

# Wie viel Christentum steckt in der Heimatliebe?

## Potentiale und Grenzen des Christentums für eine kollektive Identität der Neuen Rechte

Aletta Diefenbach

*Beitrag zur Veranstaltung »Religion und Rechtsextremismus« der Sektion Religionssoziologie*

### Einleitung: Ethnopluralismus und Religion als Differenzmarkierung

Einen Großteil seines politischen Kapitals schlägt der gegenwärtige Mobilisierungsdiskurs von rechts vor allem daraus, wie er ein völkisch-identitäres Differenzdenken im Bereich des Politischen präsentiert und verbreitet: In Abgrenzung zum Faschismus oder Neonazismus – mitunter werden dazugehörige Gruppierungen als „Alte Rechte“ zusammengefasst – stellen politische Akteure wie die Alternative für Deutschland, PEGIDA oder die Identitäre Bewegung – also die „Neue Rechte“ – völkische Differenz in Anlehnung an die Ideologie des Ethnopluralismus her.<sup>1</sup> Politische Ausgrenzung legitimiert sich nach diesem Weltbild nicht mehr über biologistisch argumentierende Konzepte von „Rasse“, sondern konstruiert das Eigene und Fremde primär über kulturelle Codierungen, also über eine Vorstellung der unterschiedlichen, auch wertzuschätzenden, aber dennoch unvereinbaren „Kulturen“ (vgl. u.a. Salzborn 2020; Weiß 2017). Zum politischen Machtgewinn eignet sich diese Diskursstrategie insofern, als Differenzsetzungen, die von kultureller Fremdheit und Bedrohung statt von ostentativer Minderwertigkeit und Hass erzählen, in vielerlei Hinsicht anschlussfähig an (staats-)bürgerliche Formen der demokratischen und kulturellen Identitätskonstruktionen in Deutschland sind (Jakob 2019).

„Kultur“ als Differenzmarker meint insbesondere Religion, genauer noch die Verengung auf den Islam, der seit den Terroranschlägen am 11. September 2001 generell in öffentlichen Diskursen als Zuschreibungskategorie von Problemen im Zusammenhang von Einwanderung, Integration und Terror verstärkt eingesetzt wird und sich daher als Mobilisierungsgut für breite Bevölkerungsschichten anbietet (Wodak 2016; Häusler 2016; Tiesler 2006). Doch wenn in einer säkularisierten Gesellschaft heute eine fremd markierte Religion als Abgrenzung und Bedrohung funktioniert, drängt sich umgekehrt die Frage auf, inwiefern Religion auch (noch) selbst Identität hervorbringt. Die wenigen existierenden Analysen hierzu kommen mehrheitlich zu dem Schluss, dass hierbei insbesondere das Chris-

---

<sup>1</sup> Dieser Beitrag ist eine gekürzte Version eines Aufsatzes, der voraussichtlich in der *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* erscheinen wird.

tentum das Eigene benennen soll, dieses aber vor allem in der Abgrenzungspraxis gegenüber dem Islam und ohne Bekenntnis zu einem religiösen Weltbild im engeren Sinne in Stellung gebracht wird. Prägnant formuliert findet sich diese These bei Nadia Marzouki und Duncan McDonnell in der Formel *belonging without believing* (Marzouki, McDonnell 2016, S. 2). Diese und ähnliche Studien beziehen sich dabei oft auf populismustheoretische Annahmen, wonach im Sinne einer „dünnen Ideologie“ (Mudde, Kaltwasser 2017) symbolische Codes und Ideologeme eher diffus beziehungsweise opportunistisch am politischen Machtgewinn orientiert eingesetzt werden würden. Hinter Anrufungen wie einer „christlich-jüdischen Leitkultur“ (Attia 2018) steckten demnach changierende bis paradoxe, im Fall der Rechten aber letztlich „völkische“ Positionen (Brubaker 2017; Althoff 2018; Schroeder et al. 2020, S. 158). Dadurch blieben politische Grenzziehungen mittels christlicher Bezüge aber „kulturalistisch“ oder „säkular“ (Roy 2016), weil sie ihre Plausibilität im Mobilisierungsdiskurs nicht über eine „glaubende“ Lebensführung der Anhängerschaft erhalten (vgl. zum Christentum als „Gastideologie“ Arato, Cohen 2018).

Mit diesen Auseinandersetzungen erkennt die Forschung das Christentum zwar als relevantes Bezugssystem für neurechte Politisierungsprozesse an, doch die Schlussfolgerungen verweisen in unterschiedliche Richtungen: Einerseits suggerieren sie eine Geschlossenheit der rechten Inanspruchnahmen des Christentums über alle Akteursgruppen und Kontexte hinweg. Andererseits vermitteln die populismustheoretischen Annahmen der machtstrategischen ideologischen Offenheit auch eine gewisse Beliebbarkeit – als könnten sich mit christlichen Codes sämtliche Bedeutungshorizonte verbinden. Ein Grund hierfür liegt sicherlich in dem Fokus der Studien auf Programmatiken oder öffentliche Diskurse, wie sie beispielsweise von strategisch sprechenden Politiker\*innen artikuliert werden. Doch diese korrespondieren zum einen nicht eins zu eins mit lebensweltlichen Wirklichkeiten. Zum anderen sind in den vergangenen Jahren in dem rechten Feld viele neue Organisationen entstanden. Daraus ergibt sich die Frage, wie weit die These von *belonging without believing* auch für ein Verständnis von Politisierungsprozessen „von unten“, auf der Ebene von konkreten Gruppendynamiken, trägt und welche Diversität sich hierbei auf tun könnte.

Diese Frage aufgreifend stelle ich nachfolgend drei Fälle vor, die exemplarisch aufzeigen, wie gegensätzlich die Inanspruchnahmen christlicher Symboliken für die Konstruktion lebensweltlicher Gruppenidentitäten sein können. Die empirische Grundlage hierfür bilden fünf Gruppendiskussionen, die ich zwischen 2017 und 2018 mit lokalen Ortsgruppen geführt und in Anlehnung an die dokumentarische Methode (Bohnsack 1999) und mittels kultursoziologischer Konzepte der kollektiven Identitätsbildung (Lamont 1992; Zink 2019) analysiert habe.<sup>2</sup> Davon zählen drei Gruppen zu der bewegungsnahen Partei der AfD, eine zu der europäischen Jugendorganisation der Identitären Bewegung und eine zu einem Ableger des Protestbündnisses PEGIDA. Mit dieser Auswahl fällt der Blick auf Organisationen, die sich in den vergangenen Jahren neu gegründet und öffentlichkeitswirksam auf lokaler wie bundesweiter Ebene positioniert haben. Deren personelle Verbindungen sowie ideologischen Gemeinsamkeiten und Unterschiede als Teil der Neuen Rechten sind auch immer wieder thematisiert worden (Kellershohn, Kastrup 2016), welche Bedeutungen und Funktionen dem Christentum dabei zukommen, blieb bisher aber unterbeleuchtet. Ausgehend von den Befunden diskutiere ich abschließend, welche Potentiale und Risiken sich mit dem Ethnopluralismus als politische Strategie verbinden. Zwar findet sich ein vereinendes Gut in der gemeinsamen Identifikation mit dem Christentum als säkularisierte Kulturleistung, doch letztlich offenbaren sich in den Positionierungen zum Christentum

---

<sup>2</sup> Die Studie wurde im Rahmen des SFB 1171 *Affective Societies* von der Deutschen Forschungsgemeinschaft gefördert.

fundamentale Identitäts- und gesellschaftliche Ordnungsvorstellungen, die auf ein hohes Konfliktpotential hinweisen.

## Das übergreifende Narrativ der bedrohten Identität

Bevor es um die Unterschiede geht, folgt zunächst eine kurze Darstellung über das grundlegende politische Narrativ, das die drei Fälle teilen. So bilden sie ihre politische Identität über Grenzziehungen und imaginierte Machtverhältnisse heraus wie sie typisch für rechte Positionierung sind: Im Mittelpunkt stehen kulturelle und politische Entfremdungserfahrungen, die auf die geteilte Empörung über eine gesellschaftliche Ordnungskrise und die gemeinsame Angst vor einer Islamisierung hinausliefen.

Bedroht und in die Krise geraten ist das Gemeinwesen der Bundesrepublik Deutschland, die „Nation“<sup>3</sup>, deren Wertschätzung und Zugehörigkeit über politische und kulturelle Kategorien der Grenzziehung hergestellt werden: Begriffe wie „Heimatliebe“, „Patriotismus“ und rechtsstaatliche, demokratische und liberale Prinzipien, wie „unsere freiheitliche Grundordnung“, als auch kulturelle und prinzipiell erwerbbarere Eigenschaften und Praktiken sind wichtige Ankerpunkte, um Bilder über das Eigene und Andere auszudrücken.

Aus diesen Klassifikationen bildet sich eine erste politische Differenz über die Bedrohung durch eine angebliche „Islamisierung“ heraus. Wie aus der Forschung bekannt, problematisieren die Gruppen Einwanderung und Integration von als fremd markierten Menschen als zentrale gesellschaftliche Herausforderung. Ihre Rede darüber changiert teils erheblich zwischen verschiedenen semantischen Selbst- und Fremdkategorisierungen, wobei man sich einerseits assimilierungswilligen Fremden gegenüber als offen erklärt. Andererseits tauscht man sich detailliert über Probleme der „Integration“ aus, wobei Divergenzen über die semantische Herstellung der gemeinsamen „Angst“ vor der „Islamisierung“ symbolisch integriert werden (siehe ausführlicher Diefenbach 2019). Zwei weitere, für rechte Artikulationen typische Differenzsetzungen innerhalb des eigenen Gemeinwesens ergänzen diese über die Figur des Fremden gezogene Grenzen, so dass die Bedrohung der kulturellen Identität auch mit der eigenen Gesellschaft zusammenhängt: Ein Gegner stellt eine imaginierte Mehrheitsgesellschaft dar, die als ignorant gegenüber der Nation empfunden wird, ein zweiter Gegner sind die dazugehörigen Eliten, die als korrupt und betrügerisch klassifiziert werden.

Mit diesen Symboliken und Grenzen ergibt sich ein kollektives Selbstbild des politischen Außenseiters: Gemeinsam stößt man sich gegenüber einer gesellschaftlichen Umwelt ab, welche die eigenen Gefühle der Wertschätzung und existenziellen Bedrohung für das Gemeinwesen missachtet. Weiter identifiziert man sich untereinander über die „Skepsis“ gegenüber dieser Umwelt und den gemeinsamen „kritischen Fragen“ zu diesen Verhältnissen, die wiederum in den eigenen politischen Erfolgen Bestätigung finden und ermächtigend wirken. Doch wie ändert sich nun dieses Krisennarrativ, sobald darin das Christentum eingewebt und explizit Stellung bezogen werden soll? Dann bekommen diese verbindenden politischen Artikulationen, so soll es die nachfolgende Darstellung zeigen, Nuancen der Sinnfunktion, welche diesen gemeinsamen Grund der soziopolitischen Verortung erodieren lässt.

---

<sup>3</sup> Begriffe und Zitate aus den Interviews sind in doppelte Anführung gesetzt und wurden an eine bessere Lesbarkeit angepasst.

## Christentum als unhinterfragbarer Lebenssinn

„Wir sind evangelisch, wir folgen also, oder wer möchte, folgt Jesus als seinem Herrn und unterwirft sich ihm persönlich.“ Soll man zum Christentum Stellung beziehen, dann wird für diesen ersten Fall ersichtlich, dass es für die Mitglieder einer lokalen AfD-Gruppe fundamental den Modus des Seins – in anderen Worten den Lebenssinn – ausmacht. Genauer noch wird im Alltagsleben ein evangelikal geprägter Bibelfundamentalismus praktiziert. Das heißt, der biblischen Schrift kommt eine überzeitliche, äußerliche Autorität zu, so dass infolgedessen sämtliche Wahrnehmungsmuster, Wert- und Handlungsorientierungen durch christliche Ideen strukturiert sind. Damit einher geht eine heteronom konzipierte Subjektivität, welche die Kontingenzen des Seins versucht, rigid mittels einer evangelikal-orthodoxen Lebensführung zu bewältigen, sich „unterwirft“ und von einem „Legochristentum“ abgrenzt. Die personale Identität der Gruppenmitglieder schöpft daher ihren positiven Selbstwert aus einer praktizierten Frömmigkeit und Werten wie Nächstenliebe und Ehrlichkeit, die als Anerkennung Gottes und von Jesus als exemplarisches Handeln interpretiert werden. Erweitert schlägt sich diese Orientierung um die soziale Verankerung in einer lokalen Kirchengemeinde nieder, die zum zentralen Bezugspunkt für soziale Beziehungen und öffentliches Engagement, etwa in der Flüchtlingshilfe, wird.

Dieser Habitus leitet auch die Gesellschaftsdeutungen und Kritiken an und nuanciert die vorgestellten politischen Differenzen auf eine spezifische Weise. Da das Christentum im Mittelpunkt der Seins und Handelns steht, ist es auch von zentraler Bedeutung, um das sozio-politische Gemeinwesen zu erzeugen: Das Christentum hat dieses nicht nur historisch geprägt, es stark gemacht, ist dessen Fundament und seine heute politische Formierung als säkulare, liberale Demokratie eine wichtige Errungenschaft der Luther'schen Zwei-Welten-Lehre, die wiederum Orientierung für politisches Gestalten gibt. Vor diesem Hintergrund erscheint auch die gesellschaftliche Krise als fundamental, als eine Krise des Glaubens, deren Anbeginn weit zurückgeht und mit der Moderne einsetzt. Insofern ist die Bedrohung eine tiefsitzende, die „bei uns“ und „nicht bei den anderen“ beginnt, wie eine Befragte es ausdrückt. Sie beginnt bei der schwindenden, löst sich aber auch mit der gesellschaftsordnenden Kraft des Christentums. Die derzeitige „Nation“ ist also der fortgeschrittene Zerfall einer zu verwirklichenden christlichen Gemeinde.

Weil man „bei uns“ beginnt, sind auch die „eigene“ Gesellschaft und deren fundamentalen Probleme von hoher Relevanz. Denn die Ignoranz der Mehrheitsgesellschaft, die Korruption der Eliten erhalten ihre lebensweltliche Plausibilität als Ausdruck von Gottlosigkeit. Die Grenzen innerhalb der eigenen Gesellschaft nuancieren sich hier also zu einer nicht-christlichen bzw. nicht-evangelikal-orthodoxen Umwelt, wobei als Erklärung für gesellschaftliche Probleme individuelle Faktoren herangezogen werden. Man erkennt Egoismus, Individualismus, Gier und Machtstreben, sei es im Bereich der Familie, in den Medien, der Politik oder auch in den Landeskirchen, die letztlich auf eine fehlende persönliche Lenkung durch die moralische Autorität Gottes zurückgehen.

Der evangelikal-orthodoxe Habitus zieht und ermöglicht auch eine gemeinsame Grenze zum Islam, prägt jedoch seine angebliche Bedrohung durch ganz spezifische Nuancen. So macht die Bedrohung Sinn, weil der Islam durch das Primat der eigenen Religiosität betrachtet wird, wonach einer religiösen Tradition ein wahrer, essentieller und überzeitlicher Kern zukommt. Doch während sich dieser für die Evangelikalen in Jesus und seiner „Liebe“ und „Fürsorge“ zeigt, steht für diese Gruppe „Prophet Mohammed“ für ein „kriegerisches Handeln“, welches Muslim\*innen auch in einer Demokratie durch einen theokratischen Herrschaftsanspruch umsetzen werden. Die Bedrohung plausibilisiert sich weiter, weil diese Kollektivstrategie sowieso auf eine christlich geschwächte, eine säkulare Gesellschaft trifft. Dabei löst die wahrgenommene „hohe Religiosität der Muslime“ in seiner Grenzziehung auch

Wertschätzung und Achtung aus, erkennt man darin doch jene Frömmigkeit und jenen religiösen Zusammenhalt, für welchen man sich in der eigenen Gesellschaft einsetzt.

Welchen Stellenwert hat nun das Christentum für die lebensweltliche Politisierung in diesem ersten Fall? Indem christliche Ideen wirklichkeitskonstituierend und handlungsleitend sind, sind sie auch grundlegend für die Politisierung. Denn sie bringen im Alltagsleben sowohl die Dissonanzen als auch Bewältigungsstrategien hervor, so dass von ihnen auch das primäre Affizierungspotential für politische Vergemeinschaftung ausgeht. Die Bedrohung von außen, von dem Islam, ist zwar akut, es geht aber um die säkulare Gesellschaft, die durch christliche Revitalisierungen geschützt und gerettet werden kann. Das Christentum präsentiert sich in dieser Gruppe über ein semantisch eindeutiges, geschlossenes und stabiles Identitätsnarrativ, es ist, in anderen Worten, lebensweltlich fest institutionalisiert. Als Lebenssinn bleibt seine Autorität unangefochten, muss auch unhinterfragbar bleiben und sich der Kritik entziehen, leiten es doch sowohl den eigenen Selbstwert als auch die Lösung der gesellschaftlichen Krise an. Der Fall steht damit für eine rechte Identität, ein „Wir“, das sich fundamental über das Christentum als positive Deutungsressource erzeugen kann und aus einer evangelikal-orthodoxen Haltung heraus dem Islam nicht allein aversiv gegenübersteht. Die Bedeutung und Funktion des Christentums steht in diesem ersten Fall damit sowohl für *belonging* als auch *believing*.

### Christentum als modernistischer Spott

„Glaubst du an Gott war die Frage!“ platzte es laut und ungehalten aus einem der Teilnehmenden in der Diskussion mit einer anderen lokalen Gruppe der AfD heraus. Der Ausruf galt seinem Parteikollegen, der von anderen zwar wiederkehrend erinnert wurde, dass es gerade darum ginge, was der „Glaube für einen persönlich“ bedeute, der aber dennoch nur davon erzählte, dass das Christentum heute „wichtig für Kinder und Vereine“ sei. Die Interaktion steht charakteristisch für die Bedeutung und Funktion des Christentums in diesem zweiten Fall. Sie macht deutlich, dass zwar ein Grundverständnis darüber existiert, welche Erfahrungen mit dem Christentum verbunden sein können – der Glaube an Gott –, sie scheitern aber in ihrer kommunikativen Anschlussfähigkeit, da dieses populäre Wissen keine handlungsleitende Funktion für die Akteure einnimmt. So überwiegen als Darstellungen personaler Identität Bekenntnisse zum „Atheismus“, das man scherzhaft um die Bezeichnung „U-Boot-Christen“ erweitert, d.h. man teilt den kulturästhetischen und sozialen Sinn von Ostern oder Weihnachten, erlebt diese sonst aber als „leere Tradition.“ Zugrunde liegt diesen Erfahrungsweisen ein modernistischer Habitus, der sich an Ideen der Autonomie und Vernunft des Subjekts, an Diesseitigkeit und Positivismus orientiert und daraus eine Unterscheidungspraxis zu dem Konnex „Religion“, „Glaube“, „Irrationalität“ macht. Folglich können sich die Befragten auch für den sozialen Bereich gegenseitig über ihre Kirchenaustritte oder befremdliche Erfahrungen mit dem christlichen Milieu als Einheit erleben. Damit bildet dieser einen scharfen Kontrast zum ersten Fall: Das Christentum tritt überwiegend als Teil des Außen auf und hilft, das Eigene nach innen intersubjektiv zu erfahren. Mehr noch vollzieht sich die Distanzierung auch in einer verächtlich machenden Weise, so dass ein gemeinsamer Spott über die in ihren Augen irrationalen Vorstellungswelten vereint. Man lacht gemeinsam über „die Nummer mit der Heiligen Jungfrau Maria.“

Daher sind es auch modernistische Ideen der Gesellschaftsgestaltung wie Wissenschaftlichkeit, Funktionalismus und Fortschrittsglaube, welche Bilder der Gesellschaft anleiten sowie Grenzen und Kritiken semantisch codieren und nuancieren. Die Ordnungskrise erhält folglich Sinn als Krise der modernen, der *säkularen* Gesellschaft. Um diese Ordnungskrise semantisch zu erzeugen, ist Religion die wichtigste Referenz, für die sich sofort ein gemeinsamer Bezugspunkt finden lässt. Es ist aber nicht wie im vorherigen Fall das Christentum, sondern die grenzziehende Bedrohung durch den Islam, eine

detailreiche „Islamkritik“, die hierfür konstitutiv ist. So ist man sich schnell einig, dass Religion „Privatsache“ sei, wobei es dann aber die öffentliche Präsenz und wahrgenommenen Probleme muslimischer Praktiken sind, die gemeinsam affizieren und als starke Verletzung nicht nur ihrer geteilten säkularen Norm, sondern auch als Affront gegen das eigene, die Religion überwundene, moderne Inderweltsein empfunden wird. Erst in diesem Rahmen, über die Ablehnung des Islams kann dann auch die gesellschaftliche Rolle des Christentums thematisiert werden. So erkennt man zwar an, dass das Gemeinwesen christlichen Ursprungs ist und den Weg in die Moderne ebnete. Doch der Säkularismus und ein sozialfunktionales Verständnis für politisches Gestalten ist die eigentliche Stärke der Gesellschaft. Das Christliche im öffentlichen Raum, etwa ein Kreuz im Klassenzimmer, verschmilzt daher gemeinsam mit dem Islam zu einer allgemeinen Religionskritik als antimoderne Gefahr. Auch die Differenzen zu der Mehrheitsgesellschaft und Elite tragen diese Züge. Die Ignoranz der Mehrheit und die Korruption der Autoritäten zeugen von einem fehlenden Verständnis darüber, wie Gesellschaft *funktioniert*. Statt Sachverstand und politische Pragmatik herrscht irrationale Emotionalisierung und Machtstreben vor, wobei auch in diesem Rekurs dann die Landeskirchen nur wieder ein besonders exemplarischer Fall von verblendeten und vermachteten Zuständen darstellen.

Vor diesem Hintergrund trägt das Christentum kaum zur lebensweltlichen Politisierung bei. Es hat nur wenig Relevanz für das politische Selbstbild und ist wenig institutionalisiert. Erst in der expliziten Auseinandersetzung und affirmativen Suchbewegung findet kurzweilig und ganz im Sinne eines „Identitätsmarkers“ die Inanspruchnahme des Christentums als zivilisatorisches Erbe des Eigenen statt. Ansonsten affizieren christliche Ideen allenfalls in der für die Gruppe bedeutsamen spöttelnden Religionskritik, die ihnen gemeinsam mit als muslimisch markierten Glaubenspraktiken dazu verhelfen, die eigene Modernität zu erfahren. Der Fall steht damit für ein Christentum, das kaum als *belonging* und schon gar nicht als *believing* funktioniert.

## Christentum als ambivalente Nostalgie

Für den dritten Fall, der aus der Diskussion mit einer Regionalgruppe der Identitären rekonstruiert wurde, ist schließlich eine Spannung konstitutiv, die sich aus bereits bekannten Bezügen ergibt und daher diesen Fall interessant macht. So offenbaren die persönlichen Selbstrepräsentationen mit Ausnahme einer Person ein gewisses Diskrepanzerleben, wenn es um die eigene Religiosität geht. Es wird deutlich, dass insbesondere von dem Katholizismus eine hohe normative Kraft ausgeht, so dass man sich in seiner Freizeit intellektuell damit beschäftigt und weiter „anfreunden“ will. Es wird aber auch deutlich, dass viele zentrale Ideen wie die Menschwerdung Gottes subjektiv nicht plausibel erscheinen und habituell nicht wirksam sind. Unter den Gruppenmitgliedern beschreibt sich nur einer als orthodox-katholisch praktizierend, die anderen erarbeiten sich spiritualistische bis zugewandt-atheistische Positionierungen. Einheit stellt sich daher über diese affirmativ suchende, aber vielfältig verortende und semantische offene Auseinandersetzung über die Bedeutung des Christentums für das eigene Leben her.

Zurück geht diese Spannung auf den „Konservatismus“, den die Gruppe als ideologisches Ideal teilt. Wirkmacht geht demnach zuvorderst von Kultur in Form von Tradition und Geistesgeschichte aus, die man wahren, aber sich reflexiv-intellektuell aneignen möchte. Anders ausgedrückt findet sich hier also eine kombinierte Subjektivität, die sich einerseits wie im ersten Fall einer höheren Macht unterwirft, diese ist aber für die Gruppe nicht primär Gott oder Jesus, sondern Tradition. Es ist das „Identitäre“, das die „Sinnggebung des Sinnlosen“ gibt und als das „Vorhandende“ beschrieben wird, das der Mensch „schon mit Geburt findet.“ Andererseits ist wie im zweiten Fall aber auch eine reflektierte, kritische Aneignung der Tradition wichtig, die sich in diesem Fall durch Intellektualisierung auszeich-

net. Demgemäß geht man gemeinsam auf die Suche nach dem „Kontext“, erklärt sich zur „Selbsthilfegruppe“, zu „so ´ne Art Marketingagentur für das Eigene, eben für Heimat“ und versucht über ein „Zwiebelprinzip“ die Tradition „wieder freizulegen.“ Man versucht, sich also „Europa“, „Nation“, „das Regionale“, „Familie“, „Sprache“, etc. zu „erarbeiten.“ Da aber das Eigene semantisch (noch?) nicht fixiert werden kann, erhält das Außen in diesem Fall eine wichtige Funktion. So kann man bestimmen, was man nicht ist und grenzt sich ab gegen einen „abstrakten Individualismus“, „Universalismus“, „Hedonismus“, etwa wie die Evangelikalen aus dem ersten Fall. Man grenzt sich aber auch explizit ab gegen eine bloße Übernahme, die das Eigene nicht kognitiv-habituell sowie sinnlich erfasst hat – wie auch im zweiten Fall.

Dieser Gruppenhabitus bringt auch den interessanten Zugriff auf das Christentum hervor. Aufgrund der gemeinsamen reflexiven Aneignung von Tradition, affiziert auch der Katholizismus. Denn er wir als Teil eines idealisierten konservativen Habitus imaginiert und man erkennt in der „Essenz des Katholizismus“ – „Gott ist Mensch geworden. Er ist für andere gestorben“ – das eigene Ideal der Orientierung an einer höheren, überindividuellen Macht an: „dass ich für was andere lebe.“ Das „Christentum“ ist also „´ne absolut identitäre Religion.“ Über diese gemeinsame Logik erhält der Katholizismus also einen Wert als eine dem Eigenen zugehörig klassifizierte Tradition als auch als eine besonders wertvolle Tradition, da sie wie der Konservatismus das Individuum transzendiert. Ein Dilemma ergibt sich nun daraus, dass (mit Ausnahme eines Teilnehmers) die katholischen Ideen habituell fremd bleiben, die beschriebene Spannung ist also eine zwischen Ideal und Praxis: Weil man sich als Konservativer versteht, möchte man auch gern katholisch sein und erlebt nun die fehlende Wirksamkeit katholischer Ideen als Diskrepanz zwischen einem imaginierten konservativen Ideal und dem eigenen religiösen Habitus. Vor diesem Hintergrund unterscheidet sich dieser Fall von den vorherigen dadurch, dass das Christentum zwar das Innen bestimmen soll, es ist aber als Identitätsnarrativ unklar, da christliche Ideen changierend und bedeutungslos, „suchend“ eingesetzt werden. Eine ideengeschichtlich-philosophisch informierte und die eigene christliche Vielfalt anerkennende Herangehensweise funktioniert dabei als gemeinsame Grundorientierung.

Dieser konservativ-reflexive Zugriff auf Tradition nuanciert auch die politischen Vorstellungen der Gruppenmitglieder. Die gesellschaftliche Krise ist entsprechend eine Krise der Traditionen, genauer der verblassenden Kulturnation. Dabei wiederholt sich die affirmative Suche nach dem Eigenen, die reflexive Aneignung und die daraus resultierenden Negativbestimmung. Mit Blick auf Religion setzt sich daher der ambivalente Zug fort: So wie der Katholizismus ein Ideal für das eigene Leben spielen soll, gilt dies auch für das gesellschaftliche Leben. Doch wieder bleiben die semantischen Codierungen offen. Daher erhält der Islam als abgrenzende Bedrohung von außen Relevanz. Weil nicht klar ist, inwiefern das Christentum über seine historische prägende Kraft hinaus bewahrenswert ist – so schätzt man auch den Säkularismus – findet man Einheit darüber, dass zu dieser inneren Vielfalt der Islam jedoch nicht dazugehören kann. Wie im ersten Fall erkennt man bei „den Muslimen“ dennoch auch die eigenen verlustig gegangenen Praktiken der Kollektiv- und Traditionsorientierung, so dass auch Bewunderung die Grenze zum Islam hervorbringt. Differenzsetzungen innerhalb der eigenen Gesellschaft ergeben sich ebenfalls aus der konservativ-reflexiven Orientierung. Hinter der Ignoranz der Mehrheitsgesellschaft steckt eine konsumistische „Vermassung“, eine kulturelle Verrohung durch fehlendes Traditions- und Bildungsbewusstsein. Die Eliten sind einschließlich der Landeskirchen die „Linken“, die durch ihren „Universalismus“ die Kulturnation korrumpieren.

Zusammenfassend ist das lebensweltliche Politisierungspotential des Christentums in diesem Fall also ambivalent, denn es ist als positive Sinnressource durch einen Kohärenzanspruch gegenüber einer konservativen und daher auch katholischen Lebensführung vorhanden. Es ist aber aufgrund fehlender Habitualisierung gruppenintern wenig institutionalisiert und bleibt semantisch unfixiert.

Was sich daher über die semantischen Brüche affektiv entspinnt, ist eine ambivalente Nostalgie für eine vorgestellte verloren gegangene Zeit, in welcher katholische Ideen noch fraglos Teil des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens waren. Damit steht der Fall für *belonging* als auch *believing*, die sich aber vor allem durch ihre Prekarität auszeichnen.

## Fazit

Ausgehend von diesen unterschiedlichen Integrationsmodi des Christentums als unhinterfragbarer Lebenssinn, also modernistischer Spott und als ambivalente Nostalgie zeigt sich, dass die These von *believing without belonging* als rechtes Identitätsnarrativ zu pauschal und lebensweltlich sehr viel umstrittener und facettenreicher ist. Die Bedeutungen und Funktionen des Christentums für Politisierungsprozesse variieren erheblich und infolgedessen ist eine kollektive Identität mittels christlicher Bezugnahmen auch unterschiedlich stark institutionalisiert in lokalen Gruppen. Einheit findet sich bei deren Explikationen übergreifend in dem gemeinsamen Bekenntnis zur historischen Prägung durch das Christentum und daraus resultierenden Errungenschaften der politischen Säkularität, ebenso vereint die Kritik an den Landeskirchen. Insofern ist mit der semantischen Codierung des Christentums als eigene säkulare Kulturleistung dessen Inanspruchnahme auch nicht beliebig. Doch über diese Gemeinsamkeit hinaus offenbaren sich in der Auseinandersetzung mit dem Christentum fundamentale Identitätsunterschiede: Die Fälle zeigen einen evangelikal-orthodoxen, einen modernistischen und einen traditionalistischen Gruppenhabitus, die jeweils ihre eigenen affizierenden „Totems“ (Durkheim) haben und dem Christentum folglich einen unterschiedlichen Stellenwert für zentrale politischen Artikulationen wie die Deutung der Krise und der Gegner geben.

Anhand dieser Befunde – am Beispiel des Christentums – lassen sich schließlich Potentiale und Grenzen von Kultur als politische Differenzmarkierung konturieren, die der Ethnopluralismus zur Mobilisierung und Politisierung einsetzt. Für eine bewegungsinterne Kohäsion liegt das Potential in der positiven Bezugnahme auf das Christentum als säkulare Kulturleistung. Als Ressource für politisches Handeln kann es als schützenswertes kulturelles Erbe und als säkulare Haltung für den Bereich des Politischen angerufen werden. Diese Semantiken sind auch nach außen anschlussfähige Mobilisierungsgüter für neue Anhänger\*innen, da sie mit einer Vielzahl kultureller Identitätsentwürfe innerhalb der Bevölkerung korrespondieren. Diese Referenz trägt aber nur, solange sie keine weitere semantische Markierung erfährt, sondern bedeutungsoffen bleiben darf. Denn sobald Spezifikationen vorgenommen werden, ist gemäß den lebensweltlichen Differenzen zu erwarten, dass sie ihre Resonanz nur noch in den dazugehörigen Milieus erfahren werden.

Damit sind die Grenzen der politischen Mobilisierungskraft des Christentums angedeutet. So zeigen die starken Inanspruchnahmen des Islams auch, dass aus der Opposition, aus der Bedrohung heraus und damit der Bestimmung des Fremden kollektive Identität hergestellt wird. Doch sobald in den Modus des Gestaltens des Eigenen gewechselt werden soll, etwa in die Bestimmung des Christentums, dann treten die Schwächen des Ethnopluralismus als ideologisches Konzept der Rechten hervor. So bringt die Differenzmarkierung über „Kultur“ deren vielfältigen Codierungen und Hybridisierung in der Moderne zum Vorschein und damit die eigene innere kulturelle Vielfalt. Dies birgt Konfliktpotential für die eigene Kohäsion und politische Handlungsfähigkeit. Denn wie die drei Fälle aufzeigten, machen die einen das Christentum zu einem gesellschaftlichen Problem, während die anderen es als zentrale Ressource für die Lösung gesellschaftlicher Herausforderungen betrachten.

## Literatur

- Althoff, Andrea. 2018. Right-wing populism and religion in Germany: Conservative Christians and the Alternative for Germany (AfD). *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 2:335–363.
- Arato, Andrew, und Jean L Cohen. 2018. Civil Society, Populism, and Religion. In *Routledge Handbook of Global Populism*, Hg. Carlos De La Torre, 98–112. London: Routledge.
- Attia, Iman. 2018. Was ist neu und was rechts am antimuslimischen Rassismus extrem rechter Argumentationen? In *Rassismus und Rechtsextremismus in Deutschland. Figurationen und Interventionen in Gesellschaft und staatlichen Institutionen*, Hg. Mechthild Gomolla, Ellen Kollender und Marlene Menk, 93–109. Weinheim/Basel: Beltz Juventa.
- Bohnsack, Ralf, 1999. *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in Methodologie und Praxis qualitativer Sozialforschung*. Opladen: Leske + Budrich.
- Brubaker, Rogers. 2017. Between Nationalism and Civilizationism: The European Populist Movement in Comparative Perspective. *Ethnic and Racial Studies* 40:1191–1226.
- Diefenbach, Aletta. 2019. Hassen im Modus bürgerlicher Etikette? Wie rechte Aktivisten den Islam rational kritisieren. In *Hass/Literatur. Literatur- und kulturwissenschaftliche Beiträge zu einer Theorie- und Diskursgeschichte*, Hg. Jürgern Brokoff und Robert Walter-Jochum, 167–187. Bielefeld: transcript.
- Häusler, Alexander. 2016. Themen der Rechten. In *Handbuch Rechtsextremismus*, Hg. Fabian Virchow, Martin Langebach und Alexander Häusler, 135–180. Wiesbaden: Springer VS.
- Jakob, Maria. 2019. Einbürgerungsfeiern in Deutschland: Die symbolische Dekonstruktion nationaler Zugehörigkeit. *Berliner Journal für Soziologie* 29:299–325.
- Kellershohn, Helmut, und Wolfgang Kastrop (Hg.). 2016. *Kulturkampf von rechts. AfD, Pegida und die Neue Rechte*. Münster: UNRAST Verlag.
- Lamont, Michèle, 1992. *Money, Morals, and Manners: The Culture of the French and American Upper-Middle Class*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marzouki, Nadia, und Duncan McDonnell. 2016. Introduction: Populism and Religion. In *Saving the People. How Populists Hijack Religion*, Hg. Nadia Marzouki, Duncan McDonnell und Olivier Roy, 1–11. London: Hurst & Company.
- Mudde, Cas, und Cristóbal Rovira Kaltwasser. 2017. *Populism: A Very Short Introduction*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Roy, Olivier. 2016. Beyond Populism: The Conservative Right, the Courts, the Churches and the Concept of a Christian Europe. In *Saving the People. How Populists Hijack Religion*, Hg. Nadia Marzouki, Duncan McDonnell und Olivier Roy, 185–201. London: Hurst & Company.
- Salzborn, Samuel. 2020. *Rechtsextremismus. Erscheinungsformen und Erklärungsansätze*. Baden-Baden: Nomos.
- Schroeder, Wolfgang, Samuel Greef und Jennifer Ten Elsen. 2020. Rechtspopulismus in organisierten zivilgesellschaftlichen Räumen. In *(Ent-)Politisierung? Die demokratische Gesellschaft im 21. Jahrhundert*. Hg. Andreas Schäfer, und David Meiering, Leviathan Sonderband 35:149–171.
- Tiesler, Nina Clara. 2006. *Muslimen in Europa: Religion und Identitätspolitik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen*. Münster: LIT Verlag.
- Weiß, Volker. 2017. *Die autoritäre Revolte: Die neue Rechte und der Untergang des Abendlandes*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Wodak, Ruth. 2016. *Politik mit der Angst. Zur Wirkung rechtspopulistischer Diskurse*. Hamburg/Wien: Edition Konturen.
- Zink, Veronika. 2019. Affective Communities. In *Affective Societies: Key Concepts*, Hg. Jan Slaby, und Christian Von Scheve, 289–299. London/New York: Routledge.