

Die politische Rechte, der Rechtsextremismus und die Rechts- extremismusforschung

Ähnlichkeiten und Unterschiede, Verflechtungen: die säkulare und religiöse Rechte in Deutschland

Zwischen säkularer und religiöser Rechten zu unterscheiden hat rein heuristische Gründe. Der *Fall* des Rechtsterroristen Anders Breivik zeigt beispielhaft, wie schwierig es ist, definitorische Trennlinien zu ziehen. Breivik, der am 22. Juli 2011 in Oslo und auf der Insel Utøya 77 Menschen ermordete, sieht sich als Tempelritter auf christlichem Kreuzzug. In dem Manifest „A [sic!] European Declaration of Independence – 2083“, das er mit weiteren Autoren aus Norwegen, Serbien und den USA verfasst hat, rechtfertigt er seine Attentate als Kampf gegen den „Multikulturalismus“, unter dem er „cultural Marxism/political correctness“ (Breivik 2011, S. 13) versteht. Nach Breivik hat dieser Multikulturalismus zwei Bedrohungen für Europa hervorgebracht: den Feminismus und die vermeintlich voranschreitende Kolonialisierung durch *den* Islam. Im sog. dritten Buch des Manifests ruft er dann auch zum Präventionskrieg gegen diese Bedrohungen auf (ebd., S. 525ff.). Es ist ein Präventionskrieg, den er mit Verweis auf das Alte Testament durch ein Selbstverteidigungsrecht der Christen legitimiert sieht:

“Many Christians claim that acts of self-defence are unbiblical, unscriptural and ungodly. However, they are undoubtedly wrong. The Bible couldn't be clearer on the right, even the duty we have as Christians to self-defence” (ebd., S. 913).

Sind die Attentate von Oslo und Utøya nun einem im Grundsatz säkularen, antikerikalen oder einem christlichen Rechtsterrorismus zuzuordnen? Dient hier das „christliche Abendland“ lediglich „als eine Art identifikatorisches Ersatzobjekt zur Nation“ (Wiedemann 2016, S. 520), das zudem die Möglichkeit bereithält, ganz Europa als Schicksalsgemeinschaft zu definieren oder speist sich aus dem christlichen Glaube des Attentäters das ideologische Fundament seiner Weltanschauung und seines Terrorakts? Die Lektüre der sog. Deklaration der europäischen Unabhängigkeit lässt beide Interpretationen zu. Auffällig ist jedoch, dass der Hinweis auf das vermeintliche Selbstverteidigungsrecht der Christen an die Legitimationsstrategien für Gewalttaten des sog. salafistischen Dschihadismus und Islamischen Staats (IS) erinnert. Noch ist die Bedeutung von Religionen für Sinnstiftungsproduktion in der radikalen und extremen Rechten sowie im Rechtsterrorismus kein explizites Thema in der Forschung. Es ist vielmehr ein Forschungsdesiderat auszumachen, was die Struktur, Ideolo-

gien und den Umfang einer möglichen religiösen Rechten oder auch das „Verhältnis der extremen Rechten zur Religion“ (ebd., S. 512; vgl. auch Birsl 2010) angeht. Felix Wiedemann (2016, S. 511) meint hierzu:

„Angesicht der in den letzten Jahren – sei es als Verheißung, sei es als Warnung – verkündeten ‚Rückkehr der Religion‘ (...) als ‚Megatrend‘ (...) des 21. Jahrhunderts mutete es erstaunlich an, dass das Verhältnis der gegenwärtigen extremen Rechten zur Religion ein weitgehendes Forschungsdesiderat darstellt“.

Das gilt sowohl für die positiven wie negativen Bezüge der (säkularen und anti-klerikalen) extremen Rechten zu Religionen (vgl. ebd., S. 519ff.; Salzborn 2015) und religiösen Symbolen (vgl. hierzu Beutell/Fischer 2017) als auch für die Frage, ob in Deutschland eine (extreme) christliche Rechte existiert. Gemeint ist: es gibt keine systematische Forschung darüber, ob sich eine solche (wieder) entwickelt hat. Reportagen etwa von ARD und deren Landesrundfunkanstalten sowie Dokumentationen in Die Zeit oder im Spiegel zeugen zumindest davon, dass eine Fundamentalisierung bspw. von evangelikalen Gruppen und Bewegungen seit der Jahrtausendwende zur Kenntnis genommen werden muss. Ist die christliche Rechte Gegenstand der Forschung, dann konzentriert sich diese vornehmlich auf die USA und selten auf Deutschland oder Europa. Dabei zeigt sich, dass in Osteuropa christliche, hier vor allem katholische und orthodoxe Kirchen, Parteien, Organisation und Bewegungen eine zentrale Rolle im radikal rechten Spektrum und als Gegenbewegung zur Demokratisierung spielen – so etwa in Polen, Ungarn und Rumänien. Sie werden von Michael Minkenberg als „Religious-fundamentalist right“ (2015, S. 32f.) bezeichnet – so etwa in Polen und Rumänien (vgl. hierzu auch Andreescu 2015).

In Deutschland blieb es eine Randnotiz, dass es bspw. Verbindungen zwischen dem Ku-Klux-Klan und dem sog. Nationalsozialistischen Untergrund (NSU) sowie mit dem Attentat auf die Polizistin Michèle Kiesewetter in Heilbronn gegeben haben könnte (vgl. Funke 2015; Birsl 2016). Auch ist bislang unbekannt, inwieweit rechtsterroristische Anschläge in Deutschland – ähnlich wie bei Anders Breivik – auch christlich-fundamentalistische Motive hatten. Existieren solche nicht, oder sind sie bislang nicht recherchiert oder ermittelt?

Ebenso wenig beleuchtet und wissenschaftlich bewertet sind die engen Verflechtungen zwischen evangelikalen und katholischen Akteurinnen und Akteuren mit der radikalen Rechten etwa beim „Marsch für das Leben“. Sind diese nur Ausdruck von ideologischen Überlappungen oder davon, dass säkulare radikale Rechte und christliche radikale Rechte eine Synthese eingehen, wie es bei der Alternative für Deutschland (AfD) zu beobachten ist? Bislang schien dies nach 1945 eher undenkbar. Sind doch die beiden großen Religionsgemeinschaften, die protestantische und katholische Kirche, als Amtskirchen institutionalisiert und als Körperschaften des öffentlichen Rechts sowie über Kirchen-

verträge in staatliche Aufgaben eingebunden und eingeehgt. So schien bislang wenig gesellschaftlicher und politischer Raum freigegeben, dass in der bundesdeutschen Gesellschaft evangelikale Gruppen, charismatische Bewegungen und Freikirchen erstarken und sich radikalieren – anders als in laizistischen Staaten wie den USA oder Frankreich. Jedoch hat die Bindekraft der beiden Kirchen auf politisch-kultureller und gesellschaftlicher Ebene nachgelassen – auch innerhalb der eigenen Organisationen. Ihre Stellung in der Verfassungswirklichkeit und damit im politischen System hat sich ebenfalls gewandelt, und dies bereits seit den 1950er Jahren. Die Religionsgemeinschaften treten eher als Interessenvertreterinnen und Lobbyistinnen dem Staat und der Politik gegenüber denn als Amtskirchen. Der schleichende Prozess der De-Institutionalisierung von christlicher Religion und Religiosität gibt augenscheinlich nunmehr einen Raum für fundamentalistische Orientierungen frei (vgl. Birsl 2010, S. 7). Nur: entwickelt sich daraus auch eine radikale oder auch extrem christliche Rechte als politische Akteurin?

Die gleiche Frage ist an muslimische Religionsgemeinschaften zu richten. Bislang wird der sog. salafistische Dschihadismus unter Begriffen wie Islamismus, islamischer Fundamentalismus oder (internationaler) islamistischer Terrorismus in Wissenschaft, Politik und Sicherheitsbehörden verhandelt. Während aus der Wissenschaft immer wieder Stimmen darauf hinweisen, dass dieses Phänomen seine Ursachen in der bundesdeutschen Gesellschaft hat, erweckt die politische Debatte mit diesen Begrifflichkeiten den Eindruck, es sei ein Phänomen, dass von außen über die Gesellschaft gekommen sei. Bei genauerer Betrachtung der Entstehungsbedingungen, Ideologie(n), Struktur(en) und Handlungen kann jedoch danach gefragt werden, ob es sich dabei nicht vielmehr um eine Variante des Rechtsextremismus bzw. Rechtsterrorismus in Deutschland handelt. Hierzu entwickelt sich erst aktuell eine Forschungsdebatte. Dies erstaunt insofern, als dass etwa mit der „Islamischen Gemeinde Milli Görüs e.V.“ und dem „Verband der islamischen Vereine und Gemeinden e.V.“, der auch als „Der Kalifatsstaat“ bekannt gewesen ist und 2002 vom Bundesinnenminister verboten wurde, Organisationen seit den 1970er bzw. 1980er Jahren in der Bundesrepublik existieren oder existierten, die alle Merkmale radikal rechter oder extrem rechter Zusammenschlüsse aufweisen (vgl. Birsl/Buçak/Zeyrek 2002). Damals liefen solche Organisationen beim Bundesamt für Verfassungsschutz noch unter der Bezeichnung „Ausländerextremismus“, heute unter „Islamismus/islamistischer Terrorismus“. Eine semantische Integration in das Phänomen des Rechtsextremismus ist damit immer noch nicht vollzogen.

Im vorliegenden Beitrag soll nun untersucht werden, ob in Deutschland neben einer vornehmlich säkularen und auch antiklerikalen radikalen oder extremen Rechten gleichfalls religiöse radikal und extrem rechte Akteurinnen und Akteure auszumachen sind. Hierbei wird auf Ergebnisse eines Forschungssemi-

nars an der Philipps-Universität Marburg zurückgegriffen, das im Wintersemester 2015/2016 im Masterstudiengang Politikwissenschaft durchgeführt wurde. Dieses Seminar schloss an ein anderes Forschungsseminar an, das bereits im Wintersemester 2009/2010 an der Technischen Universität (TU) Berlin stattgefunden hat. Während sich dieses auf christliche Gruppen und Bewegungen konzentrierte, wurde in Marburg der Fokus um den salafistischen Dschihadismus bzw. den sog. Islamischen Staat (IS) erweitert und damit um die Frage, ob es sich bei diesen Phänomenen um einen muslimischen Rechtsextremismus handelt. Hier wird explizit nicht die Bezeichnung „islamischer Rechtsextremismus“ verwendet, da es sich hier – wie auch bei der christlichen Rechte – nicht um die Religion an sich handelt, die sich radikalisiert, sondern es sind Akteurinnen und Akteure mit radikal oder extrem rechten Denken.

Die Befunde beider Forschungsseminare sind als Working Papers unter den Titeln „Im Namen Gottes...‘ – christliche Rechte in Deutschland“ (2010, WP No. 1) bzw. „Im Namen Gottes...‘ Zur säkularen und religiösen Rechten in Deutschland“ (2017, WP No. 10) in der Reihe „Forum Demokratieforschung: Beiträge aus Studium und Lehre“ veröffentlicht¹.

Bevor jedoch auf diese Phänomene ideologiekritisch eingegangen wird, deren Ähnlichkeiten und Unterschiede sowie ihre Verflechtungen zur säkularen radikalen Rechten ausgelotet werden, soll zunächst geklärt werden, was unter radikal oder extrem religiösem Denken verstanden werden kann.

1. Weltanschauungen wider die Demokratie und die Moderne: Ähnlichkeiten und Unterschiede

Es gibt nicht die eine radikal rechte oder die eine extrem rechte Ideologie. Birgit Rommelspacher (vgl. 2011, S. 66) spricht bei Rechtsextremismus von Rechtsextremismen im Plural, die in unterschiedlichen sozialen Kontexten entstehen und geschlechtsspezifische Ausprägungen aufweisen. Und die historischen Bezüge sind bei der Ideologieproduktion von Bedeutung. So können Anleihen an die sog. Konservative Revolution der Weimarer Republik und ihre Vordenker – etwa bei Carl Schmitt – wie vornehmlich in der radikalen Rechten oder „Neuen Rechten“ in Deutschland genommen werden, oder extrem rechte Organisationen und Parteien, wie bspw. die Nationaldemokratische Partei Deutschlands (NPD), knüpfen am „Germanentum“ an und beschwören einen „nationalen Sozialismus“. Hierdurch werden nicht einfach alte Ideologien revitalisiert, sondern neue Ideologien geschaffen.

Ganz allgemein und strukturanalytisch kann jedoch unter radikal und extrem rechten Weltanschauungen – wie auch unter Konservatismus – eine dem historischen Prozess der Aufklärung, Demokratisierung, der Liberalisierung

1 Die Working Paper können online abgerufen werden unter: <http://www.uni-marburg.de/fb03/politikwissenschaft/institut/lehrende/birsl/forumdemokratie/workingpapers/>

und der Herausbildung von Individualismus und universellen Menschenrechten immanente Gegenbewegung verstanden werden. Diese Weltanschauungen sind damit ein Phänomen der Moderne und richten sich gegen diese. Radikal rechtes und extrem rechtes Denken eint ideengeschichtlich ein organisches Verständnis von Gesellschaft und Nation. Hierüber werden Zugehörigkeit, Ausschluss und Abgrenzung definiert. Nach innen werden soziale und geschlechtliche Ungleichheitsverhältnisse als natürliche Ungleichheitsverhältnisse verstanden, die den einzelnen Gesellschaftsmitgliedern einen Platz im *Organismus* der Gesellschaft zuweisen. In der Frage der Ungleichwertigkeit von Menschen gibt es unterschiedliche Vorstellungen. Sie kann entweder mit einer Vorstellung von einer „Gleichheit in der Differenz“ tendenziell zurückgewiesen werden, wie mit Blick auf die Geschlechterverhältnisse (vgl. hierzu Bitzan 2011; 2016) oder biologistisch legitimiert werden. Auch in politischen Ordnungsvorstellungen unterscheiden sich Denkrichtungen: Während die radikale Rechte sich innerhalb der entwickelten demokratischen Strukturen zu bewegen und diese bspw. technokratisch als Expertenherrschaft umzubauen sucht, finden sich bei der extremen Rechten Varianten einer autokratischen Herrschaft etwa durch eine natürliche Elite (vgl. Birsl 2016, S. 256).

Können nun Religionen und Religiosität Weltanschauungen hervorbringen, die sich dieser allgemeinen Definition von radikal und extrem rechten Ideologien zuordnen lassen? Dieser Frage wird zunächst entlang der vorgelegten Definition nachgegangen, um sie dann am Beispiel der Vorstellungen zu den Geschlechterverhältnissen sowie der Konstruktion von Weiblichkeit und Männlichkeit zu vertiefen. Wie sich dabei zeigen wird, sind die Geschlechterverhältnisse konstitutiv für diese Weltanschauungen sowie deren Trägerinnen und Träger (vgl. hierzu auch Birsl/Pallinger 2015).

1.1 „Politische Theologie“ als antidemokratisches und gewaltlegitimierendes Denken

Zunächst einmal ist in der wissenschaftlichen Debatte unstrittig, dass gegenwärtig in allen großen Religionen das Potenzial einer Politisierung zu finden ist, das sich gegen die entwickelte Moderne richtet:

„So gut wie jede Glaubensgemeinschaft auf der Welt ist von religiösen Formen des politischen Protests erfasst worden – vom amerikanischen Christentum und israelischen Judentum bis hin zum indischen Hinduismus und japanischen Buddhismus. Wir sind also mit einer Entwicklung konfrontiert, die nicht ausschließlich Folge des islamischen Aktivismus im Nahen Osten sein kann“ (Juergensmeyer 2009, S. 9).

Der US-amerikanische Soziologe und Religionswissenschaftler Mark Juergensmeyer bezeichnet diesen religiösen Protest als religiösen Aktivismus, weil er die Bezeichnung *Fundamentalismus* in diesem Zusammenhang aus zwei Grün-

den für ungeeignet hält: *erstens* ist diese immer abwertend und spiegelt letztendlich nur die eigene Einstellung gegenüber religiösen Aktivistinnen und Aktivisten. *Zweitens* ist der Begriff des Fundamentalismus auf Grund seiner historischen Bezüge falsch, da er eine Eigenbezeichnung konservativer Protestanten zu Beginn des 20. Jahrhunderts in den USA gewesen ist, „die definieren wollten, was sie für die ‚Fundamente‘ des Christentums hielten, einschließlich der Unfehlbarkeit der Bibel, und es erscheint unklar, inwieweit sich diese konservativen Protestanten mit Anhängern anderer Formen des revitalisierten Christentums gleichsetzen lassen, von Anhängern anderer Glaubensgemeinschaften in anderen Teilen der Welt ganz zu schweigen“ (ebd., S. 19f., vgl. hierzu auch Noetzel 2014, S. 205).

Der Begriff des politischen Aktivismus, wie ihn Juergensmeyer verwendet, bleibt jedoch unscharf. Auch die häufig verwendete Etikettierung etwa des salafistischen Dschihadismus als politische Religion greift ins Leere. Welche Religion – vor allem die monotheistischen und innerweltlich orientierten – ist keine politische Religion? Solche Religionen sind etwa aus sozialen und politischen Konflikten entstanden und/oder historisch immer mit Macht- und Herrschaftsansprüchen verbunden gewesen. Dies hat sich erst mit dem Kolonialismus und damit mit Unterdrückung, mit der Aufklärung und dem Verständnis vom säkularen oder laizistischen Nationalstaat geändert – unabhängig davon, ob dieser demokratisch oder autokratisch verfasst ist. Religion und Politik sind in der Konsequenz nicht voneinander zu trennen (hierzu auch Noetzel 2014). Die christlichen Kreuzzüge des 11. bis 13. Jahrhunderts zeugen zudem für das Gewalt- und kriegerische Potenzial einer monotheistischen Religion, wenn sie weniger religiöse denn politische, strategische und wirtschaftliche Ziele verfolgt.

Mathias Hildebrandt hält es in dieser Zuspitzung allerdings für falsch – auch angesichts der Zunahme religiös motivierter Gewalt, oder genauer: religiös legitimer Gewalt in der Gegenwart –, „das Konfliktpotenzial von Religionen zu betonen und deren Friedens- und Versöhnungspotenzial zu vernachlässigen. Die Problematik religiöser Überzeugungen und ihres Einflusses auf politisches Handeln zeichnet sich vielmehr durch die Komplexität der Ambivalenz des Sakralen aus, in deren Folge sich Religionen im Spannungsfeld zwischen Toleranz und Fanatismus und zwischen Gewalt und Versöhnung bewegen (...). Ganz zweifelsohne wohnt den Religionen (jedoch) ein nicht zu unterschätzendes Gewaltpotenzial inne, das ganz erhebliche destruktive Kräfte freisetzen kann“ (Hildebrandt 2007, S. 3).

Die Ambivalenz von Sakralität als Gegensatz zur Profanität zeigt sich darin, dass sie viele Menschen einschließen kann, und zwar jenseits von ethnischen und nationalen Zuschreibungen. Sie kann in ihrer Ideengeschichte auch als Fundament universaler Menschenrechte betrachtet werden, die in verschiedenen Religionen und verschiedenen Weltregionen ihren Ursprung zu haben

scheinen (vgl. Joas 2015, auch Birsl 2015), jedoch kann über sie gleichfalls Ausschluss begründet werden: „So operieren Religionen an der Grenze der Unterscheidung von Errettung und Verdammung. Religionen müssen deshalb, das was sie ausschließen in der Einschließung betonen“ (Noetzel 2014, S. 199). Thomas Noetzel hebt hervor, dass religiöse Ausschlussmechanismen durch vergleichsweise leichte Manipulationen ermöglicht werden, da sie durch eine eigenwillige Auslegung heiliger Schriften und die Anrufung einer transzendenten Autorität (Gott, Allah) legitimiert werden können (vgl. ebd.). Hierdurch konstituieren sich eine ‚in-group‘ von Gläubigen und zwangsläufig eine ‚out-group‘ von Ungläubigen“ (Hildebrandt 2007, S. 4).

Erhält eine solche Sakralität und Transzendenz einen politischen Charakter mit Macht- und Herrschaftsansprüchen und wirkt gewaltlegitimierend, dann kann mit Hildebrandt von einer Politischen Theologie gesprochen werden. Eine solche zeichnet sich nach ihm durch neun Merkmale aus (vgl. ebd. S 5f., vgl. hierzu auch Guske 2014, S. 91ff.):

1. eine Rückkehr zu den ursprünglichen Quellen einer Religion zunächst im oben genannten konservativen, also fundamentalistischen Sinn,
2. aus der eine neue, moderne religiöse Ideologie mit dem Anspruch entsteht, alle Lebensbereiche zu durchdringen und politische Herrschaft zu erringen, um eine Gesellschaft nach dieser Ideologie zu formen.
3. Auf der Grundlage von gegenwartsbezogenen Krisendiagnosen wird „Un- gerechtigkeitserfahrung im Lichte eines welthistorischen oder sogar methaphysischen Konfliktes zwischen Gut und Böse gedeutet“ (ebd.).
4. Mit diesem manichäischen Dualismus des Guten und des Bösen, des Lichts und der Finsternis als zwei Naturen wird dann mit einer Endzeit verbunden: „Der daraus abgeleitete Exzeptionalismus befreit die Gläubigen (und damit die *in-group*, d. Verf.) von den üblichen Fesseln, welche die Ambivalenz des Sakralen der Gewaltanwendung anlegt, und setzt damit eine ungeahnte Gewaltbereitschaft frei, die nicht vor der Opferung des fremden und des eigenen Lebens zurückschreckt“ (ebd., S. 6).
5. Hieraus kann eine Gewaltdynamik entstehen, nach der das eigene Leben, das geopfert wird, den *Feind*, die Ungläubige oder den Ungläubigen, entmenschlicht. Es wird nicht mehr zwischen Kombattantinnen/Kombattanten und Nicht-Kombattantinnen/Nicht-Kombattanten unterschieden. Zivilisten gibt es dann nicht mehr – die Gläubigen befinden sich in einem „kosmischen Krieg“ (ebd.), folgen der Wahrheit und Unfehlbarkeit.
6. Dies lässt dann keine friedlichen Lösungen oder Kompromisse mehr zu. Selbst diejenigen, die zu vermitteln versuchen oder moderater eingestellt sind, sind der Gefahr ausgesetzt, als Feinde definiert und mit aller Gewalt bekämpft zu werden.

7. Führt all dies in einen aussichtslosen Kampf, dann wird auch dieser unter Umständen weitergeführt, auch wenn davon ausgegangen wird, dass erst spätere Generationen ihr Heil finden werden.
8. „Das Ziel dieses kompromisslosen Kampfes bleibt ein zukünftiges Friedensreich, das Gewalt, Konflikte und Ungerechtigkeiten endgültig überwindet. In der Regel bleibt Gewalt das Mittel zu einem höheren Zweck und verdeutlicht auch in diesem Falle die eigentlich friedensstiftende Intention einer Religion“ (ebd.).
9. Ein so verstandenes Friedensreich setzt bei den monotheistischen Religionen voraus, das Gott/Allah wieder in seine Herrschaft versetzt und eine Theokratie als innerweltliche Herrschaftsform wirkmächtig wird.

Bis auf das letztgenannte Merkmal ist eine Politische Theologie in dieser Definition nach Hildebrandt und auch nach Juergensmeyer in allen großen Religionen denkbar. Allerdings muss sie nicht zwingend eine Gewaltdynamik auslösen, wie sie hier beschrieben wurde. Ihr inhärenter politischer Aktivismus kann sich gleichfalls im Rahmen liberal-demokratischer Strukturen bewegen.

Politische Theologien können transnational oder auch auf eine Nation oder Ethnie und damit ethnoreligiös bezogen sein (vgl. Juergensmeyer 2009, S. 23). Und sie sind nicht einfach nur antimodern. Sie wenden sich durchaus gegen die entwickelte Moderne vornehmlich in Europa und Nordamerika sowie gegen Aufklärung und Säkularisierung bzw. den säkularen Nationalstaat. Und dennoch ist die Frage offen, „ob es sich um einen Aufstand der Religion gegen die Moderne, um einen religiös ausgedrückten Protest gegen die unerfüllten Verheißungen und die erfahrenen Nebenwirkungen der Moderne oder um einen Kampf um eine andere Moderne handelt“ (Willems/Minkenbergh 2003, S. 31).

Sind nun also Politische Theologien, wie sie hier charakterisiert wurden, Weltanschauungen, die sich der eingangs formulierten allgemeinen Definition radikal und extrem rechter Ideologien zuordnen lassen?

Zunächst ist festzuhalten, dass Politische Theologien ebenfalls als dem historischen Prozess der Aufklärung, Demokratisierung, der Liberalisierung und der Herausbildung von Individualismus immanente Gegenbewegung verstanden werden können, die jedoch im Gegensatz zum Konservatismus sowie zur säkularen radikalen und extremen Rechten augenscheinlich erst gegenwärtig als eigenständige weltanschauliche Gegenbewegung an Bedeutung gewinnt oder als solche wahrgenommen wird. Samuel Salzborn (2015) rekonstruiert durchaus plausibel, dass Politische Theologien integraler Teil der vermeintlich säkularen Rechten sind bzw. auch historisch immer gewesen sind, wie etwa bei der Konservativen Revolution und bei ihrer Nachfolge in der Bundesrepublik, also bei der sog. Neuen Rechten.

Politische Theologien sind nicht per se antimodern, sondern bringen in ihrem restaurativen Denken gleichfalls eine moderne (religiöse) Ideologie hervor, so dass vieles eben für einen *Kampf um eine andere Moderne* spricht. Vergleichbares ist ebenfalls für radikal und extrem rechte Organisationen und Bewegungen im Allgemeinen zu konstatieren (hierzu auch Guske 2014, S. 92).

Halten Politische Theologien zudem antiegalitäre und antidemokratische Ideologeme bereit? Die Frage kann mit *Ja* beantwortet werden. Die Ambivalenz von Sakralität erlaubt die Abgrenzung eines *Wir* von *den Anderen*, der Gläubigen von den Ungläubigen, was sowohl eine Freund-Feind-Bestimmung als auch eine religiös, quasi-naturalistisch begründete Differenzierung zwischen *in-group* und *out-group* zulässt und Vorstellungen von Ungleichwertigkeit und Hierarchie in sich trägt. Die Anrufung einer transzendenten Gewalt definiert den Souverän nicht als *demos*, sondern als Gott/Allah. Die Befürwortung einer theokratischen innerweltlichen Herrschaftsform spiegelt nicht nur die Ambivalenz der Sakralität, sondern auch die der Transzendenz: Die Sakralisierung des Menschen und damit die Idee eines moralischen Universalismus sind nach Hans Joas untrennbar mit der Idee der Transzendenz verbunden. Denn erst durch diese kann ein jenseitiges, also transzendentes Reich vom Diesseits, von der wirklichen Welt getrennt gedacht werden, in der Geister und Götter nicht mehr Teil dieser irdischen Welt sind. In diesem Denken entsteht vielmehr eine Spannung zwischen dem Weltlichen und dem Transzendenten, eine Spannung – so Joas – „mit erheblichen Konsequenzen für die Gestaltung des Gemeinwesens und auch für die individuelle Lebensführung“ (Joas, S. 29). Hiernach ist das Transzendente das Wahre und das Weltliche das Defizitäre. Weltliche Herrscher können sich so zwar nicht mehr auf jenseitige Geister und Götter berufen, die ihre Macht legitimieren könnten. Jedoch gibt es im Diesseits, im Innerweltlichen Vertreter, die dem Jenseits in ihrer Lebensführung nahe sind (vgl. hierzu auch BirsI 2015) und Zugang zu der absoluten Wahrheit besitzen – „als privilegierte Gruppe oder charismatische Führungspersönlichkeiten“ (Guske 2014, S. 93). Sie avancieren zu Vertretern des transzendenten Reichs im Diesseits, also als Vertreter von Gott/Allah und sind dadurch legitimiert, eine theokratische Herrschaft zu konstituieren – wie bei der Ausrufung des Kalifatsstaats durch den ehemaligen „Verband der islamischen Vereine und Gemeinden e.V.“ oder den IS. Ebenso erheben christliche Glaubensgemeinschaften in Deutschland den christlichen Gottesstaat zum obersten Ziel ihrer Aktivitäten. Hierzu gehört bspw. die 1970 gegründete Priesterbruderschaft St. Pius X. unter dem Dach der katholischen Kirche. Eine Auswertung öffentlich zugänglicher Schriften deutscher Mitglieder der Bruderschaft im Forschungsseminar an der TU Berlin hat Tork Räthel zu dem Befund geführt:

„Allein diese Auswahl an Thesen und Positionen ergibt das Bild einer autoritären, antidemokratischen und antisemitischen religiösen Vereinigung. Zwar sind verschiedene der vertretenen Positionen geeignet, komplexe Situationen des Lebens auf vermeintlich einfache Lösungen zu reduzieren, doch zielt die eigentliche Stoßkraft auf die Ablösung des modernen Staates durch einen christlichen Gottesstaat (...) und damit weit über die Zustände vorkonziliarer Zeit hinaus. Dabei ist ihr Ziel nicht die Rückkehr zu jener Form des Glaubens und religiösen Lebens, die als Verkörperung der ursprünglichen Intention des ‚Religionsgründers‘ zu verstehen ist, sondern die Rückkehr zu einer vorausgehenden geschichtlichen Epoche, die zum mythischen Anfang gemacht wird (...). Und so geht es eben nicht um die Wiederherstellung eines vorkonziliaren Verhältnisses zwischen Kirche, Staat und Gesellschaft, sondern um die Schaffung eines vermeintlich verloren gegangenen Idealzustandes, wobei (...) das vorreformatorische Mittelalter als ein solcher angesehen wird“ (Räthel 2010, S. 71).

Ein weiteres Beispiel ist die evangelikale charismatische Freikirche „Biblische Glaubensgemeinschaft Stuttgart“ (BGG), die über ein vielfältiges Angebot verfügt: von der Kindertagesstätte über einen Alleinerziehendentreff, eine Drogentherapie bis hin zu einem Bibel-Lehrzentrum und vieles mehr. Sie weist strukturell und in ihren Aktivitäten Ähnlichkeiten zur „Islamischen Gemeinde Milli Görüs e.V.“ auf. Die Freikirche gilt im südlichen Westen durchaus als einflussreich. Aus diesem Grund wurde sie ebenfalls im Forschungsseminar in Berlin näher untersucht. Auch diese Glaubensgemeinschaft strebt nach einem christlichen Gottesstaat, also nach einer Theokratie: „Deutschland ist Missionsgebiet“ heißt es auf der Webseite der BGG. Ziel ist es, mit Hilfe von Missionariern und Missionaren eine ‚neue‘ Gesellschaft zu schaffen. Dabei bleibt allerdings offen, ob die Missionierung gezielt Menschen in Schlüsselpositionen ansprechen möchte, wie dies etwa bei Scientology der Fall ist. Zu beobachten ist, dass vor allem Kinder, Jugendliche und junge Erwachsene und Menschen in schwierigen Lebenssituationen angesprochen werden“ (Hartung 2010, S. 53).

Zusammengenommen können Politische Theologien mit ihren un- und antidemokratischen und antiegalitären Weltanschauungen sowie ihrem gewaltlegitimierenden Potenzial als radikal und gleichfalls als extrem rechte Ideologien gewertet werden. Sie weisen allerdings auch Besonderheiten auf, die sie zumindest heuristisch von säkularen Ideologien unterscheiden lassen. Die Sakralität und Transzendenz von Religionen widerspricht im Grundsatz einem organischen Verständnis von Gesellschaft und naturalistisch-begründeten Ungleichheits- sowie Ungleichwertigkeitsvorstellungen – diese werden erst durch die Anrufung eines transzendenten Souveräns und in den Handlungen zu quasi-naturalistischem Denken. Was jedoch all diese Ideologien verbindet, ist, dass sie von ihren Akteurinnen und Akteuren als absolut und unfehlbar begriffen werden. Von daher wirken säkulare extrem rechte Ideologien auf ihre Anhängerinnen und Anhänger wie eine säkulare Religion.

Wie nahe all diese Glaubenssysteme beieinander liegen, zeigt sich besonders deutlich in den Vorstellungen zu den Geschlechterverhältnisse sowie den Konstruktionen von Weiblichkeit und Männlichkeit.

1.2 Glaubenssysteme im Vergleich: „Aus dem Märchen der ‚Gleichberechtigung‘ zwischen Mann und Frau ernten die Frauen letztendlich nur Dornen“

Weiter heißt es: „(...), denn im Zuge der Gleichberechtigung waren die Tage ihrer Arbeit und ihres Urlaubs gleichgesetzt mit denen des Mannes, (und dies, Anm. U. B.) trotz einiger Hindernisse, monatliche oder jährliche, sei es Schwangerschaft oder etwas Anderes, und dies trotz ihrer Lebensart und Verantwortung gegenüber ihrem Mann, den Kindern und den Eltern usw.“. Dieses Zitat stammt aus der deutschen Übersetzung von „Frauen für den Dschihad. Das Manifest der IS-Kämpferinnen“ (Manifest 2015, S. 69). Dabei handelt es sich um eine Propagandaschrift der Al-Khanssaa-Brigade, die auch als „Gruppe von ‚Sittenwächterinnen‘“ (Mohagheghi 2015, S. 90) des IS bezeichnet wird. Dieses *Manifest* ist vermutlich von Französisinnen und Britinnen verfasst und wurde Anfang 2015 von der Londoner „Quilliam Foundation“² mit dem Ziel aus dem Arabischen in englische Sprache übersetzt, die Ideologie und Rekrutierungsstrategie des IS offen zu legen. Seit 2015 liegt es auch in deutscher Sprache mit arabischem Originaltext vor und ist von der Theologin Hamideh Mohagheghi an der Universität Paderborn kritisch kommentiert. Es bietet einen sehr guten Textkorpus, das Verständnis von den Geschlechterverhältnissen sowie den Konstruktionen von Weiblichkeit und Männlichkeit mit denen christlicher und säkularer Ideologien zu vergleichen.

Einem solchen Vergleich haben sich im Forschungsseminar an der Philipps-Universität Marburg Nico Hybbeneth, Annabell Kolbe, Corinna Müller, Clara-Auguste Süß und Eva Welling (2017) gewidmet. Sie haben Erkenntnisse aus der (feministischen) Rechtsextremismusforschung und Geschlechterforschung zu den Geschlechterkonstruktionen in der evangelikalen und säkularen Rechten diskutiert, Originaltexte aus diesen Teilsegmenten des rechten Spektrum herangezogen und dann das „Manifest der IS-Kämpferinnen“ als Quellentext inhaltsanalytisch ausgewertet, zudem es – außer der Kommentierung von Mohagheghi – noch keine weitere wissenschaftliche Einordnung in den Sozial-

2 Die Stiftung ist 2008 von Aussteigern des IS gegründet worden und versteht sich als „the world’s first counter-extremism think tank set up to address the unique challenges of citizenship, identity, and belonging in a globalised world. Quilliam stands for religious freedom, equality, human rights and democracy“ (Internet: <http://www.quilliamfoundation.org/about/> [zuletzt aufgesucht am 06.11.2016]).

wissenschaften gibt. Die ideologiekritische Auseinandersetzung ist nach den sechs in der Übersicht aufgelisteten Kategorien erfolgt und hier um die Kategorie des Verhältnisses der Geschlechter erweitert.

Übersicht: Säkulare, evangelikale und muslimische Geschlechterkonstruktionen im Vergleich

Kategorien	säkular	christlich/ evangelikal	IS/Manifest
Dominanzbereich Frau	das Private, Reproduktion als <i>Dienst am Volk</i>	das Private, Kindererziehung und Familie	das Private, Haus, Kindererziehung, Fürsorge für den Mann, als <i>Dienst an der Umma/den Kalifatsstaat</i>
Dominanzbereich Mann	das Öffentliche, der Kampf	(nach dem vorliegendem Material keine eindeutige Aussage möglich)	das Öffentliche, der Kampf
Ideale Eigenschaften Frau	moralisch "gut" (ansonsten keine Frau), Unterstützerinnen der Männer, keine Konkurrenz	konservative Sexualmoral, Ruhe, Verbundenheit, Kommunikation, "Lebensschaffend"	Religiosität, Keuschheit/Reinheit/ Enthaltensamkeit, Würde, Schüchternheit, Sesshaftigkeit
Ideale Eigenschaften Mann	Beschützer und Ernährer der Familie, Disziplin, Durchhaltevermögen, Härte: Vorbild ist u.a. der soldatische Mann oder hegemoniale Männlichkeit	konservative Sexualmoral, Autonomie und Wille	Beschützer und Ernährer der Familie, Bewegung/ Ortswechsel, der Kämpfer
Verhältnis Geschlechterbilder	dualistisch, starr, heteronormativ (teilweise im Wandel → Unterstützung des Mannes im [endzeitlichen] Kampf, Frauen als Kämpferinnen)	dualistisch, starr, heteronormativ	dualistisch, starr, heteronormativ (teilweise im Wandel → Unterstützung des Mannes auch im [endzeitlichen/ kosmischen] Kampf, Frauen als Kämpferinnen)
Begründung	biologistisch begründete Ungleichheit	von Gott bestimmte Ungleichheit	von Allah bestimmte Ungleichheit
Verhältnis der Geschlechter	umkämpft, <i>Gleichheit in der Differenz</i>	Ungleichwertigkeit der Frau durch den Sündenfall Evas	<i>Gleichheit in der Differenz</i>

Quelle: Hybbeneth et al. 2017, S. 29 und Modifikationen nach eigener Forschung, Bitzan 2011; 2016 und „Frauen für den Dschihad“ 2015.

Im Vergleich der Ideologien zeigt sich, dass die säkulare Rechte und die muslimische Rechte nach dem „Manifest der IS-Kämpferinnen“ die weitestgehenden Überschneidungen aufweisen. Während in der evangelikalen Rechten durch den „Sündenfall Evas“ die von Gott bestimmte Ungleichheit zwischen den Geschlechtern mit einer Ungleichwertigkeit von Frauen gekoppelt und damit unumstößlich ist, existiert ein vergleichbarer Sündenfall im muslimischen Glauben nicht, über den Frauen abgewertet werden könnten. Die Al-Khanssaa-Brigade klärt demgegenüber darüber auf, wie die „Soldaten des Iblīs³ die muslimische Frau aus dem Paradies jagten“ (Frauen für den Dschihad 2015, S. 62). So ist in deren Propagandaschrift mehr Flexibilität im Frauenbild als bei evangelikalen Bewegungen und Gruppen erkennbar, und es zeigen sich Parallelen zu Frauenbildern und den Geschlechterverhältnissen in der säkularen extremen Rechten.

In der säkularen extremen Rechten ist ein Wandel in den Geschlechterkonstruktionen und den Vorstellungen über das Verhältnis der Geschlechter zum Teil auf Konflikte zurückzuführen, in dem Frauen und Frauenorganisationen gegen die patriarchalen Strukturen und Verhaltensweisen aufbegehren. Renate Bitzan verweist in diesem Kontext auf ein modernisiertes Modell der Geschlechterverhältnisse etwa beim Ring Nationaler Frauen (RNF), der Frauenorganisation der NPD. Der RNF fordert, dass Politik auch Frauensache sei, also das Öffentliche nicht nur Männern vorbehalten ist. Vehementer traten sog. Nationale Feministinnen (Selbstbezeichnung) des ehemaligen Mädelrings Thüringen Sexismus, Diskriminierung und der Festschreibung von Frauen auf die Mutterrolle in der Szene entgegen, weswegen Bitzan sie als patriarchatskritische oder sexismuskritische Nationalistinnen bezeichnet (Bitzan 2011, S. 119ff.). Bereits im „Mädelbrief“ von 1987 der Deutschen Frauenfront (DFF) sind interne Konflikte – hier vor allem im neonazistischen Spektrum – erkennbar. Zwar sah die DFF in Frauen die alleinigen Trägerinnen des „Blutwissens“ über das „germanische Volk“, jedoch sahen sie dies in der eigenen Szene nicht gewürdigt. Über eine mystifizierte Gestalt der Frau und die Weiblichkeitskonstruktion wurde gleichzeitig eine Sexismuskritik formuliert. Sie richtete sich gegen „die“ Männer, die diese Eigenschaften „der deutschen Frau“ nicht zu schätzen wüssten, Gewalt gegen sie ausübten und sich anderen, „nicht-deutschen“ Frauen zuwendeten. Frauen werden hier als Opfer männlicher Verhaltensweisen definiert (vgl. Birsl 2013, S. 97).

Im Manifest der Al-Khanssaa-Brigade sind Frauen ebenfalls Opfer, und zwar des „westlichen Frauenmodells“ („Frauen für den Dschihad“ 2015, S. 61,

3 Iblīs ist eine Art Satan, aber nicht mit dem Teufel im Christentum identisch. Iblīs wird eher als Gegenspieler zu Allah begriffen.

vgl. hierzu auch Berg et al. 2017⁴). Es gilt zwar als gescheitert, aber Frauen sind durch dieses nach den Verfasserinnen dazu gezwungen, den ihnen von Allah zugedachten Ort – also das Haus – und die Sesshaftigkeit für Erwerbsarbeit aufzugeben. Zusammengenommen haben Frauen nach dieser Weltanschauung durch dieses westliche Frauenmodell kaum eine Alternative, als sich männlichen Verhaltensweisen anzupassen und zudem ihr Äußeres in Konkurrenz zu anderen Frauen gegenüber Männern *feil zu bieten*. Sie seien also Sexismus ausgesetzt, und ihnen würde die ihnen zustehende Anerkennung verweigert. Vor allem die Anerkennung ihrer hohen Wertigkeit als Frau im Dienst der Umma würde ihnen entzogen. Letztendlich entfremdeten sie sich unverschuldet von sich selbst. Auch die Al-Khansaa-Brigade greift damit auf eine Mystifizierung *der* muslimischen (sunnitischen) Frau zurück und beschwört dabei die Transzendenz, die Frauen inne wohnt. Frauen sind in diesem Denken zwar nicht Trägerinnen eines „Blutwissens“ wie bei der DFF, aber ebenfalls der absoluten Wahrheit nahe:

„Der erhabene Allah erwähnt am Ende der Sure 66 als ein Beispiel der Gläubigen die Vorbilder ‚Maryam‘ und ‚Assia‘. Sie gehören zu den vollkommenen Frauen. Die Religiosität und die Keuschheit sind Eigenschaften, die eng miteinander verflochten sind und die Frau hervorheben, je mehr sie sich daran hält“ („Frauen für den Dschihad“ 2015, S. 70).

Frauen können sich – so die zentrale Botschaft – von ihrer Entfremdung, vom Sexismus und ihrer Unterdrückung im Islamischen Staat befreien, weil sie hier gewürdigt werden und ihre Bestimmung finden – und dies durchaus auch als Kämpferin mit Waffe im Krieg gegen die „internationale Allianz“ (ebd., S. 71) und damit auch gegen die Ungläubigen, worunter in erster Linie Schiitinnen/Schiiten begriffen werden, die hier als Feinde definiert sind. Auch Bildung und Berufstätigkeit wird Frauen zugestanden, auch wenn das Haus dafür verlassen werden muss. Es geht aber nicht um allgemeine, sondern besondere Bildung: „Wie wir schon erwähnt haben, ist Bildung ein Frauenrecht, besonders die geschätzten Scharia-Wissenschaften“ (ebd., S. 78), so dass sie die Wahrheit Allahs in sich tragen. Die Berufstätigkeit ist dann zu rechtfertigen, wenn sie dazu gedacht ist, „den Musliminnen zu nutzen“ (ebd., S. 69).

Während die Flexibilität und der Wandel von Geschlechterrollenstereotypen im säkularen extrem rechten Spektrum im Wesentlichen – wenn auch nicht ausschließlich – auf interne Auseinandersetzungen zurückzuführen sind und hier ein Art Modernisierung in den Vorstellungen von statten geht, will die Al-

4 Im Forschungsseminar in Marburg haben sich Kim Berg, Nina Bojan, Julia Clossmann, Karla-Katharina Foof mit den Propagandastrategien des IS gegenüber Frauen und mit dem hier diskutierten Manifest der Al-Khansaa-Brigade ideologiekritisch auseinandergesetzt.

Khansaa-Brigade mit ihrem Manifest Außenwirkung erzielen. Das Manifest ist Teil der Rekrutierungsstrategien des IS – hier an junge Frauen in Europa gerichtet. Auffällig ist, dass in dem Text vielfach an Unsicherheiten und Irritationen von jungen Frauen in der Adoleszenzphase im Übergang zu einer Erwachsenenrolle angesetzt wird. An diesen Textstellen ändert sich dann auch die Semantik. Sie knüpft an den Erfahrungswelten junger Frauen vor allem in westeuropäischen Gesellschaften an und wird dadurch anschlussfähig.

2. Verflechtungen

Die Anschläge von 11. September 2001 in New York und Washington fanden durchaus Zuspruch in Teilen des säkularen extrem rechten Spektrums: sie sahen sich in ihrem aggressiven Antiamerikanismus mit den Attentätern und Al-Qaida verbunden. Zudem richteten sich die Anschläge gegen die Moderne, die sie ablehnen. Das extrem und radikal rechte Spektrum ist in seinem Verhältnis zum muslimischen Rechtsextremismus durchaus gespalten, obwohl *der* Islam zum Feindbild erhoben ist. Mit Blick auf die ‚rechtsintellektuelle‘ Zeitschrift „Sezession“ aus dem Verlag Antaios der sog. Neuen Rechten beschreibt Samuel Salzborn den Zwiespalt:

„Die *Sezession* sieht in ihrem religiösen Weltbild den Widerspruch, der für den deutschen Rechtsextremismus im politischen Islam bzw. im Islamismus liegt – und der die rechtsextreme Szene in Deutschland spaltet: in einen Flügel, der wie die NPD sogar mit radikalislamischen Gruppierungen wie der mittlerweile verbotenen Hisb ut-Tahrir kooperiert und durch einen glühenden Antisemitismus, durch homophobie und zugleich homoerotische Vorstellungen miteinander verbunden ist und einen Flügel, der wie Pro-NRW oder der Internetblog ‚Political Incorrect‘ den eigenen fremdenfeindlichen Rassismus hinter plumpen antiislamischen Vorurteilen versteckt“ (2015, S. 291f.).

Auf der einen Seite begreift die „Sezession“ die muslimische extreme Rechte mit ihrem politischen und religiösen Macht- und Herrschaftsanspruch als Gefahr, auf der anderen Seite identifiziert Salzborn bei der Zeitschrift auch Bewunderung gegenüber der Rigorosität und Beharrlichkeit (vgl. ebd., S. 292).

Trotz der Affinitäten und punktueller Kooperationen kann nicht von einer Verflechtung zwischen säkularem und muslimischem Rechtsextremismus ausgegangen werden. Muslimische Gruppen der extremen (und radikalen) Rechten agieren vorrangig aus einer Minderheitenposition heraus, die ihnen gesellschaftlich zugewiesen ist.

Anders verhält es sich bei der säkularen und christlichen radikalen Rechten.

Unter dem Titel „Familie, Ehe, Sexualität und Abtreibung – ein Hegemonieprojekt von rechts?“ sind Anne Gehrman, Lisa-Marie Klose, Elisabeth Ku-

la, Lisa Schäder (2017) im Forschungsseminar der Philipps-Universität Marburg den zum Teil tiefen Verflechtungen nachgegangen, die sich von extrem rechts bis in den sog. demokratischen Konservatismus aufspannen lassen. In diesen Verflechtungen etwa im Kontext der „Demo für Alle“⁵ und des „Marschs für das Leben“ zeigt sich exemplarisch und deutlich die Scharnierfunktion der radikalen Rechten zwischen Konservatismus und Rechtsextremismus, auf die Wolfgang Gessenharter (2004) immer wieder hinweist; es ist eine Scharnierfunktion, die in diesem Fall gleichfalls in die beiden christlichen Amtskirchen hineinreicht. Und es gibt diesen Verflechtungen einen ideologischen Kern oder Kristallisationspunkt, der alle Akteurinnen und Akteure eint: der Antifeminismus und das Anti-Gender-Mainstreaming (vgl. hierzu Bitzan 2016, S. 356ff.), worüber Geschlechterkonstruktionen, Sexualität, Heteronormativität und letztendlich die Geschlechterverhältnisse thematisiert werden. Mit der Aggressivität und Vehemenz wie diese Haltungen vorgetragen werden, wird wiederum sichtbar, wie konstitutiv und relevant die Geschlechterverhältnisse für die hier vertretenen Weltanschauungen sind und in welchem engen Deutungskorridor Wandlungsprozesse und Emanzipationsbestrebungen trotz der oben beschriebenen Flexibilität zugelassen werden.

Gehrmann et al. entschlüsseln ein „unheiliges Netzwerk“ – wie sie es nennen – in dem eine neue Missionierungsbewegung erkennbar wird, die sich mit dem Ziel einer „Neuevangelisierung“ zunehmend institutionalisiert. Hieran sind auch Akteure der katholischen Kirche prominent beteiligt:

„Die katholische Kirche beteiligte sich an Großdemonstrationen in Südamerika sowie später auch in Spanien und Frankreich. In Madrid beteiligten sich 2008/2009 Bischöfe an vorderster Front an der Demonstration ‚Jedes Leben zählt‘, und in Paris nahmen katholische Priester an der ‚La Manif Pour Tous‘ 2013 teil, die Vorbild für den deutschen Ableger ‚Demo für alle‘ war (...). Neben den Legionären Christi und der Piusbruderschaft in Europa wurde auch die TFP im Zuge der ‚Neuevangelisierung‘ rehabilitiert. TFP steht für Tradition, Familie und Privateigentum. Diese urkatholische Vereinigung entstand in Brasilien als Gegenbewegung zur emanzipatorisch ausgerichteten Befreiungstheologie und ist weltweit an Märschen gegen Abtreibung beteiligt (...). Die europäische Sektion nennt sich ‚Föderation pro Europa Christiana‘ und wird von Paul von Oldenburg vertreten“ (Gehrmann et al. 2017).

Am Beispiel des „Marschs für das Leben“ haben Gehrmann et al. die personellen und damit die organisatorischen Verflechtungen rekonstruiert.

Der „Marsch für das Leben“ wird jährlich vom „Bundesverband Lebensrecht“ (BVL) organisiert. Der BVL gehört zu dem Kampagnennetzwerk „Zivile

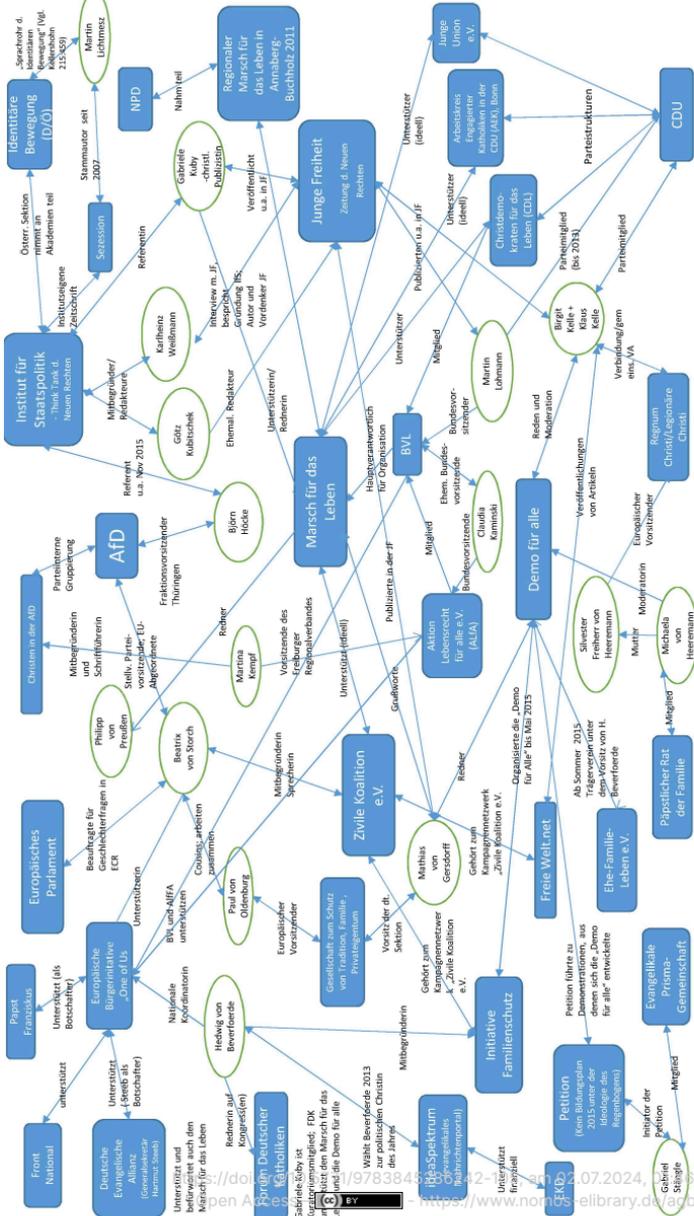
5 Die „Demo für alle“ ist nicht nur ein Phänomen in Deutschland, sondern fand ihren Ausgangspunkt in Frankreich. Auch in Polen, Ungarn und der Slowakei finden ähnliche Proteste statt (ebd.).

Koalition“, das von der AfD-Abgeordneten im Europäischen Parlament Beatrix von Storch initiiert ist. In dem Verband sind nach den Recherchen von Gehrman et al. evangelikale und katholische Gruppierungen vertreten. Dennoch präsentiert er sich als „Lebensretter“ betont überkonfessionell.

Wie das Schaubild zeigt, stehen im Zentrum des „Marschs für das Leben“ insbesondere radikal rechte Akteurinnen und Akteure sowie Institutionen. Neben Vertreterinnen und Vertretern der AfD ist hier das sog. organisatorische Dreieck der „Neuen Rechten“, also das Institut für Staatspolitik, die Wochenzeitung „Junge Freiheit“ sowie über die Zeitschrift „Sezession“ der Verlag Antaios vertreten (vgl. zum organisatorischen Dreieck Braun/Vogt 2007).

Der „Marsch für das Leben“ wird durch Grußworte prominenter Vertreterinnen und Vertreter des *öffentlichen Lebens* veredelt. Bei der Demonstration im September 2016 hat der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Reinhard Kardinal Marx, ein Grußwort überbracht. CDU-Abgeordnete aus dem Landtag Rheinlandpfalz (Julia Klöckner), dem Europäischen Parlament (Elmar Brok) haben ebenso Reden gehalten wie der Landesbischof Carsten Rentzing der evangelisch-lutherischen Landeskirche Sachsen. Den radikal rechten Akteurinnen und Akteuren gelingt es bei der Organisation des „Marschs für das Leben“, über die Einbindung von Prominenten, die dem demokratischen Spektrum zugeordnet werden, Seriosität zu vermitteln. Es ist eine vergleichbare Strategie, wie sie von dem öffentlichen Sprachrohr der sog. Neuen Rechten, der „Junge Freiheit“, bereits seit längerem erfolgreich verfolgt wird.

Schaubild: Personelle und organisatorische Verflechtungen beim „Marsch für das Leben“



3. Fazit

Die Ausgangsfrage dieses Beitrags war, ob in Deutschland neben einer vornehmlich säkularen und auch antikerikalen radikalen oder extremen Rechten gleichfalls religiöse radikal und extrem rechte Akteurinnen und Akteure auszu-machen sind. Um diese Frage zu beantworten, müssen zunächst semantische Hürden überwunden werden. In Deutschland wie auch im europäischen Kontext werden religiöse Bewegungen, Gruppen und Organisationen – anders als in den USA – begrifflich in der Regel nicht mit der radikalen und extrem Rechten in Verbindung gebracht. Zumeist werden Bezeichnungen wie Fundamentalismus oder politische Religion verwendet, bei denen gezeigt werden konnte, dass sie ungenau, unscharf sind. Mit der Konzeptionalisierung von *Politischer Theologie* mit ihren neun Merkmalen nach Hildebrandt können nun Gemeinsamkeiten zwischen säkularer und religiöser Rechten identifiziert werden – wie auch Unterschiede.

Säkular wie auch religiös rechte Weltanschauungen können als dem historischen Prozess der Aufklärung, Demokratisierung, Liberalisierung und der Herausbildung von Individualismus sowie universellen Menschenrechten immanente Gegenbewegung verstanden werden. Religiöse Weltanschauungen richten sich zudem gegen den Prozess der Säkularisierung und damit gegen den säkularen oder laizistischen Nationalstaat. Diese weltanschauliche Gegenbewegung ist ein Phänomen der Moderne, gegen die sie sich wendet, ohne per se antimodern zu sein. Sie kann vielmehr als ein *Kampf um eine andere Moderne* begriffen werden. In der extrem rechten Auslegung – auch mit ihrer gewaltlegitimierenden Ideologie – ist sie dezidiert antidemokratisch. Die säkulare Variante unterscheidet sich von der religiösen dadurch, dass sie eine autokratische Herrschaft durch eine natürliche Elite anstrebt, die wiederum der Souverän ist. Extrem rechte Vorstellungen über Macht und Herrschaft zumindest bei monotheistischen Religionen sehen demgegenüber den Souverän in Gott/Allah, der die absolute Wahrheit verkörpert und Vertreter im Diesseits, in der Innenwelt findet, die in ihrer Lebensführung vollkommener sind als andere und dadurch legitimiert sind, eine theokratische Herrschaftsordnung zu konstituieren. Der Kalifatsstaat und der christliche Gottesstaat stehen für diese Herrschaftsordnung. Diese Vorstellungen sind sowohl im muslimischen als auch im evangelikalen und katholischen Denken zu finden.

In der Ideologie der natürlichen Ungleichheit und der Ungleichwertigkeit der Menschen gibt es die offensichtlichsten Unterschiede. Während diese in der säkularen Rechten naturalistisch oder biologistisch begründet wird und sich zumeist auf eine vermeintlich homogene Nation oder Ethnie sowie ihre hierarchische Binnenstrukturierung richtet und als geschlechtliche wie soziale Platzanweiser fungiert, muss bei der religiösen Rechten von einer quasi-naturalisti-

schen Ideologie gesprochen werden. Die Ungleichheit zwischen Menschen, also die Konstruktion von einer höherwertigen *in-group* aus Gläubigen und einer minderwertigen *out-group* von Ungläubigen resultiert aus der Ambivalenz des Sakralen. Diese Ideologie ist dadurch variabler. Sie kann transnational, national oder ethnozentristisch ausgerichtet sein, ermöglicht jedoch im Grundsatz auch den Beitritt zur *in-group* unabhängig von nationaler oder ethnischer Zuschreibung.

Weiterhin können über Politische Theologien „kosmische Kriege“ initiiert werden, die eine kompromisslose Gewaltdynamik in Gang setzen, die in dieser Intensität in der säkularen Rechten nicht zu finden ist. Die Rigorosität dieser Politischen Theologie findet jedoch auch Bewunderung in der säkularen Rechten.

Trotz dieser Unterschiede sind die strukturanalytischen Gemeinsamkeiten offensichtlich, so dass bei Politischen Theologien von einer Variante des Rechtsextremismus gesprochen werden muss – und dies betrifft sowohl muslimische als auch evangelikale und katholische Weltanschauungen, Bewegungen, Gruppierungen und Organisationen.

Bei der vertieften und vergleichenden Betrachtung von Geschlechterkonstruktionen und Vorstellungen über die Geschlechterverhältnissen zeigten sich insbesondere zwischen der säkularen und muslimischen Rechten – hier repräsentiert durch die Propagandaschrift der Al-Khanssaa-Brigade des IS zur Rekrutierung junger Frauen in Europa – Ähnlichkeiten – vor allem dann, wenn es um die Anerkennung der Frau und Sexismuskritik geht und eine *Gleichheit in der Differenz* zum zentralen Postulat wird.

Zwischen säkularer und christlicher Rechten existieren zudem vielfältige, vor allem personelle Verflechtungen. Dabei übernehmen radikal rechte Akteurinnen und Akteure etwa aus der AfD und dem organisatorischen Dreieck der sog. Neuen Rechten eine Scharnierfunktion zwischen (demokratischem) Konservatismus, den Amtskirchen und der extremen Rechten. Dies lässt sich beim „Marsch für das Leben“ rekonstruieren. Der BVL als Organisator übernimmt dabei die zentrale Rolle in dieser Scharnierfunktion. Trotz Affinitäten und punktuellen Kooperationen der säkularen extremen Rechten mit muslimischen extremen Rechten bleiben letztere aus dieser Verflechtung ausgeschlossen. Sie agieren aus einer Minderheitenposition, deren Ursache in der Islamophobie in den anderen Segmenten der extremen Rechten und in den Ressentiments gegenüber Musliminnen und Muslimen in der politischen Kultur der Gesellschaft zu finden sind.

Die in diesem Beitrag vorgetragenen Argumente sprechen also dafür, die Ausgangfrage zu bejahen und davon zu sprechen, dass Politische Theologien Varianten des Rechtsextremismus sind. Noch bleibt die Frage unbeantwortet, wieso dies in Forschung, Politik und öffentlicher Auseinandersetzung weitge-

hend unbeachtet geblieben ist. Existieren in der Bunderepublik (und im europäischen Kontext) kulturelle Hemmnisse die hier diskutierten Phänomene einer religiösen radikalen und extrem Rechten als solche auch zu begreifen und semantisch in die Rechtsextremismusforschung und in Strategien gegen Rechtsextremismus zu integrieren?

Literaturverzeichnis

- Andreescu, G. 2015: The emergence of a new radical right power: The Romanian Orthodox Church. In: Minkenber, M. (Hg.): Transforming the Transformation? The East European radical right in the political process. London/New York, S. 251-277
- Assheuer, Th. 2012: Politische Theologie: Demokratie oder Gottesstaat? Europäer wissen, was viele Muslimbrüder in Kairo antreibt: eine politische Theologie, die Religion und Politik verschmelzen will. In: Die Zeit (2012), Nr. 51. Internet: <http://www.zeit.de/2012/51/Politische-Theologie/komplettansicht> [zuletzt aufgesucht am 30.10.2016]
- Berg, K./Bojan, N./Closmann, J./Foof, K.-K. 2017: Frauen im IS. In: Forschungsgruppe „Religiöse Rechte“ (Hg.): „Im Namen Gottes...?“ Zur säkularen und religiösen Rechten in Deutschland. Forum Demokratieforschung: Beiträge aus Studium und Lehre, Working Paper No. 10. Marburg, S. 34-47. Internet: <http://www.uni-marburg.de/fb03/politikwissenschaft/institut/lehrende/birsl/forumdemokratie/workingpapersl>. [zuletzt aufgesucht am 30.10.2016]
- Beutell, F./Fischer, M. 2017: Religiöse Symbole in der extremen Rechten. In: Forschungsgruppe „Religiöse Rechte“ (Hg.): „Im Namen Gottes...?“ Zur säkularen und religiösen Rechten in Deutschland. Forum Demokratieforschung: Beiträge aus Studium und Lehre, Working Paper No. 10. Marburg, S. 79-90. Internet: <http://www.uni-marburg.de/fb03/politikwissenschaft/institut/lehrende/birsl/forumdemokratie/workingpapersl>. [zuletzt aufgesucht am 30.10.2016]
- Birsl, U. 2010: Christliche Rechte in Deutschland – Ziele eines Studienprojektes. In: Birsl, U./Hartung, Ch./Schmidt, J./Räthel, T./Sasse, A./Kieffer, J.: „Im Namen Gottes...“ – Christliche Rechte in Deutschland. Forum Demokratieforschung: Beiträge aus Studium und Lehre, Working Paper No. 1. Berlin/Marburg, S. 5-15. Internet: <http://www.uni-marburg.de/fb03/politikwissenschaft/institut/lehrende/birsl/forumdemokratie/workingpapersl>. [zuletzt aufgesucht am 30.10.2016]
- Birsl, U. 2013: Frauen in der rechtsextremistischen Szene. In: Bundeskriminalamt (BKA) (Hg.): Bekämpfung des Rechtsextremismus. Eine gesamtgesellschaftliche Herausforderung, BKA-Herbsttagung 2012. Köln, S. 93-108
- Birsl, U. 2015: Bürgerrechte und Menschenrechte im Widerstreit. Grenzübergreifende Grundsatzfragen. Forum Demokratieforschung: Beiträge aus der Forschung, Working Paper No. 4. Internet: <http://www.uni-marburg.de/fb03/politikwissenschaft/institut/lehrende/birsl/forumdemokratie/workingpaperf/paperforschung/buergerrechtmenschrechteimwiderstreit.pdf>. [zuletzt aufgesucht am 30.10.2016]
- Birsl, U. 2016: Rechtsextremismusforschung reloaded - neue Erkenntnisse, neue Forschungsfelder und alte Forschungsdesiderate. In: Neue Politische Literatur (NPL), Jg. 61 (2016), H. 2, S. 251-276

- Birsl, U./ Buçak, E./Zeyrek, C. 2002: Religiöser Fundamentalismus oder politischer Rechtsextremismus? Islamistische Organisationen in der Bundesrepublik. In: Blätter für deutsche und internationale Politik, (2002), H. 6, S. 720-727
- Birsl, U./Pallinger, I. 2015: Die Nicht-Wahrgenommenen: Frauen und extrem rechte Gewalt. In: Zoche, P./Kaufmann, St./Arnold, H. (Hg.): Sichere Zeiten? Gesellschaftliche Dimensionen der Sicherheitsforschung. Münster, S. 307-327
- Bitzan, R. 2011: „Reinrassige Mutterschaft“ versus „nationaler Feminismus“ – Weiblichkeitskonstruktionen in Publikationen extrem rechter Frauen. In: Birsl, U. (Hg.): Rechtsextremismus und Gender, Opladen, S. 115-127
- Bitzan, R. 2016: Geschlechterkonstruktionen und Geschlechterverhältnisse in der extremen Rechten. In: Virchow, F./Langebach, M./Häusler, A. (Hg.): Handbuch Rechtsextremismus. Wiesbaden, S. 325-373
- Braun, St./Vogt, U. (Hg.) 2007: Die Wochenzeitung „Junge Freiheit“. Kritische Analysen zu Programm, Inhalten, Autoren und Kunden. Wiesbaden
- Funke, H. 2015: Staatsaffäre NSU. Eine offene Untersuchung, unter Mitarbeit v. R. Gabriel. Münster
- Gehrmann, A./Klose, L.-M./Kula, E./Schäder, L. 2017: Familie, Ehe, Sexualität und Abtreibung – ein Hegemonieprojekt von rechts? In: Forschungsgruppe „Religiöse Rechte“ (Hg.): „Im Namen Gottes...?“ Zur säkularen und religiösen Rechten in Deutschland. Forum Demokratieforschung: Beiträge aus Studium und Lehre, Working Paper No. 10. Marburg, S. 48-78. Internet: <http://www.uni-marburg.de/fb03/politikwissenschaft/institut/lehrende/birsl/forumdemokratie/workingpapersl>. [zuletzt aufgesucht am 30.10.2016]
- Gessenharter, W. 2014: Im Spannungsfeld. Intellektuelle Neue Rechte und demokratische Verfassung. In: Gessenharter, W./Pfeiffer, Th. (Hg.): Die Neue Rechte – Gefahr für die Demokratie. Wiesbaden, 31-49
- Guske, K. 2014: Zwischen Bibel und Grundgesetz. Die Religionspolitik der Evangelikalen in Deutschland. Wiesbaden.
- Hartung, Ch. 2010: Gibt es eine evangelikale christliche Rechte in Deutschland? Eine exemplarische Analyse der Biblischen Glaubensgemeinschaft Stuttgart. In: Birsl, U./Hartung, Ch./Schmidt, J./Räthel, T./Sasse, A./Kieffer, J.: „Im Namen Gottes...“ – Christliche Rechte in Deutschland. Forum Demokratieforschung: Beiträge aus Studium und Lehre, Working Paper No. 1. Berlin/Marburg, S. 45-54. Internet: <http://www.uni-marburg.de/fb03/politikwissenschaft/institut/lehrende/birsl/forumdemokratie/workingpapersl>. [zuletzt aufgesucht am 30.10.2016]
- Hildebrandt, M. 2007: Krieg der Religionen? In: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ), (2007), H. 6, S. 4-9
- Hybeneth, N./Kolbe, A./Müller, C./Süß, C.-A./Welling, E. 2017: Ideologiekritische Auseinandersetzung mit der Konstruktion von Weiblichkeit und Männlichkeit in der säkularen und religiösen Rechten im Vergleich. In: Forschungsgruppe „Religiöse Rechte“ (Hg.): „Im Namen Gottes...?“ Zur säkularen und religiösen Rechten in Deutschland. Forum Demokratieforschung: Beiträge aus Studium und Lehre, Working Paper No. 10. Marburg, S. 14-33. Internet: <http://www.uni-marburg.de/fb03/politikwissenschaft/institut/lehrende/birsl/forumdemokratie/workingpapersl>. [zuletzt aufgesucht am 30.10.2016]

- Joas, H. 2015: Sind die Menschenrechte westlich? München
- Juergensmeyer, M. 2009: Die Globalisierung religiöser Gewalt. Von christlichen Milizen bis al-Qaida. Hamburg
- Minkenberg, M. 2015: Profiles, patterns, process: studying the East European radical right in its political environment. In: Minkenberg, M. (Hg.): Transforming the Transformation? The East European radical right in the political process. London/New York, S. 27-56
- Mohagheghi, H. 2015: Kommentar. In: „Frauen für den Dschihad. Das Manifest der IS-Kämpferinnen“. Freiburg i.B.
- Noetzel, Th. 2014: Politische Religion – Mehr als eine Metapher? In: Franke, E. (Hg.): Religiöse Minderheiten und gesellschaftlicher Wandel. Wiesbaden, S. 195-208
- Räthel, T. 2010: Katholischer Fundamentalismus: Die Priesterbruderschaft St. Pius X. In: Birsl, U./Hartung, Ch./Schmidt, J./Räthel, T./Sasse, A./Kieffer, J.: „Im Namen Gottes...“ – Christliche Rechte in Deutschland. Forum Demokratieforschung: Beiträge aus Studium und Lehre, Working Paper No. 1. Berlin/Marburg, S. 55-76. Internet: <http://www.uni-marburg.de/fb03/politikwissenschaft/institut/lehrende/birsl/forumdemokratie/workingpapers1>. [zuletzt aufgesucht am 30.10.2016]
- Rommelspacher, B. 2011: Frauen und Männer im Rechtsextremismus – Motive, Konzepte und Rollenverständnisse. In: Birsl, U. (Hg.): Rechtsextremismus und Gender, Opladen, S. 43-68
- Salzborn, S. 2015: Religionsverständnisse im Rechtsextremismus. Eine Analyse am Beispiel des neurechten Theorieorgans *Sezession*. In: Möllers, M.H.W./van Ooyen, R. Chr. (Hg.): Jahrbuch Öffentliche Sicherheit 2014/2015. Frankfurt/M., S. 285-301
- Wiedemann, F. 2016: Das Verhältnis der extremen Rechten zur Religion. In: Virchow, F./Langebach, M./Häusler, A. (Hg.): Handbuch Rechtsextremismus. Wiesbaden, S. 511-532
- Willems, U./Minkenberg, M. 2003: Politik und Religion im Übergang – Tendenzen und Forschungsfragen. In: Minkenberg, M./Willems, U. (Hg.): Politik und Religion, PVS-Sonderheft 33/2002. Wiesbaden, S. 13-41

Quellenverzeichnis

- Breivik, A. 2011: A European Declaration of Independence – 2083. Internet: <https://sites.google.com/site/knightstemplareurope/2083> [zuletzt aufgesucht am 30.10.2016].
- Bundesverband Lebensrecht (BVL) 2011b: <http://www.bv-lebensrecht.de/aktuell/einzelansicht/article/vorsitzender-der-deutschen-bischofskonferenz-unterstuetzt-marsch-fuer-das-leben-1.html> [zuletzt aufgesucht am 07.11.2016].
- Bundesverband Lebensrecht (BVL) 2016: <http://www.bv-lebensrecht.de/aktuell/einzelansicht/article/politik-und-kirchen-unterstuetzen-den-marsch-fuer-das-leben.html> [zuletzt aufgesucht am 07.11.2016].
- Deutsche Frauenfront (DFF) 1987: Mädelbrief.

