeitgeistbeflissenen „Feigheiten“ im Zweiten Vaticanum (1962 – 1965) fatalerweise auch noch konziliare Weihe empfangen haben.<sup>65</sup> Nach dieser (Ab-)Wegmarke in der jüngeren Geschichte des Katholizismus sortieren sich recht säuberlich die Ehrerweise und Bannsprüche der rechtskatholischen Beiträgerinnen: Vertreter des vorkonziliaren Antimodernismus wie Pius X.<sup>66</sup> sowie nachkonziliare, aber in irgendeiner Weise konzilskritische Inhaber des Petrusthrons wie Johannes Paul II. und Benedikt XVI. werden als Gewährleute hochgehalten und für die Rehabilitierung der traditionalistischen Piusbruderschaft und die Wiedermessung der lateinischen Messe gepriesen. Der angeblich ganz dem Konzilsgeist verfallene aktuelle *Summus Episcopus* hingegen, der sich schon bei Amtsantritt demonstrativ der päpstlichen Fußstrachtstradition verweigerte, rangiert, zusammen mit dem ehemaligen Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Erzbischof Reinhard Marx, durchgängig als Inbegriff der traditionsvergessenen Anbiederung an die Moderne.

Auf protestantischer Seite werden, am ausführlichsten von Harald Seubert, „Kultur“- (60) oder „Neuprottestantismus“<sup>67</sup> und „liberale Theologie“<sup>68</sup> als Modernisierungstreiber ausgemacht.<sup>69</sup> Ihnen wird – etwas überraschend und wohl kaum im Sinne des Angesprochenen – auch die *Public Theology* des bayerischen Landesbischofs und seinerzeit amtierenden EKD-Ratsvorsitzenden Heinrich Bedford-Strohm zugeschlagen, der sich eigentlich eher an Barmen und Bonhoeffer orientiert, auf die keines der genannten Etiketten passt.<sup>70</sup> Die

<sup>65</sup> Vgl. I, 95. 121. 132f. 140. 145. 149f. 198. 200; II, 17. 151. 165f. 232 – 234.

<sup>66</sup> Vgl. II, 55.

<sup>67</sup> Seubert: *Der konservative Protestantismus*, I, 61. 67.

<sup>68</sup> A.a.O., 67; Dirsch/Münz/Wawerka, *Einleitung*, II, 15.

<sup>69</sup> Vgl. Seubert: *Der konservative Protestantismus*, I, 56. 60f. 66f; vgl. Michaelis: *Volk und Nation*, II, 58.

<sup>70</sup> Seubert: *Der konservative Protestantismus*, I, 66. Seubert übergeht in seinem Bild der protestantischen Theologie die markante Grunddifferenz zwischen den prinzipientheologisch eher konservativen „Linksprotestanten“ (56), für die auch, immerhin in größeren Teilen, das politische Attribut „linksliberal“ (61, von Seubert zugleich der „SPD-Kirche“ und dem „Neuprottestantismus“ bzw. der „liberalen Theologie“ zugeschrieben) zutreffen würde, und den theologisch „liberalen“ „Kultur“- oder „Neuprottestanten“, die politisch noch weniger einheitlich zuzuordnen sein dürften (vgl. auch 67). Zugegeben, es ist nicht leicht, auf diesem Feld die Übersicht zu behalten. Aber im jeweiligen Selbstverständnis spielt die benannte theologische Differenz in der Regel eine Schlüsselrolle, sie ist daher etwas für die gegenwärtige Lage der protestantischen Theologie sehr Wesentliches. Im Übrigen passt auch das von Seubert hörbar abschätzig gebrauchte Attribut „kirchenamtlich“ (67) derzeit allenfalls auf den Links-, aber kaum auf den theologisch „liberalen“ Protestantismus.

leitenden Schablonen sind grob zugeschnitten, was aber die Möglichkeit eines (entsprechend groben) Zutreffens nicht per se ausschließt.

Der fraglichen Generalrichtung wird „eine starke Tendenz zu Wellness- und Gefühlsreligion“ (womöglich ein Verweis auf die Schleiermacher-Renaissance der letzten Jahrzehnte) attestiert, außerdem „eine Scheu, Lehr- und Glaubensgehalte wie Sünde, Gericht, aber auch leibhaftige Auferstehung zu vertreten“ (67). Die inkriminierte liberale Theologie, ausgezehrt durch die „historisch-kritische Methode“ (54) in der Bibelauslegung und durch andere Flirts mit der kritischen Vernunft, leidet offenbar unter einem davon induzierten „Skeptizismus“ (54) betreffs der positiven Entfaltung des Christlichen. Das Gegenbild, so kann geschlossen werden, wäre eine ungebrochen an Luther und dem „Geist der Reformation“ (52) ausgerichtete protestantische Orthodoxie, die den Anfragen des Geistes der Aufklärung an das Überlieferte mit selbstgewisser „Schrift- und Bekenntnishaltung“ (67) entgegenträte. Fehlt es an solchem Mut, sich kritischen Argumenten gegenüber entschieden zu verschließen, folgen daraus „eine inhaltsleere Öde und Banalisierung“ (ebd.) von Theologie und Frömmigkeit, die das Christentum auszehren.

Der zweite Aspekt des in Rede stehenden Linksrucks – in den beiden Bänden noch wesentlich prominenter als der erste – ist die Moralisierung und „linke“ Politisierung von Kirchenvolk und Kirchenoberen sowie die damit einhergehende Verdrängung der genuin religiösen Substanz des Christentums.<sup>71</sup> Es

„lässt sich beobachten, dass ein beachtlicher Teil, wenn nicht der Mainstream der praktizierenden Christen (unter den Protestanten noch stärker als unter den Katholiken) unter ‚Christentum‘ in erster Linie ein vages Gemisch aus ‚Menschenrechten‘, ‚Frieden‘, sozialem Engagement und Dritte-Welt-Hilfe mit etwas Weihrauch und rituellem Hokuspokus versteht“ (100).

So diagnostiziert, wie immer pointiert, Martin Lichtmesz. Die „Beobachtung“ einer vorherrschenden ethischen Akzentuierung des Christentums, die mit der Wahrnehmung seiner modernistischen „Entkernung“<sup>72</sup> kongenial zusammengeht, wird wiederum vorzugsweise mit kirchlichen Äußerungen aus dem Kontext der Migrationskrise veranschaulicht. Wenn sich die Kirchen mehr als „philanthropische NGOs“ (104) „zur Flüchtlingshilfe“ (117) und zur Beförderung von „Willkommenskultur“ (104) begreifen denn als Horte der Gottesbegegnung, dann geht mit solcher „Selbstsäkularisierung“ – abgesehen von der politischen Verprellung der konservativen Kernklientel – ein Ermatten der religiösen

---

<sup>71</sup> Vgl. I, 56. 61. 63. 66. 68. 70f. 117. 198. 216; II, 22. 31f. 44f. 92. 151.

<sup>72</sup> Vgl. I, 102.

Ausstrahlungskraft einher, das für das Fortbestehen des Christentums über kurz oder lang desaströs sein muss. Denn „links-grüne“ (161) Regierungs- und Nichtregierungsorganisationen gibt es viele – nur als religiöse Heilsanstalten mit authentischer „Transzendenzbezogenheit“ (II, 92) sind die Kirchen unersetzbar.

Ebenfalls sehr einhellig wird der dritte Aspekt besagter Linksorientierung namhaft gemacht: Mit schuld an der Entchristlichung sind die Kirchen auch wegen ihrer demonstrativen interreligiösen Offenheit gegenüber dem Islam.<sup>73</sup> Anstatt in der Abgrenzung gegen die „konkurrierende“ (152) Religion die eigene „christliche Identität“ (10) zu stärken und zu verteidigen, befördern sie einen konfrontationsscheuen Dialog – „auch bekannt als zaghafte Selbstrelativierung, synkretistische Beliebigkeit und feiges Kriechen vor dem Islam, den man um Gottes willen nicht provozieren oder beleidigen will“<sup>74</sup>. Als Schlüsselszene für diesen Eindruck wird wiederholt der gemeinsame Besuch von Reinhard Kardinal Marx und Bischof Heinrich Bedford-Strom auf dem Tempelberg in Jerusalem im Jahre 2016 in Erinnerung gerufen, bei dem die beiden Bischöfe auf Verlangen der muslimischen Behörde auf das Tragen ihrer Amtskreuze verzichteten.<sup>75</sup> Die Szene, die in konservativen Kreisen geradezu topischen Charakter gewonnen hat, wird einstimmig (nicht ohne Verdrehung der zugrunde liegenden Sachverhalte)<sup>76</sup> als Geste der „Unterwerfung unter den Islam“<sup>77</sup> gedeutet. In den Augen der ‚rechtschristlichen‘ Interpreten macht sie schlaglichtartig deutlich, dass – nicht zuletzt infolge der Neigung des modernistischen Christentums zur kritischen Selbstrelativierung – weder in der katholischen noch in der evangelischen Kirche der Wille vorhanden ist, dem Islam und der von ihm betriebenen „Islamisierung“ des Abendlandes irgendeinen nennenswerten Widerstand entgegenzusetzen.

Damit ist das zweite Element der religionsdiagnostischen Leitformel des ‚rechten Christentums‘ („Entchristlichung und Islamisierung“) auf dem Tapet. Das Schlagwort „Islamisierung“<sup>78</sup> zielt zunächst auf den Sachverhalt, dass die Präsenz der muslimischen Minderheit in Europa schlicht aufgrund zahlenmäßigen Wachstums in Dominanz umzuschlagen droht.<sup>79</sup> Zwar lebten auch nach dem großen Immigration Schub um das Jahr 2015 im Jahr 2019 weniger als fünf Millionen Muslime in Deutschland, was etwa einem Bevölkerungsanteil von

<sup>73</sup> Vgl. I, 32f. 61. 102. 104. 117. 198 – 201; II, 144. 150. 181 – 188.

<sup>74</sup> Lichtmesz: *Notizen*, I, 104.

<sup>75</sup> I, 101. 120; II, 87. 183.

<sup>76</sup> Siehe dazu Bednarz: *Angstprediger*, 146 – 149.

<sup>77</sup> I, 200; vgl. II, 87.

<sup>78</sup> I, 8. 9. 11. 32. 40. 96. 111. 145. 146. 151. 156. 198; II, 22. 177. 184.

<sup>79</sup> Vgl. I, 150. 237.

fünfeinhalb Prozent entspricht. (Diese statistischen Zahlen werden in den Bänden weder erwähnt noch diskutiert.) Dennoch rechnen die Islamisierungskritiker offenbar mit einem steilen Anstieg des muslimischen Bevölkerungsanteils, sei es durch weitere Migration, sei es durch höhere Geburtenraten.

Aber der Islamisierungstopos impliziert noch mehr als nur den – auch von Statistikern in unterschiedlichem Umfang prognostizierten – Wandel der Bevölkerungsverhältnisse. Es geht damit ein unter den Ares-Autoren relativ unstrittiges Verständnis vom Charakter oder „Wesen“ des Islams einher. Demnach ist, wie man schon durch die Frühgeschichte dieser Religion überdeutlich belegt sieht, der Islam generell – und nicht nur eine „islamistische“ oder „dschihadistische“ Richtung innerhalb des Islams – eine zutiefst „illiberale“ (98), auf aggressive Ausbreitung und theokratische Umgestaltung der jeweiligen Gesellschaften programmierte „Religion des Schwertes“<sup>80</sup>. Auf diesen Aspekt spielt die völlig selbstverständlich gebrauchte martialische Rede von einer „muslimischen Invasion“<sup>81</sup> an. Dieser aggressiv-expansive Charakter wird einerseits, als dem Christlichen diametral entgegenlaufend, aufs schärfste disqualifiziert. Schon aufgrund dessen ist der Islam als „Feind Europas“<sup>82</sup> anzusehen. Andererseits wird dem Christentum angesonnen, sich jenem Charakter in gewisser Weise anzuhneln und selbst wieder – mindestens im übertragenen Sinne – das Schwert zu ergreifen: Die liberal-christliche Neigung zur „Wehrkraftzersetzung“ (201) durch aufgeklärt-skeptische Selbstkritik und übermäßig tolerante Selbstzurücknahme ist abzulegen, der „tausendjährige Kampf zwischen Christentum und Islam“ (Carl Schmitt)<sup>83</sup> endlich wieder an- und aufzunehmen.

Dieses Ideal eines insbesondere dem Islam und seiner drohenden politisch-kulturellen und religiösen Herrschaft in Europa wehrenden, „wehrhaften Christentums“ macht nach dem Befund der beiden Bücher ebenfalls ein weithin geteiltes Einheitsmotiv ‚rechten Christentums‘ aus. Dabei variieren die Einseitigkeit der Wesensbestimmung des Islams sowie die Schärfe des dabei waltenden Anti-islamismus. Einig sind sich die Autoren in der Überzeugung, dass nicht nur die Liberalisierung und innere Auszehrung der eigenen Religion, sondern zugleich das Andringen der expansiven Konkurrenzreligion eine Umsteuerung in der

---

<sup>80</sup> Siehe dazu vor allem Chatschadorian: *Chrislam*; ferner I, 127f. 241; II, 135f.

<sup>81</sup> I, 11; vgl. 103: „muslimische Invasoren“.

<sup>82</sup> Sommerfeld: *Deus vult*, I, 199.

<sup>83</sup> Zitiert in der Einleitung von Band I, 8.

Auffassung und Gestaltung des Christentums erfordert. In der „Doppelfront“<sup>84</sup> gegen Liberalisierung und Islamisierung wird die Idee eines „anderen Christentums“ entwickelt, die in vielerlei Hinsicht auf Bilder eines alten, ursprünglicheren Christentums zurückgreift. Die positiven Elemente dieses anderen Christentums sollen nach einer hermeneutischen Zwischenreflexion näher in Augenschein genommen werden.

---

<sup>84</sup> Vgl. Hans-Richard Reuter: *Nation and Religion in the Thought of the German New Right*, in: Höhne/Meireis (Hg.): *Religion and Neo-Nationalism in Europe*, 115 – 129, 125. Vgl. Engels: *Untergang des Abendlandes*, I, 151.

## II. Hermeneutische Zwischenüberlegung

In der zurückliegenden Annäherung wurde anhand gesammelter Eindrücke aus der Lektüre der beiden Ares-Bände zum ‚rechten Christentum‘ eine Charakteristik des Phänomens gegeben, die insbesondere auf dessen dominante Gegenpositionierungs-Logik abhob: ‚Rechtschristentum‘ erwies sich in signifikanter Weise als „Gegen-Links-Christentum“. Das ist keine sonderlich überraschende Einsicht, denn jede konturierte Positionierung bezieht sich ja implizit oder explizit auf negierte Gegenpositionen. So ist die „freie Lehrart“ (Johann Salomo Semler) der liberalen Theologie seit ihren Anfängen im 18. Jahrhundert eine Gegenpositionierung zu der als wissenschaftlich unhaltbar erkannten Bindung der zeitgenössischen Mainstream-Orthodoxie an die unmittelbare Autorität von Bibel und Bekenntnis. Die „Theologie der Krise“ rief nach dem Ersten Weltkrieg zum Aufbruch gegen den als existenziell oberflächlich und politisch diskreditiert empfundenen Mainstream-Kulturprotestantismus des Kaiserreichs. Und der Linksprotestantismus der 1960er Jahre verstand sich als Gegenprojekt zu der als politisch irrelevant oder reaktionär bewerteten Mainstream-Linie der konservativen Nachkriegstheologie.

Man könnte die Reaktion des ‚Rechtschristentums‘ mit ihrer polemisch-populistischen Contra-Attitüde sonach als Ausschlag einer gleichsam „natürlichen“ Pendelbewegung oder als neuerliche Wendung im mäandernden Wechselspiel von Hauptstrom und Gegenströmung begreifen. Es handelte sich, anders gesagt, um die Revitalisierung eines von zwei „natürlichen“ Polen im religiösen und theologischen Leben, die sich in irgendeiner Weise immer wieder aufs Neue herstellen. Dies geschähe im Augenblick freilich unter den besonderen zeitgenössischen Bedingungen einer derzeit auf vielen Gebieten anzutreffenden Polarisierung zwischen politisch-weltanschaulichen Positionen.

Im Folgenden sollen genauer die positiven Gehalte der Idee ‚rechten Christentums‘ erhoben werden, die in der Charakterisierung seiner negativ-kritischen Gegen-Haltung schon mehrfach angeklungen sind. Damit sollen die möglicherweise diskutablen und möglicherweise sogar berechtigten Sachanliegen der Bewegung schärfer in den Blick treten. Wie bisher muss die Rekonstruktion dieser Anliegen ein breites Feld von Äußerungen überschauen und dabei Einheitsmomente aufspüren. Sie sollte dabei alle Gegenaffekte kontrollieren, die die nüchterne Bestandsaufnahme trüben könnten. Am Ende der Einleitung von Band I steht der Satz: „Möge das Buch zu einer ausgewogenen Betrachtung der

Realität eines ‚rechten Christentums‘ und zu einer Versachlichung der Debatte in den Kirchen und in der Politik beitragen“ (16). Hat man die teils hochgradig aggressive Rhetorik der nachfolgenden Texte im Ohr, fällt es nicht eben leicht, diesen frommen Wunsch ganz ernst zu nehmen. Trotzdem soll das Ansinnen einer „Versachlichung“ aufgenommen werden, und es soll diesem Ziel mit der möglichst unvoreingenommenen Zusammenschau der theologischen Grundmaximen der vorliegenden Texte gedient werden – unter möglichst weitgehendem Abzug aller dort mit vorgebrachten Unsachlichkeiten.

Sowohl diese Abstraktions- als auch die geforderte Syntheseleistung sind mit Risiken verbunden. Die Risiken der Synthese sind Verzerrung, Verfälschung, Fehlakzentuierung, vor allem aber generell das verfehlte Zusammenfassen von Inkommensurablen. Womöglich sind unter dem Rubrum ‚rechtes Christentum‘ Stellungnahmen versammelt, die eigentlich doch nicht sinnvoll auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden können. Vielleicht sind zum Beispiel die rechtskatholischen Invektiven von Lichtmesz und Sommerfeld und die historischen Lektüren des evangelischen Pfarrers Lothar Mack doch positionell zu heterogen, um überhaupt einer politisch-theologischen Richtung plausibel zugerechnet werden zu können. Der vorgenommene Syntheseversuch ist also den hermeneutischen Risiken geistes- und kulturgeschichtlicher Begriffsbildung ausgesetzt, und aufgrund der begrenzten und relativ zufälligen Textbasis eignet ihm, wie gesagt, eine besondere Zufälligkeit und Vorläufigkeit.

Das Risiko der möglichst sachlichen Darstellung teils höchst polemischer Texte besteht darin, dass der Schein der Verharmlosung entstehen kann. Der Vorwurf liegt nahe, es solle durch das Absehen vom aggressiven Potenzial etwas von Grund auf Inakzeptables „hoffähig“ gemacht werden. Überhaupt sei das Vorhaben verfehlt, mit aggressiven ‚Rechten‘ eine sachliche Debatte führen zu wollen. Ausweislich der starken populistischen Tendenz der Bewegung sei jeder derartige Versuch zum Scheitern verurteilt, biete nur ihrem gefährlichen Gedankengut ein Forum und leiste damit seiner Verbreitung Vorschub. Nach der Maxime „Keine Toleranz der Intoleranz!“ sei ‚Rechten‘ gegenüber stattdessen eine „Null-Toleranz“- und folglich eine Null-Dialog-Haltung einzunehmen. Wo die Grenzen des Tolerierbaren überschritten seien, da dürfe nicht in Form eines Gesprächsangebotes, aber auch nicht in Form eines Verständnisversuches Toleranz geübt werden. Dort sei allein entschiedene Ab- und Ausgrenzung am Platze.

Die potenziellen Einwendungen lassen im Übrigen ahnen: Mit dem drohenden Schein der Verharmlosung der analysierten Rechtsideologen geht die Gefahr der ideologischen Verdächtigung des Analytikers einher. Wer mit einer sachlichen Auseinandersetzung einen imaginären Dialog aufnimmt, zieht absehbar

die Vermutung auf sich, den betreffenden Positionen in heimlicher Sympathie, Zustimmung oder Komplizenschaft zugewandt zu sein und eine entsprechende Bagatellisierungsagenda zu verfolgen.

*Audiat et altera pars*, so lautet eine der Grundmaximen europäischer Rechtskultur. Im Falle des geistig-ideellen Streits gehört zum Gehörtwerden das Verstandenwerden, wenigstens der ernsthafte Versuch, verstanden zu werden. Im Falle des ‚rechten Christentums‘ wird ein solches Verstehen durch seine Neigung zur Polemik gewiss erheblich erschwert. Ein „tieferes“ Verstehen muss die davon ausgelösten Abstoßungseffekte überwinden oder einklammern und erfordert daher gleichsam eine affektiv-rhetorische „Entschärfung“ der zu interpretierenden Texte. Die Vertreter des ‚Rechtschristentums‘ sollen nicht unbedingt „besser verstanden werden, als sie sich selbst verstehen“, aber ihre Äußerungen müssen, will man überhaupt ihres sachlichen Gehaltes ansichtig werden, ihrer polemischen Einkleidung beraubt, gewissermaßen „entpolemisiert“ werden. Und es ist von manchen Schwächen in der Argumentationsführung abzusehen; die Texte sind also mitunter stärker zu machen, als sie sind. Es ist ein Verständnis der eigentlich zur Debatte stehenden ideologischen Differenzen zu suchen, das sich weder durch die begehrenden Dauerschmähungen noch durch die teils vorwaltende gedankliche Wirrnis irritieren lässt.

Diese hermeneutische Maxime erfordert auch Stildisziplin bei der Darstellung. Obgleich sich gegenpolemische Anklänge kaum durchgängig unterdrücken lassen, gilt es bei der Interpretation immer wieder ein Mindestmaß an Affektkontrolle zu mobilisieren, um mit möglichst kaltem Blick die wesentlichen Aspekte der fraglichen Konzeption von Christentum zu identifizieren und dabei auch die nicht a priori zu bestreitende Möglichkeit berechtigter oder immerhin nachvollziehbarer Motive ins Auge zu fassen. Und sollte jene „Entschärfung“ im Namen von Sachlichkeit und Fairness am Ende dazu führen, dass das ‚rechte Christentum‘ besser in seiner ideellen Substanz greifbar würde, dann liefe solches unter Umständen weniger auf seine trügerische Verharmlosung hinaus als auf seine heilsame Entzauberung.<sup>85</sup>

---

<sup>85</sup> In diesem Sinne nahm das Vorwort des Buches von Claussen u. a.: *Christentum von rechts*, als Ziel die „Entdämonisierung der Neuen Rechten“ in Aussicht, „um eine sachgerechte Auseinandersetzung zu eröffnen – nicht zuletzt, weil die Dämonisierung dem Dämonisierten mehr Macht zuschreibt, als ihm zusteht“ (4). Dieses Ziel wurde daraufhin kritisiert, eben weil darin die Gefahr der Verharmlosung des Dämonischen liege. Siehe Hans-Ulrich Probst: *Jenseits des Normalkonservativen. Die sogenannte Alternative für Deutschland, die Neue Rechte und ihr Verhältnis zur Kirche*, in: *Zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft* 22/11 (2021), 15–17, 16f. Dem ist entgegenzuhalten, dass die einseitige Konzentration auf den begründeten moralischen Bann bei gewissen Zeitgenossen tatsächlich den Eindruck eines „Scheinriesen“ (a. a. O., 16) und Effekte attraktiven Schauders (oder auch oppositionellen

### III. Theologische Grundmaximen rechten Christentums

Bei der Lektüre der ‚blauen Bände‘ entdeckt man nicht nur rhetorische Klangverwandtschaften, gemeinsame Idiosynkrasien und Krisenwahrnehmungen, sondern es kristallisieren sich auch ähnliche Ideale des Christlichen heraus. Die positiven Vorstellungen sind mit den negativen Gegenbildern untrennbar verwoben, weshalb sie auch nur in der Abgrenzung von ihnen sinnvoll zu entwickeln sind (wie bereits in den schlagwortartigen Überschriften der folgenden Kapitel zum Ausdruck kommt). Allerdings zielt die Darstellung im Gegensatz zu Teil I nun dezidiert auf die „positiven“ Anteile jenes Gewebes von Aversionen und Idealen, welches das ‚Rechtschristentum‘ ausmacht.

#### 1. Bewahrendes Christentum: Ordnung statt Relativismus

Die Bewahrung der überlieferten Lebens- und Wertordnungen zählt zu den Grundanliegen eines jeden Konservativismus. Trotz allen geschichtlichen Wandels soll in der jeweiligen Gegenwart möglichst viel vom „Altehrwürdigen“ und „Altbewährten“ festgehalten werden, auf dass im reißenden Fluss der Zeit eine konstante Substanz des Seins erhalten und ein geordnetes Leben möglich bleibe. Dieser Basisimpuls ist auch in den vorliegenden Bänden durchweg präsent, verwoben mit der steten Klage über die grassierende Zerstörung von Ordnungen und das Umsichgreifen einer alle Wertunterschiede nivellierenden „Beliebigkeit“.

#### *Das konservative Grundmotiv und seine Konkretionsprobleme*

Das konservative Ordnungsanliegen wird besonders ausgiebig von dem AfD-Politiker Volker Münz vorgebracht:

„[E]ine Rückbesinnung von Politik und Gesellschaft auf konservative Werte war und ist nötiger denn je. In einer sich immer schneller verändernden Welt braucht

---

Trotzes) erzeugen könnte. Dagegen zwingt die sachliche Bestandsaufnahme den Gegner in die Arena des Arguments, in der sich manches, was im Lichte moralischer Empörung abgründig interessant erscheinen mag, in überraschender Dürftigkeit zeigt. Aber welche Wirkung am Ende überwiegt, kann weder von vornherein bestimmt noch wohl im Nachhinein empirisch überprüft werden. Welchem Weg man in der Auseinandersetzung zuneigt, ist daher letztlich wohl eine Mentalitätsfrage.

der Mensch einen Halt und Konstanten im Leben. Eine Gesellschaft bedarf für ihren Zusammenhalt gemeinsamer Werte, Traditionen und Institutionen. Doch woran soll man sich halten? Vieles ist scheinbar beliebig geworden. Nation, Staatsvolk, Ehe und Familie – Institutionen, die bis vor Kurzem als unumstößlich und notwendig galten – werden als entbehrlich betrachtet oder radikal umgedeutet. Selbst das Geschlecht gilt nicht mehr als gegeben. Auch das menschliche Leben ist nicht mehr tabu. Die Tötung vorgeburtlichen Lebens und Sterbe-„Hilfe“ sind von großen Teilen der Gesellschaft bereits akzeptiert. Der wissenschaftlich-technische Fortschritt kennt keine Grenzen. Auch gesellschaftlich scheint den „Sozialingenieuren“ alles möglich. Der Mensch ist zum Schöpfer seiner selbst geworden. Gott scheint entbehrlich zu sein. In dieser Situation [...] ist ein Innehalten notwendig.“<sup>86</sup>

Vor dem Hintergrund des zeitdiagnostischen Generaleindrucks, dass „die Ordnung der Dinge durcheinandergeworfen, auf den Kopf gestellt“ (95) sei – seit den 1960er Jahren, in Nachwirkung der großen Krisen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, verschärft durch politische Fehlentscheidungen des 21. Jahrhunderts, aber auch ganz grundsätzlich durch „die welthistorischen Kräfte, die 1789 die Macht ergriffen“ (ebd.) –, rangiert die Wiederherstellung gottgebener Ordnung(en) als „konservatives“ Grundmotiv ‚rechten Christentums‘.

Wie das obige Zitat zeigt, sind für das ausgeprägte Unordnungsgefühl die Wandlungen in der Auffassung und im Ausleben der Geschlechtlichkeit besonders bestimmend. Konstatiert werden „sexuelle Freizügigkeit“ (II, 186), der „Zerfall der traditionellen Familie“<sup>87</sup> und die „Auflösung jeglicher Geschlechterordnung“ (21) durch die „Gleichberechtigung‘ von Homosexuellen“ (180), gipfelnd in der „Ehe für alle“<sup>88</sup>, sowie durch die „Gender-Ideologie mit ihrer Lehre, Geschlecht und sexuelle Orientierung seien gesellschaftlich, nicht aber natürlich bestimmt“<sup>89</sup>.

Der Gegenappell zur Bewahrung der traditionellen Geschlechterordnung begründet stellenweise überraschende Koalitionen. In der Front gegen die sexual-ethische Liberalisierung und gendertheoretische Variabilisierung der Lebensverhältnisse sieht man sich teils in einer konservativen Gesinnungsgemeinschaft mit dem Hauptstrom des Islams, den man ansonsten als große Gefahr für die europäische Werteordnung betrachtet.<sup>90</sup> Noch unübersichtlicher werden die

---

<sup>86</sup> Münz: *Christen in der AfD*, I, 160.

<sup>87</sup> I, 147; vgl. zum Thema I, 9. 37. 39. 61. 148. 160. 162. 166f. 180; II, 17. 156. 192. 194. 198. 208.

<sup>88</sup> I, 7. 38f. 48. 67. 70. 147. 160. 167. 180; II, 17. 78f. 192. 215f. 218. 233.

<sup>89</sup> II, 60; vgl. zur Kritik an der Gender-Theorie, „Genderismus“ oder „Gender-Mainstreaming“: I, 7. 9f. 21. 37f. 48. 61. 66. 148. 160. 162. 166f. 169; II, 17. 78f. 109. 186. 193. 198. 215f. 218. 220. 234.

<sup>90</sup> Vgl. Engels: *Untergang des Abendlandes*, I, 151, wonach „traditionalistische Muslime erheblich größere Sympathien für das Menschen- und Gottesbild konservativer Christen hegen als für den Materialismus ihrer säkularisierten politischen Förderer“. Ferner prognostiziert Engels,

Frontverläufe, wenn man in diesem Kontext die Frage der Frauenrechte mit einbezieht, eines der Basisanliegen der Gendertheorie. Denn obgleich die meisten Autoren offenbar eine naturgegebene Wesensdifferenz und, daraus abgeleitet, eine natürliche Rollendifferenz zwischen den beiden (!) Geschlechtern festhalten wollen, stellen sie doch keineswegs die Gleichberechtigung der Geschlechter infrage, die ja selbst noch eine recht junge Abweichung vom Althergebrachten darstellt. Die Gleichberechtigung kann im Gegenteil ausdrücklich als Errungenschaft aufgeklärter europäischer Kultur gepriesen und ihrerseits gegen die reaktionären Geschlechterrollenbilder im Islam in Stellung gebracht werden.<sup>91</sup> So findet man sich wieder in der vertrauten Abwehrlinie gegen die „muslimischen Invasoren“ (103) – freilich Seit an Seit mit neuen, ungewohnten Kampfgenossen: mit Liberalismus und Aufklärung, die doch für gewöhnlich als Generalgegner im Streit um die rechte Ausrichtung des europäischen Geistes geführt werden.

Die Verwirrung auf dem Schlachtfeld zeigt ein Grundproblem konservativen Ordnungsdenkens an: Selbst unter der Voraussetzung gottgegebener Ordnungen und Werte versteht es sich nicht von selbst, *welche* Ordnungen und Werte in welcher Grundsätzlichkeit als gegeben anzusehen und inwieweit einst geltende Ordnungen und Werte doch einer legitimen Modernisierung zu unterziehen sind. Von der Indifferenz gegenüber derlei konkreten Fragen bleibt der Glanz der Grundidee einer gegebenen und zu bewahrenden Ordnung jedoch allem Anschein nach ganz unbetroffen. Sie bleibt wohl auch weithin unbemerkt, weil man in der Applikation der Idee auf bestimmte konservative Schlüsselthemen selbstverständlich übereinstimmt.

---

dass „wir möglicherweise in zwei oder drei Jahrhunderten ein Europa wiederfinden könnten, in welchem [...] das gesellschaftliche Zusammenleben, allem voran Vorstellungen über Sitte, Recht und Geschlecht, zunehmend von islamischem Geist dominiert wäre und vonseiten des konservativen Christentums durchaus nicht immer ganz unfreiwillig mitgetragen würde“ (153). Dirsch sieht indes auch in sexualethischen Fragen, genauer: bei der „Destabilisierung der herkömmlichen Ehe“ (*Entwicklungslinien des Rechtskatholizismus*, I, 38), die beiden Generalgegner Islam und Liberalismus auf einer Linie, die gemeinsam für eine potenzielle künftige Akzeptanz der Polygamie verantwortlich gemacht werden: „Deren Legitimierung [sc. der Polygamie; M. F.] ist in nicht allzu ferner Zeit schon deshalb wahrscheinlich, da mächtiger werdende muslimische Kontingente diese einfordern dürften – im Einklang übrigens mit hedonistisch-permissiv ausgerichteten Liberalen, die darauf verweisen, dass der weltanschaulich neutrale Staat nicht nur Zweierbeziehungen fördern dürfe“ (I, 39).

<sup>91</sup> Chatschadorian: *Chrislam*, II, 185f, bes. 185: „Zwar ist im Islam die Rede von der Gleichwertigkeit von Mann und Frau vor Allah. In der Realität aber reicht es nicht zur Gleichstellung oder Gleichberechtigung. In der islamischen Welt wird die Frau nicht nur diskriminiert, sondern degradiert und gedemütigt. Sie ist stets Eigentum eines Mannes und seiner Familie [...]. Die Frau, und bei uns im Besonderen die freie, nichtislamische Frau, zahlt den höchsten Preis jeder Annäherung an den Islam.“ Vgl. auch Engels: *Untergang des Abendlandes*, I, 150, der aufgrund fortschreitender Islamisierung für die Zukunft „drastische Transformationen“ nicht zuletzt „bei der Gleichstellung der Geschlechter“ erwartet.

Zwei weitere Themen werden unter dem Stichwort „zerstörte oder bedrohte Ordnungen“ besonders häufig angesprochen. So herrscht Einigkeit darin, dass die überkommene Werteordnung mit dem absolut unantastbaren Wert des menschlichen Lebens an der Spitze und die ihm korrespondierende Anordnung des Schutzes auch des ungeborenen Lebens durch liberale Abtreibungsgesetze unterlaufen werde. Außerdem wird in diesem Kontext immer wieder die „ethnopluralistische“ Idee einer „Ordnung des Menschengeschlechts in Völker“ aufgerufen und vor der Zersetzung dieser Völkerordnung durch die Massenmigration gewarnt.<sup>92</sup> Durch die Vermischung von Menschen aus unterschiedlichen Herkunftsvölkern und -kulturen werde die Vielfalt eigentümlicher ethnisch-kultureller Einheiten in Richtung einer uniformen multikulturellen Einheit namens „Menschheit“ verschliffen.<sup>93</sup>

### *Grundvarianten von Ordnungstheologie*

Solch allgemeiner „Verunordnung“ und Nivellierung gegenüber wird nun von einer Reihe von Autoren die Idee von Gott als dem Schöpfer und Garanten der gegebenen Weltordnung mobilisiert, eine Fundamentalidee konservativen Christentums. Denn: „Eine Ordnung muss nicht religiös begründet sein, aber eine transzendente Fundierung stützt sie zusätzlich ab.“<sup>94</sup> Je nach Konfession wird dabei auf zwei unterschiedene, wenn auch verwandte Theorietraditionen zurückgegriffen.

Die Katholiken Felix Dirsch und Daniel Führung versuchen ihren „Widerstand gegen den Verfall basaler Ordnungsstrukturen“ im Rekurs auf die klassische katholische Gestalt von Ordnungsdenken theologisch zu begründen, durch eine Reaktualisierung der Naturrechtstradition.<sup>95</sup> In Anknüpfung an die stoische Kosmos-Philosophie wurde schon in der Antike (Augustin u. a.) der christliche Schöpfungsglaube in eine Ordnungsmetaphysik überführt, aus der sich eine entsprechende Ordnungsethik ableiten ließ. Dem von Gott geordneten *Sein* von Welt und Mensch korrespondiert das menschliche *Sollen*, dieser Ordnung gemäß zu leben und zu handeln. Für diese geistesgeschichtlich enorm einflussreiche

---

<sup>92</sup> I, 181. Vgl. I, 180. 196; II, 51. 197f. 220.

<sup>93</sup> Vgl. I, 181.

<sup>94</sup> Felix Dirsch: *Entwicklungslinien des Rechtskatholizismus von der Französischen Revolution bis zu aktuellen Diskussionen. Versuch einer Typologie*, I, 17 – 51, 20. Der Aufsatz liegt auch in einer längeren Buchfassung vor: Felix Dirsch: *Rechtskatholizismus. Vertreter und geschichtliche Grundlinien – ein typologischer Überblick*, Kaarst 2020.

<sup>95</sup> Dirsch: *Entwicklungslinien des Rechtskatholizismus*, I, 31; Führung: *Ordnungsdenken*; vgl. Thiele: *Kreuz*, II, 147; vgl. ferner I, 54; II, 17. 234.

Denkfigur wird von Dirsch und Führung, abgesehen von dem unangefochtenen mittelalterlichen Klassiker, Thomas von Aquin, vornehmlich der österreichische Neuhomist Johannes Messner herangezogen.<sup>96</sup> Und es wird ein klassisches Exempel des katholischen Naturrechts aufgenommen, wonach aufgrund natürlich-biologischer Fortpflanzungsgegebenheiten die Monogamie als göttliche Schöpfungs(an-)ordnung für das menschliche Leben anzunehmen sei:

„Das natürliche Wesen der Ehe ist die Gemeinschaft von Mann und Frau, was durch das Naturrecht und ohne ideologische Verbohrtheit ersichtlich ist. Die Ehe ist auf Nachkommenschaft ausgerichtet. Kinder sind von Geburt an über viele Jahre unselbständig, woraus die Verpflichtung der Eltern erfolgt, mit den ihnen verfügbaren Mitteln für die Pflege und Erziehung der ihnen geschenkten Kinder zu sorgen.“<sup>97</sup>

Am Beispiel der naturrechtlich „erwiesenen“ Normativität von Ehe und Familie soll augenfällig werden, dass die „Abkehr vom Naturrecht“ (II, 208) in der Moderne schuld sei an der „Diktatur des Relativismus“ (Papst Benedikt XVI.)<sup>98</sup> und an der „geistigen und sittlichen Korruption“ (Eric Voegelin)<sup>99</sup> der Gegenwart. Als Exempel solcher Korruption, einer folgenreichen „Bekämpfung der Natur“ (II, 215), werden wiederum „Homo-Ehe“ und Gender-Mainstreaming angeführt. Ob die Autoren eine allgemeine Rückkehr zur katholischen Naturrechtslehre und eine nachfolgende Heilung der „Verderbnis“ (II, 213) tatsächlich für möglich halten, ist nicht leicht zu sagen. Jedenfalls dient die Naturrechtsidee trefflich als Inbegriff einer stabilen, absolut gültigen Moral, von der her sich die gegenwärtigen Wandlungen und Komplexionen der Sittlichkeit in unmissverständlicher Klarheit als Abirrungen abheben. Wer die „absolute Ordnung des Seins, der Werte und folglich auch der Sittlichkeit“ kennt, um noch einmal Weihbischof Schneider zu zitieren, der sieht auch überall in überwältigender Schärfe die „verhängnisvollen Risse im Bau“.<sup>100</sup>

Auch wenn das Verhältnis des Protestantismus zum Naturrechtsdenken im Einzelnen kompliziert ist,<sup>101</sup> lässt sich doch für die nachkantische Moderne insgesamt eine wesentlich größere Reserve gegenüber dieser Art der Verschmelzung von Metaphysik und Ethik konstatieren. Gleichwohl ist insbesondere der

<sup>96</sup> Vgl. I, 20; II, 206f. 219.

<sup>97</sup> Führung: *Ordnungsdenken*, II, 203–226, 208.

<sup>98</sup> Zitiert a.a.O., 211; ferner II, 165; vgl. zur „Relativismus“-Diagnose I, 186. 241; II, 146. 159. 236. 237.

<sup>99</sup> Zitiert bei Führung: *Ordnungsdenken*, II, 210.

<sup>100</sup> Schneider: *Hoffnungslosigkeit*, II, 231.

<sup>101</sup> Vgl. Klaus Tanner: *Der lange Schatten des Naturrechts. Eine fundamental-ethische Untersuchung*, Stuttgart 1993.

lutherischen Theologie die ethische Berufung auf „Schöpfungsordnungen“ (und mithin auf einen der Kerngedanken der Naturrechtstheologie) nicht fremd. Und so verwundert es auch nicht, dass evangelische Autoren ihr konservatives Grundanliegen in den vorliegenden Bänden mithilfe dieses Theologumenons untermauern.

Am ausführlichsten tut dies Thomas Wawerka in seinem „Versuch einer biblisch-theologischen Grundlegung“ ‚rechten Christentums‘. Der Ausweis von Schöpfungsordnungen ist für ihn – er beruft sich dabei nicht zu Unrecht auf die *Ethik* Dietrich Bonhoeffers – ein unverzichtbares Element einer christlichen Ethik des Politischen.<sup>102</sup> Und zwar werden damit Bereiche markiert, die dem politischen Handeln von Gott her *vorgegeben* und deshalb dem umgestaltenden „Zugriff des Politischen“ (180) *entzogen* sind. Dies gilt für die klassische Familie, die Wawerka durch die Einführung der „Ehe für alle“ einem solch illegitimen staatlichen Zugriff ausgesetzt sieht. In welcher Weise die „familiäre Ordnung von Mann und Frau als Keimzelle neuen Lebens“ durch die Pluralisierung der anerkannten Lebenspartnerschaftsformen beschädigt wird, muss man einer Andeutung entnehmen: weil damit ihr ethischer „Vorrang“ vor anderen Bindungen nicht mehr ausreichend „deutlich“ wird (180). Außerdem behauptet Wawerka den Status von Schöpfungsordnungen für die Völker, die daher vor der Ummodellierung durch Migrationspolitik und Multikulturalismus zu bewahren seien.<sup>103</sup> (Auf diese Idee ist noch einmal zurückzukommen.)

Die Basismotive und Anwendungsfelder des konservativ-christlichen Ordnungsdenkens sind damit umrissen. Weiterführende Begründungsfragen werden in den Texten vereinzelt angeschnitten, müssen hier aber nicht diskutiert werden. Für die Skizze des ‚rechten Christentums‘ ist entscheidend, dass die Idee einer von Gott geordneten Welt mit geschichtsinvarianten, unantastbaren Lebensordnungen als Halt in den rasanten Gegenwartsveränderungen eine unverändert große Faszinations- und Orientierungskraft zu haben scheint. Noch charakteristischer ist freilich der Umstand, wie umstandslos die Generalidee von Gott als Inbegriff und Garant des beständig Gültigen – eine als Gegenbild eines Gerechtigkeitsrelativismus womöglich ethisch unverzichtbare Idee – auf bestimmte traditionelle Ordnungsvorstellungen appliziert wird. In Erinnerung daran, dass das Naturrecht einst selbstverständlich auch gegen die Abschaffung

---

<sup>102</sup> Wawerka: *Christ sein*. Wawerka positioniert den ethischen Begriff der ‚Ordnung‘ kritisch gegen den Wertbegriff, der allerdings ansonsten in den ‚blauen Bänden‘ reichlich in Anspruch genommen wird.

<sup>103</sup> Vgl. a.a.O., I, 180f.

der Sklaverei ins Feld geführt wurde, sollte bei der theologischen Sanktionierung der eigenen Selbstverständlichkeiten größere Vorsicht walten.

„Rechtes Christentum“ ist Ordnungschristentum. Gott der Schöpfer fungiert darin wesentlich als Hort des Beständigen im Strom der Zeit und als transzendente Legitimierungsinstanz traditioneller Wertvorstellungen. Dieser „konservative“ Zug erscheint nicht sonderlich signifikant, denn er charakterisiert ja sämtliche konservativen Gestalten von Christentum, die deshalb noch nicht *rechts* konservativ oder ‚rechts‘ genannt werden sollten. Es gilt also nicht ohne Weiteres der umgekehrte Satz: Ordnungschristentum ist ‚rechtes Christentum‘. Trotzdem ist das besagte Merkmal insoweit kennzeichnend für die inspierte religiös-politische Formation, als es, wie die Dominanz innerhalb der beiden Ares-Bände indiziert, als notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung ‚rechten Christentums‘ gelten kann. Ähnlich verhält es sich mit dem nachfolgend auszuweisenden Attribut.

## 2. Realistisches Christentum: Verantwortung statt Moralismus

Mindestens so sehr wie der Ordnungskonservatismus springt in den beiden Büchern ein weiterer ethischer Motivkomplex ins Auge. Es ist nur wenig übertrieben zu sagen, dass er fast auf jeder Seite auszumachen ist. Auch hier greifen Kritik und Konstruktion wieder unmittelbar ineinander, aber diesmal sind es nicht primär allgemeine gesellschaftliche Entwicklungen, sondern Tendenzen in den öffentlichen Kundgaben der Kirchen, die zu Widerspruch und Gegenpositionierung Anlass geben.

### *Ethische Nüchternheit*

Der in Rede stehende Motivzusammenhang wird schon zu Beginn der Einleitung von Band I angesprochen, nach einer kurzen Ausführung zur Rolle des „Populismus“ in den Gegenwartsdebatten.

„In diesen Zeitkontroversen stehen die Glaubensgemeinschaften in der Meinungsbildung keineswegs abseits. Die Führungskader beider großen Kirchen stellen sich fast ausschließlich auf die Seite derer, die die „Flüchtlingspolitik“ der Regierung Merkel befürworten. In ihren Verlautbarungen ist ein säkularisiert-universalisierter Humanitarismus unverkennbar, der auf die Pflicht des Christen zur Nächstenliebe hinweist. 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).<sup>104</sup>

Universalisierter oder universalistischer „Humanitarismus“<sup>105</sup> ist einer der ‚rechten‘ Zentralvorwürfe gegenüber politischen und kirchlichen Akteuren. In einem Atemzug und in analoger Bedeutung werden häufig die Begriffe „Moralismus“<sup>106</sup> und „Hypermoral“<sup>107</sup> gebraucht. Mit diesem Begriffsarsenal zielen die Autoren in großer Einhelligkeit auf einen Typus ethisch-politischer Einstellung, Argumentation und Einflussnahme, den sie als eines der Grundübel des politisch-medialen Diskurses einstufen – und für den sie ein fehlgeleitetes „moralisiertes“ und „moralisierendes“ Christentum maßgeblich verantwortlich machen. Das ‚rechte Christentum‘ wird wesentlich als Alternative dazu entworfen. Es wird ein Christentum gesucht, das sich nicht in „gesinnungsethischen“<sup>108</sup> Schwärmereien ergeht, sondern das für eine nüchterne „Verantwortung“ in Politik und Gesellschaft steht, die auch um die Grenzen der Realisierbarkeit des guten Willens und der christlichen Ideale weiß.<sup>109</sup> Die wichtigsten Stichwortgeber dafür sind Max Weber<sup>110</sup> und Arnold Gehlen<sup>111</sup>.

Aktueller Hauptbezugspunkt des Komplexes ist der politische Umgang mit der Migrationskrise. Die Merkel’sche Flüchtlingspolitik und ihre moralische Legitimierung, sei es durch die Bundeskanzlerin selbst oder durch ihre Verteidiger nicht zuletzt aus den Kirchenleitungen,<sup>112</sup> werden als Resultat einer Überdehnung christlicher Moral verstanden. Die jesuanische Liebesethik werde darin

---

<sup>104</sup> Dirsch/Münz/Wawerka: *Einleitung*, I, 7.

<sup>105</sup> I, 7. 8. 11. 13. 20. 35. 47. 50. 244; II, 33. 66. 88. 92. 199. 218.

<sup>106</sup> I, 33. 70. 71. 204; II, 112.

<sup>107</sup> I, 20. 47. 91. 104. 106; II, 46. 199.

<sup>108</sup> Vgl. zur Kritik am „Gesinnungsethischen“ I, 8. 9. 33. 61. 66. 98. 99. 204. 242.

<sup>109</sup> Die Max Weber’sche Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik wird in Anspruch genommen: I, 70. 169f. 231. 236f; II, 197.

<sup>110</sup> Max Weber: *Politik als Beruf*, Stuttgart 1992. Weber unterscheidet in seinem berühmten Vortrag von 1919 zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik als zwei Grundtypen sittlicher Einstellung. Der Gesinnungsethiker gehorcht dem moralischen Gebot und seiner „edlen Absicht“ (68), beispielsweise der Liebesethik der Bergpredigt, „bedingungslos, ohne Rücksicht auf die Folgen“ (70). Der Verantwortungsethiker hingegen – und das ist für Weber jeder gute Politiker – richtet sein Handeln nicht an absolut gültigen Geboten aus, sondern gerade an den realen, in der konkreten Lage erwartbaren Folgen, für die er sich verantwortlich weiß.

<sup>111</sup> Arnold Gehlen: *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Wiesbaden 41981. Gehlen beschreibt in seinem Spätwerk von 1969 den „Humanitarismus oder die zur ethischen Pflicht gemachte unterschiedslose Menschenliebe“ (79) als Universalisierung einer ehemaligen Sippen- oder Stammesmoral und wertet diese „Moralhypertrophie“ (141), „mit und ohne Begleitung religiöser Motive“ (79), als Zeichen einer gleichmacherischen Dekadenz (vgl. 82).

<sup>112</sup> Vgl. z. B. I, 230.

in eine naive Gesinnung universaler Humanität übersetzt, welche in moralistischer „Maßlosigkeit“ (II, 112) die realen Handlungsmöglichkeiten überschätze oder sich im Genuss der eigenen Liebesgesinnung überhaupt einer sachlichen Kalkulation der Handlungsfolgen für das konkrete Gemeinwesen enthoben wähne.<sup>113</sup> Die betreffende Gesinnung trete häufig auch in einer säkularisierten Variante auf, nämlich in Gestalt der unablässigen Berufung auf Menschenwürde und Menschenrechte.<sup>114</sup> „All diese Begriffe wirken durch Wortmagie, durch die suggestive Beschwörung eines absolut ‚Guten‘“, und sie bannen mit ihrem Zauber und dem von ihnen ausgelösten „Gefühl“ des eigenen „Gutseins“ bei den „Gläubigen“ dieses Liebes- oder Menschenrechtsenthusiasmus „jeglichen rationalen Einwand“ etwa „gegen die Praxis der Masseneinwanderung“ und ihre problematischen Konsequenzen für die Gesellschaft des Ziellandes (100f).

Ist mit dem besagten „Hypermoralismus“ (II, 87) bei seinen ‚rechten‘ Kritikern durchaus eine gesamtgesellschaftliche Tendenz im Blick, mit teils „pseudo“- oder „ersatzreligiösen“ Zügen,<sup>115</sup> so kommt dem Christentum als Quelle und den Kirchen als Fördererinnen selbiger Tendenz doch eine besondere Bedeutung zu. In diesem Kontext wird auch regelmäßig eine einseitige „Moralisierung des Glaubens“ (68) durch die Funktionäre beider Kirchen moniert, eine Fixierung auf moralische und politische Fragen bei gleichzeitiger Vernachlässigung der genuin religiösen oder „dogmatischen“ Bestände des Christentums. Indessen

„ist Moral nicht das Leitthema des christlichen Glaubens. Es bedeutet, den christlichen Glauben empfindlich zu beschneiden, ja ihn zu verstümmeln, wenn man ihn als Regularium zur Besserung des Menschseins auffasst“ (II, 31f).

Bevorzugte Adressaten dieser Kritik sind die beiden Bischöfe, die während des Entstehens der Bücher als Spitzenrepräsentanten des Katholizismus und des Protestantismus in Deutschland fungierten, Reinhard Marx und Heinrich Bedford-Strohm,<sup>116</sup> außerdem der aktuelle Papst Franziskus.<sup>117</sup>

Gegenüber der Konzeption einer dezidiert auf politische „Einmischung“ des Christlichen ausgerichteten „Öffentlichen Theologie“<sup>118</sup> wird von mehreren

<sup>113</sup> Vgl. zum Selbstgefälligkeitsvorwurf gegenüber den Moralisten I, 101. 106. 184. 236. 240; II, 36.

<sup>114</sup> Vgl. I, 100. 108. 110–112. 147; II, 33. 92. 157. 214f. Es gibt aber in den Bänden auch einige positive Bezugnahmen auf Menschenwürde und Menschenrechte: I, 163. 230. 232f; II, 178. 182. 196f. 200.

<sup>115</sup> Vgl. II, 99; I, 239. 241.

<sup>116</sup> Vgl. I, 66. 104.

<sup>117</sup> Vgl. I, 117.

<sup>118</sup> Vgl. zum Programm die Skizze bei Martin Fritz: *Kultivierung politischer Gefühle. Das Programm Martha Nussbaums als Anstoß für die Öffentliche Theologie*, in: Thomas Wabel/Torben

Autoren die Grundunterscheidung der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre geltend gemacht, um herauszustellen, „dass die christlichen Normen nicht eins zu eins auf politische Kontexte übertragen werden können“<sup>119</sup>. Oder in protestantisch-schriftorientierter Perspektive formuliert: „[M]an kann mit der Bibel nicht unmittelbar Politik machen. Glaube und Politik bzw. Kirche und Staat wirken jeweils in verschiedenen Bereichen.“<sup>120</sup> So müsse, wie mit einem Zitat des evangelischen Theologen und SPD-Politikers Richard Schröder unterstrichen wird, im Staat das Recht herrschen, nicht wie in den persönlichen Beziehungen die Barmherzigkeit.<sup>121</sup> Die Einsicht in die fragliche ethisch-politische Grunddifferenz werde von führenden Repräsentanten der Kirchen vor allem dadurch unterlaufen, dass immer wieder eine „Reduktion“ politischer Möglichkeiten „auf alternativlose Entscheidungen im Namen des Christentums“ betrieben werde (wie im Falle der „Grenzöffnung“ des Jahres 2015).<sup>122</sup> Man erliege damit dem Irrglauben, es könnten aus dem biblischen bzw. christlichen Gesamtzeugnis in konkreten politischen Problemlagen eindeutige Konsequenzen abgeleitet werden. Dem wird entgegengehalten:

„Es gibt – von wenigen Ausnahmen wie beispielsweise der konsequenten Ablehnung der Abtreibung als der Tötung eines unschuldigen Menschen abgesehen – keine politischen Optionen, die aus christlicher Sicht die einzig denkbaren oder richtigen wären. Wenn sich die Kirchen also in einer Art und Weise in das politische Tagesgeschäft einmischen, die eine Entscheidungsvariante unter vielen quasi zum Dogma erhebt[,] und Kritiker daran als unchristliche Ketzler diffamieren, wenn sie politische Ziele religiös überhöhen und mit großem moralischen Pathos vertreten, dann ist das Ausdruck eines fundamentalistischen Denkens, das mit einem modernen Christentum nicht kompatibel ist.“<sup>123</sup>

Mit der Unterscheidung der beiden „Reiche“ oder „Bereiche“ wird nun freilich nicht einem Verzicht auf christliches Engagement in der Politik das Wort geredet. Denn „der Glaube ist eben auch nicht nur Privatsache“ (71), sofern ja auch das politische „Reich“ unter Gottes Regiment steht. Daher „versuchen“ nicht zuletzt die „Christen in der AfD“, im Prinzip nicht anders als die Vertreter der „Öffent-

---

Stamer / Jonathan Weider (Hg.): *Zwischen Diskurs und Affekt. Politische Urteilsbildung in theologischer Perspektive*, Leipzig 2018, 47 – 67, bes. 44 – 48.

<sup>119</sup> I, 7; vgl. I, 61f. 66. 162. 168f. 173f. 179. 235f.

<sup>120</sup> Münz: *Christen in der AfD*, I, 162.

<sup>121</sup> Vgl. a.a.O., 171.

<sup>122</sup> A.a.O., 169. Vgl. Thomas Wawerka: *Biblisch-theologische Grundlegung I: Nächstenliebe und Barmherzigkeit*, II, 31 – 48, 38.

<sup>123</sup> Münz: *Christen in der AfD*, I, 169.

lichen Theologie‘, „christliches Gedankengut in die politischen Diskussionen einzubringen“ und ihnen damit zu politischer Wirksamkeit zu verhelfen (10). Es differiert nur jeweils die Auffassung dieses „Gedankengutes“, und es unterscheidet sich (so die Selbstbeschreibung) der Sinn für die prinzipielle hermeneutische Differenz samt der daraus resultierenden „Spannung“<sup>124</sup> zwischen den Grundprinzipien christlicher Ethik auf der einen und der Eigenlogik des Politischen sowie der Komplexität der konkreten politischen Problemzusammenhänge auf der anderen Seite. Im Schwung gesinnungsethischer Gutwilligkeit werde jene Differenz allzu oft eingezogen, die unauflösbare Spannung aufgelöst und moralische Eindeutigkeit prätendiert – selten mit langfristig positiven Folgen. Dem gesinnungsethischen Überschwang sei deshalb der Realismus einer christlichen Verantwortungsethik vorzuziehen.<sup>125</sup>

„Eine Gesinnungsethik, die sich ausschließlich auf gute Intention und abstrakte, vom konkreten Problem losgelöste Grundsätze stützt, dabei aber die tatsächlichen Folgen ihres Tuns abblendet, taugt nicht für die Politik. Wer politisch verantwortlich handeln will, muss es nicht nur gut meinen, sondern unter Berücksichtigung aller Faktoren eines komplexen Geschehens auch gut machen.“<sup>126</sup>

Die Inanspruchnahme der Weber’schen Leitunterscheidung und die Idiosynkrasien gegenüber gesinnungsethischem „Gutmenschentum“<sup>127</sup> sind für das ‚rechte Christentum‘ durchweg charakteristisch. Die Möglichkeit, dass manche der aufgerufenen politischen Differenzen, zum Beispiel in der Migrations- oder in der Klimapolitik, auch auf Unterschieden in der verantwortungsethischen Folgenabschätzung beruhen und dass auch moralische Gesinnungen zur Motivation verantwortlicher Entscheidungen notwendig sein könnten, wird nicht in Betracht gezogen. Auch über die näheren Prinzipien einer christlichen Verantwortungsethik erfährt man in den Texten nicht viel. Im Wesentlichen begnügen sie sich damit, wieder und wieder einzuschärfen, dass die moralische Orientierung im Bereich der Politik ein genuin „politisches Denken“<sup>128</sup> erfordere, das den Maximen christlicher Ethik höchstens eine mittelbare Autorität zuerkennen dürfe.

<sup>124</sup> Vgl. Wawerka: *Christ sein*, I, 173f.

<sup>125</sup> Vgl. zu der Weber’schen Unterscheidung I, 231. 236.

<sup>126</sup> Münz: *Christen in der AfD*, I, 169.

<sup>127</sup> Vgl. I, 184. 236. 240; II, 44. 66.

<sup>128</sup> Vgl. Sommerfeld: *Deus vult*, I, 199f.

### *Die Einschränkung des Liebesgebots*

Das Votum „gegen christliche Gesinnung“ und „für christliche Verantwortung“ bedeutet im Blick auf die Grundbestände christlicher Ethik nun aber vorwiegend die entschiedene Einschränkung der Reichweite des Liebesgebots. Denn bei diesem ethischen Kernprinzip des Christentums handelt es sich ja, wie schon Weber und Gehlen herausgestrichen haben, um die christliche Hauptquelle humanitaristischer Gesinnung. Und ist nicht auch nach Maßgabe des Liebesethos der Bergpredigt, das sogar die Feinde mit einschließt, die Hilfe für notleidende Menschen in aller Welt und für die vor Kriegsnot und Armutselend fliehenden Migranten vor den Toren Europas unbedingt geboten? Wie wäre da angesichts von Jesu radikalen Forderungen an seine Jünger die Verweigerung von Aufnahme und Hilfeleistung zu rechtfertigen?

Um das verantwortungsethische Abstandsgebot zwischen christlicher Liebesmoral und politischer Entscheidungsorientierung zu untermauern, unterzieht Thomas Wawerka die jesuanischen Gebote der Nächstenliebe und Barmherzigkeit einer grundlegenden Restriktion.<sup>129</sup> Dabei steht offenkundig auch ein apologetisches Interesse im Hintergrund, nämlich der Abweis einer „rechten Christentumskritik“ (106). Die Limitierung der Geltung des Liebesgebots soll nicht nur das Konzept einer christlichen Verantwortungsethik begründen, sondern nebenbei auch den von neurechten Intellektuellen geäußerten Verdacht ausräumen, dass „die Christen-Moral eine Wurzel des Übels der gegenwärtigen deutschen Migrations- und Flüchtlingspolitik“ (231) sein könnte. Das Beweisziel: Nicht die „Christenmoral“ an sich ist von Übel, sondern nur ihre hypermoralische Überdehnung.

Wawerkas Argumentation liegt wieder auf der Ebene von Luthers Zwei-Reiche- oder Zwei-Regimente-Lehre: Das christliche Liebesgebot gilt sonach unmittelbar nur für die *individualethische* Orientierung der Praxis des einzelnen Christen, der damit im „Nahraum“ seines Lebens zu Fürsorge und Nothilfe für andere angehalten ist. Es kann jedoch nicht ebenso unmittelbar für die *sozial- oder „kollektivethische“* (40) Orientierung des Handelns im politisch-gesellschaftlichen „Großraum“ Geltung beanspruchen.<sup>130</sup> Mit Luther gesprochen: Als Privatperson, im Rahmen seiner persönlichen Beziehungen, ist der Christ den Forderungen der Bergpredigt unterworfen. Er kann sich von ihnen möglicher-

---

<sup>129</sup> Wawerka: *Nächstenliebe*; ders.: *Christ sein*.

<sup>130</sup> Wawerka: *Nächstenliebe*, II, 40. Die Unterscheidung stammt in dieser Terminologie von dem österreichischen Ökonomen und Liberalismus-Theoretiker Friedrich August von Hayek; vgl. II, 38.

weise auch dazu bewegen lassen, „beispielsweise verfolgten Menschen Zuflucht [zu] gewähren“ (40). Als „Amtsperson“ jedoch, also in seiner Verantwortung für das Gemeinwesen, muss er, um dessen Ordnungen aufrechtzuerhalten und dessen Wohl zu befördern, von jenen Forderungen regelmäßig absehen – und als Politiker oder Grenzschutzbeamter die Landesgrenzen mit Gewalt geschlossen halten, auch wenn das die Unterlassung von Hilfeleistung für die Ausgeschlossenen bedeutet.<sup>131</sup> Wawerka stützt diese Geltungsbegrenzung mit der – zumindest diskutablen – exegetischen Einschätzung, die „Ethik Christi“ als wichtigste autoritative Instanz christlicher Sittlichkeit sei ebenfalls „vornehmlich Individualethik“ (41). Das heißt:

„Christus hat zu politischen Positionierungen nichts zu sagen, dagegen alles in Bezug auf das konkrete Verhalten einzelner Menschen. Nichts liegt ihm an einer wie auch immer gearteten Gestaltung der Gesellschaft, alles aber daran, dass der Einzelne Eingang ins Reich Gottes finde.“<sup>132</sup>

Wie andere Beiträge der ‚blauen Bände‘ beruft sich Wawerka für die Restriktion der christlichen Liebesethik ferner auf das traditionelle theologische Lehrstück vom *ordo amoris* und seinen abgestuften „Pflichtenkreisen“.<sup>133</sup> Ihm zufolge lebt jeder Mensch natürlicherweise in konzentrischen Sphären größerer und geringerer Nähe zu seinen Mitmenschen. Er ist ihnen mit stärkerer oder schwächerer Zuneigung verbunden, ihnen gegenüber aber auch mit entsprechend größerer oder geringerer Verbindlichkeit zur affektiven und tätigen Liebe verpflichtet. Liebe in einem emphatischen Sinne kann ihrem Wesen nach nicht egalitär sein, sondern „muss Unterschiede machen. Echte Liebe diskriminiert immer.“ Darum gilt: „Kein Mensch, auch kein Christ, kann oder soll alle anderen gleichermaßen lieben.“ Eine derartige „Jedermanns liebe“ hält Wawerka für „eine der verkehrtesten und zugleich dümmsten Einbildungen des Zeitgeistes“ (II, 43).

Jene natürliche Begrenzung betrifft indessen nicht nur die affektive Zueigung, sondern auch die karitative „Orthopraxie“ (II, 43). Auch hinsichtlich der bloßen tätigen Hilfe ist der Christ laut Wawerka zunächst an den Mitmenschen seines Nahraums gewiesen, der ihm mit seiner Hilfsbedürftigkeit gleichsam „vor die Füße fällt“ (II, 45). So werde auch das Gleichnis vom barmherzigen Sama-

<sup>131</sup> Vgl. Daniel Zöllner: *Christlicher Glaube und die Krise des Universalismus in Zeiten der Massenmigration*, I, 230 – 247, 243f.

<sup>132</sup> Wawerka: *Nächstenliebe*, II, 41.

<sup>133</sup> Vgl. a.a.O., 45; ferner Dirsch: *Entwicklungslinien des Rechtskatholizismus*, I, 34; Michaelis: *Volk und Nation*, II, 53f. 56f; Führung: *Ordnungsdanken*, II, 219f.

riter missverstanden, wenn es als Plädoyer für eine „allgemeine Menschenliebe“<sup>134</sup> gelesen werde. Der von Jesus vorgeführte Skandal sei gerade darin zu erblicken, dass die beiden vorübergehenden Juden ihrem *Landsmann* in seiner Not nicht beistehen, obwohl sie gerade ihm in besonderer Weise verpflichtet wären. Dass ihm dann unerwartet der volksfremde Samaritaner zu Hilfe eilt, solle illustrieren, dass für den Einzelnen *ausnahmsweise* auch von einem im *ordo amoris* ferner Stehenden der Appell an Nächstenliebe und Barmherzigkeit ausgehen könne.

„Diese Ausnahme [...] heißt nicht: alle Menschen lieben. Sie heißt auch nicht: die Fernsten lieben – schon Karl Barth kommentierte spöttisch: ‚Eine direkte allgemeine ‚Nächsten‘- und Bruder- oder auch Fernsten- und Negerliebe ist nicht gemeint.‘“<sup>135</sup>

Mit der Warnung vor einer verbreiteten Überstrapazierung der christlichen Liebesethik im Sinne einer universalistischen „Ethik des Totalaltruismus“ sowie dem Aufruf zu ihrer Eingrenzung im Sinne einer „Ethik des sozialen Nahraums“ sind zentrale Motive des ‚rechten Christentums‘ bezeichnet.<sup>136</sup> Ob man es sich dort mit der strikt individualethischen Restriktion nicht umgekehrt wieder allzu leicht macht, indem man etwa die Frage nach der Bedeutung des „Geistes“, der Gesinnung oder des Ethos Jesu für die politische Gestaltungsverantwortung, noch dazu in einer globalisierten Welt medialer und politischer „Nahverräumlichung“, ungestellt lässt, kann hier nicht weiter erörtert werden.

Aber es soll der Hinweis nicht fehlen, dass das Verhältnis zwischen Partikularismus und Universalismus in der ethischen Ausrichtung von anderen Autoren auch weniger scharfkantig gefasst werden kann als von Wawerka. So würdigt Daniel Zöllner das Christentum durchaus als Quelle einer „universalistischen Moral“ und zählt auch den „Gedanken universeller Menschenrechte“ zu „den kulturellen Errungenschaften der Christianisierung Europas“.<sup>137</sup> Unbeschadet

---

<sup>134</sup> So lautet der Terminus für die von Wawerka geschmähte „Jedermanns liebe“ in der deutschen Aufklärung. Wie sich die (für selbstverständlich christlich gehaltene) Forderung eines *amor universalis* zu dem psychologischen Gesetz verhält, dass lebendige Liebe immer persönliche Kenntnis und folglich eine gewisse Nähe des Umgangs voraussetzt, wird dort breit diskutiert. Es wird dabei auch selbstverständlich der *ordo amoris* in Rechnung gestellt – ohne aber das Ideal der „allgemeinen Menschenliebe“ aufzugeben. Vgl. Martin Fritz: *Die Barmherzigkeit in der deutschen Aufklärungsethik*, in: Roderich Barth / Ute E. Eisen / ders. (Hg.): *Barmherzigkeit. Das Mitgefühl im Brennpunkt von Ethik und Religion*, Tübingen 2022 (in Vorbereitung).

<sup>135</sup> Wawerka: *Nächstenliebe*, II, 44. Wawerka zitiert Barths berühmten Römerbriefkommentar von 1922: Karl Barth: *Der Römerbrief*, München 21922 (7. unveränd. Abdruck, Zürich 1940), 437.

<sup>136</sup> Dirsch: *Rechtskatholizismus*, I, 46; vgl. Lichtmesz: *Notizen*, I, 106: „pathologischer, selbstmörderischer Altruismus“. Vgl. Münz: *Christen in der AfD*, I, 170: „unzulässige Vermischung von Individual- und Sozialethik“.

<sup>137</sup> Zöllner: *Christlicher Glaube*, I, 233. Vgl. Felix Dirsch: *Der Glaube und die politische Gesäßgeografie. Linkes und rechtes Christentum im Widerspruch einer globalisierungsauffinen und einer*

dessen ermahnt Zöllner zur ethischen Berücksichtigung des Umstandes, dass es im Menschen demgegenüber auch unüberwundene und unüberwindbare Gegenkräfte gibt. Denn

„die universalistische Moral [...] hat auch christlich geprägte Kulturen nie ganz durchdrungen. Sie hat vielmehr die primäre, partikularistische Ethik nur überlagert. Das ist kaum verwunderlich, denn die universalistische Moral, die sich in den Ideen der Menschenrechte, der Würde und Gleichheit aller Menschen zeigt, ist ein vergleichsweise spätes, elitäres und fragiles Kulturphänomen, das ständig gegen eine tief im Menschen verwurzelte partikularistische Ethik ankämpfen muss.“<sup>138</sup>

Unter dieser Voraussetzung ist eine christliche Verantwortungsethik laut Zöllner vom Bewusstsein bestimmt, dass das politische Handeln nicht bruchlos universalistischen Idealen unterstellt werden kann, weil es sich notwendig „im Spannungsfeld zwischen Universalismus und Partikularismus“ (234) bewegt. Auf der Grundlage des anthropologischen Wissens um den unhintergehbaren Eigenwillen des Menschen muss ein ethischer Realismus von dem ebenso unhintergehbaren und legitimen Partikularinteresse politischer Macht am „Bestand einer konkreten Ordnung und konkreter Institutionen“ (235) ausgehen. Eine christliche Verantwortungsethik darf die fraglichen Partikularinteressen nicht übergehen, sondern kann allenfalls darauf dringen, sie im Namen der christlichen Universalitätsmoral als Korrektiv zu transzendieren.

### 3. Patriotisches Christentum: Verwurzelung statt Globalismus

Von den angedeuteten Divergenzen innerhalb des ‚rechten Christentums‘ ist die prinzipielle Übereinstimmung unbetroffen, die sich auf die Formel „Einhegung des Universalismus und Aufwertung des Partikularismus in der christlichen Ethik“ bringen lässt. Soll aber grundsätzlich die „natürliche“ partikulare Dimension der Lebensbezüge zu Ehren gebracht werden, so gehört dazu nach der Überzeugung der verhandelten Autoren namentlich die „Einbettung des Einzelnen“ (II, 85) in das Leben eines Volkes.

---

*heimatnahen Variante. Ein Gang durch die Geschichte*, II, 64 – 101, 74: „Natürlich ist nicht zu bezweifeln, dass dem Christentum von Anfang an eine zentrale universalistische Dimension innewohnt: Der Taufbefehl, das Gleichnis vom barmherzigen Samariter oder der paulinische Galaterbrief (3,28), der verschiedene gesellschaftliche Schranken ‚in Christus Jesus‘ überwunden sieht, sind als Beispiele anzuführen.“ Vgl. ferner a.a.O., 92: „Selbstredend bestreitet niemand die universale Dimension des Christentums, die in biblischen Zeugnissen eindeutig zur Geltung kommt, und die Pflicht zur Nächstenliebe in allen Teilen der Welt.“

<sup>138</sup> Zöllner: *Christlicher Glaube*, I, 233.

### *Ein neuer Volks- und Heimatsinn*

Wie bereits angesprochen eint die ‚rechten Christen‘ die Sorge einer Auflösung der vermeintlich gottgegebenen Völkerordnung durch Multikulturalismus und Massenmigration. Dies wird als bedrohlich empfunden, weil damit jene ethnisch-kulturellen Einheiten zur Disposition stehen, die dem Einzelnen vermittels seiner Zugehörigkeit eine charakteristische „Kollektividentität“<sup>139</sup> und seinem Leben eine unersetzliche Beheimatung oder „Verwurzelung“<sup>140</sup> gewähren. Viele erkennen hinter dieser Gefahr das planvolle Handeln gewisser politischer Akteure. Demnach verfolgen die „liberalen, längst global organisierten Eliten [...] letztlich eine Agenda, die man vereinfacht als ‚Neue Weltordnung‘ bezeichnen kann“<sup>141</sup>. In fluider Gestalt wirke selbige Agenda als „One-World-Ideologie“<sup>142</sup>, die in ihren Ansätzen bereits auf aufklärerische Freimaurertraktate zurückzuführen sei.<sup>143</sup> „Ziele sind ein Weltbinnenmarkt, eine Weltinnenpolitik und letztlich eine Weltgesellschaft und ein Weltstaat“ (II, 189) bzw. „Menschheitsvolk“ (II, 93). Auch die These eines „von internationalen Mächten geplanten Bevölkerungsaustauschs“ (II, 86) darf in diesem Zusammenhang natürlich nicht ausgelassen werden.<sup>144</sup> Man kann es kaum leugnen: Auch ein verschwörungstheoretisches Raunen gehört zu den typischen Ausdrucksformen ‚rechten Christentums‘.<sup>145</sup>

Dass jene „globalistisch-egalitäre Ideologie“<sup>146</sup> dem ethnopluralistischen Schöpfungswillen Gottes widerspricht, wird verschiedentlich biblisch-theologisch begründet, unter anderem mit der alttestamentlichen Erzählung von der Sprachverwirrung beim Turmbau zu Babel (Gen 11,1 – 9) – mit einer Erzählung also, die die Idee einer *schöpfungsmäßigen* Völkervielfalt gerade konterkariert.<sup>147</sup> Aber auch die Berufung auf das alttestamentliche Verbot einer „Vermischung

<sup>139</sup> I, 11. 22; II, 21. 83. 92.

<sup>140</sup> II, 92; vgl. I, 62: „Einwurzelung“; II, 85: „Einbettung“.

<sup>141</sup> II, 17; vgl. I, 13. 25. 93. 99; II, 18. 74f. 77. 83. 92. Vgl. zur antisemitischen Herkunft der Theorie die kritischen Ausführungen zu Wolfgang Gedeon bei Stefan Winckler: *Lehrer und AfD: ein problematisches Verhältnis?*, I, 75 – 89, 77. Sommerfeld: *Deus vult*, spricht – man weiß nicht, ob mehr aus rhetorischer Zuspitzungslust oder rechtskatholischem Obskurantismus – von einer „satanischen Weltregierung“ (I, 200).

<sup>142</sup> I, 25; vgl. I, 182; II, 83. 92.

<sup>143</sup> Vgl. II, 18. Die Freimaurer finden noch öfter Erwähnung: II, 74. 87; im Übrigen auch im Zusammenhang mit der sexuellen Revolution: II, 233.

<sup>144</sup> Vgl. I, 35. 97. 99. 181.

<sup>145</sup> Vgl. II, 60: „Derartige Ideologien haben sehr einflussreiche Förderer.“

<sup>146</sup> I, 99. Vgl. zur rechtsintellektuellen Lieblingsvokabel „Globalismus / globalistisch“ I, 25. 90. 92. 95. 99. 102. 103. 107. 115; II, 66. 77. 82. 87. 88. 91. 189. 190. 198.

<sup>147</sup> Vgl. II, 197f. Nach der Erzählung handelt es sich bei der Vielzahl der Völker nicht um eine Schöpfungs-, sondern um eine göttliche Strafordnung, zur Strafe für die menschliche Hybris.

mit den fremden, götzdienerischen Völkern“ (II, 49) wird kaum jemanden überzeugen, der von jener Völkerordnungsidee nicht schon zuvor angetan ist. Die Übertragung dieser Bestimmung aus den Tagen der altisraelitischen Monolatrie auf die Situation unserer religiös-weltanschaulich pluralisierten Gesellschaft in einem religiös-weltanschaulich neutralen Staat erscheint doch etwas arg anachronistisch (um das Mindeste zu sagen).<sup>148</sup>

Bei einer so großzügigen und zeitdeutungsfreudigen Bibelhermeneutik ist dann für manchen auch der theologische Schritt zur „ernsthaften Frage“ nicht mehr weit, ob sich in derart schöpferungsordnungsfeindlichen Anschauungen nicht „schon die endzeitliche Ideologie und Welt des Antichristen andeutet“, der nach einer temporären „Schreckenherrschaft“ schließlich „durch die persönliche Wiederkunft Christi am ‚jüngsten Tag‘ vernichtet wird“. <sup>149</sup> Dem für die rechte Ordnung engagierten Bibelausleger schießen die Zeugnisse des mosaischen Gesetzes und der Apokalypse des Johannes mit den einhelligen Befunden der Gegenwart zum Bild einer Dekadenz apokalyptischen Ausmaßes zusammen. Wo so viel Abfall vom Eigentlichen, Gottgewollten, Schöpfungsgemäßen zusammenkommt, sollte da das Ende nicht nahe sein? Aber diese endzeitprophetischen Töne sind – anders als der Zug ins Verschwörungsmythische – im ‚rechten Christentum‘ wohl eher eine Randerscheinung. Jedenfalls dürfte ein rechtskatholisches Institutionendenken für solche Bibelschwärmereien wenig übrighaben.

Bei allen Unterschieden im Einzelnen stellt sich nicht nur das Bewusstsein einer „Globalismus“-Krise, sondern auch die damit evozierte Gegenidee in den Beiträgen recht einheitlich dar. So wird wiederholt für die Aufwertung der Begriffe ‚Volk‘ und ‚Heimat‘ sowie für einen neuen Volks- und Heimatsinn geworben. Allerdings führt die Bestandsaufnahme von positiven Motiven und Argumenten, nach Abzug der Globalismus- und Migrationskritik, zu einem eher mageren Ergebnis. Der Ausdruck ‚Volk‘ soll gegenüber dem geläufigen Ersatzausdruck ‚Bevölkerung‘ rehabilitiert werden, weil allein er eine Ganzheit oder „organische Einheit“ (II, 220) bezeichne, die mehr ist als eine „formlose Masse“ (II, 220), mithin mehr als die Summe der ihr zugehörigen Individuen.<sup>150</sup> Demokratietheoretisch formuliert heißt das:

<sup>148</sup> Hier wäre an Martin Luther zu erinnern, der die unmittelbare Geltung von Gesetzen der jüdischen Tora als einer altisraelitischen Gesetzessammlung – „der Juden Sachsenspiegel“ – für das zeitgenössische Christentum mit guten Gründen abgelehnt hat. Vgl. z. B. Bernhard Lohse: *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, 292.

<sup>149</sup> Godehard Michaelis: *Biblich-theologische Grundlegung I: Volk und Nation*, II, 60.

<sup>150</sup> II, 220. Vgl. I, 112. 220; II, 195: „Ein Volk ist eine wie auch immer geartete und begründete Einheit.“

„dass der *demos* einer Demokratie nur ein konkretes Volk sein kann, verbunden durch Sprache, Abstammung, Geschichte und Kultur, und nicht etwa eine beliebige Ansammlung von Menschen, denen man bloß die passenden Pässe ausstellen muss“<sup>151</sup>.

Zur Konstitution jener Ganzheit bedürfe es notwendig einer gewissen Homogenität, wofür nicht nur Carl Schmitt, sondern legitimerweise auch Ernst-Wolfgang Böckenförde als Zeuge angeführt wird.<sup>152</sup> In der Schwebelage bleibt, ob dabei an eine rein kulturelle (so Volker Münz) oder eine „ethnokulturelle Homogenität“ (so Martin Lichtmesz) zu denken ist,<sup>153</sup> woraus sich ein unterschiedlicher Grad an Offenheit gegenüber ethnisch „Abstammungsfremden“ ableitet. Die Minimalanforderung an ein Volk, das diesen Namen verdient, ist in jedem Fall die Gültigkeit einer „Leitkultur“<sup>154</sup>, an deren Akzeptanz sich potenziell auch die Zugehörigkeit von Zugewanderten bemisst. Entscheidend dafür ist ein „gemeinsames Werteverständnis“ (II, 196): „Die Wertevorstellungen der christlich-abendländischen Leitkultur sind das einigende Band“, so Münz, „das die Gesellschaft – einschließlich der eingewanderten Menschen – zusammenhält“ (II, 197).

Warum aber ist eine derartige Gleichartigkeit wichtig? Die Gründe werden ebenfalls nicht ausführlich erwogen, sondern mehr vorausgesetzt und schlagwortartig angerissen. Zentral scheint durchweg die Vorstellung zu sein, dass die individuelle Identität von Personen von der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft mit einer eigentümlichen Identität, einer einheitlichen Eigenart abhängt. Ohne eine solche „Einbettung“ (II, 85) in eine Gemeinschaft Gleichartiger „verkommt der einzelne zum Massenmensch“ (II, 110); er wird als Einzelner zum identitätslosen Glied und machtlosen Spielball der anonymen „Massengesellschaft“ (II, 33). Mit einem Zitat von Papst Johannes Paul II. wird für den nämlichen Gedanken die Metapher des Volkes als „erweiterter Familie“ herangezogen:

„Das familiäre Band bedeutet zugleich die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, die größer ist als die Familie, woraus sich eine [...] Basis für die Identität der Person ergibt. Wenn die Familie die erste Erzieherin eines jeden von euch ist, so ist gleichzeitig – durch die Familie – der Stamm euer Erzieher wie auch das Volk oder die Nation, mit der wir durch die Einheit der Kultur, der Sprache und der Geschichte verbunden sind.“<sup>155</sup>

---

<sup>151</sup> Lichtmesz: *Notizen*, I, 96. Siehe zum Thema von Scheliha: *Volk ohne Religion*.

<sup>152</sup> Vgl. zu Schmitt: I, 110; zu Böckenförde I, 163. 242; II, 138. 195f. 218.

<sup>153</sup> Vgl. Münz: *Christen in der AfD*, I, 164f; vgl. Dirsch: *Gesäßgeografie*, II, 90f; Lichtmesz: *Notizen*, I, 111; vgl. I, 99.

<sup>154</sup> I, 11. 109. 145. 164; II, 197.

<sup>155</sup> Zitiert bei Lichtmesz: *Notizen*, I, 102. Vgl. ein analoges Zitat des Kölner Erzbischofs Joseph Kardinal Höffner aus dem Jahre 1985 (zitiert bei Dirsch: *Gesäßgeografie*, II, 85): „Mir scheint, daß die Zeit gekommen ist, sich bei uns wieder auf die christliche Botschaft vom Verhältnis des

Mit dem polnischen Papst wird persönliche Identität in einer engen Wechselbeziehung zu kollektiver Identität gedacht. Diese (im Einzelnen wohl ziemlich komplizierte) Beziehung wird zwar nicht ausgeleuchtet, aber mit dem Bild der familiären Herkunftsprägung immerhin partiell erhellt: Indem ich bis in die Wurzeln meines geistigen Lebens hinein durch Kultur, Sprache und Geschichte meines Volkes „erzogen“ bin, ist, was ich bin, nicht ohne diese „nationalpädagogische“ Einwirkung zu denken. Daran schließt sich direkt ein weiteres Motiv an, das mit der Rehabilitierung des Volksgedankens unmittelbar verknüpft ist. Denn im Bewusstsein des quasifamiliären Bandes zum eigenen Herkunftsvolk liegt zugleich die Forderung der Pietät gegenüber dieser „Volksfamilie“: Wie seinen leiblichen Eltern schuldet der Einzelne seiner erweiterten Familie, die ihn in anderer Weise, aber nicht weniger intensiv geformt hat, Hingabe und „vaterländische Verantwortung“<sup>156</sup>. Das muss auch die Bereitschaft einschließen, für das Wohl des Vaterlands gegebenenfalls sein Leben zu lassen.<sup>157</sup> Freilich wird auch vor den Gefahren nationalistischer Exzesse gewarnt und ausdrücklich auf die „Übertreibungen des Nationalbewußtseins [...] innerhalb des nationalsozialistischen Staats“<sup>158</sup> verwiesen.

### *Patriotismusfähiges Christentum*

Das Zitat von Johannes Paul II. führt auch zur eigentlichen Frage dieses Kapitels: Welche Rolle spielt das Plädoyer für Volksbewusstsein und Vaterlandsliebe innerhalb der Idee eines ‚rechten Christentums‘? Dass es darin eine zentrale Rolle spielt, zeigt schon die unübersehbare Prominenz des Themas. Überdies gewinnt die Thematik förmlich den Status eines Definitionselementes, wenn der Mitherausgeber Felix Dirsch von einem „rechten, also volks- und heimatnahen Christentum“<sup>159</sup> spricht. Aber wie ist der Stellenwert des Nationalen innerhalb des ‚rechten Christentums‘ näher zu fassen? Soll der Pietät gegenüber Volk und

---

Menschen zum Volk, zum Vaterland, zum Staat zu besinnen. Nach christlichem Verständnis gründet die Liebe zum Vaterland in der ehrfürchtigen Hingabe jenen gegenüber, denen wir unseren Ursprung verdanken: Gott, unseren Eltern und dem Land unserer Väter, wo unsere Wiege stand, dem Land, dem wir durch die gemeinsame Heimat, die gemeinsame Abstammung, die gemeinsame Geschichte, die gemeinsame Kultur, die gemeinsame Sprache schicksalhaft verbunden sind.“

<sup>156</sup> Lichtmesz: *Notizen*, I, 102.

<sup>157</sup> Vgl. Michaelis: *Volk und Nation*, II, 55 (ein Zitat Papst Leos XIII.); Dirsch: *Gesäßgeografie*, II, 90 (mit Rekurs auf Papst Johannes Paul II.).

<sup>158</sup> Michaelis: *Volk und Nation*, II, 55; vgl. I, 32. 40. 56. 63. 71; II, 55. 56. 57. 81. 112.

<sup>159</sup> Dirsch: *Gesäßgeografie*, II, 79; vgl. die bereits zitierte Bestimmung in der Einleitung von Bd. I, 10: „rechtes, also nationales und konservatives Gedankengut“.

Vaterland darin eine ausdrücklich christlich-religiöse Note eingezeichnet werden? Soll das Christentum damit für den Patriotismus dienstbar gemacht werden oder umgekehrt der Patriotismus für das Christentum?

Das fundamentale Argumentationsziel liegt noch diesseits dieser Alternative. Denn es geht zunächst um den Aufweis, dass „Christentum“ und „Patriotismus“ einander *nicht grundsätzlich ausschließen*, wie man angesichts der – von den Autoren nicht geleugneten<sup>160</sup> – universalistischen Perspektive des Christentums und erst recht angesichts der verbreiteten christlich-humanitaristischen Fixierung auf universale Menschenliebe und globale Völkerverständigung meinen könnte. Anders gesagt: Das Christentum soll so gefasst werden, dass es dem Patriotismus nicht *entgegenwirkt*.

Der dazu notwendige Nachweis der „Zusammenbestehbarkeit“ von Menschheitsuniversalismus und Vaterlandspartikularismus im Christentum wird primär im Modus der Anrufung von Autoritäten geführt. Wieder steht die Bibel an erster Stelle. Neben den meist alttestamentlichen (oben teilweise genannten) *dicta probantia* für den „Ethnokreationismus“ wird auch das Beispiel Jesu angeführt. Auch der „Heiland“ fühlte, so Godehard Michaelis mit Papst Pius XII., „Liebe zu seinem irdischen Vaterland“ (II, 52), wie seine Tränen ob der künftigen Zerstörung Jerusalems offenbaren.<sup>161</sup> Er dient daher als „Vorbild, wie intensiv der Christ mit seinem irdischen Vaterland mitfühlen soll“ (II, 52).

Ein Gang durch die Theologiegeschichte fördert dann etliche Zeugnisse eines christlichen Patriotismus zutage. Darunter ist ein schöner Satz aus einem Luther-Brief von der Wartburg: „Meinen Deutschen bin ich geboren, ihnen will ich dienen.“<sup>162</sup> Besonders ergiebig sind ansonsten katholische Quellen des frühen 20. Jahrhunderts, die, unter selbstverständlicher Voraussetzung des Naturrechts, die Vaterlandsliebe als etwas ganz „Natürliches“ (so Papst Leo XIII., II, 55) beurteilen und als „Edelwert“ herausstellen, „der von der Kirche geschätzt und geschützt wird“ (so das *Lexikon für Theologie und Kirche* von 1938; II, 57). Dabei wird das Problem besagter Zusammenbestehbarkeit auch schon ausdrücklich thematisiert, so in einer Enzyklika von Papst Pius XII. von 1939:

„Man fürchte nicht, daß das Bewußtsein des umfassenden brüderlichen Bandes, wie es die christliche Lehre nährt, und die ihr entsprechende Gesinnung in Gegensatz zur Anhänglichkeit an das Erbgut und an die Größe des eigenen Vaterlandes treten; man fürchte ebensowenig, daß dies alles sich hindernd in den Weg stellt, wenn es um

---

<sup>160</sup> Siehe oben Fußnote 137.

<sup>161</sup> Vgl. Lk 19,41 – 44.

<sup>162</sup> Michaelis: *Volk und Nation*, II, 54.

die Förderung des Wohls und der berechtigten Anliegen der eigenen Heimat geht. Dieselbe Lehre zeigt nämlich, daß es bei der Übung der Liebe eine von Gott gefügte Ordnung gibt[,] und nach dieser muß man mit gesteigerter Liebe mit Vorzug diejenigen umfassen und bedenken, die besonders eng mit einem verbunden sind. [...] Aber die begründete und rechte Liebe zum eigenen Vaterland darf nicht blind machen für die Weltweite der christlichen Liebe, die auch die andern und ihr Wohl im befriedenden Licht der Liebe sehen lehrt. Wunderbar ist diese Lehre von der Liebe und vom Frieden.“<sup>163</sup>

Mit dem Modell eines Gleichgewichts von universalistischer und partikularistischer Orientierung in der christlichen Ethik – oder genauer: einer Transzendierung des natürlichen Partikularismus durch einen spezifisch christlichen Universalismus – dürfte die Grundposition einer Mehrheit der Autoren trefflich zusammengefasst sein. Grundsätzlich verfolgen die ‚rechten Christen‘ die Korrektur einer massiv empfundenen Vereinseitigung der fraglichen Polarität zuungunsten der natürlichen partikularen Gebundenheit. Dass die beanstandete Absolutsetzung der Universalitätsintention im deutschen Mainstream-Christentum als Gegenreaktion auf die genannten partikularistischen Exzesse zu begreifen ist, wird dabei implizit zugestanden.<sup>164</sup> Dazu hätten sich insbesondere aus dem deutschen Protestantismus des nämlichen Zeitraums etliche beschämende Zeugnisse finden lassen. Abgesehen von der pauschalen Nennung der „Deutschen Christen“ (II, 58) und einiger konservativer Stimmen aus der Nachkriegszeit<sup>165</sup> kommt die protestantische Theologie in diesem Kontext ansonsten aber vorwiegend als Feindin des Nationalen zur Sprache – Karl Barth mit seiner „Ablehnung des Gedankens der Schöpfungsordnung“ und der „gesamten liberalen (historisch-kritischen) Theologie insgesamt“ (II, 58) ist hier ein selten einträchtiger Auftritt vergönnt.

### ***Volks- und Heimatchristentum***

Das Resultat der Korrektur universalistischer Einseitigkeit wäre ein Christentum, worin Universalität und Partikularität gleichermaßen und in je angemessener

<sup>163</sup> Zitiert a.a.O., 56.

<sup>164</sup> Vgl. Dirsch: *Entwicklungslinien des Rechtskatholizismus*, I, 32; Mack: *Geisterstunde*, II, 112: „Dem Wahn eines ehemaligen Nationalismus entspricht die Maßlosigkeit eines heutigen Moralismus.“ Macks historische Lektüren (auch der Beitrag in Bd. I: *Untergang und Neuanfang*) sind sachlich der Gegenwartsproblematik „einer neuen nationalen Besinnung“ (II, 116) vor dem Hintergrund der nationalen Untergänge von 1918 und 1945 gewidmet. Michaelis: *Volk und Nation*, II, 59, schreibt die Diskreditierung der Liebe zu Volk und Vaterland hierzulande nicht so sehr jenen Untergängen oder den ihnen vorausgegangenen nationalen Exzessen, sondern vornehmlich der linken Agitation kritischer Theoretiker Frankfurter Provenienz zu.

<sup>165</sup> Vgl. Seubert: *Der konservative Protestantismus*.

Weise zu ihrem Recht kämen.<sup>166</sup> Allerdings ist mit dieser Balance das Programm eines „volks- und heimatnahen Christentums“ (Felix Dirsch)<sup>167</sup> noch nicht vollständig beschrieben. Denn dieses Programm verfolgt eine „Verbindung von Heimat und Christentum“ (II, 79), in der beide Elemente nicht nur füreinander Raum lassen, sondern einander wechselseitig durchdringen und stärken. Dirsch schwebt eine Verschmelzung vor, durch die einerseits das Nationalgefühl und, mehr noch, die regionale Heimatverbundenheit religiös aufgeladen werden und durch die sich andererseits das Christliche durch seine volkstümliche Inkulturation oder „Inpatriierung“ tief in den Herkunftsgefühlen und damit im Identitätsbewusstsein der Menschen „einwurzelt“.

Diese summarische Interpretation lässt sich an Dirschs Ausführungen zur Idee eines ‚rechten‘, weil volks- und heimatnahen Christentums gut belegen.<sup>168</sup> Zunächst weist Dirsch auf faktische „Verquickungen“<sup>169</sup> von Glaubens- und Heimatserfahrungen hin, die eine Person gerade „in jungen Lebensjahren“ (II, 80) nachhaltig modellieren können: „[C]hristliche Sozialisation [...] spielt sich konkret auf bestimmten Territorien ab und ist zumeist von den dort vorherrschenden kulturellen Überlieferungen geprägt“ (II, 84). Die Glaubensvermittlung findet im heimischen Haus und in der „Heimatpfarre“ (II, 88) statt, „religiöse Erlebnisse in Elternhaus, Kirche und Schule“ zählen daher „zur ‚ersten Heimat‘“ (II, 82) und zur „frühen Identitätsbildung“ (II, 83), die ein Leben lang im „Identitätsgefühl“ (II, 80) nachwirkt. Sofern eine solche kulturell-religiöse Frühformung der Person stattgefunden hat, gilt für sie (mit den Worten von Erzbischof Joseph Kardinal Höfner aus dem *Volks- und Heimatkalender 1972*): „Heimat bedeutet Verwurzelung und Geborgenheit“ – man ergänze: auch – „im Glauben“.

Für das Amalgam von Heimat- und Glaubensprägung kommt daher auch solchen Bräuchen eine tiefe religiöse und nationale Relevanz zu, die von vielen nur noch aus folkloristischer Liebhaberei geschätzt werden: „Ob es künftig noch Weihnachts- statt völlig wertneutraler Wintermärkte gibt und Martinsumzüge statt unverbindlicher ‚Sonne-Mond-und-Sterne-Feste‘“, entscheidet mit über die

---

<sup>166</sup> Vgl. Lichtmesz: *Notizen*, I, 107: „Wenn sich das Christentum auch in seiner heutigen Form kaum als ‚identitäre‘ Religion eignet, so war die Loyalität zu ‚Volk, Nation, Stamm, Kultur‘ (um es in den Begriffen zu sagen, die Johannes Paul II. verwendete) historisch gesehen ohne Weiteres mit dem christlichen Glauben vereinbar, der durch seinen ausbalancierenden, universalen Anspruch, durch das Postulat der Einheit der Menschheit in Christo humanisierend und zivilisierend wirkte, ohne das Dasein der Völker aufzulösen.“

<sup>167</sup> Vgl. Dirsch: *Gesäßgeografie*, passim.

<sup>168</sup> Diese Ausführungen finden in den ebenfalls rechtskatholisch ausgemünzten Kindheitserinnerungen von Matthias Matussek eine eindruckliche narrative Illustration. Vgl. Matussek: *Das katholische Abenteuer*.

<sup>169</sup> Vgl. Dirsch: *Gesäßgeografie*, II, 80.

personale Formungskraft und folglich über die Überlebensfähigkeit des Glaubens, wie Dirsch mit Rekurs auf einen Topos ‚rechtschristlicher‘ Dekadenzdiagnose festhält.<sup>170</sup> Es ist deshalb auch ein entsprechendes „christlich-patriotisches Engagement“ (II, 91) gefordert, um für den Erhalt solcher „christlich-heimatlichen“ Bräuche zu kämpfen. Und dafür wiederum muss ein Sinn für die in Rede stehenden Zusammenhänge kultiviert werden, die unter dem doppelten Druck von Globalisierung und Säkularisierung zu erodieren drohen.

Als Muster für die propagierte national- und heimatchristliche Synthese, für ein allgemeines Bewusstsein des Wertes dieser Synthese und für die betreffende Einsatzbereitschaft werden – wie in vielen anderen Beiträgen – Polen und Ungarn präsentiert. Die „tiefe historische Symbiose zwischen Katholizismus und nationalpolnischer Identität“ (87) sowie der ausdrücklich christliche Charakter der neuen ungarischen Verfassung sind leuchtende Realisierungsbeispiele des angestrebten Ideals. Spätestens diese Beispiele dürften viele protestantische, erst recht liberalprotestantische Leser erschauern lassen. Aber immerhin versäumt es Dirsch nicht, auch die Grenzen seines nationalchristlichen Syntheseideals zu benennen: Eine vollständige Synthese kann und darf es nicht geben, die „Verbindung von katholischem Glauben und Patriotismus“ muss immer ein „Spannungsverhältnis“ bleiben (II, 84). Denn zum Glauben gehört auch die „Relativierung der irdischen Heimat zugunsten der himmlischen“ (II, 91). „Wir sind nur Gast auf Erden und wandern ohne Ruh‘, mit mancherlei Beschwerden der ewigen Heimat zu“ (ebd.), heißt es im Liedzitat. „Der Dualismus von irdischer und himmlischer Heimat charakterisiert die Existenz des Christen und ist unaufhebbar“ (II, 84).

Mit der Idee einer (regional- wie national-)kulturellen Einwurzelung des Christentums zwecks Verschmelzung von (regional- wie national-)patriotischer und christlich-religiöser Identität ist ein drittes Schlüsselement ‚rechten Christentums‘ namhaft gemacht. Es dürfte wenige Beiträger geben, die dieses Ideal nicht teilen. Und selbst reservierte Neuprotestanten werden in der Reflexion der je eigenen religiös-kulturellen Bildungsgeschichte vermutlich Momente wiederentdecken, wo die skizzierte Synthese von Religion und heimatlichem Brauchtum wirkmächtig war – man denke nur an Augenblicke weihnachtlichen Kinder Glücks. Was daraus für das je eigene Christentumsideal folgt, ist eine andere Frage. Im Falle der ‚rechten Christen‘ leitet sich daraus recht unmittelbar der nächstens zu erläuternde Aspekt von Christentum ab: Patriotisches Christentum muss wehrhaftes Christentum sein.

---

<sup>170</sup> A.a.O., 91. Siehe dazu Bednarz: *Angstprediger*, 142 – 144.

## 4. Wehrhaftes Christentum: Selbstbehauptung statt Dialogismus

Die enge Verknüpfung des Christlichen mit (ethnisch-)kultureller und persönlicher „Identität“, von der im letzten Kapitel gehandelt wurde, ist das Kernelement einer Konzeption von Christentum, die sich mit einem Teil der Autorinnen und Autoren entsprechend als „identitär“ kennzeichnen lässt. Den „rechten Christen“ schwebt ein Christentum vor, das als „identitäre Religion“<sup>171</sup> fungiert, indem es kollektive und individuelle Identitäten „durchglüht“<sup>172</sup>, sie von Grund auf formt und ihnen eine metaphysische Grundierung verleiht. Allerdings hat die Leitvorstellung eines identitären Christentums einen weiteren Horizont als das Ideal des patriotischen Christentums, das darin gewissermaßen ein Teilelement darstellt. Denn sie greift über die Heimatregion und -nation hinaus auf die kulturelle Groseinheit „Europa“.

### *Das Christentum als Abendlandsideologie*

Unbeschadet aller Vorbehalte gegen die Schwächung nationaler Souveränität zugunsten des übernationalen Staatenverbundes Europäische Union<sup>173</sup> ist die erste Bezugsgröße der infrage stehenden religiös-kulturellen Identität der europäische Kulturkreis oder das „christliche Abendland“ (108). Nachdem „das Christentum über zwei Jahrtausende hinweg unwiderruflich zum Bestandteil der geistigen DNA der europäischen Völker geworden“ (107) ist, gelte es die daraus erwachsene Identität als hohes Gut des kollektiven und individuellen Eigenseins von Europa und Europäern zu achten und sie gegen sich eindringende Kollektive anderer Prägung sowie entsprechende Vermischungs- und Selbstentfremdungsprozesse zu behaupten.

Damit ist ein weiteres Attribut der Idee des identitären „abendländischen Christentums“ (154) angeklungen: die Vorstellung einer notwendigen „Selbstbehauptung“ (102) gegen den migrations- und globalisierungsbedingten Druck religiös-kultureller Pluralisierung. Dem identitären Christentum geht es nicht nur um die selbstbewusste *Pflege*,<sup>174</sup> sondern auch um die „*Verteidigung* des Eigenen“ (Martin Lichtmesz)<sup>175</sup> gegen das Fremde.<sup>176</sup> Die eigene Wesensart soll vor

---

<sup>171</sup> Vgl. Lichtmesz: *Notizen*, I, 107.

<sup>172</sup> Vgl. ebd.

<sup>173</sup> Vgl. I, 11. 40. 96f; II, 76. 193.

<sup>174</sup> Vgl. Wawerka: *Christ sein*, I, 188: „das entschlossene und selbstsichere Eintreten für die eigenen Interessen“.

<sup>175</sup> Vgl. Martin Lichtmesz: *Die Verteidigung des Eigenen. Fünf Traktate*, Schnellroda 2011.

<sup>176</sup> Vgl. Sommerfeld: *Deus vult*, I, 201: „Die Liebe zum Eigenen setzt Abwehrkräfte frei.“

„Relativierung und Verwässerung“ (145) durch den Einfluss fremder Wesensarten bewahrt werden. Die Idee religiös-kultureller Identität impliziert hier also nicht nur die Unterscheidung oder Abgrenzung vom Anderen zum Zweck der Selbstdefinition, sondern dieser Fremdbezug trägt überdies den Akzent der Zurückstoßung des andrängenden Anderen zum Zweck der Selbsterhaltung. Mit anderen Worten: Wir haben es mit einem teils hochaggressiven Selbstverteidigungsprogramm zu tun, das von der Frage nach der „Wehrhaftigkeit“<sup>177</sup> des Christentums im aktuellen „Kampf der (Religions-)Kulturen“<sup>178</sup> angetrieben wird.

Darin kommt dem Islam als bedrohlichster Konkurrenzreligion eine Schlüsselbedeutung zu. Die mehr oder (zumeist) weniger heimliche Leitfrage, an der sich die Verfechter eines identitären Christentums abarbeiten, lautet: Wie kann sich das europäische Christentum gegen die „Invasion“<sup>179</sup> der islamischen Fremdreigion und -kultur zur Wehr setzen? Wie kann es ausreichend „Widerstandskräfte mobilisieren“ (36), um gegen den neuen, nunmehr „schleichenden“<sup>180</sup> Eroberungsfeldzug des Islams gewappnet zu sein? Diese Frontstellung wird immer wieder in nachgerade archetypischer Klarheit vor Augen gestellt. Unmittelbarer noch als für die Identität des europäischen Christentums dürfte selbiges Motiv damit für die Identität des ‚Rechtschristentums‘ maßgeblich sein – fraglos stellt das besagte Frontbewusstsein eines der wichtigsten Einheitsbände zwischen ‚rechten Christen‘ unterschiedlicher Couleur dar.

Aus der Einsicht in den identitätsstiftenden Charakter klarer Fronten werden – besonders eindringlich von Caroline Sommerfeld, unter der Parole „Gegen *Allahu akbar* hilft nur *Deus vult!*“<sup>181</sup> – auch identitätspolitische bzw. -pädagogische Konsequenzen abgeleitet. Weil mit dem katholischen Philosophen Robert Spaemann als ausgemacht gilt, „die europäische Identität begründe sich durch den tausendjährigen Abwehrkampf der christlichen Zivilisation gegen den islamischen Imperialismus“ (192), wird die rituelle Erinnerung an historische Urszenen dieses Kampfes als Maßnahme zur identitären Erneuerung empfohlen. Insbesondere die Kreuzzüge und die großen Schlachten gegen die Türken werden als

---

<sup>177</sup> I, 201; II, 137.

<sup>178</sup> Vgl. II, 79: „Kampf der Kulturen“. Das ist natürlich eine Anspielung auf den Titel des Buches von Samuel P. Huntington: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996), zu Deutsch: *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München u. a. 1996.

<sup>179</sup> I, 11. 36. 103; II, 90. Vgl. I, 104: „Migranteninvasion“. Vgl. I, 120: „Großangriff des Islam auf den Westen“; I, 207: „Ansturm auf Europa“.

<sup>180</sup> Vgl. I, 11: „schleichende Islamisierung“; II, 137: „schleichende Eroberung der christlichen Zivilisation durch den Islam“.

<sup>181</sup> Vgl. Sommerfeld: *Deus vult*.

paradigmatische Kapitel des „Gründungsmythos‘ Europas“ vom „permanenten Abwehrkampf gegen den Islam“<sup>182</sup> ausgewiesen. Durch die regelmäßige Vergegenwärtigung dieses Mythos glaubt Sommerfeld eine christliche Identität „in den Seelen der Europäer verankern zu können“ (195).

Dabei leugnet die Mythenfreundin nicht den „polemogenen“ Charakter einer solch „konfliktbasierten“ Identitätskonstruktion (ebd.). Denn „diese Groß-erzählungen handeln nun einmal von Krieg, Verteidigung, Feindschaft, Sieg, Niederlage und Helden. Identität kommt nicht ohne Feindschaft aus“ (ebd.). Im Gegenteil: Starke Identität „braucht, ob man will oder nicht, große Erzählungen von Feindschaft“ (196). Feindschaft will gefeiert sein, soll ein Eigensein im starken, wehrhaften, „polemischen Sinn“ (196) entstehen („polemisch“ im wörtlichen Verständnis von ‚kriegerisch‘ genommen)<sup>183</sup>. Und dazu braucht man einen distinkten Feind. Was läge da aus historischen und gegenwärtigen Gründen näher, als in heiliger Einfalt „den Islam als Feind Europas zu erkennen“<sup>184</sup> und diese Feindschaft mythisch-rituell zu vergegenwärtigen? Ein Fackelzug der Identitären Bewegung Österreichs im Jahre 2017 zum Gedenken an die Schlacht am Kahlenberg von 1683 dient Sommerfeld als Exempel einer europäischen Erinnerungskultur, die zur Stabilisierung der christlich-europäischen Identität nicht unwesentlich beitragen könnte, und die Losung des Ersten Kreuzzugs – „Deus vult!“, „Gott will’s!“ – erscheint ihr als geeigneter Wahlspruch auch für die gegenwärtigen „christlichen Verteidiger Europas“ (191). (Die aus identitärer Sicht wenig einträgliche Frage, ob in selbigem Kreuzzug nicht auch eine Spur von christlichem „Imperialismus“ lebendig gewesen sein könnte, wird nicht in Erwägung gezogen.)

Zweifelsohne stellen die Einlassungen Sommerfelds extreme Äußerungen der Idee eines identitären Christentums dar.<sup>185</sup> Gleichwohl dürfte der Grund-sachverhalt für die gesamte Richtung zutreffen: Die christlich-europäische Identität wird durch das – meist historisch unterfütterte und mithilfe martialischer Semantik mehr oder weniger farbig ausgemalte – Bild einer Verteidigungsfront gegen eine islamische Invasion in einem Verfahren „polemischer“ Dramatisierung („polemisch“ wieder wörtlich genommen) scharf, wenn auch zugleich ganz oberflächlich-chiffrenhaft, konturiert. Die Diskrepanz zwischen dieser Dramatik und dem meist alltäglich-unpolemischen Zusammenleben von Christen und

---

<sup>182</sup> A.a.O., I, 195. Genannt werden die Schlacht am Kahlenberg (190f) und die Seeschlacht von Lepanto (200).

<sup>183</sup> Vgl. a.a.O., 196.

<sup>184</sup> A.a.O., 199. Vgl. z. B. II, 182.

<sup>185</sup> Vgl. Lamprecht: *Die göttliche Ordnung*, 36: „Im Grunde ist Sommerfelds Beitrag nicht weniger als der Versuch einer Theologie eines christlichen Dschihad.“

Muslimen (und anderen religiös-weltanschaulich heterogenen Menschen) in Europa wird dabei überspielt, indem selbiger Krieg zugleich als ein hauptsächlich latentes Geschehen charakterisiert wird – das freilich für den hellsichtigen Zeitgenossen offen zutage liegt.<sup>186</sup>

### *Der schillernde Christentumsbegriff*

Es zeigt sich bei näherem Hinsehen, dass die Zeichnung der Fronten in dem Bild einige Unschärfen enthält, womit sich die Klarheit des dargestellten Identitätsbildungsprogramms merklich eintrübt. Dabei soll hier von der enormen Komplexitätsreduktion, die im Zuge der Konstruktion eines „christlichen Abendlandes“ erfolgt (man denke nur an die Interdependenzen von Heidentum, Judentum, Christentum und Islam in der Kultur des europäischen Mittelalters, zum Beispiel in Gestalt der scholastischen Philosophie und Theologie), gar nicht die Rede sein – wo gehobelt wird, fallen Späne, kein Einheitsentwurf ohne Abstraktionsverluste. Und dass jene Einheitsbildung in identitätspolitischer Absicht auf einen historischen „Gründungsmythos“ zurückgreift, wird ja auch gar nicht verschwiegen.

Die christliche Frontseite in der identitären Stellungsskizze erweist sich als unscharf, weil darin der Begriff von „Christentum“ oszilliert: Teils bezieht man sich damit auf einen Kulturtypus, teils auf eine Religion. Dieses Problem wird auch offen angesprochen. Gerade die der Identitären Bewegung zugehörigen Autoren heben zunächst hervor, dass das Christentum auch für nichtreligiöse Europäer als Urquell der Identitätsstiftung dienen könne. Ansonsten wäre mit ihm identitätspolitisch auch kein Staat zu machen, wie Sommerfeld gegen eine ausschließlich religiöse Vorstellung christlicher Identität unverblümt festhält, weil

„die innerchristlichen Aktionsformen der Mission, der Predigt und der rituellen Glaubensstärkung gegenüber völlig kirchen- und glaubensfernen Leuten absolut müßig sind und das Gegenteil von dem bewirken, was sie sollen: Abstoßung statt Bekehrung“<sup>187</sup>.

Die christliche Religion „kann nicht mehr kollektiv binden“ (194). Daher dominiert, sofern das christliche Erbe in den Ares-Bänden „als Kulturgut zur Ver-

<sup>186</sup> Vgl. neben der Rede von der „schleichenden“ islamischen Eroberung (I, 11; II, 137) das Leonard-Cohen-Zitat, das Sommerfeld ihrem Text als Motto voranstellt: *Deus vult*, I, 190: „Why don't you come on back to the war ... I didn't even know there was a war.“ Vgl. dazu den Hinweis auf die apokalyptischen Figuren bei der Neuen Rechten von Rolf Schieder: *The Political Theology of the New Right in Germany*, in: Höhne / Meireis (Hg.): *Religion and Neo-Nationalism in Europe*, 217 – 232, 224 – 226.

<sup>187</sup> Sommerfeld: *Deus vult*, I, 194.

teidigung der eigenen Nation in Stellung gebracht wird“ (108), zunächst eine „kulturchristliche“<sup>188</sup> Konzeption. ‚Christentum‘ meint hier vorzüglich Wert-, Moral- und Rechtsvorstellungen, Mentalitäten, geschichtliche Erinnerungen und Erzählungen, Feste und Bräuche. Diese Prägungen bilden nicht nur einen gemeinsamen Wert- und Weltanschauungshorizont, der in den europäischen Gesellschaften für „Zusammenhalt“<sup>189</sup> sorgt. Sie beschreiben vor allem einen gemeinsamen (kultur-)historischen Herkunftsraum, aus dem sich eine kollektive „Herkunftsidentität“ (194) herleitet, die aus Individuen und Teilkollektiven die Kultureinheit „Europa“ formt. Diese Einheit soll wiederum identitäts-, halt- und in irgendeiner Weise auch sinnstiftend auf die Völker und Individuen Europas zurückwirken.

Aber ist eine derartige identitätspolitische „Indienstnahme“ (108) des Christentums unter Absehung vom Religiösen legitim? Wird damit nicht das Absolute der christlichen Religion, der Gott des Glaubens, sträflich beiseitegesetzt? Und wird nicht im Zuge der Herabsetzung des Christlichen zum Mittel einer „abendländischen Identität“ dieser Zweck zum unbedingt Gültigen und mithin zum eigentlichen Absoluten erhoben, also „vergötzt“<sup>190</sup>? Wird dabei nicht eine Sakralisierung kultureller Identität betrieben, auf Kosten dessen, was frommen Christen heilig ist und was die Bedeutung der partikularen Eigenarten von Kollektiven und Gruppen weit übersteigt? Wird auf diese Weise nicht der christliche Glaube an den transzendenten „Schöpfer Himmels und der Erden“ unter der Hand in eine pseudoreligiöse Heiligung des Eigenseins verwandelt, in das moderne Säkularisat einer atavistischen Stammesreligion?

Gegen derlei Einwände wird rechtfertigend auf das analoge Verfahren der politisch-moralischen Funktionalisierung des Christlichen durch „linksdrehende“ (102) Kirchenleitungen verwiesen. Doch diese (wenig überzeugende) Verteidigung lässt ahnen, dass manchen Autoren bei dem Rekurs auf ein bloßes „Kulturchristentum“<sup>191</sup> selbst nicht wohl ist. Teilweise „protestiert“<sup>192</sup> bei den Kündern des identitären Christentums der eigene religiöse Geist gegen dessen Reduktion zum Kulturphänomen. „Dass eine Religion für das Volk notwendig

---

<sup>188</sup> I, 108. Vgl. I, 194. 202.

<sup>189</sup> I, 160. 165; II, 196.

<sup>190</sup> Vgl. dazu den analogen Vorwurf einer pseudoreligiösen Vergötzung von „rechtsstaatlicher Demokratie und Menschenrechten“ bei liberalen Intellektuellen: Lichtmesz: *Notizen*, I, 112.

<sup>191</sup> Sommerfeld: *Deus vult*, I, 194. 202.

<sup>192</sup> Vgl. Lichtmesz: *Notizen*, I, 108: „Gegen die bloß ‚kulturelle‘, ‚ästhetische‘ Auffassung von Religion oder gar ihre Indienstnahme als politische Ordnungsmacht haben religiöse, auf das Absolute gerichtete Naturen immer wieder leidenschaftlich protestiert.“

ist – das ist in einem gewissen Sinne die tiefste Beleidigung, die man jemals unserem Glauben zugefügt hat“ (108), gibt Martin Lichtmesz mit Charles Péguy zu bedenken. Im Übrigen ist an vielen Stellen spürbar, dass es den Autoren bei ihrem Werben für ein wehrhaftes Christentum auch um die Selbstbehauptung der christlichen *Religion* zu tun ist. Von einer identitären Rückbesinnung auf die christlichen Wurzeln Europas im Angesicht der islamischen Bedrohung scheinen sie sich durchaus auch eine gewisse Revitalisierung christlicher Frömmigkeit zu erhoffen – die damit wiederum besser für den religiösen Wettstreit mit dem hochvitalen Islam gewappnet wäre. Wo säkulare Menschen aus dem deutschen Osten zu fragen beginnen, „wie man am schnellsten Christ werden könne“ (196), um sich zur Verteidigung Europas gegen den Islam zu rüsten, da besteht vielleicht doch die Chance, dass sie über kurz oder lang an den christlichen Gehalten auch ihren eigentlichen religiösen Sinn entdecken.

### *Authentisches Christentum?*

Man macht es sich daher zu leicht, wenn man das Programm eines identitären Christentums *in toto* als Unternehmen einer unumwundenen politischen „Instrumentalisierung“<sup>193</sup> abtut. Zwar spricht einiges dafür, dass bei manchen Protagonisten des Feldes die politisch-weltanschaulichen Absichten das religiöse Anliegen mehr oder weniger stark dominieren, bis hin zu einer kaltsinnigen Verzweckung des Christlichen für eine religiös desinteressierte Abendlands-

---

<sup>193</sup> Vgl. a.a.O., 115, wo sich Lichtmesz gegen die „Angriffe gegen die vermeintliche ‚Instrumentalisierung‘ des Christentums durch ‚Rechtspopulisten‘ oder ‚Neue Rechte‘“ verwahrt. Selbigen Instrumentalisierungsvorwurf gegen „neurechts“ erhebt innerhalb der Ares-Bände Seubert: *Der konservative Protestantismus*, I, 70f. Dass die christlichen Bezüge bei der Neuen Rechten durchgängig oder primär „strategisch-instrumenteller“ (Bednarz: *Rechte Christentumsdiskurse*, 8) Natur sind, ist eine verbreitete Auffassung in der Literatur zum Thema. Vgl. z. B. Backes: *Religion wird benutzt*, 41. 46; Hidalgo u. a.: *Religion und Rechtspopulismus*, bes. 2–4; ferner, etwas vorsichtiger, Lamprecht: *Die göttliche Ordnung*, 30. 36. Eine differenzierte Einschätzung vertritt Strube: *Publikationsorgane*. Sie unterstreicht einerseits die „instrumentelle Bezugnahme auf das Christentum“ und ihre „strategische Bedeutung“ (8) für neurechte Medien und benennt das entsprechende Kalkül hinter dem Kontakt zu bestimmten (rechts-)christlichen Akteuren: „Der strategische Gewinn solcher Kooperationen für extrem rechte Medien, Gruppierungen und Parteien liegt auf der Hand. Das Etablieren oder ggf. auch Vortäuschen milieübergreifender Vernetzungen mit christlichen Gruppierungen dient ebenso wie der instrumentelle Rückbezug auf Versatzstücke des Christlichen der bewussten Verstellung (Karlheinz Weißmann: ‚Mimikry‘) und der ‚Selbstverharmlosung‘ der eigenen antidemokratischen Positionen und Ziele, die man auf diese Weise als ‚bloß konservativ‘ oder gar ‚christlich‘ bemänteln möchte“ (10). Zugleich räumt Strube ein, dass bei eigentlich „rechtschristlichen“ Protagonisten durchaus „eine intrinsisch-religiöse und nicht bloß instrumentelle Motivation der Bezugnahme auf christliche Traditionen“ (11) anzunehmen sei. Nach Strube gibt es also beides: neurechte politische Instrumentalisierung des Christlichen und ‚rechtschristliche‘ Frömmigkeit mit einer Neigung zu neurechten politischen Positionen.

ideologie und deren strategische „Selbstverharmlosung“ (Götz Kubitschek)<sup>194</sup>. Aber so sehr es die Auseinandersetzung vereinfachen würde: Apriorische Urteile über die innersten Motive des Gegners sind weder möglich noch angebracht; sie ließen sich allzu leicht als Vorurteile im Interesse klarer politisch-ideologischer Abgrenzung bloßlegen und würden damit die Invektiven von ‚rechts‘ gegen die Selbstgerechtigkeit „linker Gutmenschen“ fatal bestätigen.

Gott allein sieht dem Menschen ins Herz. So ist prinzipiell damit zu rechnen – auch wenn es an die Grenzen der eigenen Vorstellungskraft hinsichtlich möglicher Synthesen von Frömmigkeit und politischer Gesinnung führen sollte –, dass wenigstens einige der ‚rechten Christen‘ bei ihrer für viele so anstößigen Mission tatsächlich von authentischen religiösen Triebfedern bewegt werden. Und ob es sich dabei um wahrhaft *christliche* Motive handelt, ist ebenso wenig vor jeder Diskussion und menschlich niemals mit absoluter Gültigkeit zu entscheiden. Das Urteil darüber kann Sache fester Überzeugung sein, bleibt ansonsten aber Gegenstand des unabschließbaren Streits über das Wesen des Christentums.

Allerdings deutet die Spannung zwischen identitätspolitischen und genuin religiösen Motiven auf ein grundlegendes Dilemma des identitären Programms hin. Weil das europäische Christentum – nicht zuletzt aufgrund der Brechung seiner religiösen Selbstgewissheit durch kritische Aufklärung und relativistischen Liberalismus – in seiner Substanz geschwächt ist, soll ihm durch eine allgemeine Besinnung auf die geschichtlichen Wurzeln Europas zu neuer Präge- und Mobilisierungskraft verholfen werden. Um eine Zugänglichkeit auch für säkularisierte Zeitgenossen zu gewährleisten, wird das Christentum dabei aber in einer metaphysisch-religiös „abgerüsteten“ Gestalt in Ansatz gebracht. Insoweit ist das identitäre Christentum selbst ein säkularisiertes Christentum. Als solches verfehlt es sowohl den Eigensinn des Christlich-Religiösen als auch das Ziel, der europäischen Identität „metaphysische Fundamente“<sup>195</sup> zu unterlegen. Unter den Bedingungen der europäischen Moderne entzieht sich dieses Ziel offensichtlich der (meta-)politischen Machbarkeit. So reproduziert das Konzept des identitären Christentums zwangsläufig jene „Identitätskrise“ (92), die zu überwinden es sich anheischig macht, weil es den langen Modernisierungs- und Säkularisierungsprozess, auf den die beklagte Identitätsschwäche zurückgeführt wird, nicht rückgängig machen kann.

Damit werden die Ambitionen des Konzepts insgesamt fragwürdig. Wie aus der kollektiven Beschwörung jenes Kulturchristentums die Flamme eines

---

<sup>194</sup> Vgl. Götz Kubitschek: *Selbstverharmlosung*, in: *Sezession* 76/2 (2017), 26 – 28 (<https://sezession.de/59584/selbstverharmlosung>).

<sup>195</sup> Vgl. Lichtmesz: *Notizen*, I, 107.

neuen christlichen Enthusiasmus emporschlagen soll, der neuerlich „christliche Streiter“ im Kampf gegen die ungebrochen frommen muslimischen Eindringlinge zu befeuern und ihnen die Bereitschaft zu verleihen vermag, dafür notfalls auch „ihr irdisches Leben zu lassen“, bleibt ein Rätsel.<sup>196</sup> Somit erscheint das kulturchristliche Engagement ‚rechter Christen‘ eher als eine identitätspolitische Verlegenheitslösung denn als zündende Idee. Das europäische Christentum, das durch dieses Konzept zu neuer Strahl- und Wehrkraft geführt werden soll, kommt in klappriger Rüstung daher.

Es nimmt darum nicht wunder, dass die maßgeblichen Autoren sich mit dieser Lösung selbst nicht zufriedengeben. So zieht Sommerfeld am Ende ihres Beitrags den folgerichtigen Schluss: „Verteidiger Europas‘ zu sein setzt einen starken Identitätsbegriff voraus, der über Herkunftsidentität und Kulturchristentum hinausgeht“<sup>197</sup>. Für ein wahrhaft wehrhaftes Christentum fordert Sommerfeld „existenzielle“ christliche „Ergriffenheit“ (202), die sie jedenfalls „ursprünglich“ als etwas Religiöses begreift.<sup>198</sup> Zugleich misst sie einer breitenwirksamen religiösen Renaissance des Christentums keinerlei Chancen bei.<sup>199</sup> Was aus dieser Diskrepanz für das Programm des identitären Christentums folgt, wird nicht gesagt. In der Konsequenz läuft alles wohl auf die Faustformel hinaus: Revitalisierung des christlich-religiösen Originals, soweit möglich, Mobilisierung des kulturchristlichen Surrogats, soweit nötig.

### *Das schillernde Islambild*

Mit dem Schwanken bei der Auffassung des Christentums hat die in identitärem Einheitsstiftungsinteresse hochstilisierte Front auf der einen Seite bereits deutlich an Einheitlichkeit eingebüßt. Umso wichtiger scheint es zu sein, dass auf der anderen Seite ein klares Feindbild steht, das *per negationem* bzw. „per inimicitias“ Einheit stiftet. Bleibt, was wesentlich christlich heißen soll, schon auf einer basalen Ebene unscharf, muss die Wesensbestimmung des Islams im Gegenzug umso schärfer ausfallen.

Von ähnlich idealtypischer Prägnanz wie die ‚Polemik‘ Sommerfelds ist diesbezüglich die Islamkritik Jaklin Chatschadorians. Die Autorin betrachtet den Islam als eine wesenhaft und daher „zwangsläufig“ auf gewaltsame Expansion

<sup>196</sup> Sommerfeld: *Deus vult*, I, 197.

<sup>197</sup> A.a.O., 202.

<sup>198</sup> Vgl. a.a.O., 197. Die Andeutung, dass diese existenzielle Ergriffenheit nicht unbedingt „aus dem Glauben begründet“ (202) sein muss, bleibt unerläutert.

<sup>199</sup> Vgl. a.a.O., 197.

(oder zumindest auf heimliche expansive „Unterwanderung“ von Gesellschaften) ausgerichtete Religion,<sup>200</sup> die Anders- bzw. Ungläubigen gegenüber keinerlei Toleranz und anderen Rechtsordnungen als der Scharia keinerlei Achtung entgegenzubringen vermag. Die muslimische „Neigung zu brachialer Gewalt“ (II, 180) hat nach Chatschadorian ihre Wurzel im Gesamtzeugnis des Korans, in der kriegerischen Biographie des Religionsstifters und in der nachfolgenden Geschichte islamischer Eroberungskriege. Angesichts dieser geschichtlichen Wesensprägungen kommt eine Modernisierung oder Liberalisierung des Islams von vornherein nicht infrage. Eine „Emanzipation“ einzelner Muslime von dieser Gewaltreligion wird zudem durch die religiöse Disziplinierungsmacht der frommen Mehrheit unterbunden.<sup>201</sup> Summa:

„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.“<sup>202</sup>

Chatschadorians Wesensbestimmung ist an schlichter Klarheit kaum zu überbieten. Zwar ist auch in diesem Bild der Distinktheitsgewinn unübersehbar mit einer enormen Komplexitätsreduktion erkauft; ihm eignet aber eine gewisse suggestive Kraft, weil es unleugbar Anhalt an Phänomenen der Geschichte und der Gegenwart hat. Problematische und tendenziell aggressive Formen des Islams, die tatsächlich in den letzten Jahrzehnten weltweit an Einfluss gewonnen haben (Wahhabismus, Salafismus, Dschihadismus), werden kurzerhand mit „dem Islam“ identifiziert. Damit werden alle abweichenden Erscheinungsformen unter den Generalverdacht gestellt, dass sie sich in ihrer wesensfremden Andersheit nur einer vorübergehenden Laune der Geschichte verdanken – oder aber arglistiger „Täuschung“ (II, 182), zwecks strategischer Vorteile im großen Unterwanderungsprojekt.<sup>203</sup>

---

<sup>200</sup> Chatschadorian: *Chrislam*, II, 179.

<sup>201</sup> Vgl. a.a.O., 180.

<sup>202</sup> A.a.O., 177. Von dieser Unvereinbarkeitsfeststellung werden andere Religionen ausdrücklich ausgenommen: „Menschen, die Naturreligionen, dem Hinduismus oder dem Buddhismus angehören, erweisen sich mit ihrer Lebensweise in Deutschland und in Europa als kompatibel“ (176).

<sup>203</sup> Vgl. z. B. a.a.O., 178f. „Selbst wenn eine Familie sich in die deutsche Lebenswelt integriert hat und sämtliche Gesetze und Gepflogenheiten befolgt, reicht ein einziges Familienmitglied, das sich zur Umsetzung religiöser Vorgaben berufen fühlt. Es hat die Gewissheit, den Mainstream der Umma hinter sich zu haben, wenn es darum geht, die grundgesetzlich garantierten Freiheiten seiner Familienmitglieder bzw. außenstehender Dritter zu sabotieren.“

Auch Chatschadorians Ausführungen sind ein extremer Fall von Islamfeindlichkeit, denen im „methodisch“ und inhaltlich Prinzipiellen gleichwohl exemplarische Bedeutung für das ‚rechte Christentum‘ zukommen dürfte.<sup>204</sup> Mag nun das Islambild bei dieser wie bei anderen Autorinnen hochgradig einfach geraten sein, um christliche Europäer durch identitäres „Othering“ bestens für die „Verteidigung des Eigenen“ zuzurüsten, so gibt es in den Texten doch auch ein gegenläufiges Moment, das wiederum das Gesamtbild der Front etwas vernebelt. Denn so einseitig die Wesensbestimmung des Islams gerät, so zwiespältig erscheint, bei feinsinniger Lektüre, seine Bewertung. Als „das Andere“ des europäischen Christentums firmiert er zwar als dessen gefürchteter und verachteter Urfeind; als ungebrochen vitale „Religion des Schwertes“, als die er durchgängig gezeichnet wird, besitzt er jedoch offenbar sämtliche Selbstbehauptungsqualitäten, die am gegenwärtigen „Normalchristentum“ gerade vermisst werden.

Der Islam ist anscheinend nicht nur das gefürchtete, sondern als Inbegriff einer wehrhaften Religion auch das heimlich *bewunderte* oder *beneidete* Gegenbild des Christentums. Im Vergleich mit „unserer Gesellschaft, die der eigenen Religiosität immer weniger Bedeutung beimisst, die Reformation und Aufklärung hinter sich hat, die eine Neigung zum Atheismus oder wahlweise zu einer neuen Supra-Religion verspürt“ (II, 179), muss schon der Umstand Neid erwecken, dass die islamischen Gesellschaften „der überwältigenden Mehrheit“ nach aus „frommen Muslimen“ bestehen und dass der Islam in seinen Herkunftsregionen insofern unangefochten als „identitäre Religion“ fungiert.<sup>205</sup> Und zweifellos haben ja etliche *muslimische* Streiter in der jüngsten Geschichte jenen Mut und jenes religiöse Feuer bewiesen, die der feigen und friedensversessenen Christenheit mehrheitlich abgehen, indem sie im Krieg oder Terror für Allah „ihr irdisches Leben zu lassen“ (197) sich bereitfanden. Dem Ideal einer „Religion des Kampfes“<sup>206</sup>, das Sommerfeld mit dem russisch-orthodoxen Philosophen Iwan Iljin gegen das geläufige pazifistische Missverständnis von Christentum propagiert, entspricht der Islam, folgt man den Beschreibungen der ‚rechten Christen‘, von Hause aus in ungleich höherem Maße als das sanftmütige Christentum.

<sup>204</sup> Vgl. zum Islambild der ‚rechten Christen‘ insbesondere Engels: *Untergang des Abendlandes*, I, bes. 150 – 153; Zöllner: *Das christliche Europa*, II, 135f („Der Islam als Kontrastfolie für das Eigene des Christentums“).

<sup>205</sup> Chatschadorian: *Chrislam*, II, 180. Vgl. zum Islam als „identitärer Religion“ Lichtmesz: *Notizen*, I, 107.

<sup>206</sup> Vgl. ebd.: „Das Christentum ist keine Religion des Friedens, sondern des unabweisbaren und dauernden, persönlichen und kollektiven ‚Kampfes‘, und zwar eines dramatischen, zwischen Gut und Böse, Licht und Finsternis.“

### *Schillernde Islamkritik*

Wenn aber der Feind so glänzende Qualitäten besitzt, warum nicht überlaufen? Warum nicht einfach Muslim oder Muslima werden? Aus identitärer Perspektive ist dieser Schritt für europäische Christen schon aufgrund ihrer Herkunft eigentlich ausgeschlossen.<sup>207</sup> Darin spricht sich die (kaum rundweg zu bestreitende) Einsicht aus, dass man die eigene religiös-kulturelle Tiefenprägung nicht einfachhin wählen (oder abwählen) kann. Für Europäer ist das Christentum ihr identitäres Schicksal. Eine alternative religiös-kulturelle Identität, noch dazu eine solche, die die eigene „Seele“ zum „Glühen“ bringt, lässt sich nicht „einfach erfinden“.<sup>208</sup> Und auch die in der Geschichte Europas vom Christentum marginalisierten heidnischen Religionen griechisch-römischer oder germanischer Provenienz kommen infolge dieser Marginalisierung nicht als identitäre Ausweichoptionen für christentumsenttäuschte oder -entfremdete Europäer infrage, wie von Lichtmesz gegen einschlägige Positionen neuerechter Intellektueller herausgestellt wird.<sup>209</sup>

Bei allem neidvollen Respekt für den Feind und bei aller Diversität innerhalb der eigenen Reihen wird die Front zwischen Islam und Christentum also wesentlich durch die identitäre Grunddifferenz von Fremdem und Eigenem aufrechterhalten. Über das einfache Faktum der Konkurrenz unterschiedlicher religiös-kultureller Identitäten hinaus werden indes vereinzelt auch inhaltliche Gründe für die feindselige Ablehnung der partiell bewunderten Religion angeführt. Die in ihrer Beurteilung des Islams womöglich verunsicherte Leserin findet hier Klärung – und neuerliche Irritation.

Zunächst ist bemerkenswert, dass bei der näheren Abgrenzung kaum auf religiöse Wesens- oder Identitätsdifferenzen abgehoben wird, etwa auf Unterschiede in der Gotteslehre (Trinität o. Ä.), in den Erlösungsvorstellungen (Stellenwert Jesu Christi o. Ä.) oder im Charakter der Frömmigkeit (Gnaden- vs. Gesetzesreligion o. Ä.).<sup>210</sup> Solche „dogmatischen“ Fragen religiöser Identität spielen so gut wie keine Rolle. Stattdessen wird auf Kategorien zurückgegriffen, die wieder eher

---

<sup>207</sup> Trotzdem werden (Horror-)Szenarien europäischer Massenkonversionen in Betracht gezogen: vgl. Engels: *Der Untergang des Abendlandes*, I, 151f.

<sup>208</sup> Lichtmesz: *Notizen*, I, 107.

<sup>209</sup> Vgl. a.a.O., 106f.

<sup>210</sup> Eine Ausnahme ist der Beitrag von Zöllner: *Christlicher Glaube*, I, 237f. Für ihn hebt sich das Christentum von dem tendenziell auf religiöse Durchdringung aller Lebensbereiche drängenden Islam namentlich dadurch ab, dass in ihm die religiöse „Innerlichkeit“ in kritischer Distanz zu allen äußeren Realisierungen einschließlich der religiösen Institutionen verbleibt. Ähnlich ders.: *Das christliche Europa*, II, 131. 135. Siehe dazu unten Kapitel III.5.

aus dem Fundus kulturchristlicher Werte stammen und die vor allem auf die Gesellschaftsverträglichkeit von Religion abzielen. Offenbar soll die Kritik auch für nichtreligiöse Christen plausibel sein.

Verblüffend ist nun, dass die für die kritische Charakterisierung des Islams in Anschlag gebrachten Kategorien ausnahmslos auf die Aufklärungs-, Modernisierungs- und Liberalisierungsgeschichte Europas verweisen, die ansonsten für das beklagenswerte Dahinschwinden der christlichen Wehrkraft verantwortlich gemacht wird. So wird dem Islam von Chatschadorian neben der Missachtung der „Gleichstellung und Gleichberechtigung“ (II, 185) von Frauen der Mangel an „freiheitlichem Denken“ (II, 175), Toleranz und Friedensliebe vorgehalten,<sup>211</sup> summarisch zusammengefasst in dem Satz, „dass am Islam nun wirklich nichts liberal ist“ (II, 184). Nach Martin Lichtmesz droht der „Selbstmord Europas“, weil man dort „illiberalen Kräften wie dem Islam bereitwillig die Tore aufschließt“ (98), obwohl doch eine solche „raumfremde, unaufgeklärte Religion“ (108) in Europa offensichtlich nichts verloren hat. Dies lesen wir bei demselben Autor, der das „spätabendländische Christentum, aufgeklärt, demokratisch und liberal, dabei senil und kindisch geworden“ (104), als eine „Religion ohne Eier“ (*cucked christianity*) verächtlich macht und dazu ermuntern möchte, sich von allen aufklärungsbedingten „Zweifeln, Skrupeln“ (102) und Selbstrelativierungszwängen in Akten identitärer Selbstbehauptung schlankweg zu befreien. Bei beiden Autoren werden sonach „Aufgeklärtheit“ und „Liberalität“ zugleich als Auszeichnungen des europäischen Christentums gegen den atavistischen Islam *und* als Ursachen der Schwäche des europäischen Christentums im Gegensatz zum urtümlich-kräftigen Islam angeführt.

Solche Inkonsistenzen gehen sicher nicht unwesentlich auf das Konto des Willens zur polemischen Zuspitzung – im rhetorischen Furor lässt man in Sachen argumentativer Stringenz „schon mal fünf gerade sein“. Wer sich allerdings so unmittelbar widerspricht, verrät auch eine gewisse Unordnung im eigenen kategorialen und ideellen Arsenal.<sup>212</sup> Die argumentativen Widersprüche zeugen aber auch von einem sachlichen Dilemma des identitären Verlangens nach einem wehrhaften Christentum. Sollte es so etwas geben wie eine religiös-kulturelle Identität Europas, die sich aus Tiefenprägungen der europäischen Geschichte

<sup>211</sup> Vgl. Chatschadorian: *Chrislam*, II, 180.

<sup>212</sup> Tiefere Einblicke in die religiös-politische Gedankenwelt von Martin Lichtmesz erlaubt sein Buch: *Kann nur ein Gott uns retten? glauben – hoffen – standhalten*, Schnellroda 2014. Die Streifzüge durch die jüngere europäische Geistes- und Literaturgeschichte haben insgesamt einen anderen, weniger aufgekratzen Ton als der Ares-Text, sind aber auch nicht systematisch angelegt. Sie schließen mit einem Aufruf Charles Péguy zu einem „heroischen Abwehrkampf“, „der die Gläubigen zum geistigen Kriegerturn zur Ehre Gottes verpflichtet“ (377).

speist, dann dürfte es schwierig, ja unmöglich sein, die europäische Aufklärung und die von ihr angestoßenen Modernisierungs-, Liberalisierungs- und Relativierungsprozesse daraus leichterhand auszuschneiden.<sup>213</sup>

Nicht nur das Christentum, auch die Aufklärung gehört zu Europas Schicksal. Eben dieser Sachverhalt macht sich geltend, wenn noch die größten Verächter aufgeklärter Liberalität nicht umhinkommen, die verachteten Werte in der Abgrenzung nach außen selbst in Anspruch zu nehmen. Es hilft nichts: Geht man von kollektiven geschichtlichen Wesensprägungen aus, dann ist nicht nur „das Christliche“, sondern auch „das Aufklärerische“ oder „Liberales“ zutiefst in die „Seele Europas“ eingesenkt – und noch im gegenaufklärerischen Versuch, dieses Element abzuschütteln, zeigt es seine unausweichliche Wirksamkeit.<sup>214</sup> So gesehen sind gegenwärtige Äußerungen eines liberalen „Zeitgeistes“ nicht als Zeichen von Konformitätssucht und Dekadenz, sondern als Verwirklichungen „europäischen Wesens“ zu begreifen.<sup>215</sup>

### *Wehrtüchtigung für das Christentum*

Aber zurück zum Selbstverständnis der identitären Christen. Ihnen zufolge gehört jedenfalls das Christentum zu den schicksalhaften und daher unabstreifbaren Elementen abendländischer Identität. Dieses Schicksal birgt nun aber insofern ein tiefes Problem, als selbiges Christentum interne Schwächen zeigt, die seine Persistenz infrage stellen. So erscheint die christliche Prägung Europas doch nicht ganz so „unwiderruflich“<sup>216</sup> wie behauptet, sondern es sind unter fremdem Einfluss tiefgreifende Umprägungen zu befürchten. Denn in der Gegenwart präsentiert sich das Christentum nach Einschätzung der ‚rechten‘ Beobachter überwiegend als „cucked christianity“, die „nicht nur untauglich ist, die Selbstbehauptung einer Kultur, einer Nation oder eines Volkes zu fördern, sondern diese auch noch aktiv unterwandert, ja selbst den eigenen Glauben entkernt,

---

<sup>213</sup> Vgl. immerhin Münz: *Christen in der AfD*, I, 163: „Die europäische Kultur fußt im Wesentlichen auf drei Säulen: der Antike mit ihrer griechischen Philosophie und römischem Recht, dem Christentum und dem Humanismus der Aufklärung.“ Man würde nur gerne noch Judentum und Islam als weitere Säulen ergänzen.

<sup>214</sup> Vgl. dazu auch die Berufung auf liberale Werte z. B. bei Münz: *Christen in der AfD*, I, 163 (Menschenwürde und Menschenrechte). 164 („Demokratie, Laizismus, Aufklärung, Menschenrechte und Zivilgesellschaft“, in einem Bassam Tibi-Zitat). 165 („Weltoffenheit und Toleranz“).

<sup>215</sup> Vgl. dazu Martin Fritz: *Säkularisierung, Pluralisierung, Radikalisierung – Die neue Unübersichtlichkeit der religiösen Lage in Europa*, in: Jörg Dittmer / Jan Kemnitzer / Michael Pietsch (Hg.): *Christlich-jüdisches Abendland? Perspektiven auf Europa*, Stuttgart 2020, 289 – 308.

<sup>216</sup> Vgl. Lichtmesz: *Notizen*, I, 107: „In jedem Fall ist das Christentum über zwei Jahrtausende hinweg unwiderruflich zum Bestandteil der geistigen DNA der europäischen Völker geworden.“

relativiert und preisgibt<sup>217</sup>. Worin aber besteht diese Selbstbehauptungs- und Abwehrschwäche? Und wie wäre sie zu überwinden?

Einige der diagnostizierten Probleme wurden schon angeschnitten. Seiner Neigung zum Universalismus entspricht eine Tendenz des Christentums zur Partikularitätsindifferenz oder -reserve, die eine urwüchsige Bejahung des je Eigenen verhindert. Wo die „Menschheit“ im Fokus der Moral steht, droht die eigene Kultur, Nation oder Region aus dem Blick zu geraten. Dem wird, wie oben ausgeführt, das Ideal einer Balance zwischen Universalismus und Partikularismus entgegengehalten, bei der auch die natürliche „Liebe zum Eigenen“ (201) und der Wille zur „Verteidigung des Eigenen“ ungebrochen zum Tragen kommen (wobei das universalistische Moment auch bis zur Unsichtbarkeit in den Hintergrund treten kann).<sup>218</sup>

Das Problem der universalistischen Perspektive verschärft sich durch ihre innere Verknüpfung mit dem christlichen Liebesgebot. Der geforderten Eigenliebe scheint insbesondere das radikale Nächstenliebesethos Jesu entgegenzustehen, das viele Gegenwartskristen zu „gesinnungsethischen“ und „hypermoralischen“ Exzessen verleitet. Erst recht die Zuspitzung des Liebesgebots zum Gebot der Feindesliebe und der Gewaltlosigkeit gegen den feindlichen Angreifer kann „wehrkraftersetzend“<sup>219</sup> wirken, indem sie eine Auffassung des Christlichen befördert, worin jedem Selbstbehauptungswillen von vornherein der Boden entzogen ist. „Unser ungeheures inneres Hadern mit dem moralischen Problem der Wehrhaftigkeit“ (201) geht also nicht zum Wenigsten auf eine fatale Rezeption der Bergpredigt zurück, die das Christentum im Interesse der Selbsterhaltung hinter sich zu lassen hätte. Wichtige Strategien zur Einhegung der fraglichen Motive christlicher Moral sind, wie vorgeführt, die individualethische und die verantwortungsethische Begrenzung der Gültigkeit des Liebesgebotes.<sup>220</sup>

Auf dieser Linie liegen auch die Enttabuisierung von Feindschaftsverhältnissen und die Bekräftigung der bedingten Legitimität von Gewalt. Ein verantwortlicher Umgang mit den ethischen Realitäten des Lebens, „jenseits von Eden“ setzt laut Sommerfeld voraus, „Feindschaft als anthropologische Konstante“ (199) zu akzeptieren. Blendete sie solche Realitäten aus, „ginge Jesu Botschaft voll

<sup>217</sup> A. a. O., 102; Dirsch: *Gesäßgeografie*, II, 92. Vgl. dazu auch das Zitat von Gilbert Keith Chesterton bei Wawerka: *Christsein*, I, 184f: „Als schlagendes Argument gegen das Christentum empfand ich den Vorwurf, alles ‚Christliche‘ habe etwas Ängstliches, Schwächliches und Unmännliches an sich, besonders in seiner Einstellung zum Sich-Wehren und Kämpfen.“

<sup>218</sup> Siehe oben Kapitel III.3.

<sup>219</sup> Vgl. Sommerfeld: *Deus vult*, I, 201: „Wehrkraftersetzung“.

<sup>220</sup> Siehe oben Kapitel III.2.

am Menschen vorbei und bliebe für die himmlischen Heerscharen reserviert“ (199f). Es mag dann gleichwohl „ein kluges Gebot christlicher Nächstenliebe“ und individualethisch geboten sein, im Konflikt mit „privaten Feinden“ auf Gewalt zu verzichten und sich mit ihnen „eines Tages wieder zu versöhnen“ (199). Insofern muss offensichtlich ein wehrhaftes Christentum die Tugend der Sanftmut nicht komplett ausschließen, die ja Feindschaft nicht zu verleugnen, sondern zu überwinden gebietet.<sup>221</sup> Auch einem „politischen Feind“ gegenüber kann Gewaltverzicht angeraten sein und auch mit ihm „ist Versöhnung prinzipiell möglich“ (ebd.).

Trotzdem darf, so Sommerfeld, das Gebot von Feindesliebe und Gewaltverzicht in der politischen Ethik nicht pazifistisch verabsolutiert werden. Vielmehr gehört es zur politischen Verantwortung, die „in Völkern, Staaten und Großkonflikten zu denken“ (200) erfordert, für die Selbsterhaltung des eigenen Volkes und Staates auch Gewalt als Mittel gegen Feinde einzusetzen. „Bei Angriff gilt es, sich verteidigen zu können, im Kleinen wie im Großen“, gerade auch im „Abwehrkampf gegen den Islam“.<sup>222</sup> In einem ähnlichen Zusammenhang steht eine Eloge Martin Lichtmesz' über vergangene Hochzeiten christlicher Wehrhaftigkeit, die auch etwas von seinen Gegenwartsidealen ahnen lässt:

„Gerade in Zeiten, in denen die Europäer das Christentum tatsächlich ernst nahmen, an Schöpfung, Sünde, Menschwerdung in Christo, Auferstehung, Erlösung, Jüngstes Gericht, Himmel und Hölle glaubten, in denen sie um ihr Seelenheil bangten, büßten, beteten, entsagten, sich für den wahren Glauben töten ließen und bereit waren, andere zu töten, in denen sie zur Ehre Gottes Klöster, Kathedralen und gewaltige Kunstwerke schufen und in Philosophie und Theologie um die Erkenntnis des Wahren, Absoluten und Heiligsten rangen, da betrachteten sie die auch gewaltsame Abwehr unwillkommener Eindringlinge und Invasoren als durchaus mit der christlichen Moral vereinbar, ja durch sie geboten.“<sup>223</sup>

Der Sache nach lässt sich selbst aus diesen Mittelalterschwärmereien wenig ableiten, was nicht auch in einer „mainstream-christlichen“ Ethik des Politischen stehen könnte, wo pazifistische Extreme eher selten anzutreffen sind. Es ist der enthusiastische Ton, der den Eindruck vermittelt, bei Lichtmesz in Bezug auf das Thema Gewalt doch eine andere Musik zu vernehmen. Ob dieser Ton aber lediglich der Opposition gegen einen vermeintlich dominierenden Pazifismus

---

<sup>221</sup> Vgl. zu dieser Tugend Martin Fritz: *Zorn und Sanftmut. Erinnerung an ein exemplarisches Stück klassischer Tugendethik*, in: *Journal of Ethics in Antiquity and Christianity* 2 (2020), 7–25 (<https://tinyurl.com/y27f8vra>).

<sup>222</sup> Sommerfeld: *Deus vult*, I, 202.

<sup>223</sup> Lichtmesz: *Notizen*, I, 103f.

und einer ungebändigten Provokationslust geschuldet ist oder ob sich in der Begeisterung auch eine reale Faszination am „Töten“ und „sich töten Lassen“ ausspricht, ist auf der Basis der herangezogenen Texte schwer zu entscheiden.

Nach dem Bekunden einer Reihe von Ares-Autoren läuft der Mobilisierung notwendiger Verteidigungsbereitschaft noch ein weiterer Zug des Christentums entgegen, der ebenfalls in der Gegenwart besonders gefährliche Blüten treibt. Gemeint ist die zentrale Rolle des Schuldbewusstseins in der christlichen (Buß-) Frömmigkeit. Denn nach ihrem Urteil kann daraus bei Christen ein genereller Hang zu demütiger Selbstzurücknahme hervorgehen – mit selbsterhaltungsgefährdenden Folgen.<sup>224</sup> Besonders an dieser Stelle klingen nietzscheanische Vorbehalte gegen das Christentum an, die sich mit der in ‚rechten‘ Kreisen verbreiteten Aversion gegen einen „Schuldskult“ der bundesdeutschen Aufarbeitung nationalsozialistischer Verbrechen berühren.

„Der Christ beschuldigt stets sich und seine Geschichte, angefangen von der Erbsünde über den Kolonialismus bis hin zur ausbeutenden Globalisierung, daher will er zur Buße verpflichtet sein.“<sup>225</sup>

Die christliche Sündenfixierung droht sich demzufolge auch jenseits des eigentlichen Gottesverhältnisses der Gesamtverfassung des Christentums mitzuteilen, das dadurch unfähig wird zu unbefangener Selbstaffirmation. An deren Stelle tritt eine typisch christliche Neigung zur Selbstverleugnung. Daraus wiederum erwächst eine Haltung „radikaler Toleranz“ (II, 188), die in der „Offenheit“<sup>226</sup> für das Andere und die Anderen keine Grenzen kennt<sup>227</sup> und die mit der „Relativierung des Christentums“ auch den „Import fundamentalistischer Religionsformen“ einspruchslos hinnimmt (148). In dieser Verfassung aber wird „das von Schuldgefühlen zerfressene Abendland“ (104) namentlich die Konfrontation mit dem Islam über kurz oder lang nicht überstehen. Denn laut Chatschadorian ist der Konkurrenzreligion eine vergleichbare selbstkritische und tolerante Einstellung gänzlich fremd. Das Aufeinandertreffen von christlicher Selbstzurücknahme und islamischer Selbstbehauptung, von christlicher Demut und islamischem Stolz – ein Hinweis auf die „Abnahme der Amtskreuze hoher Würdenträger am Tempelberg“ (II, 183) in Jerusalem im Jahre 2016 darf hier nicht fehlen<sup>228</sup> – läuft

<sup>224</sup> Vgl. I, 239: die „schuldbeladenen weißen Europäer“; I, 36: „das Phlegma und die Abwehrunwilligkeit der (mit Schuld komplexen beladenen) europäischen Eliten“.

<sup>225</sup> Chatschadorian: *Chrislam*, II, 182.

<sup>226</sup> Vgl. II, 138.

<sup>227</sup> Vgl. z. B. II, 176.

<sup>228</sup> Vgl. oben Kapitel I.5.

strukturell auf eine „Unterwerfung“ (200) des Christentums unter den Islam hinaus.

Diese „Kapitulation“ (II, 87) ist beim christlich-islamischen Dialog exemplarisch zu besichtigen – ihm grundsätzlich kirchlichen Segen verliehen zu haben wird als einer der Sündenfälle des Zweiten Vatikanischen Konzils rubriziert, das daher katholischerseits „quasi als innere zweite Frontlinie“ (200) neben der antiislamischen Front anzusehen ist. In den vermeintlich harmlosen Dialogkonsultationen von Religionsvertretern werden die gegensätzlichen Haltungen nach Chatschadorians Wahrnehmung idealtypisch erkennbar. Während „der Christ“ dabei tendenziell im Bußgewand auftritt, klagt „der Muslim“ über seine Unterdrückung.

„Der Christ richtet nicht, der Muslim lässt sich nicht kritisieren. Schließlich nimmt sich der Christ aus Rücksicht vor den religiösen Gefühlen aller Muslime stets zurück. Im Gegenzug fordert der Islam Respekt ein.“<sup>229</sup>

Aufgrund dieser habituellen Asymmetrie verzeichnet der „politische Islam“ gesellschaftlich stetige Positionsgewinne „und kann sich daran erfreuen, dass er von denjenigen hofiert wird, die er zu vernichten versucht“.<sup>230</sup> Der Hang zu „zaghafter Selbstrelativierung“ (104) führt dabei auf Seiten der schuldzerfressenen Christen zusammen mit „Harmoniesucht und Feigheit“ (II, 184) zu einem schier „erschreckenden Ausmaß“ (II, 187) an „tolerantere“ Anbietung. Angesichts dieses jämmerlichen Bildes wehrloser Selbstausslieferung ist dem resignierten Gesamturteil des französischen Historikers und militanten Rechtsaktivisten Dominique Venner – er erschoss sich 2013 aus Protest gegen die Dekadenz Europas in der Kathedrale Notre Dame in Paris – wenig entgegenzusetzen,

---

<sup>229</sup> Chatschadorian: *Chrislam*, II, 183.

<sup>230</sup> A.a.O., 185. Klare Gegenbeispiele, die die einsinnige Darstellung stören würden, bleiben unberücksichtigt. So wird von Sommerfeld der katholische Theologe Klaus von Stosch mit dem dialogorientierten Konzept der „Komparativen Theologie“ als Paradebeispiel der „christlichen Unterwerfung unter den Islam“ (*Deus vult*, I, 200) angeführt, aber keine und keiner der vielen im Fach Komparative Theologie an der Universität Paderborn promovierten oder habilitierten islamischen Theologinnen und Theologen, die sich dort offensichtlich einem christlichen Dialogkonzept „unterworfen“ haben – und dafür häufig analoge Kritik aus dem konservativen Islam erfahren. Auch der ebenfalls von konservativen Muslimen für seine liberale Koraninterpretation und sein Dialogengagement angefeindete Mouhanad Khorchide wird nicht erwähnt, um nur ein weiteres prominentes Exempel zu nennen. Das ist auch insofern konsequent, als es sich nach der vorausgesetzten Wesensbestimmung des Islams, die sich in manchem mit salafistischen Wesensbestimmungen trifft, bei solchen Beispielen nur um häretische Seitentriebe handeln kann, denen keine „wesentliche“ Bedeutung zukommt.

„dass sich eine universalistische, antirassistische und gewaltlose Religion, in deren Zentrum das Bewusstsein der eigenen Schuld steht, angesichts der Bedrohungen unserer Zeit wie der afro-moslemischen Einwanderung als schwacher Halt erweist“<sup>231</sup>.

Was also ist zu tun, um dieser durch ein Übermaß an Demut, Barmherzigkeit und Sanftmut allzu handzahn gewordenen Religion zu mehr Schneid und Biss zu verhelfen? Wie kann aus diesem Jammerbild ein „Christentum mit Eiern“ werden? Wie bereits beschrieben, müssten dazu jene hypermoralisch übersteigerten Tugenden und die universalistische Ausrichtung des Christentums ethisch „eingehegt“ werden. Und zwecks ‚polemischer‘ Mobilisierung der christlich-europäischen Identität müsste das mythische Feindbild des Islams endlich einen gebührenden Platz in der Memorialkultur Europas erhalten.

In eine ähnliche Richtung weisen Anregungen zur Stärkung christlicher Symbolpolitik. „Wenn christliche Politiker den symbolischen Vorstoß machen, wieder Kreuze in öffentliche Gebäude zu hängen“, so ist dies nach Ansicht Sommerfelds nicht als „Provokation“ (Erzbischof Reinhard Marx) von nicht- oder andersgläubigen Mitbürgern und als Verletzung der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates zu tadeln, sondern es ist gerade als provokatives „Zeichen gegen andere Menschen“ und mithin als Akt symbolischer Selbstvergewisserung des christlichen Europa zu begrüßen.<sup>232</sup> Wer im historischen Gedenken an die Seeschlacht von Lepanto identitäre Erbauung gefunden hat, dem soll auch beim Besuch der bayerischen Amtsstube zeichenhaft vor Augen geführt werden, dass er sich in seiner Eigenart vom (kultur-)christlich verwurzelten Kollektiv getragen wissen darf. Vorschläge zu einer entsprechenden Umsteuerung in der Religionspolitik und/ oder im Religionsverfassungsrecht werden ansonsten nur andeutungsweise formuliert. So stellt Lichtmesz im Blick auf die „Auseinandersetzungen um Kreuze in Klassenzimmern oder Behörden“ die grundsätzlichere Frage,

„ob die religiöse Neutralität des Staates und die Gleichbehandlung aller Religionen noch sinnvoll und dem Gesamtgefüge der Gesellschaft zuträglich sind, wenn eine raumfremde, unaufgeklärte Religion wie der Islam eine signifikante politische und kulturelle Stellung erreicht hat“<sup>233</sup>.

Die anschließende Würdigung der unter Viktor Orbán eingeführten „illiberalen“ Verfassung Ungarns gibt zu erkennen, was dem Autor dabei ungefähr

<sup>231</sup> Lichtmesz: *Notizen*, I, 107.

<sup>232</sup> Sommerfeld: *Deus vult*, I, 200; vgl. II, 13.

<sup>233</sup> Lichtmesz: *Notizen*, I, 107f.

vorschwebt. Er wünscht sich eine Verfassung, in der „die Rolle des Christentums bei der Erhaltung der Nation“ festgeschrieben und in der dem Christentum bzw. einer christlichen „Leitkultur“ ein klares Privileg vor anderen Religionen bzw. kulturellen Prägungen eingeräumt wird (109), um damit die „ethnokulturelle Homogenität“ (111) der Nation sicherzustellen. Offenkundig kann das Ideal des wehrhaften Christentums mit dem Verfassungsprinzip der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates ins Gehege kommen, das eng mit dem Grundrecht der Religionsfreiheit verknüpft ist.

Dafür, dass „an ein völliges Verbot der Ausübung des Islam [...] nicht zu denken ist“, wird von David Engels denn auch nicht etwa jenes Grundrecht, sondern schlicht die große „Zahl der Muslime in Europa“ ins Feld geführt.<sup>234</sup> Andere Engels'sche Zukunftsphantasien – von einer „neuen, radikalen Verbindung von Religion und Politik, von Kirche und Staat, mittels eines Zurückdrängens des politischen Laizismus durch eine neue Generation offen zu ihren christlichen Überzeugungen stehender Politiker“<sup>235</sup> – kann man als „ziemlich unverblümete Forderung nach vollständiger Abschaffung der Religionsfreiheit“<sup>236</sup> lesen. Es soll aber nicht verschwiegen werden, dass in den ‚blauen Bänden‘ auch ganz anders lautende Äußerungen zu finden sind, zum Beispiel wenn zum Abweis von politischen Interventionen ‚linkschristlicher‘ Provenienz nachdrücklich die Trennung von Kirche/Religion und Staat proklamiert und damit die religiös-weltanschauliche Neutralität des Letzteren bekräftigt wird. Es ist diesbezüglich also keine einheitliche religionspolitische Linie auszumachen.

Insgesamt wird man aber ohnehin sagen können, dass das betreffende Identitätsbehauptungsprogramm weniger auf äußere Reformen abstellt als auf eine innere Neuformierung des Christlichen. Entscheidend ist vor allen Dingen, dass der „Geist kultureller Selbsterhaltung“ (154) geweckt wird, der „die unbeirrte, positive Pflege des Eigenen“ (155) verfolgt, um die eigene „Identität unverfälscht zu bewahren und kreativ weiterzuentwickeln“ (155). Um diesen Geist nicht zu hindern, sind, wie beschrieben, gegenläufige Momente im Christentum auszuscheiden oder einzuschränken. „Es ist nicht unchristlich, *fidei defensor* sein zu wollen“ (201) oder wenigstens Verteidiger der christlichen Kultur – dieser Überzeugung muss eine Bahn bereitet werden.

Im Übrigen handelt es sich eben vornehmlich um eine Frage der Bestimmung und Mobilisierung des Willens, also des festen Entschlusses und der Erweckung

---

<sup>234</sup> Engels: *Untergang des Abendlandes*, I, 150.

<sup>235</sup> A.a.O., 157.

<sup>236</sup> Lamprecht: *Die göttliche Ordnung*, 38.

der selbstbehauptungshingeebenen „thymotischen Seelenkräfte“<sup>237</sup> wie Stolz, Ehrstreben und Zorn im Namen des Christentums. Voraussetzung der Entfaltung eines solchen „Selbstbehauptungswillens“ (106) scheint nun aber eine innere Selbstsicherheit zu sein, eine fundamentale Gewissheit hinsichtlich des Wesens und der Wahrheit des Eigenen, Christlichen. Damit ist eine letzte, tiefe Schwierigkeit berührt, an der sich die ‚rechten Christen‘ abarbeiten. Denn eben die Selbstgewissheit des Christentums ist mit „Aufklärung“<sup>238</sup>, „Liberalismus“<sup>239</sup> und „Relativismus“<sup>240</sup>, kurz: mit dem Aufkommen des modernen Zeitgeistes problematisch geworden. Diese Problematik muss überwunden werden, soll die christliche Identität auf festem Grunde stehen.

## 5. Entschiedenenes Christentum: Selbstgewissheit statt Skeptizismus

Mit dem Problem der epistemischen Selbstgewissheit des Christentums ist die religiös wie theologisch grundsätzlichs-te Ebene ‚rechtschristlicher‘ Programmatik erreicht. Dabei steht nicht ein kulturchristliches, sondern ein genuin christlich-religiöses Selbstbewusstsein infrage. Im Blick auf das Kulturchristentum begnügt man sich mit der Forderung eines notwendigen Wandels in der kollektiven Erinnerungskultur und Symbolpolitik; nähere kulturtheoretische sowie individual- und sozialpsychologische Fragen, die mit dem Komplex aufgeworfen sind, werden nicht weiter vertieft. Anders verhält es sich hinsichtlich der christlichen Religiosität, die den Ares-Autoren insgesamt doch noch mehr am Herzen zu liegen scheint. Zwar wird auch die Frage von Wesen und Konstitution frommen Christseins nicht im Sinne zünftiger Fundamentaltheologie erörtert. Aber die mannigfachen Ausführungen zur Krise und Reform des christlichen Glaubens enthalten zahlreiche Gedanken, die in den Bereich theologischer Prinzipienfragen führen.

<sup>237</sup> Lichtmesz: *Notizen*, I, 106. Lichtmesz zitiert hier den „liberal-nationalistischen“, links- und christentumskritischen Journalisten und Blogger Jürgen Fritz. Der Ausdruck belehnt mit dem altgriechischen Substantiv *thymos* (griech. Mut, Zorn) einen zentralen Terminus der althellenischen Psychologie, der schon im homerischen Heldenbild, dann aber auch in der „wissenschaftlichen“ Psychologie und Ethik der griechischen Antike (Platon, Aristoteles) eine wichtige Rolle spielt. Vgl. dazu Martin Fritz: *Zorn und Sanftmut*, 9–11 (Martin Fritz ist mit dem genannten Jürgen Fritz weder verwandt noch verschwägert).

<sup>238</sup> Vgl. I, 92–95. 148; II, 122. 179. 232.

<sup>239</sup> I, 21. 25. 28. 29. 32. 39. 92. 93. 95. 98. 104. 108. 110. 151; II, 15. 33. 35. 36. 83. 84. 89. 138. 144. 146. 155. 184. 214. 218.

<sup>240</sup> I, 186. 241; II, 146. 159. 165. 211. 236. 237.

### *Restaurierung der Fundamente*

Wie oben dargelegt, wird in den ‚blauen Bänden‘ (fast) einhellig die Diagnose einer fortgeschrittenen „Säkularisierung und Entchristianisierung“ (151) Europas oder jedenfalls Deutschlands vorausgesetzt, die mit der „Diskreditierung der christlichen Religion im Zeitalter der Aufklärung“ (92f) eingesetzt habe.<sup>241</sup> Der modernen Bezweiflung, „Relativierung“<sup>242</sup> und „Profanisierung des Glaubens“ (II, 92), wovon auch die Kirchen nicht unberührt geblieben seien, müsse mit eingreifenden Korrekturen in Kirche und Theologie Einhalt geboten werden, das ist die *communis opinio* der Beiträgerinnen und Beiträger.

Auch die unterschiedlichen Reformvorschläge lassen eine gemeinsame Richtung erkennen: Wie „das Gemeinwesen indiskutable Fundamente benötigt“, um nicht „auseinanderzufallen“ (32), so brauche auch der christliche Glaube einen festen Boden, um innere Stabilität und äußere Anziehungskraft zu gewinnen. Nachdem die christlichen Fundamente aber durch Aufklärung und Liberalismus „diskutabel“ und folglich rissig geworden seien, müssten sie gründlich renoviert werden, solle sich der „Bedeutungsniedergang der altererbten Glaubensvorstellungen“ (148) und damit der Niedergang der christlichen Religion nicht ungebremst fortsetzen, von dem die „offensichtlichen Erscheinungen von Zweifel, Ermattung und Selbsthass“ in „unserer alternden Kultur“ (157) heute reichlich Zeugnis ablegten.

Mit der Formel „(erlittene) Erschütterung und (erforderliche) Wiederherstellung der Fundamente“ lässt sich die Einschätzung der Situation des Christentums in der Moderne innerhalb der Bände gut auf einen metaphorischen Nenner bringen. Nun ist diese Einschätzung nicht sonderlich originell – sie dürfte überhaupt bei den meisten „konservativen“ Christen Zustimmung finden. Insoweit geht man kaum fehl, darin erneut nicht ein Spezifikum ‚rechten‘ oder rechtskonservativen, sondern überhaupt einen Generalnenner konservativen Christentums verschiedenster Prägung zu erblicken.

Will man diese „gemeinkonservative“ Lagebeurteilung noch näher fassen, kann man sich ebenfalls an die vorliegenden Bände halten. Dort wird die besagte Erschütterung des Christentums in Belehnung eines klassischen Topos der Aufklärungskritik auf die Ermächtigung des modernen Subjekts zurückgeführt. In individualistischem Selbstständigkeitsinteresse habe es sich unter anderem von der Einbindung in die Glaubensgemeinschaft und die von ihr bewohnte

---

<sup>241</sup> Siehe oben Kapitel I.5.

<sup>242</sup> I, 36, 148, 150; II, 156. Vgl. I, 104; II, 165: „Selbstrelativierung“; II, 159: „Glaubensrelativismus“; II, 166: „säkularistische Entkernung der kirchlichen Botschaft“; I, 27; II, 236: „Glaubensverlust“.

Glaubenswelt gelöst, mit der destruktiven Konsequenz, dass diese Einbindung ins objektiv Vorgegebene dem subjektiven Glauben keinen übersubjektiven Halt mehr zu geben vermag.<sup>243</sup> Der Preis für die Freiheit ist der Zweifel – für die ‚rechten‘ (und wohl überhaupt für viele konservative) Christen ein zu hoher Preis.

So wird dem modernen Subjektivismus gerade in Glaubensdingen der Wert des Objektiven entgegengehalten, und es wird dementsprechend eine Wiederentdeckung und Restauration objektiver Glaubensinstanzen gefordert. Nimmt man diese Bestimmungen hinzu, ergibt sich als erweiterte Formel konservativ-christlicher Programmatik: „(erlittene) Erschütterung durch Subjektivierung und (erforderliche) Wiederherstellung der Objektivität der Glaubensfundamente“. Oder kürzer: „Reobjektivierung des Christentums!“

Diese Programmatik ist konfessionell variabel. Und sie kann in unterschiedlicher Zuspitzung und Radikalität vorgetragen werden. Bei den ‚rechten Christen‘ trägt die katholische Spielart nach dem Befund der Bände ein markanteres Gepräge als die evangelische Fassung. Evangelischerseits changieren die präsentierten Ideale eines „glaubenstreu-konservativen“ (13) Christentums zwischen protestantischem Konfessionalismus und bibeltreuem Evangelikalismus. Auf der anderen Seite ist die Lage eindeutig: Katholisches ‚Rechtschristentum‘ scheint weitgehend deckungsgleich zu sein mit katholischem Traditionalismus.

Ein farbiges Bild vom Programm eines „spirituellen Aufbruchs im Zeichen der Tradition“ (II, 151) vermittelt der Beitrag von Marc Stegherr.<sup>244</sup> Der „Überblick“ über den katholischen Traditionalismus in Europa votiert für eine „traditionalistische Revolte“ (II, 153), mit der die modernistischen „Verheutigungs“-Maßnahmen des Zweiten Vatikanischen Konzils widerrufen werden, um die vormoderne Reinform des Katholischen erneut in Kraft zu setzen.<sup>245</sup> Dieser ideale Ursprungskatholizismus (dessen Ursprung von einem anderen Beiträger im christlichen Mittelalter „der karolingisch-ottonischen Zeit“ lokalisiert wird)<sup>246</sup> zeichnet sich zuallererst durch seine Sorge aus, „dass die reine Lehre bewahrt werde“ (II, 154) – gemeint ist wohl das gültige katholische Dogma namentlich bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil.

Aber diese Lehre soll „nicht nur unverkürzt [...] gelehrt, sondern auch leidenschaftlich besprochen und untersucht“ (II, 152) werden. Allerdings dürfen bei

<sup>243</sup> Vgl. Seubert: *Der konservative Protestantismus*, I, 65f; Marc Stegherr: *Katholischer Traditionalismus in Europa: Ein Überblick*, II, 150 – 173, 164.

<sup>244</sup> Stegherr: *Katholischer Traditionalismus*.

<sup>245</sup> Vgl. dazu die häufige Kritik am Zweiten Vaticanum: I, 95. 121. 132f. 140. 145. 149f. 198. 200; II, 17. 151. 165f. 232 – 234.

<sup>246</sup> Engels: *Untergang des Abendlandes*, I, 157.

solcher Untersuchung nicht Fragen der Vermittlung und der subjektiv-kritischen Aneignung leitend sein, sondern das Prinzip der Traditionstreue. „Die Norm des katholischen Glaubens ist die Überlieferung“ (II, 158), heißt es mit Marcel Lefebvre, dem Begründer der traditionalistischen Piusbruderschaft. Entscheidend ist, dass die normativen Gehalte der Lehrtradition als *depositum fidei* (166) unangetastet bleiben. Die überlieferten „Glaubenswahrheiten“ – auch und gerade diejenigen, „die sich meiner Fassungskraft entziehen“ – sind nicht etwa einer Gewissensprüfung zu unterziehen, sondern „mit Kindsgesinnung anzunehmen“ (II, 155f). Abstrakt formuliert: Die glaubenswillige Subjektivität hat sich der Objektivität des Überlieferten im Akt des Glaubensgehorsams zu unterstellen.<sup>247</sup> Kraft dieses Prinzips soll sich das „christkatholische Erbe“ als Bollwerk „gegen die vollständige Emanzipation des Menschen von überlieferten ethischen, moralischen und religiösen Bindungen“ bewähren (II, 166).

Die Objektivität der Glaubenstradition wird aber nicht nur durch die Unantastbarkeit des Dogmas, durch sakrosankte Orthodoxie, sondern auch durch „die überzeitliche Gestalt von Liturgie und Kirche“ (II, 152) dargestellt. Ihren liturgischen Ausdruck findet sie im alten Ritus der lateinischen Messe, in deren Zentrum die „sakramentale Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers“ (II, 163) Jesu Christi steht. Institutionell realisiert sich die Objektivität in der „streng hierarchischen Form“ (94) der kirchlichen Heilsanstalt, die im monarchischen Summepiskopat des Bischofs von Rom gipfelt. So „steht“ gerade aus traditionalistischer Perspektive „unverrückbar fest, dass der Papst die höchste Gewalt der Kirche in dieser Welt innehat“ (II, 154). Als Inhaber des katholischen Lehramts hat er insbesondere, so wäre zu ergänzen, die höchste Auslegungsgewalt im Blick auf die Dogmentradition inne.

Indes, auch diese Auslegungsgewalt muss sich an der Traditionsnorm messen lassen. Sie gilt nur, „solange er [sc. der Papst] in Übereinstimmung mit der Lehrtradition der Kirche regiert und entscheidet“ (II, 154). Die hermeneutischen Verwicklungen, die sich aus diesem intrikaten Verhältnis wechselseitiger Normativität ergeben, werden nicht weiterverfolgt. Wer kann in einer „streng hierarchischen“ Kirche die Kompetenz beanspruchen, über die Traditionsgemäßheit des höchsten Traditionsauslegers zu entscheiden und sich damit über den Inhaber der „höchsten Gewalt der Kirche“ zu stellen? Wie dem auch sei, für die Traditionalisten steht anscheinend nicht weniger unverrückbar fest, dass der gegenwärtige Papst – der oft nicht einmal beim Namen genannt wird – jenen Traditionstest im Gegensatz zu seinen Vorgängern Johannes Paul II. und

---

<sup>247</sup> Vgl. Thiele: *Kreuz*, II, 146: „Gehorsam gegenüber der Offenbarung“.

Benedikt XVI. *nicht* besteht. Deshalb spielt man zumindest mit dem Gedanken, es herrsche gegenwärtig eigentlich eine Sedisvakanz.<sup>248</sup> Hier sticht wohl doch ausnahmsweise die Gewissensfreiheit der traditionalistischen Traditionsausleger die Objektivität der kirchlichen Hierarchie – auch die christkatholische Kinds-  
gesinnung hat ihre Grenzen.

Die herbeigesehnte Reobjektivierung des Katholischen im Zeichen der Tradition kann von Stegherr mit Peter Seewald auch als „Ende der Protestantisierung der katholischen Kirche“ (II, 166) summiert werden. Diese Spitze gegen „die häretischen Protestanten“ (II, 155) hat unbestreitbar ihr Recht, schreibt man der Reformation im Anschluss an Hegel die „Entdeckung der Subjektivität des Glaubens“ (Ulrich Barth) und folglich überhaupt die Entdeckung der modernen Subjektivität zu.<sup>249</sup> Freilich würden die evangelischen Brüder und Schwestern im ‚rechtschristlichen‘ Geist dieser Zuschreibung wohl nur bedingt zustimmen. Mag auch dem Glaubenssubjekt in der protestantischen Gewissensreligion eine größere Bedeutung zukommen als im katholischen „Köhlerglauben“ (Luther) an eine mehr oder weniger unverständliche und unverstandene Kirchenlehre – die *Absolutsetzung* der Subjektivität ist doch nach ihrem Dafürhalten erst ein Abweg des aufklärungsinfizierten *Neuprotestantismus*, die möglichst wieder rückgängig zu machen ist. Auch bei den evangelischen ‚Rechtschristen‘ ertönt daher der Ruf nach Reobjektivierung. Er zielt aber keineswegs auf eine „Rekatholisierung“ (II, 166). Denn bei ihnen sind es andere „objektive Fundamente“, die den Glauben sicherstellen sollen.

Davon gibt Harald Seuberts Überblick über konservative Theologen und Gruppierungen des deutschen Nachkriegsprotestantismus einen guten Eindruck. Die negative Seite, die Kritik am Subjektivismus der neuprotestantischen „Modernisten“ (60), wird dabei nur mit einigen Anspielungen aufgerufen. So wird beim „bindungslosen“ (59) *Mainstream-Protestantismus* mit Reinhard Slenczka ein „Subjektwechsel“ ausgemacht, im Zuge dessen das menschliche Subjekt, den einfachen Gehorsam verweigernd und die Souveränität des göttlichen Subjekts missachtend, in Ethos und Frömmigkeit „menschliche Erfahrungen an die Stelle Gottes [zu] setzen“ (66) sich vermisst.

Die Größen, die demgegenüber als objektive Gegeninstanzen in Anschlag zu bringen sind, werden von Seubert immer wieder mit der Formel „Schrift und Bekenntnis“ namhaft gemacht. Je nach Akzentsetzung und theologischer

<sup>248</sup> Vgl. Sommerfeld: *Deus vult*, I, 198.

<sup>249</sup> Vgl. Ulrich Barth: *Die Entdeckung der Subjektivität des Glaubens. Luthers Buß-, Schrift- und Gnadenverständnis*, in: ders.: *Aufgeklärter Protestantismus*, Tübingen 2004, 27 – 51.

Ausgestaltung sind anhand dieser Formel verschiedene protestantische Reobjektivierungsvarianten zu unterscheiden, ein „klassisch evangelischer“ (71), stärker bekenntnisorientierter, und ein eher „evangelikal-bibeltreuer“ Konservatismus. Beiden ist grundsätzlich gemein, dass in ihnen „Schrift und Bekenntnis die letztgültige Autorität“ (61) innehaben. Das heißt: Es ist in Glaube und Theologie „von der Schrift als wahren, offenbartem und daher irrtumslosem Wort Gottes“ und mithin „vom Gotteswort, nicht von Menschenworten“ (oder -erfahrungen) auszugehen, denn solches bedeutet in letzter Konsequenz nur den „Leichtfertigen Abfall vom christlichen Glauben“.<sup>250</sup>

Unterdessen scheint bei Seubert auch die lutherische Forderung der subjektiven Aneignung der im „Gotteswort“ gegebenen Glaubensgehalte auf – aber nur in dem Postulat, dass legitimer christlicher Glaube „aus der Mitte von Schrift und Bekenntnis angeeignet wird“<sup>251</sup>. Schon der vorsichtigen Thematisierung von Aneignungsschwierigkeiten und der moderaten Problematisierung der bibelfundamentalistischen Irrtumslosigkeitsbehauptung durch „postmoderne“ Evangelikale (gemeint sind Gruppen, die sonst auch als „Links“- oder „Post-evangelikale“ firmieren) wird beschieden, sie verdanke sich allein dem Schielen nach „hippem Up-to-date-sein“ und konterkariere den evangelischen Anspruch, „eine absolute Wahrheit zu vermitteln“.<sup>252</sup> Seubert selbst verzichtet auf nähere Problematisierungen der konservativen Postulate und räumt ein, dass eine intellektuell befriedigende Entfaltung derselben noch ausstehe. Ein „satisfaktionsfähiger, intelligenter konservativer Protestantismus“ (69) wäre erst noch zu „etablieren“; „seine Einlassungen wären überraschender, durchdachter, weniger phrasenhaft“ (70).

### *Ökumene von rechts*

Vergleicht man das rechtsprotestantische mit dem rechtskatholischen Reobjektivierungsmodell, bietet sich ein höchst spannungsvolles Verhältnis von Identität und Differenz dar. Der konfessionelle Grundgegensatz liegt auf der Hand. Er wird aber bei den in Rede stehenden Positionen durch die „radikale Rückbesinnung“ (156)

---

<sup>250</sup> Seubert: *Der konservative Protestantismus*, I, 65. Vgl. Schneider: *Hoffnungslosigkeit*, II, 228: „Ersetzen der Autorität Gottes durch die Autorität des Geschöpfes“, „Ungehorsam gegen Gott“.

<sup>251</sup> Seubert: *Der konservative Protestantismus*, I, 62. Dass die Bestimmung einer *Mitte* von Schrift und Bekenntnis (im Gegensatz zu deren Peripherie) bereits selbst als eminent subjektiver Auslegungs- und Aneignungsakt begriffen werden muss, wird übergangen.

<sup>252</sup> Seubert: *Der konservative Protestantismus*, I, 68. Vgl. die analoge Formulierung bei dem Katholiken Stegherr: *Katholischer Traditionalismus*, die Kirche müsse endlich wieder selbstbewusst den „Anspruch“ erheben, „die Wahrheit zu verkünden“ (II, 167).

auf die konfessionellen Prinzipien noch verschärft. Das protestantische Schriftprinzip hatte ja von Anfang an eine klare antirömisch-antitraditionalistische Stoßrichtung, insofern die Berufung auf den selbstevidenten Sinn der Bibel die Instanz des römischen Lehramtes fundamental infrage stellte. Kurz: Das Schriftprinzip ist formuliert, um das katholische Traditionsprinzip auszuhebeln.<sup>253</sup>

Auch die reformatorischen Bekenntnisse, die gegenüber der altgläubigen Kirche nicht immer irenische Töne anschlagen, bekräftigen die kritische Höchstautorität der Schrift. Sie haben damit „Rom“ dazu herausgefordert, den Autoritätsanspruch der eigenen Tradition im Konzil von Trient noch konsequenter auszuformulieren. Das bedeutet: Katholischer Traditionalismus und protestantischer „Biblizismus“ passen fundamentaltheologisch so gut zusammen wie Feuer und Wasser. Und auch in den Einzelresultaten ihrer Reobjektivierungsprogramme klaffen Rechtskatholizismus und Rechtsprotestantismus selbstredend weit auseinander. Landessprachlicher Gottesdienst, *ius liturgicum* der Gemeinde, Abendmahl ohne Wandlung und Opfer, Priestertum aller Getauften etc. etc. – was für prinzipientreue Evangelische aus der Berufung auf Schrift und Bekenntnis zwingend folgt, ist für traditionstreu Katholiken schlicht und einfach Häresie.

Aber das ist eben nur die eine, die historisch-konfessionelle Seite des Verhältnisses. Wie die gemeinsame Buchinitiative anzeigt, wird der Konfessionsgegensatz von einer positionellen Affinität überwölbt, die auf einer nicht weniger grundlegenden Ebene des theologischen Selbstverständnisses zu liegen scheint. Das gemeinsame Bekenntnis zu einem entschiedenen Konservativismus äußert sich beiderseits in theologischem Antisubjektivismus respektive Neobjektivismus, ferner in der Gegnerschaft gegen den Liberalismus als inneren und gegen den Islam als äußeren Feind. Diese strukturanalogen Restaurationsintentionen und geteilten Feindschaften stiften offenbar eine Verbundenheit, die noch die schärfsten prinzipientheologischen Antagonismen zu relativieren vermag. So wird nicht nur ein gemeinsames Engagement in ethisch-politischen Fragen wie Abtreibung und „Homo-Ehe“, sondern überdies eine innere (obgleich spannungsvolle) religiös-theologische Gemeinschaft begründet, die sich auch in einer gemeinsamen Selbstbezeichnung („rechtes Christentum“) artikuliert. ‚Rechte Christen‘ fühlen sich im entschiedenen Anspruch auf „Rechtgläubigkeit“<sup>254</sup> ver-

<sup>253</sup> Vgl. Martin Fritz: *Das Schriftprinzip*, in: Materialdienst. Zeitschrift für Religions- und Weltanschauungsfragen 83/6 (2020), 463–471.

<sup>254</sup> Vgl. Dirsch: *Gesäßgeografie*, II, 69: „rechts im Sinne der Rechtgläubigkeit“; ferner Felix Dirsch/Volker Münz/Thomas Wawerka: *Einleitung. Ein kurzer Blick auf die Bedeutung des*

wandt – obwohl dieser Anspruch jeweils so unterschiedlich und exklusiv gefasst wird, dass sie den je anderen eigentlich negiert.

Begreift man eine derartige Spannung von partieller Ablehnung (hier: der konfessionelle Antagonismus) und partieller Anerkennung des anderen (hier: das gemeinsame Reobjektivierungsanliegen u. a.) als Strukturmerkmal eines Toleranzverhältnisses,<sup>255</sup> liegt bei den ‚rechten Christen‘ ein eminenten und sehr spezieller Fall von interkonfessioneller Toleranz vor. Zur Überbrückung des Trennenden muss in einem solchen Verhältnis der Anerkennungsimpuls stärker sein als der Ablehnungsimpuls. Das lässt den Schluss zu, dass bei allem vorgeführten Konfessionalismus auf beiden Seiten das Moment der Verbundenheit im Einsatz für die Restauration und Revitalisierung des Christentums überwiegt. Das religiöse Krisen- und Verunsicherungsbewusstsein ist anscheinend so dominant, dass in der empfundenen Verantwortung für das Christentum überhaupt die jeweiligen konfessionellen Identitäts- und Alteritätsgefühle in den Hintergrund treten. In einem Kulturkampf auf Leben und Tod kann man bei der Wahl der Bundesgenossen nicht wählerisch sein. Selbst dezidierte Gegner können in solcher Bedrängnis zu Waffenbrüdern und -schwestern werden, auch wenn man dazu hinsichtlich der kontradiktorischen Gegensätze zwischen den aufeinandertreffenden Wahrheitsbesitzansprüchen alle Augen zudrücken muss.

### *Die Religion der kritischen Mündigkeit*

Trifft die Beschreibung zu, dann setzt die „Ökumene von rechts“, die sich in den ‚blauen Bänden‘ präsentiert, mit dem gemeinsamen Krisenbewusstsein auch ein geteiltes Bild von der geschichtlichen Lage des Christentums in der Moderne voraus. Aber auch in dieser Hinsicht ist die Einhelligkeit nicht ganz ungebrochen. So kommt innerhalb der Bände auch eine Stimme zu Wort, die vom zeitdiagnostischen Hauptstrom signifikant abweicht, ja ihm dezidiert widerspricht – es muss als Erweis erstaunlicher „rechtsökumenischer“ Alteritätstoleranz gewertet werden, dass die Herausgeber dies zugelassen haben.

Scheint der Titel des Aufsatzes von Daniel Zöllner *Das christliche Europa – Kontinent der Säkularisierung* noch ganz auf der Linie der ‚rechtschristlichen‘

---

*Christentums in aktuellen politischen Debatten*, II, 7 – 30, 23: „Die Bezeichnung ‚rechtes Christentum‘ verweist demnach auch auf den Aspekt „des rechten Bekenntnisses im Sinne der Orthodoxie“.

<sup>255</sup> Siehe dazu Martin Fritz: *Mitgefühl als Schlüssel zur Toleranz? Moralpsychologische Überlegungen im Anschluss an Martha Nussbaum*, in: Thiemo Breyer / Marcus Held / Michael Roth (Hg.): *Fundamentalismus und Empathie*, Heidelberg 2022 (in Vorbereitung).

Normaldiagnose zu liegen, zeigt sich bei der Lektüre just das Gegenteil. Zöllner verwirft nämlich ausdrücklich die von ihm als „reaktionär“ bezeichnete „Großerzählung“, wonach die modernen Säkularisierungsprozesse – also die „Entsakralisierung“ (II, 124) des Weltverhältnisses, die religiöse Emanzipation des Individuums oder die Ausdifferenzierung von Religion und Politik (II, 135) – „im Gegensatz zum Christentum stehen“.<sup>256</sup> Demgegenüber bringt er die Ansicht Friedrich Gogartens in Erinnerung, dass jene Verweltlichungsprozesse wesentlich als „Konsequenzen des christlichen Glaubens“<sup>257</sup> zu verstehen sind. „Die Neuzeit setzt eine Dynamik frei, die im Christentum selbst angelegt ist“ (II, 122). Denn: „Der christliche Glaube entgöttert die Welt. Man könnte davon sprechen, dass sich Gott im Christentum aus der Welt in die Transzendenz zurückzieht“ (II, 129). Mit dem Rückzug des Göttlichen geht aber nicht zuletzt die Entdeckung der „Weltverantwortung“ (II, 128) und „Mündigkeit des Menschen“ (II, 129) einher, wie sie in verschiedenen biblischen Topoi zum Ausdruck kommt.<sup>258</sup> Und sie bedeutet die Entdeckung „einer inneren, individuellen Beziehung zu Gott“ (II, 131), welche alle äußeren Religionsinstitutionen relativiert.

Die dem christlichen Glauben wesenseigene Innerlichkeit und die damit verbundene „Wertschätzung der Selbstkritik im Christentum“ (II, 136), die selbst die historische und sachliche Distanzierung von bestimmten Gehalten der eigenen heiligen Schriften einbegreift, wird von Zöllner kritisch gegen den Islam gewendet. Der Religion Mohammeds sei eine derartige Innerlichkeit und die daraus resultierende Spannung zwischen Affirmation und Negation der eigenen objektiven Formen und Fundamente gänzlich fremd.<sup>259</sup> Während zum Wesen des Christentums gerade die Kritik an unantastbaren „Ursprungsmythen“ (II, 131) und festen Fundamenten, überhaupt die „Verflüssigung des Festen“ (II, 137) im Namen der religiösen Innerlichkeit und kritischen Mündigkeit gehöre, halte der Islam, wo Selbstkritik generell „als Zeichen von Schwäche“ (II, 136) gelte, unverbrüchlich an seinen geheiligten Fundamenten fest. Deshalb sei auch eine Historisierung des Korans „wesensmäßig“ (II, 136) ausgeschlossen.

Im Beitrag Zöllners wird einmal mehr eine Wesensbestimmung des Christentums vorgenommen, einmal mehr in Verknüpfung mit einer Wesensbestimmung des Islams. Interessant daran ist nicht das (nur knapp umrissene und recht konventionelle) Islambild, sondern die im vorliegenden Kontext hochgradig

<sup>256</sup> Zöllner: *Das christliche Europa*, II, 122.

<sup>257</sup> A.a.O., 136 (Hvhg. im Original).

<sup>258</sup> Vgl. a.a.O., 129.

<sup>259</sup> Vgl. a.a.O., 135.

unkonventionelle Auffassung des Christentums und seiner Geschichte. Was sonst als zu überwindende Schwäche an ihm markiert wird, rangiert hier als ausgezeichnetes Wesensmerkmal des Christlichen. „Das Christentum ist keine Religion der Siege und Triumphe. In seiner Mitte steht ein gekreuzigter Gott“ (II, 137).

Auch Zöllner wirft zwar angesichts dieser Charakteristik das Problem der „Wehrhaftigkeit des Christentums“ (II, 137) unter dem Konkurrenzdruck der islamischen Selbstdurchsetzungsreligion auf. Aber seiner Ansicht nach sind gerade die Selbstkritikfähigkeit und „Offenheit des Christentums“ (II, 138) gegen ihre Feinde zu schützen, anstatt sich zwecks Gewinnung einer „festen Identität“ (II, 137), von festen Fundamenten und besseren Selbstbehauptungschancen jener dem christlichen Wesen „geradezu entgegengesetzten Religion“ (II, 137) anzugleichen und das eigene Wesen aufzugeben. Man kann diese Position förmlich als Warnung vor den oben skizzierten Reobjektivierungsprogrammen (gleich welchen konfessionellen Zuschnitts) lesen: Aus Zöllners Perspektive erscheinen sie als Projekte einer strukturellen Islamisierung des Christentums.

Nimmt man die säkularisierungstheoretischen Grundeinsichten Zöllners (bzw. Gogartens) ernst – und sie dürften nach wie vor bedenkenswert sein –, dann wird auch das Bild der Lage des Christentums in der Moderne vielschichtiger als in der verbreiteten Konstruktion einer reinen Verlustgeschichte. Die Gestaltwandlungen, die das neuzeitliche Christentum (im Zuge von Reformation, Aufklärung, Pietismus, Idealismus, Romantik, Moderne und Postmoderne oder speziell im Zuge der nachgeholtten Modernisierung des Katholizismus nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil) durchlaufen hat, sind dann nicht umstandslos als „leichtfertige“ Anpassungen an Fremdes, sondern womöglich auch als konsequente Verwirklichungen des Ureigenen zu beurteilen.

Insbesondere die Aufwertung des einzelnen Glaubenssubjekts wäre nicht schlechterdings als „Abfall“ (II, 165) vom Gottesgehorsam und als Zeichen „sinkenden Glaubensmuts“ (II, 166), sondern gerade als Ausdruck einer Haltung *gesteigerten* Gottesgehorsams und Glaubensmutes zu deuten, welche, der Wahrhaftigkeit als göttlicher Forderung verpflichtet, selbst noch den selbstkritischen Zweifel in sich aufzunehmen wagt.<sup>260</sup> Und das Beharren auf authentischer

---

<sup>260</sup> Diese Position hat Paul Tillich mit dem Theorem des „protestantischen Prinzips“ zum Ausdruck gebracht, das auch seinem diesbezüglich klassischen Text zugrunde liegt: *Rechtfertigung und Zweifel* (1924), in: Paul Tillich: *Main Works/Hauptwerke*, Bd. 6: *Theological Writings/Theologische Schriften*, hg. von Gert Hummel, Berlin/New York 1992, 83–97. Vgl. dazu Martin Fritz: *Selbstkritische Affirmation. Tillichs ‚protestantisches Prinzip‘ als Kennzeichen pluralismusfähiger Religion*, in: Raymond Asmar/Christian Danz/Martin Leiner/Matthew L. Weaver (Hg.): *Reformation und Revolution im Denken Paul Tillichs*, Berlin/Boston 2019, 131–171. Tillich hat auch

religiöser Aneignung und Innerlichkeit wäre nicht generell als Missachtung gottgebener Glaubensnormen, sondern primär als Realisierung eigentlicher Gottverbundenheit und folglich als Zusichselbstkommen christlicher Frömmigkeit zu betrachten.

Umgekehrt stellt das alternative Christentumsverständnis Zöllners die Möglichkeit vor Augen, dass mit dem konservativen Neobjektivismus beträchtliche Folgekosten verbunden sein könnten. Es könnte sein, dass der Versuch, die objektiven Fundamente des subjektiven Glaubens zu sichern, andere am Glauben regelrecht hindert. Die objektiven Instanzen können zu Barrieren werden, die den Zugang versperren. Anerkennung der Irrtumslosigkeit der Bibel, Gehorsam gegenüber dem antiken Gotteswort oder dem mittelalterlichen Dogma, Unterordnung unter Tradition und Hierarchie – man muss bereits auf anderem Wege zum Glauben gefunden haben, um in der Bejahung solcher Prinzipien eine Bestätigung des eigenen Glaubensstandes zu erblicken und nicht ein *sacrificium intellectus*, das, sobald es zur Zugangsbedingung wird, wahrhaftige Geister von christlicher Frömmigkeit kategorisch ausschließt.<sup>261</sup> Den Verzicht auf kritische Aneignung und Vermittlung mögen manche als Beweis von „Glaubenstreue“ und religiösem Überschwang empfinden. Anderen erscheint er als Ausdruck eines religiösen Obskurantismus, der mit frommer Geste alle Bedingungen authentischer Gewissenseinstellung verwirft und den Glauben vorwiegend zu einer Frage des Selbstverleugnungswillens macht, womit er viele Zeitgenossen dem Christentum nicht näherbringt, sondern weiter entfremdet.

### *Der Zwang zur Häresie*

Jenseits der konfessionellen Unterschiede wurden an den theologischen Reformvorstellungen der ‚rechten Christen‘ zwei idealtypische Grundoptionen in der Auffassung des Christentums in der Moderne sichtbar: Subjektivismus vs. (Neo-)Objektivismus oder Liberalismus vs. Konservativismus. Keine der beiden gegenläufigen Optionen kann Selbstverständlichkeit oder Selbstevidenz für sich beanspruchen. Es gehört seit der Reformation zur geistigen Signatur der

---

die Gefahr beschrieben, dass sich das freie, selbstkritik- und zweifelsbereite Christentum unter dem Druck der pluralistischen Verunsicherung auf der einen sowie von neokollektivistischen und autoritären Gegenströmungen auf der anderen Seite „quasifundamentalistisch“ verhärten könnte. Siehe dazu a.a.O., 168 – 171.

<sup>261</sup> Vgl. dazu die Formulierung aus der Einleitung von Bd. II, wonach der „christliche Glaube [...] zur Annahme bestimmter Glaubensinhalte [verpflichtet]“: Dirsch / Münz / Wawerka, *Einleitung*, II, 15. Christentum als Verpflichtung zum Fürwahrhalten von Glaubensgehalten – einen jeden Protestanten sollte es bei einer solchen Bestimmung gruseln.

europäischen Neuzeit – ob man dies betrauert oder nicht –, dass faktisch keine Auffassung von Christentum mehr selbstverständlich von allen geteilt wird. Hinter diese Situation führt auch kein Konservativismus zurück.

Somit wird auch die konservative Auffassung mitsamt der Setzung von objektiven Fundamenten und Instanzen des Glaubens faktisch immer nur als *eine mögliche* Ansicht wahrgenommen. Die schlichte Existenz anderer Optionen zeigt an, dass jede Stellungnahme in diesen Fragen eben dies ist: eine subjektive Stellungnahme (gleich wie groß die jeweilige Gruppe der solchermaßen Stellung Nehmenden ist). Abgesehen von der Abwägung theologischer Argumente sind es subjektive Erfahrungen, Prägungen, Idiosynkrasien, Mentalitäten, die hier am Ende den Ausschlag in die eine oder andere Richtung geben. (Und natürlich gibt es mannigfache Misch- oder Vermittlungspositionen, die zwischen den idealtypischen Polen liegen, und verschiedene Grade ihrer Bewusstheit und theoretischen Durchgeklärtheit.)

Im Prinzip gilt also unter den Bedingungen des modernen Pluralismus theologischer Möglichkeiten und des Wegfalls allgemein anerkannter Autoritäten: Die Frage, ob einer mehr dem Subjektivismus oder dem Neoobjektivismus, mehr einem liberalen oder einem konservativen Standpunkt zuneigt, ist eine Sache der Subjektivität. Eine noch so standhafte Leugnung dieses Sachverhalts ändert daran nichts: Auch die Behauptung von objektiver Geltung ist eine subjektive Behauptung, auch die Zuschreibung absoluter Autorität eine subjektive Zuschreibung. Oder im abstrakten Duktus klassischer deutscher Philosophie formuliert: Auch das Setzen von etwas als objektiv, nicht-gesetzt ist ein Setzen, d. h. ein subjektiver Akt. Die objektivistische Ausschaltung der „modernen Subjektivität“ gelingt allenfalls zum Schein. Das heißt: Auch der Neoobjektivismus ist ein Subjektivismus.

Es gehört zu den aufschlussreichen Aspekten der Ares-Bände, dass sie diesen Sachverhalt selbst mehrfach deutlich zu erkennen geben, teils auch offen einräumen. Beispielsweise ruft David Engels, nachdem er die „Relativierung des Absolutheitsanspruchs des Christentums auf europäischem Boden“ (150) beklagt hat, im Gegenzug zu „mutiger Stellungnahme“ (154) auf und empfiehlt als Gegenmaßnahme „die unbeirrte positive Pflege des Eigenen und das Denken in selbst geschaffenen und nicht fremdbestimmten Kategorien“ (155). Dass die damit intendierte Reetablierung christlicher Selbstgewissheit von beträchtlichen Leistungen des subjektiven Intellekts und Willens abhängt, ist schwer zu überhören: Wer ein „unbeirrtes“ Beharren auf „selbst geschaffenen“ Denkkategorien fordert, wurde offenbar zuvor in seiner Gewissheit von „fremdbestimmten Kategorien“ beirrt und ermahnt sich zwecks Abwehr solcher Beirrung zur „mutigen“

willentlichen Ausblendung oder Verleugnung der Fremdperspektiven. Das ist etwas anderes als eine „objektiv“ fundierte Selbstgewissheit.

Wenn Engels gleich im Anschluss an diesen Aufruf zu christlicher Selbstverteidigung selbst die „dringende Frage“ aufwirft, „*welches Christentum* denn überhaupt verteidigt werden soll“<sup>262</sup>, so spricht er damit in berückender Offenheit die Crux jedes theologischen Neoobjektivismus an: Die unübersehbare Pluralität von christlichen Positionen (um von der weltanschaulich-religiösen Pluralität überhaupt zu schweigen) unterhöhlt den Absolutheitsanspruch jeder einzelnen Position und deckt an ihr den Charakter des Optionalen auf – es wäre jedem religiösen oder theologischen Subjekt prinzipiell möglich, sich für eine andere Position zu entscheiden.

Der amerikanische Religionssoziologe Peter L. Berger hat diesen Umstand pointiert als „Zwang zur Häresie“<sup>263</sup> (von griech. *hairesis*, Wahl) bezeichnet: Weltanschaulich-religiöse Pluralität innerhalb der eigenen Lebenswelt unterläuft grundsätzlich die Selbstverständlichkeit einzelner Geltungsansprüche und erweckt das nur mit Mühe zu verdrängende Bewusstsein, dass der eigenen Position ein Moment optionaler Beliebigkeit und damit, gemessen an den Ansprüchen jeder Orthodoxie, ein Moment von „Häresie“ anhaftet. Diesem Bewusstsein ist auch mit neoorthodoxen Objektivitätssetzungen nicht beizukommen (ebenso wenig wie mit der beständigen Verunglimpfung der „Beliebigkeit“ anderer Positionen).

Der subjektive Wahlcharakter jeder christlichen Positionierung, der bei David Engels durchscheint, wird von Daniel Zöllner ausdrücklich herausgestellt. Aufgrund der menschlichen Sinnbedürftigkeit, so heißt es in seinem soeben referierten Säkularisierungsaufsatz, „steht weiterhin jeder Europäer [...] vor der fundamentalen Frage, welchen tradierten Glauben er sich zu eigen machen will“ (II, 138). Auch die christliche Herkunftsprägung enthebt Europäerinnen nicht dieser Aneignungsproblematik, sei es weil inzwischen in Europa auch andere Weltanschauungen und Religionen heimisch geworden sind, sei es weil selbst im Falle der Annahme des Christentums als der „nächstliegenden Option“ (II, 139) immer noch mehrere konfessionelle und positionelle Binnenoptionen vorliegen. Jene „fundamentale Frage“ muss daher in einer „fundamentalen Entscheidung“ (II, 139) beantwortet werden. „Auch wer sich nicht entscheidet, hat sich entschieden“ (II, 138).

<sup>262</sup> I, 155 (Hvhg. M. F.); vgl. II, 16.

<sup>263</sup> Peter L. Berger: *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt / M. 1980.

Die Pluralität von Möglichkeiten und die damit gegebene Nichtmehrselbstverständlichkeit einzelner Positionen erfordert eine subjektive Stellungnahme, Wahl oder Entscheidung. Dies manifestiert sich, wie die beiden Beispiele bereits gezeigt haben, in den Ares-Bänden in einem mehr oder weniger ausdrücklichen Dezisionismus, der dem konservativen Reobjektivierungsverlangen stracks zuwiderläuft. Eine Gegebenheit, für die ich mich entscheiden muss, verliert ihren Gegebenheits- und gewinnt einen willentlichen Setzungscharakter. Damit verliert sie die ihr zugeschriebene Fähigkeit, mir als unhinterfragbares Fundament zu dienen und meinem Leben objektiven Halt zu geben. Dieses Dilemma trifft jedes „entschiedene Christentum“<sup>264</sup>, gleich ob es auf die Anerkennung der Schrift- oder der Traditionsautorität baut. Das entschiedene Bekenntnis zu einer objektiven Autorität, das ihm übersubjektive Selbstgewissheit und Durchschlagskraft verleihen soll, infiziert den Glauben mit jener „modernen Subjektivität“, die es zu überwinden meint. Die konservative Objektivitätsprätention unterliegt einer so offenkundigen wie hartnäckigen Selbsttäuschung.

### *Die Aporie des entschiedenen Christentums*

Es gibt innerhalb der ‚blauen Bände‘ allerdings eine verblüffende Ausnahme von besagter Selbsttäuschungsneigung. Eine der radikalsten Objektivitätspropagandistinnen stellt ihre Radikalität auch in der Selbstreflexion unter Beweis, indem sie die Aporie ihrer Position selbst hervorkehrt. So wirbt Caroline Sommerfeld mit Berufung auf die Klassiker des religiösen bzw. existenzphilosophischen Dezisionismus – auf Kierkegaard, den dänischen Denker der ethisch-religiösen „Wahl“, und auf Heidegger, den deutschen Philosophen der existenziellen „Entschlossenheit“ – für ein entschlossenes „Ergreifen“ eines rechtskatholischen Christentums.<sup>265</sup> Den darin liegenden Widerspruch zwischen dezisionistischem Subjektivismus und traditionalistischem Objektivismus macht sie daraufhin in den letzten Zeilen ihres Beitrags selbst kenntlich:

„Auch Identitäre sind Kinder der Postmoderne. Ohne die Gebrochenheit des knapp dem Posthistoire entronnenen Europäers ist Identität nicht mehr denkbar, also auch nicht ohne Ironie, um den Leib schlackernde Pathosformeln und eine trotzig zweite Naivität. Von den großen Bildern bröckelt der Putz – wir müssen sie restaurieren, um sie uns wieder aneignen zu können.“<sup>266</sup>

---

<sup>264</sup> Vgl. Seubert: *Der konservative Protestantismus*, I, 59. 65.

<sup>265</sup> Vgl. Sommerfeld: *Deus vult*, I, 197f.

<sup>266</sup> A.a.O., 202.

Das Zitat ist schon insofern bemerkenswert, als es die geistesgeschichtliche Kontextualität auch des christlich-„identitären“ – allgemeiner gesprochen: auch des ‚rechtschristlichen‘ Denkens – eingesteht. In einem Umfeld, wo die Beeinflussung durch Gegenwartstrends („Zeitgeistkonformität“) für gewöhnlich als exklusives Signum „zeitgeistig-linksliberalen Mitläufertums“ (40) angesehen wird, ist das per se beachtlich. Auch die ‚rechten Christen‘ sind Kinder ihrer Zeit! Dass noch dazu ausdrücklich die „Postmoderne“, sonst Inbegriff des zu überwindenden Wert- und Wahrheitsrelativismus,<sup>267</sup> als unentrinnbarer Einflussfaktor genannt wird, lässt erst recht aufhorchen. Sollte damit gesagt sein, dass unter den Bedingungen der „postmodernen“ Infragestellung allgemeiner Gültigkeiten das Programm einer Restituierung der christlichen Fundamente mit einem prinzipiellen Plausibilitätsproblem behaftet ist?

Tatsächlich schreibt Sommerfeld der von ihr proklamierten christlich-europäischen Identität ein unhintergebares Moment der „Gebrochenheit“ ein. Zwar hat sich der Eindruck, in einer geschichtslosen Phase des nur noch epigonenhaft-unauthentischen, spielerisch-zitathaften Umgangs mit abgelebten weltanschaulich-religiösen Möglichkeiten („Posthistoire“) zu leben, als Irrglaube entlarvt. Trotzdem kann auch der dezisionistische Sprung in eine dieser Möglichkeiten, kann auch die größte Entschlossenheit, eine bestimmte religiöse Identität anzunehmen und das Leben auf bestimmte unbedingte Wahrheiten zu gründen, nicht mehr in den vormodernen Stand eines ursprünglichen und eigentlichen „Darinseins“ versetzen.

Sobald man sich zu einem „entschiedenen Christentum“ und zur Anerkennung seiner absoluten Werte und Wahrheiten entschlossen hat, äußert sich das Bewusstsein dieser Distanz, dieser Uneigentlichkeit bei den feinfühligere Zeitgenossen in einer inneren Nötigung zur Ironisierung selbiger Absolutheitsbehauptungen – die doch dadurch nicht völlig aufgehoben, sondern bekräftigt oder „gerettet“ werden sollen. Die Geltungsansprüche aus dem Mund der entschiedenen Christin klingen ob ihrer Gegenwartsfremdheit nicht wie natürliche Überzeugungen, sondern wie künstlich-übertriebene „Pathosformeln“. Sie sind nicht mehr wie selbstverständlich „auf den Leib geschnitten“, sondern wirken, trotz des nachdrücklichen Glauben-Wollens, wie etwas Fremdes, nicht ganz Passendes, zu groß Geratenes. Es ist, als sei die darin zum Ausdruck kommende Überzeugung nicht echt empfunden, sondern bloß „anempfunden“, gewollt, und nur durch Ironisierung kann sie der kompletten Lächerlichkeit entgehen.

---

<sup>267</sup> Vgl. Dirsch: *Entwicklungslinien des Rechtskatholizismus*, I, 21. 32; Seubert: *Der konservative Protestantismus*, I, 68.

Die „naive“ Unmittelbarkeit ursprünglichen Christentums ist mit Aufklärung, Moderne und Postmoderne verlorengegangen und lässt sich nicht wiederherstellen. Und auch die angestrebte „zweite Naivität“, eine erneuerte, durch die kritische Infragestellung und ironische Distanzierung gleichsam hindurchgegangene Unmittelbarkeit, will sich allenfalls für Momente einstellen. Sie muss ansonsten mit „trotziger“ Entschlossenheit festgehalten werden. Aber wie naiv ist eine Naivität, die ihrem Verlust trotzen muss? „Von den großen Bildern“ auf alten Kirchenfresken, die von menschlichem Verderben und göttlichem Heil künden, „bröckelt der Putz“, sie haben die Frische und Kraft unbefragter Geltung eingebüßt. Wir können sie uns auch nicht ohne Weiteres mehr zu eigen machen, weil sie so verblasst sind, Relikte aus alter Zeit. Sie sind erst zu „restaurieren“, in entschiedener Voraussetzung ihres Wahrheitswertes und im festen Willen neuerlicher Aneignung. Aber in alledem wird uns „Kindern der Postmoderne“ die subjektive Leistung unseres Voraussetzens und Wollens bewusst bleiben, und auch die seligen Momente des Staunens über die Bilder werden nicht ganz vergessen machen, dass wir es waren, die sie wieder zum Leuchten gebracht haben.

### *Grundformen von christlichem Subjektivismus*

Treffend bringen Sommerfelds Schlusszeilen den Selbstwiderspruch konservativer Reobjektivierungsprogramme ins Bild. Der Ruf nach einer Restaurierung der christlichen Fundamente hofft auf eine religiöse Selbstgewissheit, die immer brüchig bleiben wird, weil der Restaurierungsakt selbst von dem Problem infiziert ist, das er zu lösen versucht. Die subjektive Beteiligung an der Konstitution der Gewissheit bleibt im heimlichen Wissen präsent, die Fundamente selbst gelegt und die zweifelnden Gegenstimmen selbst zum Schweigen gebracht zu haben – soweit das überhaupt möglich ist. Nach dem geschichtlichen Durchbruch des Wissensglaubens in der Reformation sowie der kritischen Vernunft in der Aufklärung rebelliert bei Europäern der innere Wahrhaftigkeitsimperativ gegen die willentliche Verdrängung von Zweifelsfragen. In welchem Maße sich das besagte Wahrheitsgewissen reell zu Wort meldet, dürfte vor allem eine Frage der subjektiven geistigen Formung durch jene geschichtlichen Kräfte sein, also im Wesentlichen eine Frage der Bildung. Bei Menschen, die in der europäischen Bildungssphäre leben, von klein auf ihre Luft geatmet haben, erreicht jeder Versuch objektivistischer Glaubensversicherung allenfalls eine Gewissheit mit schlechtem Gewissen.

Trifft aber der Befund einer strukturellen „Subjektivitätsinfizierung“ des Neoobjektivismus zu, dann wird auch dessen Feindbildkonstruktion von der

„subjektivistischen Beliebigkeit“ der „liberalen“ Christen entkräftet. Schon das Nebeneinander einander ausschließender Objektivitätsansprüche innerhalb der „Ökumene entschiedenen Christentums“ macht ja die fraglichen Ansprüche als subjektive Behauptungen oder, philosophisch ausgedrückt, als subjektive „Vermeinungen“ erkennbar. Die einen greifen zur Bibel, die anderen zur Tradition als Gewissheitsgrund, je nach subjektiver konfessioneller Prägung oder Entscheidung.

So gesehen handelt es sich bei den idealtypischen theologischen Positionen „Liberalismus“ und „Konservativismus“ eigentlich nicht um die Alternative Subjektivismus vs. Objektivismus, sondern um zwei Grundformen des schicksalhaften Subjektivismus modernen Christentums. Es stehen einander nicht „feige Verräter“ und „standhafte Hüter“ christlicher Objektivität gegenüber, sondern alternative Weisen, darauf zu reagieren, dass uns die objektive Selbstverständlichkeit des Christentums für immer abhandengekommen ist. „Liberalismus“ und „Konservativismus“ sind von daher als zwei Grundhaltungen oder -mentalitäten, gewissermaßen als „überkonfessionelle Konfessionen“ im christlichen Umgang mit der Moderne zu begreifen. Um sie formelhaft zu charakterisieren, könnte man sagen: Auf der einen Seite bilden liberale Katholiken und Protestanten die „Ökumene christlicher *Wahrhaftigkeit*“, auf der anderen Seite konservative Katholiken und Protestanten die „Ökumene christlicher *Entschlossenheit*“ (mit einem Zwischenfeld von Übergangs- oder Kompromisspositionen).

Die beiden Strategien im Umgang mit der verlorenen Objektivität lassen sich dabei vornehmlich danach unterscheiden, welche Dimensionen von Personsein oder, abstrakter formuliert, von Subjektivität in der Christentumskonzeption den Ausschlag geben. Wie eine idealtypische „liberal-christliche Persönlichkeit“ zu beschreiben wäre, in welcher Konstellation in ihr etwa kritische Vernunft und Gefühl, moralischer Wille und Gewissen zu denken wären, ist hier nicht das Thema. Ein Spezifikum der konservativen Spielart christlicher Subjektivität indessen wäre nach dem Dargestellten darin zu erblicken, dass dort dem *Willen* zur Anerkennung vermeintlich objektiver Autoritäten und zur Ablenkung kritischer Anfragen eine fundamentale Rolle zur Sicherstellung der religiösen Gewissheit zukommt.

„Entschiedenes Christentum“ ist Willenschristentum, und in dieser Hinsicht ist es dem von ihm perhorreszierten „Moralchristentum von links“ gar nicht so unähnlich. Nur ist es einmal der moralische Wille zum guten Handeln, im anderen Fall der fromme Wille zum festen Glauben, der den jeweiligen Typus kennzeichnet. Insofern könnte der von Thomas Wawerka gegen die „linkschrist-

lichen<sup>6</sup> Hypermoralisten gerichtete Vorwurf der „Werkgerechtigkeit“<sup>268</sup> auf das konservative Willenschristentum zurückfallen. Das fromme Werk wäre in diesem Fall die willentliche Voraus-Setzung objektiver Fundamente als Zugangsleistung zur christlichen Gewissheit.<sup>269</sup>

Aber vielleicht wäre ja überhaupt dies die wichtigste Lektion aus der Einsicht in den unbewussten Subjektivismus des Neoobjektivismus: Alle europäischen Christen der Gegenwart sind „Kinder der Postmoderne“ (bzw. der Moderne) und als solche der (post-)modernen Subjektivität verhaftet. Liberale und Konservative stehen sich daher im Prinzipiellen wohl näher, als ihnen klar und lieb ist. Vielleicht wäre es darum angebracht, endlich das ermüdende Spiel wechselseitiger Dauerdiffamierung einzustellen. Es könnte ja sein, dass auch „liberale“ Christen nicht nur dem „opportunistischen Willen“ folgen, „*up to date* um jeden Preis zu sein“ (71), sondern dass auch und gerade sie „mit Ernst Christen sein wollen“ (II, 47).

Umgekehrt wäre zu bedenken, dass konservative Biblizisten, Orthodoxe oder Traditionalisten in ihrer Objektivitätsintention ein Moment verkörpern, auf das auch liberale Frömmigkeit nicht restlos verzichten kann. Auch sie ist auf Gegebenheiten wie Schrift und Tradition angewiesen, um sich an ihnen zu erbauen, hat insofern die Gestalt eines „*anschlußbedürftigen* Subjektivismus“ (Ernst Troeltsch)<sup>270</sup>, auch wenn sie die Verabsolutierung jener Größen zur objektiven Absicherung ihrer selbst vermeidet. Es wäre also vielleicht an der Zeit, am je anderen nicht nur das Andere seiner selbst zu erblicken, sondern an ihm oder ihr auch sich selbst besser zu verstehen.

---

<sup>268</sup> Wawerka: *Nächstenliebe*, II, 46.

<sup>269</sup> Vgl. dazu die klassische Kritik von Wilhelm Herrmann: *Der Verkehr des Christen mit Gott im Anschluss an Luther dargestellt*, Stuttgart / Berlin <sup>5/6</sup>1908, 1 – 14.

<sup>270</sup> Ernst Troeltsch: *Was heißt „Wesen des Christentums“?*, in: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 2: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Tübingen <sup>2</sup>1922, 386 – 451, 439 (Hvhg. M. F.).

## IV. Fazit: Christentum in Kulturkampfstellung

### 1. In der Hitze des Gefechts: Mechanismen aggressiver Zuspitzung

Blickt man auf die gesamte Darstellung der positiven Kennzeichen ‚rechten Christentums‘ zurück (Teil III), so ist zuerst ein negatives Resultat zu notieren: Zwar fallen sofort Motive und Themen ins Auge, die durchgehend präsent sind – sie wurden mit den Wendungen „Ordnung statt Relativismus“, „Verantwortung statt Moralismus“, „Verwurzelung statt Globalismus“, „Selbstbehauptung statt Dialogismus“ und „Selbstgewissheit statt Skeptizismus“ bezeichnet. Aber für keines der besagten Motive wird man sagen können, dass es an sich ein Alleinstellungsmerkmal des avisierten ‚Rechtschristentums‘ darstellt. Im Prinzip handelt es sich vielmehr sämtlich um Gemeingut konservativen Christentums.

Die Stabilisierung von überkommenen Ordnungen gegen überstürzte Veränderungen kann man nachgerade als Urintention konservativer Mentalität bezeichnen, und so gehören theologische Ordnungstheorien zum Grundbestand christlich-konservativer Ideen. Die Forderung einer „verantwortungsethischen“ Kontrolle hochfliegender Gesinnungsideale wird ebenfalls weit diesseits der Neuen Rechten geteilt. Man muss nicht ‚rechts‘ sein, nicht einmal konservativ, um manch emphatische Verlautbarung „öffentlicher Theologen“ zu komplexen, teils hochdilemmatischen politischen Fragen als moralistische Simplifizierung zu empfinden, die der Problematik verantwortlicher Politik nicht gerecht wird.

Ferner muss weder der Sinn für christliche Brauchtumpflege noch der Wunsch nach Vereinbarkeit von christlichen und patriotischen Gefühlen bereits den Verfassungsschutz auf den Plan rufen. Beides kann Ausdruck integerster Frömmigkeit sein. Die Frage nach der Überlebensfähigkeit der christlichen Demutsreligion mit ihrer Neigung zu Selbstzurücknahme und Selbstkritik beschäftigt in der religiös-weltanschaulichen Konkurrenzsituation unserer Tage vermutlich nicht nur identitäre Wehrkraftsentshusiasten, sondern auch die ein oder andere kirchenleitende Theologin. Dabei mag auch die Frage auftauchen, ob nicht im interreligiösen Miteinander die notwendige und schätzenswerte Dialogoffenheit bisweilen zu gutmütiger Naivität neigt. Schließlich ist die Berufung auf objektive Fundamente des Glaubens noch nicht per se als ‚rechtschristlicher‘ „Fundamentalismus“, sondern ebenfalls eher als Grundzug konservativen Christentums katholischer oder protestantischer Art einzustufen. Insgesamt ist daher

festzustellen: Die typischen Themen des ‚rechten Christentums‘ sind gerade nicht spezifisch ‚rechts‘, sondern stammen aus dem Fundus gemeinkonservativer Ideen. Anhand dieser Themen allein lässt sich ein ‚rechtschristliches‘ Profil nicht ausmachen.

Trotzdem entsteht bei der Lektüre der ‚blauen Bände‘ umgehend der Eindruck, das Terrain eines protestantischen oder katholischen „Normalkonservativismus“ verlassen und eine geistige Sphäre eigener Prägung betreten zu haben. Wie kommt es dazu? Die Frage führt zurück in Teil I dieser Studie. Wie dort ausgeführt zeigt schon der gemeinsame polemische Grundton an, dass die Beiträger vorzüglich durch gemeinsame Feindschaften geeint werden: Man sieht sich in einer Doppelfront gegen zwei dominante Zeittendenzen, gegen Liberalisierung und Islamisierung. Aus dieser doppelten Gegen-Positionierung geht unzweifelhaft eine starke negative Gruppenidentität hervor. Aber mit dem Gegen-Konsens ist auch ein positives Generalziel verknüpft, nämlich die Neuformierung eines Christentums, das der doppelten Bedrohung standzuhalten vermag. Man weiß sich in einer „rechten Notgemeinschaft“ zur Rettung des europäischen Christentums versammelt. Das Bewusstsein der kulturell-religiösen Notlage und der Marginalisierung der eigenen Überzeugungen innerhalb der weitgehend liberalisierten und fortgeschritten islamisierten Gesellschaft erklärt mutmaßlich auch die – bei dezidiert christlich argumentierenden Autoren ungewohnte – Aggressivität vieler Passagen.

Nimmt man die charakteristische Frontsytuierung mit der Prominenz normalkonservativer Motive zusammen, lässt sich als definitorische Formel festhalten: ‚Rechtes Christentum‘ ist christlicher Konservativismus im Kulturkampfmodus. Seine mentale Grundeinstellung ist konservativ. Aber dazu kommt das depressive Bewusstsein, mit den betreffenden Anliegen im Zuge der gesellschaftlichen Liberalisierungsschübe seit den 1960er Jahren kulturell massiv ins Hintertreffen geraten zu sein. Und daraus wiederum entspringt als zweites Zusatzmerkmal die aggressive Entschlossenheit zur religiös-kulturellen Gegenoffensive. Man könnte daher alternativ formulieren: ‚Rechtes Christentum‘ ist konservatives Christentum in populistischer Verschärfung. Denn die Umwendung von gesellschaftlichen Marginalisierungsgefühlen in ein Aufbegehren gegen die dominierenden Schichten und Geistesströmungen kann als Basiselement des (ansonsten recht schillernden) Populismusbegriffs gelten.<sup>271</sup>

---

<sup>271</sup> Vgl. zum Begriff Hanna Fülling: *Populismus*, in: Materialdienst. Zeitschrift für Religions- und Weltanschauungsfragen 82/3 (2019), 109 – 113. Vgl. dazu auch den Band Ilona Nord/Thomas Schlag (Hg.): *Die Kirchen und der Populismus. Interdisziplinäre Recherchen in Gesellschaft, Religion, Medien und Politik*, Leipzig 2021.

Beide „Definitionen“ sind zunächst vorwiegend deskriptiv gemeint und können ohne Wertung gelesen werden. Sich im Kampf gegen kulturelle oder religiöse Fehlentwicklungen zu sehen und sich im Bewusstsein der repräsentativen Unterlegenheit zur Mobilisierung von Gleichgesinnten auch populistischer Mittel wie der „Moralisierung“ der Kommunikation und der „Zuspitzung auf einfache Botschaften“ zu bedienen,<sup>272</sup> ist menschlich nicht unverständlich und dürfte, wenigstens „im Notfall“, von vielen für angemessen befunden werden. Die Bezeichnung ‚Populismus‘ wird deshalb von Volker Münz für die eigenen Absichten auch ausdrücklich akzeptiert.<sup>273</sup>

Die von Münz genannten Populismusaspekte (Moralisierung und Simplifizierung der Kommunikation) sind für das Verständnis des ‚rechten Christentums‘ aufschlussreich. Hört man in der Dauerpolemik gegen den „verweltlichten“<sup>274</sup> und feigen Christen-Mainstream den Ton moralischer Empörung mit, ist der Sachverhalt der Moralisierung in den ‚blauen Bänden‘ durchweg erfüllt. Zieht man dabei die Polemik gegen die „linksmoralistische“ (71) Ausrichtung des Christlichen in Betracht, tritt zutage, dass zur polarisierenden Gegen-Positionierung auch eine Gegen-Moralisierung der Debatte gehört: ‚Linker‘ wird mit ‚rechtem‘ Moralismus angegriffen. Um diesen Gegensatz inhaltlich zu bestimmen, könnte man sagen: Einem altruistischen Moralismus der Nächsten- und „Fernstenliebe“ (243) wird ein identitärer Moralismus der Eigenliebe und Selbstbehauptung entgegengehalten.

Der zweite Aspekt von Populismus, seine Neigung zur simplifizierenden Zuspitzung, lenkt den Blick noch einmal auf die positiven Gehalte des ‚Rechtschristentums‘ (und damit auf Teil III). Denn es wäre zu kurz gegriffen, würde man seine Charakteristik auf die angeführten äußerlichen Bestimmungen – Konservatismus plus Kulturkampfbewusstsein und populistische Mittel – beschränken. Vielmehr scheint die fragliche Kampfstellung mit ihrer Affinität zu Gegenangriffswaffen auf die ursprünglich konservativen Anliegen durchaus substanziell zurückzuwirken. Die populistische Verschärfung bleibt der propagierten Gestalt von Christentum nicht äußerlich.<sup>275</sup>

<sup>272</sup> Volker Münz: *Zwischen Globalismus und Extremismus: Populismus als Lösung?*, II, 189 – 202, 191.

<sup>273</sup> Vgl. auch Lichtmesz: *Notizen*, I, 93; außerdem die Untertitel der beiden Bände: „Der Glaube im Spannungsfeld von nationaler Identität, Populismus und Humanitätsgedanken“; „Der Glaube zwischen Tradition, Säkularismus und Populismus“.

<sup>274</sup> Vgl. Dirsch: *Gesäßgeografie*, II, 87.

<sup>275</sup> Hans-Ulrich Probst: *Jenseits des Normalkonservativen*, 16f, hat an der Kurzfassung dieser Untersuchung im Band *Christentum von rechts* bemängelt, es werde von mir die Differenz zwischen „konservativen“ und „rechten“ Christen zu äußerlich bestimmt, insofern sie lediglich an

Auf dem Feld der Ordnungstheologie macht sich das in einer erstaunlichen Evidenzfiktion bemerkbar. Sie zeigt sich in der theoretischen Unbekümmertheit, mit der von der Plausibilität der Grundannahmen und ihrer konkreten Ausmünzung ausgegangen wird. Etwa der Standardeinwand gegen eine naturrechtliche Argumentation, sie erliege grundsätzlich einem „naturalistischen Fehlschluss“, wird zwar angesprochen, aber mit dem lapidaren Hinweis auf einen Gedanken aus der aristotelischen Metaphysik, die Teleologie, abgetan.<sup>276</sup> Fragen wie die, ob der Vielvölkerstaat der Vereinigten Staaten von Amerika (für gläubige US-Amerikaner immerhin „God’s own country“) als große Abirrung von der ethnopluralistischen Schöpfungsordnung beurteilt werden muss, bleiben ungestellt.

Populistisch simplifizierend ist hier also vornehmlich die Ausblendung von naheliegenden Einwänden und Schwierigkeiten – eine Generaltendenz, die sich durch die Ares-Bände zieht. Dem Willen zur Bekräftigung der eigenen Position und zur Mobilmachung ihrer Anhänger korrespondiert ein Unwille zur distanzierend-abwägenden Reflexion. Das verleiht der Argumentation einen Zug ins Apodiktische: Es wird so getan, als seien die Dinge, würden sie nur „ohne ideologische Verbohrtheit“ (II, 208) betrachtet, unzweifelhaft, glasklar.

Dieser Anspruch auf Selbstevidenz wird aber bei der kritischen Leserin nicht nur durch die sich aufdrängenden Gegenargumente unterlaufen. Er kollidiert auch mit der durchsichtigen Dominanz der direkten politischen Abzweckung – ein weiteres Kennzeichen der populistischen Deformation des Konservativen. Wenn zur Kritik an der deutschen „Politik der offenen Grenzen“ (II, 13) der Gedanke eines schöpfungsmäßigen „Ethnopluralismus“ bemüht wird (noch dazu mit Berufung auf die biblische Sage vom Turmbau zu Babel), liegt der Verdacht einer ideologischen Verzweckung des Schöpfungsgedankens so nahe, dass auch erklärte Merkel-Gegner unter den Frommen ein mulmiges Gefühl beschleichen müsste.

Insgesamt steht und fällt die Plausibilität der vorgebrachten christlichen Motive im Rahmen derart verkürzt und zweckorientiert argumentierender Texte mit der Bereitschaft, der argumentativen Schneise zu folgen, ohne den Blick nach links oder rechts zu wenden. Voraussetzung dieser Bereitschaft dürfte die Geneigtheit sein, das Angebot einer theologischen Bestärkung der eigenen poli-

---

der „kriegerischen und populistischen Rhetorik“ Letzterer festgemacht werde. „Substanziiell-inhaltlich seien, so Fritz, dagegen rechte Positionen nicht von einem christlichen ‚Normalkonservatismus‘ zu unterscheiden“ (16). Darin aber liege eine gefährliche Verharmlosung dieser gefährlichen Positionen. Probst hat offenkundig den obigen und die ihm folgenden Absätze überlesen, die auch in besagter Kurzfassung enthalten sind.

<sup>276</sup> Vgl. Führung: *Ordnungsdenken*, II, 206.

tischen Position anzunehmen. Die Überzeugungskraft theologischer Motive verliert ihren theologisch-religiösen Eigensinn und wird unter der Hand zu einer Frage der politischen Gesinnung und ihres Bedürfnisses nach Selbstbestätigung. In der Hitze der Kulturkampfsituation, im Zeichen eines „revolutionären Konservatismus“ (157), wird konservative Theologie zu politisierter Fronttheologie. Die politischen Theologen von ‚rechts‘ werden sich die Frage gefallen lassen müssen, ob sie sich damit nicht einer analogen „Verweltlichung“ schuldig machen wie die von ihnen so verachtete „politische Theologie von links“ (55).

Wie dargestellt lautet einer der Hauptvorwürfe an die „linkspolitisierte“ Theologie, sie erliege einer „gesinnungsethischen“ Übersteigerung der christlichen Liebesmoral. Auch dieser an sich diskutabile Tadel erfährt in der populistischen Verwertung eine merkliche Überspitzung. Nun wird vieles über den Leisten jenes Inkriminierungsschemas geschlagen, was zumindest auch auf eine divergierende „verantwortungsethische“ Folgenkalkulation zurückzuführen ist. In der Migrationspolitik machen sich auch unterschiedliche Einschätzungen über die Integrationsfähigkeit der Gesellschaft und den Zuwanderungsbedarf der Wirtschaft geltend. Die komplexe Lage von Motiven und Positionen in vielschichtigen ethischen Fragen wird zwecks Vereindeutigung der Fronten zu einer klaren Polarität zurechtgehauen, wozu man auch vor der (mehr oder weniger) groben Verzeichnung des Gegners nicht zurückschreckt.<sup>277</sup> Diese Verzeichnungsgefahr droht, zugegeben, jeder summarischen Beurteilung von Positionen, und insofern dürfte auch die vorliegende Untersuchung ihr nicht völlig entgehen. Und doch gibt es signifikante Gradunterschiede im interessegeleiteten Willen zur Komplexitätsreduktion und im Bemühen um Fairness.

Der politische Meinungskampf verleitet zur Missachtung des Fairnessgebots, das ist in gewissem Grade unvermeidlich und demokratisch verkraftbar. Im

<sup>277</sup> Drei Beispiele für eine populistische Rhetorik der Verzeichnung: Engels: *Untergang des Abendlandes*, schreibt Kirchenkritikern „die *genüssliche* Verbreitung verschiedenster sexueller oder finanzieller Skandale“ (I, 149; Hvhg. M. F.) zu – die Möglichkeit eines ernsthaften rechts- und gerechtigkeitsgeleiteten und daher berechtigten Aufklärungsinteresses wird damit implizit in Abrede gestellt, mindestens ausgeblendet. Wawerka: *Christ sein*, sagt von der „Ehe für alle“, sie sei „*vorgeblich* um einer ‚Gleichberechtigung‘ von Homosexuellen willen“ (I, 180; Hvhg. M. F.) eingeführt worden – und suggeriert damit eine Täuschungsabsicht, die auch seine sich anschließenden Ausführungen zur Gleichberechtigung nicht von ferne belegen. Dirsch: *Gesäßgeografie*, legt Greta Thunberg das Attribut „die zur Prophetin aufgebauschte Schwedin“ bei und fügt hinzu: „Juvencile Säulenheilige mit Depressionsschüben ersetzen nun einmal keine Argumente, sondern indizieren lediglich den Grad an Infantilisierung, den der Diskurs bereits erreicht hat“ (II, 78). Die Ridikülisierung der Klimaaktivistin ersetzt ihrerseits eine Auseinandersetzung mit klimatologischen Argumenten, auf die sich die Bewegung „Fridays for Future“ stützt, und mit der Frage, was aus der letzten wissenschaftlichen Strittigkeit der Ursachen des Klimawandels für die politisch Handelnden folgen soll.

theologisch-politischen Streit um die rechte Ausrichtung christlicher Ethik hingegen erweckt zumal der gravierende Mangel an Fairness unwillkürlich Zweifel an der Gesinnungsintegrität der „christlichen Streiter“ (197). Denn unbeschadet der Ausschließung des Liebesgebots aus der Sphäre des Politischen wird man doch das Gebot der Fairness, gleichsam als liebesethischen „Rest“, im politischen Streit nicht einfach ausschalten können – jedenfalls nicht ohne Verletzung dessen, was man im christlichen Abendland als Kennzeichen von „Menschen guten Willens“ und wahrhaft christlicher Haltung anzusehen pfllegt.<sup>278</sup>

Nun liegt es in der Logik der infrage stehenden Moralismuskritik, derartige moralische Erwartungen wiederum als Ausdruck gesinnungsethischen Gutmenschentums zu belächeln. Der Ruf nach Fairness und Abgewogenheit verdankte sich demnach eben jener überspannten Hypermoral, die auf dem Feld der Politik und so auch im theologisch-religionspolitischen Kulturkampf fehl am Platze sei. Dem wäre entgegenzuhalten, dass es sich die betreffenden Autoren mit der individuellethischen Totaleingrenzung christlicher Liebesgesinnung auf die Sphäre des privaten Umgangs wieder deutlich zu leicht machen.

Diese einfache Lösung, die sich auf die Luther'sche Zwei-Reiche-Lehre stützt, unterschlägt das eigentliche ethische Problem, das mit dieser Lehre bearbeitet wird: Es ist dem Christen unmöglich, sich im Politischen *im gleichen Maße* an der Bergpredigt zu orientieren wie im Privaten. Das ist aber gerade deshalb moralisch problematisch, weil das Liebesethos Jesu durchaus über den privaten Bereich *hinausdrängt*. Die Frage, wie es in jene „liebesfremde“ Sphäre des Politischen humanisierend hineinwirken könnte, in welchen Formen und Abschattungen – und natürlich auch: in welchen Grenzen –, ist daher nicht einfach als verfehlt abzuweisen. Sie ist vielmehr eine der Grundfragen einer christlichen Ethik des Politischen. Die Übersetzung des Liebesgebotes in ein politisches Fairnessgebot, das noch im schärfsten Kulturkampf gilt, wäre eine der möglichen Antworten.

Man mag dies anerkennen oder nicht: Die politisch-strategische Gegenmobilisierung verschafft dem populistisch verschärften Christentum nach Maßgabe von Grund-Sätzen insbesondere des Neuen Testaments ein strukturelles Integritätsproblem. Dem liegt mutmaßlich ein psychologisches Strukturproblem zugrunde: Das vorhandene Marginalisierungsbewusstsein und die daraus

---

<sup>278</sup> Man kann sich dafür auch auf das Alte Testament berufen. So lautet bekanntlich das achte bzw. neunte Gebot des Dekalogs: „Du sollst nicht falsch Zeugnis reden wider deinen Nächsten“ (Ex 20,16 / Dtn 5,20). Dazu Martin Luther im *Kleinen Katechismus*: „Was ist das? Antwort. Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir unsern Nächsten nicht fälschlich beliegen, verraten, afterreden oder bösen Leumund machen, sondern sollen ihn entschuldigen und Guts von ihm reden und alles zum Besten kehren“ (in: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, hg. im Gedenkjahr der Augsburgerischen Konfession 1930, Göttingen <sup>12</sup>1998, 501 – 541, 509).

entspringenden Affekte wie Verbitterung und Groll überlagern Grundimpulse eines christlichen Ethos – teils so sehr, dass der christliche Selbstanspruch auf Beobachter geradezu unappetitlich wirken kann. Freilich hängt diese Wirkung von dem Bild von Christentum ab, das die ‚rechten Christen‘ ja umprägen wollen. Aber gemessen am herrschenden Bild stellen sich mindestens die radikaleren ‚rechtschristlichen‘ Populisten moralisch selbst ins Abseits, mit der Folge, dass wiederum ihre Marginalisierungs- und Diskreditierungsgefühle bekräftigt werden.<sup>279</sup> Die religiös-weltanschauliche Polarisierungsdynamik gründet wohl nicht zuletzt in derlei psychologischen Verschärfungszirkeln.

Im Falle des dritten dargelegten Umprägungsaspekts, dem Werben für ein nations- und heimatverbundenes Christentum, dürften bei vielen Beobachterinnen die aversiven Empfindungen besonders heftig aus- und die „Alarmglocken“ besonders laut anschlagen. Daher erscheint es angebracht, gerade in diesem Punkt zu Nüchternheit und Fairness zu mahnen, um vorschnellen Empörungsurteilen zu wehren. Scharfe nationalistische Töne sind in den Ares-Bänden eher nicht zu vernehmen, und es wird vor nationalistischen Übertreibungen mehrfach ausdrücklich gewarnt. Das Grundanliegen der Verbindung von religiöser und regionaler wie nationaler Verwurzelung des eigenen Lebens mag vielen Gegenschristen befremdlich vorkommen. Es ist aber keineswegs per se als ‚rechts‘ oder gar rechtsradikal zu (dis-)qualifizieren, sondern entstammt wiederum dem „klassischen“ christlichen Konservativismus.

Problemabblendungstendenzen sind aber auch auf diesem Gebiet zu registrieren. So wünschte man sich vor dem Hintergrund der deutschen Geschichte etwas mehr Verständnis für die „Nationvergessenheit“ (56) der Zeitgenossen und auch eine etwas weniger zögerliche Thematisierung der Gefahren einer Sakralisierung der Herkunftsidentität. Und das Loblied auf die konservativ-christlichen Aufbrüche in der Politik Ungarns und Polens klänge weniger schräg, würden irgendwo auch die dortigen Rechtsstaatlichkeitsprobleme (z. B. betreffs der Unabhängigkeit von Presse und Gerichtsbarkeit) diskutiert. Auch hier folgt man stattdessen der populistischen Zuspitzungsmaxime: Bekräftigung der eigenen Position nicht in Auseinandersetzung, sondern unter Übergehung kritischer Gegenstimmen. Das aber wirkt nur bei entsprechend vororientierten „Insidern“ bekräftigend – bei allen anderen steigt nur der Ideologieverdacht.

---

<sup>279</sup> Derartige Marginalisierungsgefühle und Diskreditierungserfahrungen werden des Öfteren ausdrücklich angesprochen: I, 9. 14. 70. 102. 109. 161. 169. 183. 239; II, 36. 150. 162. 190f. 193 – 195. 227.

Wesentlich stärker treten die populistischen Umformungseffekte beim Einsatz für ein identitäres, wehrhaftes Christentum hervor, bei dem nicht so sehr die nationale, sondern mehr die europäische Identität zur Debatte steht. Es ist zweifellos eine drängende Frage, wie sich die Stellung des Christentums in den religionskulturellen Transformationen Europas verändert und wie auf diese Veränderungen zu reagieren ist. Auch über die Generalintention der Ares-Autoren, problematische Seiten der geläufigen Gestalt von Christentum zu identifizieren und zugunsten besserer Selbstbehauptungschancen zu korrigieren, ließe sich immerhin streiten. Und Kritik an Entwicklungen im deutschen wie im weltweiten Islam ist selbstverständlich legitim. Aber die Häufung extremer Positionen in Sachen „Wehrkraftsteigerung“ innerhalb der Bände zeigt, wohin der populistische Verschärfungssog führen kann. Nicht alle Darlegungen zum Thema sind radikal, manche wohl auch noch konservativ zu nennen. Aber vor allem die krasse Einseitigkeit der Feindbildkonstruktion „Islam“ und die fast hymnischen Passagen über Feindschaft, Gewalt und Krieg offenbaren am rechtspopulistischen Christentum das Potenzial einer inhaltlichen Radikalisierung, die über den Sachverhalt „vereinfachende Zuspitzung“ noch deutlich hinausführt, in gefährlich ‚polemisch‘-polemischer Richtung.

Wie die einschlägigen Äußerungen mit dem eigenen christlichen Anspruch vereinbar sein sollen, bleibt unter Voraussetzung aller vertrauten Begriffe des Christlichen rätselhaft. Die innere Neuformierung des Christentums, die etwa mit der Einhegung oder Abstreifung der christlichen Tugendideale Barmherzigkeit, Demut und Sanftmut verfolgt wird, scheint in Teilen so weit zu gehen, dass man nicht sicher sein kann, ob man das Resultat noch als Christentum wiedererkennen würde. Der Geist Jesu Christi wenigstens wäre darin nicht leicht wiederzufinden. Mag die Mainstream-Auffassung das Christentum nach Ansicht der Rechtspopulisten der Unterwerfung und Auflösung anheimstellen – seine rechtspopulistische Ertüchtigung für den Überlebenskampf trägt in sich umgekehrt die Gefahr einer Wesensverzerrung, die von der identitär zu behauptenden Identität wenig übrig lässt.

Schließlich ist die Tendenz zur populistischen Verformung auch am „gemeinkonservativen“ Verlangen nach objektiver Vergewisserung des christlichen Glaubens in den Blick zu nehmen. Auch bei diesem theologischen Schlüsselthema bestätigt sich die Neigung zur Beschränkung auf apodiktische Forderungen und Behauptungen, verknüpft mit der Fiktion von Evidenz und der Nichtberücksichtigung zutage liegender Probleme. Gleich ob die entschlossene Unterstellung unter die Traditions- oder unter die Schrift- und Bekenntnisautorität propagiert wird, in beiden Fällen verzichtet man darauf zu erörtern, welche konkreten inhaltlichen

Zumutungen für Menschen der Gegenwart damit verbunden sind. Das Postulat einer objektiv verkörperten Wahrheit klingt eindrucksvoll. Sobald hervortritt, dass es die Behauptung der Irrtumslosigkeit des Dogmas von der unbefleckten Empfängnis Mariä, der Irrtumslosigkeit des Buches Levitikus und der Johannesapokalypse oder der leiblichen Allgegenwart des erhöhten Jesus Christus einschließt, dürfte sich der Eindruck auch bei Zeitgenossen mit erheblichem „Glaubensmut“ (II, 166) nicht unwesentlich eintrüben. Also von den Einzelheiten besser schweigen!

Darüber hinaus liegt die Vermutung nahe, dass die Proklamation objektiver Glaubensfundamente im Zuge populistischer Verschärfung auch eine „fundamentalistisch“ verhärtete Gestalt annehmen kann. Dafür spräche auch die Tatsache, dass es im Spektrum des katholischen Traditionalismus und des protestantischen Evangelikalismus unzweifelhaft Gruppierungen gibt, die mit guten Gründen unter jene religionsphänomenologische Kategorie rubriziert werden. Allerdings sind die Übergänge zwischen (erz-)konservativen und fundamentalistischen Positionen fließend. Ein plausibles, aber nicht leicht applikables Kriterium für eine Grenzziehung ist das Maß an Entschlossenheit, mit der die besagten Fundamente in ihrer vormodernen Eigenart gegen Einwände der modernen Vernunft hermeneutisch immunisiert werden. Ausschlaggebend ist also nicht zuletzt das Quantum an antimoderner Kompromisslosigkeit, mit der die jeweilige Autoritätsbehauptung sowie die korrespondierende Selbstverleugnungsforderung vorgebracht und dann tatsächlich auch gelebt wird.<sup>280</sup>

Was die Ares-Bände angeht, sind die Einlassungen meist zu oberflächlich, um diesbezüglich ein begründetes Urteil zu erlauben. Die Flexibilität im Umgang mit den eigenen Forderungen – man denke an die Autorität des aktuellen Papstes – spricht freilich eher gegen eine fundamentalistische Radikalisierung. Wenn nicht alles täuscht, beläuft sich die Wirkung der populistischen Adaption im Falle des konservativen Neobjektivismus vorwiegend auf Vereinfachung oder Verkürzung: Man freut sich am Zauber der generellen Idee und entsprechender Parolen, ohne an nähere Konsequenzen allzu viele theologische Gedanken zu vergeuden.

---

<sup>280</sup> Vgl. Martin Fritz: *Christlicher Fundamentalismus*, in: Zeitschrift für Religion und Weltanschauung, Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen 84/4 (2021), 309 – 318.

## 2. Der Antagonismus „konservativ“ versus „rechts“

Indem die inhaltlichen Effekte der populistischen Überformung des christlichen Konservatismus skizziert wurden, hat die oben aufgestellte Definitionsformel an Kontur gewonnen. Mit alledem ist ein komplexes Verhältnis von Identität und Differenz zwischen konservativem und rechtspopulistischem Christentum behauptet. Damit aber weicht die vorliegende Studie im Ergebnis von anderen Analysen ab. So legt insbesondere die eingangs genannte Journalistin Liane Bednarz großen Wert darauf, dass beide theologisch-politischen Formationen trennscharf voneinander gesondert werden: „Das rechte Denken ist nicht etwa eine verschärfte Form des bundesrepublikanischen Konservatismus, sondern unterscheidet sich von diesem fundamental.“<sup>281</sup> Anhand dieser „genauen Abgrenzung“, so Bednarz, „lässt sich auch bestimmen, ab wann Ideenwelten im konservativ-christlichen Spektrum die Grenze zu rechten Vorstellungen überschreiten“<sup>282</sup>. Diskursstrategisch verfolgt diese Abgrenzung den triftigen Zweck, der Vereinnahmung der Bezeichnung „konservativ“ durch radikale Kräfte zu wehren, die damit ihre Radikalität zu verschleiern und mit ihrer Ideologie in der bürgerlichen Mitte Fuß zu fassen trachten.

Gleichwohl gibt es gute Gründe für die hier vorgenommene Verhältnisbestimmung und gegen eine überscharfe Heterogenitätsbehauptung, und zwar gerade im Interesse besagter Abgrenzungsstrategie. So ist grundsätzlich davon auszugehen, dass die Übergänge zwischen ideologischen Positionen nicht sprunghaft verlaufen, sondern fließend. Daher ist die analytische Begriffsbildung umso überzeugender, je besser es ihr gelingt, bei allen notwendigen Grenzziehungen zugleich auch die Übergangszonen abzubilden.

Solches schwächt auch nicht das legitime Bewertungsanliegen, dem die Grenzmarkierung dient. Mag auch im Grenzbereich gerade *nicht* leicht zu entscheiden sein, welcher Grad an Vereinfachung oder Überzeichnung und welches Maß an Zeitgeistschelte noch der Sphäre „konservativer“ Sachlichkeit und Problemlösungsorientierung zugerechnet werden kann und mit welchem Übermaß endgültig die Grenze zu „neurechtem“ Skandalisierungsdrang überschritten ist – dass jenseits des Grenzstreifens jeweils wesentlich verschiedene und obendrein „antagonistische“<sup>283</sup> Positionen anzutreffen sind, bleibt davon unbenommen. Indes erhöht die Verfeinerung des Beschreibungs- und Bewertungsinstrumenta-

---

<sup>281</sup> Bednarz: *Rechte Christentumsdiskurse*, 15.

<sup>282</sup> A.a.O., 14.

<sup>283</sup> Ebd.

riums für die Zwischenstufen und Mischformen die Passgenauigkeit der Analyse. Damit aber wird die Immunisierungsstrategie der Radikalen unterlaufen, Kritik pauschal als pauschale „linksideologische Propaganda“ abzutun. Kurz: Mit der phänomenologischen Differenziertheit der Analyse steigt auch die Plausibilität und mithin das Gewicht der Kritik.<sup>284</sup>

Die These einer radikalisierenden Überformung des Konservativen wird im Übrigen durch Beobachtungen in den einschlägigen Milieus bestätigt. Demnach verläuft, das hat gerade die Coronakrise mit ihren Erhitzungsdynamiken zutage treten lassen, die Grenze zwischen „konservativen“ und „neurechten“ Positionen soziologisch nicht zwischen, sondern innerhalb gewisser Kreise, sei es im katholischen Traditionalismus oder im protestantischen Evangelikalismus (einschließlich seiner pfingstchristlichen Spielarten).

Ein noch stärkeres Argument für die Umformungs- und Übergangsthese sind die Fälle biographischer Entwicklungen vom Konservativismus zum Rechtspopulismus. Nicht selten findet eine allmähliche Radikalisierung statt, und diesem Umstand wird die Berücksichtigung von Kontinuitäten *und* Diskontinuitäten weit besser gerecht als die einlinige Behauptung einer scharfen Wesensdifferenz. Auch die Selbstbeschreibung mancher neurechter Akteure, sie seien schon immer und nach wie vor konservativ, nur die Gesamtgesellschaft sei massiv nach links gerückt, darf hier zur Bestätigung angeführt werden. Denn solche Selbstbeschreibungen sind kaum immer nur vorgeschoben, sondern artikulieren häufig ein authentisches Selbstbewusstsein. Und dieses Selbstbewusstsein umfasst eben auch die Wahrnehmung einer maßgeblichen Kontinuität in der Veränderung: Der eigene Konservativismus wurde durch den allgemeinen Linksruck in eine Defensivstellung gezwungen, welche die

---

<sup>284</sup> Das muss selbstverständlich nicht heißen, dass die Kritik auch von allen Angesprochenen für gewichtig genommen wird. Harald Seubert hat in seiner Rezension des Sammelbandes *Christentum von rechts* (in: diakrisis. Geistliche Orientierung für bekennende Christen 42/3 [2021], 163 – 167) das durchweg „geringe Gewicht“ (163) der Argumentation und die unzureichende „Differenzierungsbemühung“ (165) moniert, ansonsten vor allem den liberaltheologischen Standpunkt der meisten Autoren. „So ist dieser Band eine einzige Verlegenheit. Er zeigt Haltung, aber wenig Erhellendes. Streckenweise denunziert er. Oft flüchten sich die Autoren in EKD-Funktionärsprosa, wo eine konzise Auseinandersetzung geboten wäre. Diese Erkundigungen reichen nicht sehr weit!“ (167), lautet sein Gesamtfazit. An der in dem Band enthaltenen Kurzfassung dieser Untersuchung bemängelt Seubert den Titel – „Für Fritz ist jedwede Benennung von ‚Dekadenz‘ offensichtlich schon Anzeichen einer ‚christlichen Rechten‘“ (im Text ist das Gegenteil zu lesen; s. o. Kapitel I.4) – sowie den Umstand, dass seine eigenen „ausgreifenden Einlassungen zur Frage Religion und Moderne“ aus anderen Publikationen sträflich „ignoriert“ werden (167). Der Mühe, sich mit irgendeinem Punkt der kritischen Erörterungen (wie konzise auch immer) auseinanderzusetzen, hat sich Seubert nicht unterzogen.

aggressive Verschärfung der konservativen Haltung – dem subjektiven Urteil nach – erklärt und rechtfertigt.

Also: Bloße Differenz oder Identität *und* Differenz? Man mag solche Fragen für akademisch halten und aus begriffspolitischen Gründen lieber kurzerhand die einfachere und unmissverständlichere Verhältnisbestimmung wählen. Man entgeht damit auch dem angesprochenen Verharmlosungsverdacht und entsprechenden Missverständniserisiken.<sup>285</sup> Daher ist dies womöglich, zumindest für die „metapolitische“ Auseinandersetzung in der Öffentlichkeit, ein vertretbarer Weg. Für die wissenschaftliche Zeitdiagnose jedenfalls dürfte es angemessener sein, zu differenzierteren und komplexeren Begriffsoptionen zu greifen.<sup>286</sup>

Dabei wäre künftig gerade den besagten Grenzzonen und Übergängen besondere Aufmerksamkeit zu widmen.<sup>287</sup> Würde man nämlich die geläufigen Linien der Radikalisierung von ‚konservativ‘ nach ‚rechts‘ nuancierter verstehen, ergäben sich daraus vielleicht Möglichkeiten, Menschen „an der Grenze“ besser auf ihre leitenden Affekte und Motive anzusprechen und in ein produktives Gespräch mit ihnen zu treten, das sie gegebenenfalls vom drohenden Grenzübertritt abhält.

Denn auch dies dürfte zu den spezifischen Aufgaben der kirchlichen Beschäftigung mit dem Feld gehören: nicht nur durch „deutlichen theologischen Widerspruch“<sup>288</sup> bereits erfolgte Grenzüberschreitungen kritisch zu markieren, sondern auch durch Dialog mit den Gesprächsbereiten weiterer Spaltung vor-

---

<sup>285</sup> Vgl. dazu die Kritik von Hans-Ulrich Probst (siehe Fußnote 275).

<sup>286</sup> Es wäre auch noch über ein drittes Modell nachzudenken, eine Kombination oder Synthese aus den beiden genannten Modellen. Mutmaßlich ist eine der leitenden Intuitionen des Differenzmodells darin zu erblicken, dass in den wirklich radikalen Erscheinungen des ‚Rechtschristentums‘ ein Geist dominiert, mit dem ein gänzlich fremdes Element in das Christliche eindringt, weshalb das Resultat nicht mehr legitim als Umformungsgestalt eines konservativen Christentums gefasst werden kann. Dieses Element könnte mit der Wendung von der „Sakralisierung des Eigenen“ bezeichnet werden, die dem christlichen Geist der Relativierung des Eigenen diametral zuwiderläuft. Unter seiner Wirkung vollzöge sich gewissermaßen eine gegenchristliche Verzerrung oder „Dämonisierung“ des Christlichen, die zwar die Züge einer Radikalisierung trüge, aber einer Radikalisierung unter dezidiert wesensfremden, eben gegenchristlichen Vorzeichen. Wäre diese Beschreibung für die eigentlich Radikalen plausibel, müsste dies allerdings noch nicht für die „milderen“ bürgerlichen Formen ‚rechtschristlicher‘ Neigungen gelten. Es wäre dann vielleicht noch zwischen einem „Rechtschristentum A“ im Sinne eines rechtspopulistisch verschärften Konservatismus und einem „Rechtschristentum B“ im Sinne einer rechtsradikalen Dämonisierungsform ohne authentische Bezüge zum Konservativ-Christlichen zu unterscheiden.

<sup>287</sup> In diesem Punkt ist Harald Seubert Recht zu geben: Zweifellos wären möglichst klare „Kriterien der Unterscheidung“ zwischen der Ursprungsgestalt und der „rechten“ Radikalisierungsgestalt des Konservativen „erforderlich“, und an ihnen „hapert es“ noch (Rezension zu Claussen u. a.: *Christentum von rechts*, 164). Die obige Skizze von Radikalisierungslinien mag der geneigtere Leser immerhin als einen kleinen Beitrag zu einer derartigen Kriteriologie – ein höchst anspruchsvolles Unterfangen! – gelten lassen.

<sup>288</sup> Probst: *Jenseits des Normalkonservativen*, 17.

zubeugen.<sup>289</sup> Entsprechend gilt es zu vermeiden, durch vorschnelle, pauschale, überzeichnete oder wie auch immer unverständige Kritik die Radikalisierung von Konservativen noch zu befördern.

Stattdessen sollten sich „Linke“ oder „Liberale“ in den Kirchen im Verständnis und, wo nötig und möglich, auch in der Toleranz gegenüber konservativen Anliegen üben, die, einst dominante gesellschaftliche Kräfte, in den vergangenen Jahrzehnten erheblich an Boden verloren haben: „In der Auseinandersetzung mit rechten Positionen sind die Kirchen und Gesellschaft gefordert, auch dezidiert konservative und streng fromme Positionen auszuhalten, was namentlich vielen im linksliberalen und linken Milieu mitunter schwerfällt.“<sup>290</sup> Toleranz ist das Ertragen dessen, was man nur schwer ertragen kann, des Anderen, Fremden, Befremdlichen, normativ Abgelehnten, kraft einer fundamentaleren Gemeinsamkeit oder Akzeptanz – und um des Friedens willen. Toleranz schließt Kritik nicht aus, und sie muss auch Grenzen des Tolerierbaren ziehen. Aber es könnte in Zeiten religiös-weltanschaulicher Polarisierung angezeigt sein, die enger gewordenen Grenzziehungen im Geist der gemeinsamen christlichen Hoffnung und Verantwortung neu zu vermessen.<sup>291</sup>

### 3. Das Dilemma populistischen Christentums

Toleranz muss auch Grenzen ziehen. Zum Schluss also noch einmal zurück zur ‚rechtschristlichen‘ Transformationsgestalt des Konservativen. Mit den Grundzügen der fraglichen Umformung, die oben nachgezeichnet wurden, liegen auch elementare Probleme der Position zutage. ‚Rechtes Christentum‘ ist konservatives Christentum in populistischer Verschärfung. Es ist demzufolge ein Christentum mit einer spezifischen Affektivität, mit charakteristischen depressiven und aggressiven Zügen, mit einem spezifischen politischen Interesse, der klaren

<sup>289</sup> Vgl. Harald Lamprecht: *Zu grob gerastert. Warum mehr Streitkultur helfen könnte, die gesellschaftliche Spaltung zu überwinden*, in: Hempelmann / ders. (Hg.): *Rechtspopulismus und christlicher Glaube*, 105 – 110.

<sup>290</sup> Bednarz: *Angstprediger*, 241. Diesen Satz kann man auch unterschreiben, wenn man sich selbst, anders als Bednarz, nicht der konservativen Sphäre zuzählt. Und auch dem nachfolgenden Schlussatz von Bednarz' Buch (ebd.) ist grundsätzlich zuzustimmen, auch wenn man den Grenzbereich etwas breiter und unübersichtlicher veranschlagt als sie: „Umgekehrt gilt es aber, bei jedem Thema aufzuzeigen, wo die Grenze zu einem rechten Denken überschritten wird, das mit dem christlichen Menschenbild, wie es in den Evangelien vermittelt wird, nicht mehr kompatibel ist.“

<sup>291</sup> Vgl. Martin Fritz: *Verbitterte Konservative im Kulturkampf. Die „Neuen Rechten“ und die Religion*, in: Publik-Forum Nr. 14, 23.7.2021, 38f.

Ausrichtung auf eine bestimmte Krisen- und Kampfsituation, sowie mit einer signifikanten Radikalisierung hinsichtlich der inhaltlichen Intentionen. Diese besondere Profilierung gewährt ihm gegenüber dem „Normalkonservatismus“ eine beträchtliche Steigerung an polemischer Verve, aber es liegt darin auch ein tiefes strukturelles Dilemma. Es ist abschließend noch einmal zusammenzufassen wie folgt.

Die Kehrseite der „thymotischen“ Erhitzung ist die notwendige *Simplifizierung* von Reden und Denken. Um Überredungseffekte zu erzielen und den Schein des Überzeugenden aufrechtzuerhalten, müssen kritische Fragen verdrängt und Konsistenzbrüche in Kauf genommen werden. Auf Dauer unterhöhlt das die *intellektuelle Plausibilität* der Position. Daneben erweckt das dominante politische Interesse den Eindruck der *Verzweckung* von ethisch-religiösen Motiven. Zugleich setzt die politische Zwecksetzung, in Verbindung mit den verbreiteten Opfergefühlen und Zornaffekten, Diffamierungsenergien frei und verleitet zur vereinfachenden oder übertreibenden *Verzeichnung* der Kontrahenten. Die Hitze des Kulturkampfes kann aber nicht nur zur strategischen Zuspitzung, sondern auch zur positionellen *Radikalisierung* führen und damit zu einer weiteren Entfernung von allgemein geteilten Werten. Denn im Stand der Marginalisierung gegenüber der Allgemeinheit fällt das allgemein Geltende als Kontrollinstanz weg. Die Tendenz zur Verzweckung, Verzeichnung und Radikalisierung unterhöhlt aber die *moralische Integrität* der Position. Der doppelte Verlust an intellektueller Plausibilität und moralischer Integrität verstärkt wiederum die Marginalisierung und den Sog populistischer Verschärfung – und in der Folge die Polarisierung oder Lagerbildung.

Es kann hier nicht mehr weiterverfolgt werden, weder wie es zu dieser Polarisierung gekommen ist, noch wie die betreffenden Kreisläufe zu unterbrechen wären. Weder Schuldzuweisungen noch Umkehrrufe dürften in der verfahrenen Lage weiterführen. Es geht auch nicht um Häme über die Schwierigkeiten des theologischen Antipoden. In der Tat, auch die „aufgeklärte Religion“ (94) hat ihre Probleme, und sie weiß darum.<sup>292</sup> Das Nämliche gilt vom linkskatholischen wie vom linksprotestantischen Christentum mit ihrem jeweiligen theologisch recht konservativen Unterbau. Ob sie sich in der Problemanzeige wiedererkennen und welche Schlüsse sie daraus ziehen, liegt bei den Protagonisten der Bewegung.

Aber ein Wunsch aus liberaler Perspektive mag erlaubt sein. Wenn es manch einer der Vertreterinnen des ‚rechten Christentums‘ gelänge, den eigenen Zorn zu

---

<sup>292</sup> Vgl. Ulrich Barth/Christian Danz/Wilhelm Gräß/Friedrich Wilhelm Graf (Hg.): *Aufgeklärte Religion und ihre Probleme. Schleiermacher – Troeltsch – Tillich*, Berlin/New York 2013.

kühlen, den Mechanismen populistischer Eskalation den Abschied zu geben und sich mit aller Energie und allem Geist der Arbeit an einem „satisfaktionsfähigen, intelligenten“ christlichen Konservativismus zu widmen,<sup>293</sup> wäre für alle um das Christentum Besorgten viel gewonnen. Man könnte zu einem ernsthaften Gespräch ernsthafter Christen verschiedener „Konfessionen“ zurückkehren, über mögliche und unmögliche Gestalten eines europäischen Christentums in der Moderne. Die Einbußen betreffs der Lust an Polemik und Gegenpolemik würden dabei sicher reichlich aufgewogen durch den Gewinn an theologischer Substanz.

---

<sup>293</sup> Vgl. Seubert: *Der konservative Protestantismus*, I, 69.

## Literaturverzeichnis

- Backes, Uwe: *Religion wird benutzt. Die „Neue Rechte“ und das Christentum*, in: ders. / Philipp W. Hildmann (Hg.): *Das Kreuz mit der Neuen Rechten? Rechtspopulistische Positionen auf dem Prüfstand*, München 2020 (<https://tinyurl.com/4wkt65hs>), 40 – 51.
- Backes, Uwe / Hildmann, Philipp W. (Hg.): *Das Kreuz mit der Neuen Rechten? Rechtspopulistische Positionen auf dem Prüfstand*, München 2020 (<https://tinyurl.com/4wkt65hs>).
- Barth, Ulrich: *Die Entdeckung der Subjektivität des Glaubens. Luthers Buß-, Schrift- und Gnadenverständnis*, in: ders.: *Aufgeklärter Protestantismus*, Tübingen 2004, 27 – 51.
- Barth, Ulrich / Danz, Christian / Gräb, Wilhelm / Graf, Friedrich Wilhelm (Hg.): *Aufgeklärte Religion und ihre Probleme. Schleiermacher – Troeltsch – Tillich*, Berlin / New York 2013.
- Bednarz, Liane: *Die Angstprediger. Wie rechte Christen Gesellschaft und Kirchen unterwandern*, München 2018.
- Bednarz, Liane: *Christen in der AfD*, in: Reinhard Hempelmann / Harald Lamprecht (Hg.): *Rechtspopulismus und christlicher Glaube*, EZW-Texte 256, Berlin 2018, 25 – 47.
- Bednarz, Liane: *Rechte Christentumsdiskurse. Ein Überblick*, in: *Einsprüche. Studien zur Vereinnahmung von Theologie durch die extreme Rechte*, hg. von der Bundesarbeitsgemeinschaft Kirche und Rechtsextremismus, Bd. 1, Berlin 2020 (<https://tinyurl.com/54sr3tnx>), 8 – 22.
- Berger, Peter L.: *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt / M. 1980.
- Chatschadorian, Jaklin: *Chrislam. Wie der christlich-islamische Dialog zur Islamisierung unserer Gesellschaft führt*, in: Felix Dirsch / Volker Münz / Thomas Wawerka (Hg.): *Nation, Europa, Christenheit. Der Glaube zwischen Tradition, Säkularismus und Populismus*, Graz 2019, 174 – 188.
- Claussen, Johann Hinrich: *Politische Theologie als Kultur der Niederlage. Ein Versuch, den Ideeenpolitiker Karlheinz Weißmann als Theologen zu verstehen*, in: ders. u. a.: *Christentum von rechts. Theologische Erkundungen und Kritik*, Tübingen 2021, 85 – 112.
- Claussen, Johann Hinrich / Fritz, Martin / Kubik, Andreas / Leonhardt, Rochus / von Sche-liha, Arnulf: *Christentum von rechts. Theologische Erkundungen und Kritik*, Tübingen 2021.
- Dirsch, Felix: *Der Glaube und die politische Gesäßgeografie. Linkes und rechtes Christentum im Widerspruch einer globalisierungsaffinen und einer heimatnahen Variante. Ein Gang durch die Geschichte*, in: ders. / Volker Münz / Thomas Wawerka (Hg.): *Nation, Europa, Christenheit. Der Glaube zwischen Tradition, Säkularismus und Populismus*, Graz 2019, 64 – 101.

- Dirsch, Felix: *Entwicklungslinien des Rechtskatholizismus von der Französischen Revolution bis zu aktuellen Diskussionen. Versuch einer Typologie*, in: ders. / Volker Münz / Thomas Wawerka (Hg.): *Rechtes Christentum? Der Glaube im Spannungsfeld von nationaler Identität, Populismus und Humanitätsgedanken*, Graz 2018, 17 – 51.
- Dirsch, Felix: *Rechtskatholizismus. Vertreter und geschichtliche Grundlinien – ein typologischer Überblick*, Kaarst 2020.
- Dirsch, Felix / Münz, Volker / Wawerka, Thomas: *Einleitung*, in: dies. (Hg.): *Rechtes Christentum? Der Glaube im Spannungsfeld von nationaler Identität, Populismus und Humanitätsgedanken*, Graz 2018, 7 – 16.
- Dirsch, Felix / Münz, Volker / Wawerka, Thomas: *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.
- Dirsch, Felix / Münz, Volker / Wawerka, Thomas (Hg.): *Nation, Europa, Christenheit. Der Glaube zwischen Tradition, Säkularismus und Populismus*, Graz 2019.
- Dirsch, Felix / Münz, Volker / Wawerka, Thomas (Hg.): *Rechtes Christentum? Der Glaube im Spannungsfeld von nationaler Identität, Populismus und Humanitätsgedanken*, Graz 2018.
- Engels, David: *Der Untergang des Abendlandes, der Aufstieg des Islams und die Zukunft des Christentums. Kulturmorphologische Überlegungen*, in: Felix Dirsch / Volker Münz / Thomas Wawerka (Hg.): *Rechtes Christentum? Der Glaube im Spannungsfeld von nationaler Identität, Populismus und Humanitätsgedanken*, Graz 2018, 145 – 159.
- Fritz, Martin: *Die Barmherzigkeit in der deutschen Aufklärungsethik*, in: Roderich Barth / Ute E. Eisen / ders. (Hg.): *Barmherzigkeit. Das Mitgefühl im Brennpunkt von Ethik und Religion*, Tübingen 2022 (in Vorbereitung).
- Fritz, Martin: *Im Bann der Dekadenz. Theologische Grundmotive der christlichen Rechten in Deutschland*, in: Johann Hinrich Claussen u. a.: *Christentum von rechts. Theologische Erkundungen und Kritik*, Tübingen 2021, 9 – 63 (eine Kurzfassung der vorliegenden Untersuchung).
- Fritz, Martin: *Christlicher Fundamentalismus*, in: Zeitschrift für Religion und Weltanschauung. Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen 84/4 (2021), 309 – 318.
- Fritz, Martin: *Kultivierung politischer Gefühle. Das Programm Martha Nussbaums als Anstoß für die Öffentliche Theologie*, in: Thomas Wabel / Torben Stamer / Jonathan Weider (Hg.): *Zwischen Diskurs und Affekt. Politische Urteilsbildung in theologischer Perspektive*, Leipzig 2018, 47 – 67.

- Fritz, Martin: *Mitgeföhl als Schlüssel zur Toleranz? Moralphsychologische Überlegungen im Anschluss an Martha Nussbaum*, in: Thiemo Breyer/Marcus Held/Michael Roth (Hg.): *Fundamentalismus und Empathie*, Heidelberg 2022 (in Vorbereitung).
- Fritz, Martin: *Säkularisierung, Pluralisierung, Radikalisierung – Die neue Unübersichtlichkeit der religiösen Lage in Europa*, in: Jörg Dittmer/Jan Kemnitzer/Michael Pietsch (Hg.): *Christlich-jüdisches Abendland? Perspektiven auf Europa*, Stuttgart 2020, 289 – 308.
- Fritz, Martin: *Das Schriftprinzip*, in: Materialdienst. Zeitschrift für Religions- und Weltanschauungsfragen 83/6 (2020), 463 – 471.
- Fritz, Martin: *Selbstkritische Affirmation. Tillichs ‚protestantisches Prinzip‘ als Kennzeichen pluralismusfähiger Religion*, in: Raymond Asmar/Christian Danz/Martin Leiner/Matthew L. Weaver (Hg.): *Reformation und Revolution im Denken Paul Tillichs*, Berlin/Boston 2019, 131 – 171.
- Fritz, Martin: *Verbitterte Konservative im Kulturkampf. Die „Neuen Rechten“ und die Religion*, in: Publik-Forum Nr. 14, 23.7.2021, 38f.
- Fritz, Martin: *Zorn und Sanftmut. Erinnerung an ein exemplarisches Stück klassischer Tugendethik*, in: Journal of Ethics in Antiquity and Christianity 2 (2020), 7 – 25 (<https://tinyurl.com/y27f8vra>).
- Führung, Daniel: *Vernunftgemäßes Ordnungsdenken und aktuelle Gefahren seiner Deformierung*, in: Felix Dirsch/Volker Münz/Thomas Wawerka (Hg.): *Nation, Europa, Christenheit. Der Glaube zwischen Tradition, Säkularismus und Populismus*, Graz 2019, 203 – 226.
- Füllung, Hanna: *Populismus*, in: Materialdienst. Zeitschrift für Religions- und Weltanschauungsfragen 82/3 (2019), 109 – 113.
- Gehlen, Arnold: *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik* (1969), Wiesbaden <sup>4</sup>1981.
- Heimowski, Uwe/Markstein, René: *Sind evangelikale Christen besonders rechts? Rechtspopulistische Positionen und Evangelikale*, in: Uwe Backes/Philipp W. Hildmann (Hg.): *Das Kreuz mit der Neuen Rechten? Rechtspopulistische Positionen auf dem Prüfstand*, München 2020 (<https://tinyurl.com/4wkt65hs>), 104 – 115.
- Hempelmann, Reinhard/Lamprecht, Harald (Hg.): *Rechtspopulismus und christlicher Glaube*, EZW-Texte 256, Berlin 2018.
- Herrmann, Wilhelm: *Der Verkehr des Christen mit Gott im Anschluss an Luther dargestellt*, Stuttgart/Berlin <sup>5/6</sup>1908.
- Hidalgo, Oliver/Hildmann, Philipp W./Yendell, Alexander: *Religion und Rechtspopulismus*, in: Argumentation Kompakt, hg. von der Hanns-Seidel-Stiftung, Ausg. 3/2019 (<https://tinyurl.com/7hpe7u4j>).

- Höhne, Florian/Meireis, Torsten (Hg.): *Religion and Neo-Nationalism in Europe*, Baden-Baden 2020.
- Huntington, Samuel P.: *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München u. a. 1996.
- Körtner, Ulrich H. J.: *Kirchen und Rechtspopulismus in Deutschland und Österreich*, in: Reinhard Hempelmann/Harald Lamprecht (Hg.): *Rechtspopulismus und christlicher Glaube*, EZW-Texte 256, Berlin 2018, 48 – 62.
- Kubik, Andreas: *Inszenierung der Empörung. Liturgische und homiletische Anmerkungen zur „Mahnwache“ der Neuen Rechten anlässlich des Berliner Terroranschlags vom 19.12.2016*, in: Johann Hinrich Claussen u. a.: *Christentum von rechts. Theologische Erkundungen und Kritik*, Tübingen 2021, 65 – 84.
- Kubitschek, Götz: *Selbstverharmlosung*, in: *Sezession* 76/2 (2017), 26 – 28 (<https://sezession.de/59584/selbstverharmlosung>).
- Lamprecht, Harald: *Die göttliche Ordnung. Theologische Analysen einer Selbstdarstellung rechten Christentums*, in: *Einsprüche. Studien zur Vereinnahmung von Theologie durch die extreme Rechte*, hg. von der Bundesarbeitsgemeinschaft Kirche und Rechtsextremismus, Bd. 2, Berlin 2021 (<https://tinyurl.com/2mvnknmtb>), 28 – 45.
- Lamprecht, Harald: *Zu grob gerastert. Warum mehr Streitkultur helfen könnte, die gesellschaftliche Spaltung zu überwinden*, in: Reinhard Hempelmann / ders. (Hg.): *Rechtspopulismus und christlicher Glaube*, EZW-Texte 256, Berlin 2018, 105 – 110.
- Lamprecht, Harald: *Rechter Nationalismus und das Christentum*, in: Reinhard Hempelmann / ders. (Hg.): *Rechtspopulismus und christlicher Glaube*, EZW-Texte 256, Berlin 2018, 7 – 24.
- Leonhardt, Rochus: *Die politische Kultur Deutschlands im Schatten des Rechtspopulismus*, in: Johann Hinrich Claussen u. a.: *Christentum von rechts. Theologische Erkundungen und Kritik*, Tübingen 2021, 147 – 189.
- Lesch, Walter (Hg.): *Christentum und Populismus – Klare Fronten?*, Freiburg/Br. u. a. 2017.
- Lichtmesz, Martin: *Kann nur ein Gott uns retten? glauben – hoffen – standhalten*, Schnellroda 2014.
- Lichtmesz, Martin: *Notizen über Christentum, Populismus und die Religion des Globalismus*, in: Felix Dirsch/Volker Münz/Thomas Wawerka (Hg.): *Rechtes Christentum? Der Glaube im Spannungsfeld von nationaler Identität, Populismus und Humanitätsgedanken*, Graz 2018, 90 – 116.
- Lichtmesz, Martin: *Die Verteidigung des Eigenen. Fünf Traktate*, Schnellroda 2011.
- Lohse, Bernhard: *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995.

- Lühmann, Michael: *Meinungskampf von rechts. Über Ideologie, Programmatik und Netzwerke konservativer Christen, neurechter Medien und der AfD*, in: *Weiterdenken*, hg. von der Heinrich-Böll-Stiftung Sachsen, Dresden 2016 (<https://tinyurl.com/sa9cdj8k>).
- Luther, Martin: *Der kleine Katechismus* (1529), in: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, hg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Göttingen 121998, 501 – 541.
- Mack, Lothar: *Geisterstunde über Deutschland. Eugen Rosenstock-Huessys Analyse aus dem Jahr 1919*, in: Felix Dirsch / Volker Münz / Thomas Wawerka (Hg.): *Nation, Europa, Christenheit. Der Glaube zwischen Tradition, Säkularismus und Populismus*, Graz 2019, 102 – 121.
- Mack, Lothar: *Untergang und Neuanfang nach dem Dritten Reich im Spiegel theologisch-politischer Literatur. Stimmen für die aktuelle Diskussion*, in: Felix Dirsch / Volker Münz / Thomas Wawerka (Hg.): *Rechtes Christentum? Der Glaube im Spannungsfeld von nationaler Identität, Populismus und Humanitätsgedanken*, Graz 2018, 204 – 229.
- Matussek, Matthias: *Das katholische Abendteuer. Ein Bekenntnis*, in: Felix Dirsch / Volker Münz / Thomas Wawerka (Hg.): *Rechtes Christentum? Der Glaube im Spannungsfeld von nationaler Identität, Populismus und Humanitätsgedanken*, Graz 2018, 117 – 144.
- Meireis, Torsten: *Religious Internationalism? German Protestantism, Neo-Nationalism and Populism*, in: Florian Höhne / ders. (Hg.): *Religion and Neo-Nationalism in Europe*, Baden-Baden 2020, 391 – 406.
- Michaelis, Godehard: *Biblich-theologische Grundlegung II: Volk und Nation*, in: Felix Dirsch / Volker Münz / Thomas Wawerka (Hg.): *Nation, Europa, Christenheit. Der Glaube zwischen Tradition, Säkularismus und Populismus*, Graz 2019, 49 – 63.
- Münz, Volker: *Die Bundesvereinigung ‚Christen in der AfD‘ und ihre Bedeutung innerhalb der Partei*, in: Felix Dirsch / Volker Münz / Thomas Wawerka (Hg.): *Rechtes Christentum? Der Glaube im Spannungsfeld von nationaler Identität, Populismus und Humanitätsgedanken*, Graz 2018, 160 – 172.
- Münz, Volker: *Zwischen Globalismus und Extremismus: Populismus als Lösung?*, in: Felix Dirsch / Volker Münz / Thomas Wawerka (Hg.): *Nation, Europa, Christenheit. Der Glaube zwischen Tradition, Säkularismus und Populismus*, Graz 2019, 189 – 202.
- Nord, Ilona / Schlag, Thomas (Hg.): *Die Kirchen und der Populismus. Interdisziplinäre Recherchen in Gesellschaft, Religion, Medien und Politik*, Leipzig 2021.
- Polke, Christian: *Religious Political Education and Neo-Nationalism: Some Preliminary Considerations*, in: Florian Höhne / Torsten Meireis (Hg.): *Religion and Neo-Nationalism in Europe*, Baden-Baden 2020, 377 – 389.

- Probst, Hans-Ulrich: *Jenseits des Normalkonservativen. Die sogenannte Alternative für Deutschland, die Neue Rechte und ihr Verhältnis zur Kirche*, in: *Zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft* 22/11 (2021), 15 – 17.
- Reuter, Hans-Richard: *Nation and Religion in the Thought of the German New Right*, in: Florian Höhne/Torsten Meireis (Hg.): *Religion and Neo-Nationalism in Europe*, Baden-Baden 2020, 115 – 129.
- Scheliha, Arnulf von: *Volk ohne Religion. Kritische Betrachtungen zu einem Leitthema der Neuen Rechten*, in: *Johann Hinrich Claussen u. a.: Christentum von rechts. Theologische Erkundungen und Kritik*, Tübingen 2021, 113 – 145.
- Schieder, Rolf: *The Political Theology of the New Right in Germany*, in: Florian Höhne/Torsten Meireis (Hg.): *Religion and Neo-Nationalism in Europe*, Baden-Baden 2020, 217 – 232.
- Schneider, Athanasius: *Die Hoffnungslosigkeit einer Stadt des Menschen ohne Gott. Mahnwort an die Christen Deutschlands*, in: Felix Dirsch/Volker Münz/Thomas Wawerka (Hg.): *Nation, Europa, Christenheit. Der Glaube zwischen Tradition, Säkularismus und Populismus*, Graz 2019, 227 – 237.
- Seubert, Harald: *Der konservative Protestantismus und seine Stellung innerhalb der heutigen evangelischen Kirche*, in: Felix Dirsch/Volker Münz/Thomas Wawerka (Hg.): *Rechtes Christentum? Der Glaube im Spannungsfeld von nationaler Identität, Populismus und Humanitätsgedanken*, Graz 2018, 52 – 74.
- Seubert, Harald: *Rez. zu Claussen u. a.: Christentum von rechts. Theologische Erkundungen und Kritik*, Tübingen 2021, in: *diakrisis. Geistliche Orientierung für bekennende Christen* 42/3 (2021), 163 – 167.
- Sommerfeld, Caroline: „Gegen Allahu akbar hilft nur Deus vult!“ *Christentum und identitäre Bewegung*, in: Felix Dirsch/Volker Münz/Thomas Wawerka (Hg.): *Rechtes Christentum? Der Glaube im Spannungsfeld von nationaler Identität, Populismus und Humanitätsgedanken*, Graz 2018, 190 – 203.
- Stegherr, Marc: *Katholischer Traditionalismus in Europa: Ein Überblick*, in: Felix Dirsch/Volker Münz/Thomas Wawerka (Hg.): *Nation, Europa, Christenheit. Der Glaube zwischen Tradition, Säkularismus und Populismus*, Graz 2019, 150 – 173.
- Strube, Sonja Angelika: *Christliche Unterstützer der AfD: Milieus, Schnittmengen, Allianzen*, in: Stefan Orth/Volker Resing (Hg.): *AfD, Pegida & Co. Angriff auf die Religion?*, Freiburg/Br. u. a. 2017, 58 – 71.
- Strube, Sonja Angelika: *Christsein und rechts? Rechtskatholizismus und die Neuen Rechten*, in: Uwe Backes/Philipp W. Hildmann (Hg.): *Das Kreuz mit der Neuen Rechten? Rechtspopulistische Positionen auf dem Prüfstand*, München 2020 (<https://tinyurl.com/4wkt65hs>), 14 – 25.

- Strube, Sonja Angelika: *Publikationsorgane, Kernthemen und religiöse Stile am rechten Rand der Kirchen*, in: *Einsprüche. Studien zur Vereinnahmung von Theologie durch die extreme Rechte*, hg. von der Bundesarbeitsgemeinschaft Kirche und Rechtsextremismus, Bd. 2, Berlin 2021 (<https://tinyurl.com/2mvnkmtd>), 8 – 26.
- Strube, Sonja Angelika: *Rechtsextremismus als Forschungsthema der Theologie? Aktuelle Studien und eine kritische Revision traditionalismusaaffiner Theologien und Frömmigkeitsstile*, in: *Theologische Revue* 110 (2014), 179 – 194.
- Strube, Sonja Angelika (Hg.): *Rechtsextremismus als Herausforderung für die Theologie*, Freiburg / Br. u. a. 2015.
- Tanner, Klaus: *Der lange Schatten des Naturrechts. Eine fundamental-ethische Untersuchung*, Stuttgart 1993.
- Teidelbaum, Lucius: *Die christliche Rechte in Deutschland. Strukturen – Feindbilder – Allianzen*, Münster 2018.
- Tiele, André: *Das Kreuz ist die Grenze. Auf dem Weg von Athen nach Jerusalem*, in: Felix Dirsch / Volker Münz / Thomas Wawerka (Hg.): *Nation, Europa, Christenheit. Der Glaube zwischen Tradition, Säkularismus und Populismus*, Graz 2019, 143 – 149.
- Thielmann, Wolfgang (Hg.): *Alternative für Christen? Die AfD und ihr gespaltenes Verhältnis zur Religion*, Neukirchen 2017.
- Tillich, Paul: *Rechtfertigung und Zweifel* (1924), in: ders.: *Main Works/Hauptwerke*, Bd. 6: *Theological Writings/Theologische Schriften*, hg. von Gert Hummel, Berlin / New York 1992, 83 – 97.
- Troeltsch, Ernst: *Was heißt „Wesen des Christentums“?*, in: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 2: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Tübingen <sup>2</sup>1922, 386 – 451.
- Wawerka, Thomas: *Christ sein und rechts sein. Versuch einer biblisch-theologischen Grundlegung*, in: Felix Dirsch / Volker Münz / ders. (Hg.): *Rechtes Christentum? Der Glaube im Spannungsfeld von nationaler Identität, Populismus und Humanitätsgedanken*, Graz 2018, 173 – 189.
- Wawerka, Thomas: *Biblisch-theologische Grundlegung I: Nächstenliebe und Barmherzigkeit*, in: Felix Dirsch / Volker Münz / ders. (Hg.): *Nation, Europa, Christenheit. Der Glaube zwischen Tradition, Säkularismus und Populismus*, Graz 2019, 31 – 48.
- Weber, Max: *Politik als Beruf* (1919), Stuttgart 1992.
- Weiß, Volker: *Die autoritäre Revolte. Die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes*, Stuttgart <sup>2</sup>2020.
- Winckler, Stefan: *Lehrer und AfD: ein problematisches Verhältnis?*, in: Felix Dirsch / Volker Münz / Thomas Wawerka (Hg.): *Rechtes Christentum? Der Glaube im Spannungsfeld von nationaler Identität, Populismus und Humanitätsgedanken*, Graz 2018, 75 – 89.

Zöllner, Daniel: *Das christliche Europa – Kontinent der Säkularisierung*, in: Felix Dirsch / Volker Münz / Thomas Wawerka (Hg.): *Nation, Europa, Christenheit. Der Glaube zwischen Tradition, Säkularismus und Populismus*, Graz 2019, 122 – 142.

Zöllner, Daniel: *Christlicher Glaube und die Krise des Universalismus in Zeiten der Massmigration*, in: Felix Dirsch / Volker Münz / Thomas Wawerka (Hg.): *Rechtes Christentum? Der Glaube im Spannungsfeld von nationaler Identität, Populismus und Humanitätsgedanken*, Graz 2018, 230 – 247.

## Der Autor

*Dr. theol. habil. Martin Fritz*, Studium der Evangelischen Theologie in Erlangen, Heidelberg und München, Pfarrer der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern; Promotion an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Wissenschaftliche Assistentur, Habilitation und Privatdozentur im Fach Systematische Theologie an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau, Paul-Tillich-Preis der Deutschen Paul-Tillich-Gesellschaft e. V.; Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Forschungsschwerpunkt „Religiöse Positionierung: Modalitäten und Konstellationen in jüdischen, christlichen und islamischen Kontexten“ der Universitäten Frankfurt / M. und Gießen, Lehrstuhlvertretungen an der Augustana-Hochschule und an der Justus-Liebig-Universität Gießen; Wissenschaftlicher Referent bei der EZW für Grundsatzfragen, Strömungen des säkularen und religiösen Zeitgeistes, Evangelikalismus und pfingstlich-charismatisches Christentum.

Johann Hinrich Claussen, Martin Fritz, Andreas Kubik,  
Rochus Leonhardt, Arnulf von Scheliha

**Christentum von rechts. Theologische Erkundungen und Kritik**

Mohr Siebeck, Tübingen 2021, 232 Seiten, 19,00 Euro



Zusammen mit vier weiteren Theologen, u. a. dem Vorsitzenden des EZW-Kuratoriums, Arnulf von Scheliha, und dem Kulturbeauftragten der EKD, Johann Hinrich Claussen, hat der EZW-Referent Martin Fritz dieses Buch verfasst. Es setzt sich mit der Überschneidungssphäre von Christentum und „Neuer Rechter“ auseinander. Die Neue Rechte, eine Art Zwischen- oder Brückenmilieu zwischen Konservatismus und Rechtsextremismus, hat nämlich auch eine religiöse Seite. Aber es findet sich dort nicht nur eine Faszination für Neuheidnisches. Manche Anhängerinnen und Anhänger verstehen sich auch dezidiert als Vertreter eines rechtsalternativen Christentums.

Diese neuere Auffassung von Christentum wird aus unterschiedlichen Blickwinkeln dargestellt und theologisch kritisiert.

**Inhalt**

Martin Fritz: Im Bann der Dekadenz. Theologische Grundmotive der christlichen Rechten in Deutschland

Andreas Kubik: Inszenierung der Empörung. Liturgische und homiletische Anmerkungen zur „Mahnwache“ der Neuen Rechten anlässlich des Berliner Terroranschlags vom 19.12.2016

Johann Hinrich Claussen: Politische Theologie als Kultur der Niederlage. Ein Versuch, den Ideenpolitiker Karlheinz Weißmann als Theologen zu verstehen

Arnulf von Scheliha: Volk ohne Religion. Kritische Betrachtungen zu einem Leitthema der Neuen Rechten

Rochus Leonhardt: Die politische Kultur Deutschlands im Schatten des Rechtspopulismus

*Abb.: Mohr Siebeck*

# IMPRESSUM

Herausgegeben von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW),  
einer Einrichtung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)

Martin Fritz  
Im Bann der Dekadenz  
Theologische Grundmotive der christlichen Rechten in Deutschland  
EZW-Texte 273  
Berlin 2021

*Anschriften*  
EZW: Auguststraße 80, 10117 Berlin  
Telefon 030 28395-211, Fax 030 28395-212  
[www.ezw-berlin.de](http://www.ezw-berlin.de)  
[info@ezw-berlin.de](mailto:info@ezw-berlin.de)

EKD: Herrenhäuser Str. 12, 30419 Hannover  
Telefon 0800 5040602  
[www.ekd.de](http://www.ekd.de)  
[info@ekd.de](mailto:info@ekd.de)

*Koordination*  
Michael Utsch

*Redaktion*  
Ulrike Liebau

*Bildnachweis*  
Titelfoto: iStock/Serhii Ivashchuk

*Satz*  
Ulrike Liebau

*Druck*  
verbum Druck- und Verlagsgesellschaft mbH, [www.verbum-berlin.de](http://www.verbum-berlin.de)

Dieser EZW-Text kann für Bildungszwecke verwendet werden. Die EZW-Texte können einzeln oder in größerer Menge bei der EZW angefordert werden. Das Verzeichnis lieferbarer Titel mit Online-Bestellmöglichkeit finden Sie auf der Internetseite [www.ezw-berlin.de](http://www.ezw-berlin.de). Ein Bezug der Reihe im Abonnement ist möglich. Spenden sind willkommen.

EZW-Spendenkonto  
Evangelische Bank eG  
IBAN DE37 5206 0410 0106 4028 10  
BIC GENODEF1EK1



Die durch Papier und Druck entstandenen Emissionen werden kompensiert über die Klima-Kollekte – Kirchlicher Kompensationsfonds gGmbH. Informationen zu den Projekten unter [www.klima-kollekte.de](http://www.klima-kollekte.de).



Nicht nur in den USA, sondern auch in Deutschland gibt es eine Überschneidungssphäre von Christentum und Rechtspopulismus. Das ist hierzulande spätestens seit den Pegida- und den Corona-Demonstrationen der letzten Jahre ins allgemeine Bewusstsein gerückt. Was treibt die Protagonisten dieses überkonfessionellen Feldes an? Was sind ihre politisch-religiösen Motive, was ihre theologischen Argumente? Wie lässt sich dieses für viele Zeitgenossen so schwer verständliche und schwer erträgliche Phänomen insgesamt charakterisieren? Und wie ist ihm kritisch, aber fair zu begegnen? Der vorliegende EZW-Text sucht diese Fragen anhand zweier Sammelbände aus den Jahren 2018 und 2019 zu beantworten, in denen sich das besagte „rechte Christentum“ exemplarisch präsentiert. Die zutage tretende „Ökumene von rechts“ wird so analysiert, dass darin die Kontinuitäten, aber auch die substanziellen Differenzen zu konservativen Gestalten von Christentum sichtbar werden.