

Politisches Christentum

Aktuelle Ausgabe Nr. 74, 21. Januar 2025

Leben wir in säkularisierten Zeiten? Auf den ersten Blick deutet vieles darauf hin: Die christlichen Kirchen haben vielerorts mit erheblichem Mitgliederschwund zu kämpfen. Religion prägt kaum noch unseren Alltag und findet höchstens in ihrer spirituellen Schrumpfform als Selbstfindungsratgeber Gebrauch. Allenfalls die Warnungen vor den Gefahren eines politischen Islams beziehen sich auf reaktionäre Aspekte von Religion – und werfen dabei oft Glaubenslehre, Ideologie und reale politische Machtinteressen durcheinander.

Diese reflexartige Selbstverständlichkeit verstellt den Blick darauf, dass auch die Christliche Rechte in den letzten Jahrzehnten weltweit erheblich an politischem Einfluss gewonnen hat und heute eine besorgniserregende Rolle in ihrer ideologischen Verbindung zu reaktionären politischen Kräften spielt. Die Rolle dieser christlichen Bewegungen beschränkt sich nicht nur auf die alltägliche Glaubensausübung oder Gemeindeaktivitäten. Sie üben auch auf kultureller, wirtschaftlicher, politischer, geostrategischer Ebene einen Einfluss aus. Ungarns Premierminister Viktor Orbán etwa setzt in seiner Politik insbesondere auf die Unterstützung religiös-völkischer Gruppen. Diese Zusammenarbeit hat dazu beigetragen, dass konservative Familien- und Geschlechtervorstellungen und eine rassistische restriktive Migrationspolitik in den Mittelpunkt der Landespolitik gerückt sind. Auch in Deutschland versuchen sich extreme und religiöse Rechte immer wieder an einem Schulterschluss, was ihnen insbesondere über Netzwerke wie den Bundesverband Lebensrecht gelingt.

In Brasilien oder den USA sind fundamentalistische Evangelikale einflussreiche Wähler*innengruppen. Die Förderung einer Politik, die auf traditionell-patriarchalen Familienwerten basiert, ist ihr zentrales Anliegen. Ihre Glaubensausrichtung ist stark emotionalisiert und manichäisch: Die guten Christen gegen das Böse der modernen Welt. Die globale Allianz der

Evangelikalen wächst stetig an. Alleine in Deutschland wird ihre Zahl auf 1,5 Millionen geschätzt, in den USA machen sie circa 20 Prozent der Bevölkerung aus. Die Glaubensgemeinschaften verfügen über eine global vernetzte Struktur aus Kirchen, Bildungseinrichtungen, Medien, Vereinen et cetera. Auch wenn es innerhalb der Gemeinschaft starke politische Differenzen gibt – liberale Kräfte kritisieren beispielsweise die Zusammenarbeit mit Rechtskonservativen und White-Supremacists – beschert den Evangelikalen gerade ihre Anschlussfähigkeit an das Reaktionäre und Rechte einen großen Zuwachs.

Bemerkenswert ist auch die scheinbar bizarre Allianz zwischen Evangelikalen und zionistischen (israelischen) Nationalist*innen. Diese Verbindung basiert auf der unbedingten Unterstützung des Staates Israel, die mit einer wörtlichen Auslegung der Bibel begründet wird. Kriege im Nahen Osten interpretieren Evangelikale demnach als Vorboten des Jüngsten Gerichts, dem Armageddon, nach dem Frieden einkehren und der Heiland tausend Jahre herrschen wird. Diese Allianz hat konkrete politische Auswirkungen: Evangelikale Lobbygruppen und staatliche Akteure in den USA setzen sich erfolgreich für pro-israelische Interessen ein, für finanzielle und militärische Hilfe, diplomatische Rückendeckung und die Förderung von Siedlungsprojekten sowie für ein Ende palästinensischer Hilfsorganisationen.

Diese Schlaglichter zeigen, dass der Einfluss des politischen Christentums in all seinen Ausprägungen dazu dient, moralische und religiöse Themen stark zu machen und den Status quo zu stabilisieren. Karl Marx betrachtete Religion bekanntlich als „Opium des Volkes“; als ein Mittel, um die Arbeiter*innenklasse von ihren materiellen Ausbeutungsbedingungen und der Notwendigkeit revolutionärer Veränderungen abzulenken. Wie muss also ein Umgang mit der Christlichen Rechten aussehen, um die Verbreitung konservativer und ultrarechter Ideologien, die sich stets in politische Machtausübung übersetzen lassen, zu verhindern? Wir wollen in unserer 74. Ausgabe mit religiös motivierten Antifeminist*innen, christlich-nationalistischen Trump-Unterstützer*innen, zionistischen Endzeitevangelikalen aufräumen, aber auch fragen, ob emanzipatorische Potentiale im heutigen Christentum liegen können.

In unserer 75. Ausgabe im April 2025 geht es dann um das Thema "Erbe(n)": Das Erbe ist mehr als nur finanzieller Wohlstand, der uns in die Wiege gelegt wird. Es umfasst Geschichten, Traditionen, politische Ideale und auch

schmerzhafte Lasten. Doch wer erbt eigentlich was – und wollen wir überhaupt alles, was uns hinterlassen wird? Wer hierzu noch spontan einen Beitrag beisteuern möchte, kann sich gerne noch bei uns melden.

Viel Freude beim kritischen Lesen!

„Klassenfragen werden als religiöse Sinnfragen verhandelt“



© Christina Kurby

Interview mit Ingar Solty

Die Geschichte der Evangelikalen in den USA zeigt, wie die Christliche Rechte das Vakuum füllt, das Gewerkschaften und Sozialstaat hinterlassen haben.

In den USA glauben über 90 Prozent der Menschen an ein höheres Wesen, haben also einen religiösen beziehungsweise spirituellen Zugang zur Welt. Die Auffassung, wir lebten in säkularisierten Zeiten, scheint eine stark europäische zu sein. Warum spielt die Religion in Ländern wie den USA immer noch eine Rolle?

Ingar Solty: Viele Religionssoziologinnen und -soziologen würden argumentieren, dass die USA von Religionsflüchtlingen, genauer von den Puritanern, gegründet worden ist und es von den Amish bis zu den Quäkern immer wieder religiöse Fluchtbewegungen gegeben hat, die Amerika bis heute prägen. Ich halte das nicht für sonderlich überzeugend. Ein Großteil der Einwanderung war ökonomisch bedingt und nicht ideologisch-religiös. Von daher ist das höchstens ein Teilaspekt. Viel entscheidender scheint mir, dass es in den USA, anders als in Deutschland und vor allem anders als in Frankreich, keine Verstaatlichung der Religion, also eine Verschmelzung von religiösem Glauben mit dem Staat gab. Das heißt, Religion konnte sich in den USA immer eine große Glaubwürdigkeit und Authentizität bewahren und spielte auch eine große Rolle in sozialen Bewegungen. Sie wurde nicht durch Religionsunterricht oder Schulgebete und dergleichen spirituell entleert, sondern blieb – auch durch das Agieren zivilgesellschaftlicher Akteure – stets lebendig.

Außerdem spielt Religion in den USA immer eine Rolle vor dem Hintergrund, dass sie von zwei Parteien dominiert werden, die aus der Zeit des Vorkapitalismus stammen, die auch den amerikanischen Bürgerkrieg überdauert haben. Diese entsprechen vom Typus eher liberalen Honoratioren-Parteien. Sie sind also keine programmatischen Massenparteien, die vom Kapital-Arbeits-Gegensatz geprägt sind. Es blieb bei diesen beiden Parteien – und es hat sich dort beispielsweise keine Christdemokratie herausgebildet. Klasse hingegen hat bei der Bündelung von Wählergemeinschaften und Klassenbündnissen lange Zeit eine viel geringere Rolle gespielt.

Unter den verschiedenen christlichen Gruppierungen werden immer wieder die Evangelikalen als besonders einflussreich genannt. Dieser Einfluss besteht historisch gesehen aber noch nicht sehr lange. Warum beginnt der Anstieg ihrer Einflussnahme erst ab den 1970er Jahren?

Das Denken der Christlichen Rechten beruht auf der Offenbarung und letztlich auf der dystopischen Hoffnung, dass, nachdem die Apokalypse über das Heiligen Land gefegt ist, der Messias zurückkehrt. Darum begrüßen Teile der Christlichen Rechten den Krieg in Gaza und wünschen sich auch einen Krieg mit dem Iran herbei. Dieser wäre die Voraussetzung für die Rückkehr Jesus und die Himmelfahrt der Gottgerechten (auch *Rapture* genannt). Die Religionssoziologie spricht von Erweckungsbewegungen, die zyklisch verlaufen und auf der Idee eines religiöses Erweckungserlebnisses beruhen: Menschen, die sich als wiedergeborene Christen empfinden, erleben ihre Besinnung auf Religion als Befreiung. Darin steckt – wie die Studie „Amazing Conversions“ von Robert Altemeyer zeigt – immer Autoritäres: Autoritäre Unterwerfung unter ein rigides Glaubensbekenntnis, das dem Ich in der Krise ein neues geistiges Haus baut und einen missionarischen Lebenssinn verleiht, sowie autoritäre Aggression gegen die Außenwelt. Das Zyklische ergebe sich dadurch, dass das, was für die Konvertiten als Befreiung erlebt wird, für die Kinder der Konvertiten unterdrückerische Gestalt annimmt, etwa wenn sie sich nicht mit den anderen Kindern als Hexen verkleiden oder keine Harry Potter-Romane lesen dürfen, weil das als Hexerei gilt. In den 1960er Jahren sprach man in den USA von der *Fourth Great Awakening*, die vierte große Erweckungsbewegung, eine Welle, die laut einiger Religionssoziologinnen und -soziologen ab den 2000er Jahren wieder abebbte. Dieser Niedergang wurde daran festgemacht, dass die Zahlen der Taufen, Konvertierungen,

Gemeindemitglieder und wöchentlichen Kirchgängerinnen und Kirchgänger tatsächlich rückläufig waren.

Der religionssoziologische Ansatz verstellt aber den Blick auf die politische Ökonomie, in der die Grundlagen erstarkender, christlich-fundamentalistischer Bewegungen zu finden sind, insbesondere der Christlichen Rechten seit den 1960er Jahren. Denn diese traten ihren Siegeszug von Kalifornien aus in dieser Zeit und über die Reagan-Wahl 1979 hinaus an und spielten auch bei der Administration von George W. Bush eine größere Rolle. Man kommt der christlichen Rechten nicht auf die Spur, ohne die Krise des Fordismus in den 1960er Jahren und die Krise des Sozialstaates in den Blick zu nehmen.

Was machte diese Bewegungen in der Krisenzeit attraktiv?

Die Neue Rechte revoltiert zwar gegen die Kulturrevolution, aber die Christliche Rechte ist auch selber Ausdruck dieses Umbruchs. In dieser Zeit drückt sie sich als Vertrauenskrise der traditionellen und mit Priester- oder Pfarrerhierarchien ausgestatteten, protestantischen und katholischen Mainline-Kirchen aus. Die Christliche Rechte hat mit ihrem Erweckungscharakter, bei dem der oder die Gläubige jenseits der kirchlichen Institutionen wieder wie im ursprünglichen Protestantismus als „Sünder in den Händen eines zornigen Gottes“ existiert, durchaus Anknüpfungspunkte zum Expressiven der Neuen Linken, der Hippies und so weiter. Den Subjektivismus der 68er findet man auch in der evangelikalen Bewegung wieder, bis hin zum *Speaking in Tongues*, also der Unterwerfung unter einen spirituellen Geist, der durch die Subjekte hindurch spricht – was beinahe heidnischen Charakter hat, aber von Timothy Leary und von „turn on, tune in, drop out“ weniger weit entfernt ist als es scheint.

Noch wesentlicher ist aber die politische Ökonomie und die Tatsache, dass der Sozialstaat in der US-Geschichte ganz anders entwickelt ist als beispielsweise in den skandinavischen Sozialstaatstypen, die stark egalitär sind, oder den von christlich-sozialem Protestantismus und katholischer Soziallehre inspirierten Sozialstaaten – beide Lehren entstehen in (Gegen-)Reaktion auf die Arbeiterbewegung – wie Deutschland. Dieser Umstand hat in den USA während der Krise des Fordismus sowie des Keynesianischen Wohlfahrtsstaats sehr schnell zu einem Mitte-Oben-Bündnis geführt, in dem signifikante Teile der lohnabhängigen Klassen den Abbau des Sozialstaates akzeptiert haben.

Beispielsweise wurden die sogenannten *Welfare Moms* immer antifeministisch gebrandmarkt als Frauen, die ihre Männer verlassen und selbstverschuldet in der Alleinerziehenden-Armut landen, oder Schwarze, die selbstverschuldet arm sind, weil sie faul seien und so weiter. Das heißt, der Mangel an einem universalistischen Wohlfahrtsstaat ermöglichte die rassisierte, ethnisierte und antifeministische Kritik der „sozialen Hängematte“, wie es im Jargon der neoliberalen Revolution hieß; ermöglichte also eine Kritik, die sich nach unten richtete und die Leitern des sozialen Aufstiegs für die unteren Klassen wegstieß.

Der Glaube an die Institutionen oder an eine klassische Kirche war auch eine Art populistischer Ködermechanismus. Erleben wir heute eine Wiederholung der vergangenen Krisen oder ist der Erfolg der christlichen Rechten auch mit Hinblick auf Trump und seinem nicht hegemonialen und nicht institutionalisierten Gebaren diesmal anders zu erklären?

Lange Zeit war der Evangelikalismus ein Phänomen der unteren lohnabhängigen Einkommensklassen. Der Theologe Reinhold Niebuhr hat den Evangelikalismus in der Zwischenkriegszeit als die „Religion der Enterbten“ gekennzeichnet. Tatsächlich gibt es bis heute nur zwei Religionsgruppen, die ein geringeres Durchschnittseinkommen haben: die schwarzen Protestantengemeinden wie die Black Baptist Churches und die Zeugen Jehovas.

Das heißt, die populistische Situation, die du beschreibst, kann der Evangelikalismus ausnutzen: In das Vakuum, das die Gewerkschaften einerseits und der Sozialstaat andererseits hinterließen, stieß der Evangelikalismus hinein. In den Bundesstaaten, in denen es noch eine hohe Gewerkschaftsdichte, also Formen klassenbasierter Solidarität, gibt, ist der Anteil der Evangelikalen an der Gesamtbevölkerung gering, dort, wo die Gewerkschaftsdichte niedrig ist, wie etwa im industrialisierten Süden, dem sogenannten Bible Belt, ist er hoch.

Mit ihrer Besetzung der gesellschaftlichen Lücke haben Evangelikalen einen Marktpopulismus herausgebildet. Es gab bei Barack Obama viel Aufhebens darum, dass das Viertel der Bevölkerung, das sich dem Evangelikalismus zuordnet, zu 90 Prozent republikanisch wählte. Diese Leute würden, hieß es mitunter, mit einer Diskussion über moralische Werte verleitet, gegen die eigenen ökonomischen Interessen zu stimmen. Als Reaktion darauf versuchten

liberale Demokraten ihre eigene Religiosität zu betonen, den Wählerinnen und Wählern kulturelle und zum Teil auch ökonomische Angebote zu machen, um sie damit zurückzugewinnen und die Sperrminorität der Republikaner zu brechen. Die Frage war, was schwerer wiegt: Vermeintlich ideelle „Werte“ oder materielle „Interessen“? Und man wollte sich auf das Materielle rückbesinnen.

Das Ganze hinkt daran, dass sich in der Geschichte der USA tatsächlich eine neoliberale Religiosität insbesondere in den Südstaaten herausgebildet hat – Werte und Interessen also wenigstens für Teile des religiösen Feldes deckungsgleich sein konnten. Die Entgegensetzung zwischen rechtslibertären Marktradikalen und rechtsautoritären Christen ist deshalb eigentlich hinfällig. Das zeigte beispielsweise auch die Tea Party, die sowohl christlich-rechtsautoritär als auch marktradikal war.

Könntest du diesen Zusammenhang etwas konkretisieren? Warum kann der Neoliberalismus mit seiner Marktradikalität mit einer christlichen Ideologie aufgeladen werden?

Manche würden einfach erklären, dass es im Christentum das Subsidiaritätsprinzip gibt, welches auch als Skepsis gegenüber säkularen, staatlichen Einrichtungen ausgelegt werden kann. Anstatt der staatlichen Kita sollte es sonntags den Kirchunterricht und die kirchlichen Kinderkrippen geben. Man wendet sich gegen zentralstaatliche Institutionen und ist damit auch ein Gegenpol zur sozialistischen Arbeiterbewegung.

Diese Argumentation verkennt aber, dass die Religion nie per se rechts war oder ist. Es gibt zwar eine Skepsis auf der weltanschaulichen Ebene – eine Sorge, dass der Sozialismus und selbst der Liberalismus Gotteslästerung seien, da sie versuchten, die Welt bewusst zu planen und zu organisieren und sich damit selber zu Göttern erheben – und trotzdem hat es auch immer eine christliche Linke in der Geschichte der USA gegeben. Es gab in den USA stets eine christliche Unterfütterung der sozialistischen Bewegung – im Gegensatz zu Europa, wo den Arbeiterinnen und Arbeitern aus Angst vor der Revolution Versprechungen gemacht wurden und man versuchte, sie mittels Antisemitismus gegen den Sozialismus immun zu machen. Schon die *Regulator Rebellion* um Herman Husband während der Revolution 1776 war von einem sehr starken Quäker-Puritanismus angetrieben. In der Arbeiterbewegung gab es dann während der *Progressive Era* Ende des 19.

Jahrhunderts Figuren wie Richard T. Ely und Walter Rauschenbusch, die eine antimonopolistische orientierte *Social Gospel*-Bewegung ins Leben gerufen haben und sehr fortschrittliche Forderungen für eine Umverteilungspolitik hatten. Der erste Präsident der United Automobile Workers, Homer Martin, wiederum war ein Baptist und Evangelikaler. Dazu könnte man auch den mehrfachen Präsidentschaftskandidaten William Jennings Bryan und seinen Kampf gegen die Monopole erwähnen, der stark christlich geprägt war. Es gibt also keinen zwingenden Zusammenhang zwischen Religion und Rechten. Auch der religiöse Text lässt verschiedene Deutungen zu: Was für die autoritäre Rechte das Offenbarungskapitel der Bibel ist, ist für die sozialistische Bewegung die Bergpredigt.

Den Schlüssel zum Verständnis, warum die religiöse Rechte allgemein und in spezifischen geografischen und sozialen Räumen stark ist, insbesondere in den Südstaaten und hier im ländlichen und suburbanen Raum, liefert uns erst die Spezifik der Geografie des Neoliberalismus. Der Süden gilt manchen vielleicht heute noch als agrarisch, er ist aber hochgradig industrialisiert, etwa ein Drittel der amerikanischen Industrie ist in den Südstaaten beheimatet. Diese Industrialisierung fand jedoch während der neoliberalen Wende statt; der Süden war quasi das inneramerikanische Zielland von Kapitalverlagerungen, das – vergleichbar mit den „neuen Bundesländern“ in Deutschland – auch als Druckpotenzial gegenüber den bisherigen Industriestandorten im Mittleren Westen und Nordosten diente. Das Kapital ist, um seine verlorene Profitabilität wiederzugewinnen, dorthin gegangen, weil dort kaum Arbeiterrechte und Gewerkschaften existierten. Die Arbeiterklasse in den Südstaaten war also nie Teil des fordistischen Klassenkompromisses, wie die Arbeiterklasse beispielsweise in Michigan oder die Automobilarbeiter in Detroit und Flint. Im Gegenteil, im Süden entsteht sie nur im Ergebnis des Neoliberalismus und unter Voraussetzungen der Gewerkschaftsfeindlichkeit nach innen und Freihandelsorientierung nach außen. Dies ist ein wesentlicher Aspekt der Genealogie einer neoliberalen Religiosität in den USA, die sich mit den Methoden einer kritischen Geografie fassen lässt.

Wie üben die Kirchen neben ihrer Arbeit in den Gemeinden Einfluss auf politischer Ebene aus?

Lange Zeit waren die Evangelikalen klassistischen Ressentiments ausgesetzt. Das stärkte zum Teil ihren Zusammenhalt, schließlich erlebte man eine

gemeinsame Diskriminierungserfahrung durch die Mainline-Kirchen und andere protestantische Strömungen. Aber mittlerweile gab es einen Marsch durch die Institutionen. Mit der Krise der Gewerkschaften und der Arbeiterbewegung entstand ein politisches Vakuum, das – vor allem in den Vorstädten und im ländlichen Raum, dort wo auch neue Kapitalstandorte auf der grünen Wiese entstanden – durch die sogenannten Megakirchen gefüllt wurde. Sie sind für ein Verständnis der Entstehung einer neoliberalen Religiosität ebenfalls entscheidend. Mit ihnen ist sozusagen eine Industrie entstanden, die vom Umbau des alten keynesianischen Wohlfahrtsstaats in einen sanktionierenden Workfare-Staat vielfach profitiert. Unter Bill Clinton wurden Mitte der 1990er Jahre wesentliche Sozialstaatsprogramme privatisiert und mit Fördermaßnahmen für die evangelikalen Kirchen verknüpft. *Charitable Choice* hieß das damals. Das erlaubte es Kirchen, trotz der säkularen Grundlagen der USA, ihren Missionarismus beispielsweise mit Suppenküchen oder anderen sozialpolitischen Maßnahmen aus der Zivilgesellschaft zu verknüpfen. Sie entwickelten so ein Interesse an der Privatisierung des Sozialstaats und wurden zu politischen Machtfaktoren.

Im ländlichen und suburbanen Raum hat sich der Evangelikalismus dabei als eine neue Form der Solidarität und des sozialen Zusammenhalts etabliert. Früher ging man, wenn es ein Problem gab, zur Gewerkschaft, die auch als soziales Netz Unterstützung, Kulturleben, weltanschauliche Perspektive und so weiter geboten hat. Diesen Platz nehmen nun die Megakirchen ein. Dort findet man Anschluss, dort erhält man die ansonsten privat zu finanzierende, psychologische Seelsorge. Freilich werden gesellschaftliche Probleme hier nicht mehr als Klassenfragen verhandelt, sondern als religiöse Sinnfragen und auch Fragen eines (anti-linken) Kulturkampfes.

Zumindest ideologisch haben die Megakirchen auch in anderen Teilen der Welt großen Erfolg.

Die Populismusforschung – beispielsweise durch Ernesto Laclau, dem argentinischen Theoretiker – geht davon aus, dass es breite Bevölkerungsteile gibt, die gar nicht dauerhaft an Parteien gebunden und gleichzeitig offen für Anti-Elite-Rhetorik sind. Es ist dabei kein Zufall, dass Laclau Lateinamerikaner ist, weil hier die Bedingungen für Populismus noch sehr viel stärker ausgeprägt waren als in den kapitalistischen Zentren des Westens. Dabei wird immer ein ideologisches Vakuum vorausgesetzt, das von den Evangelikalen

gefüllt werden kann, auch und gerade in Lateinamerika, wo der Evangelikalismus den traditionellen Katholizismus verdrängt hat und auch hinter dem Wahlsieg von Jair Bolsonaro in Brasilien stand, oder in anderen Teilen des globalen Südens.

Die Internationalisierung des Evangelikalismus hat in den USA in der Mitte der 2000er Jahre dazu geführt, dass manche die Hoffnung hegten, es könne eine junge, linksoffene evangelikale Generation entstehen. Der Hintergrund war die Annahme, dass aus dem Ziel des internationalen Missionierens ein Umdenken stattfinden würde. Auch beobachteten manche ein Ende der *Fourth Great Awakening*, die sich auch in den Krisen und Skandalen in der evangelikalen Kirche der USA zeigte. Erinnerung sei an das erzwungene homosexuelle Coming-Out des bis dahin extrem homophob aufgetretenen Präsidenten der National Association of Evangelicals, dem Dachverband von mehr als 45.000 evangelikalen (Mega-)Kirchen. Die Hoffnung bestand darin, dass sich – aus Gründen der ideologischen Expansion – eine internationalistischere evangelikale Bewegung herausbilden könnte, die sich von den ultranationalistischen und krieglerisch-imperialistischen Vorstellungen während der Bush-Administration loslösen würde. Die ökonomische Erschließung von internationalen Märkten für Glaubenswaren – die Megakirchen sind letzten Endes Gottesunternehmen, die millionenfach Wohlfühl-Religionsbücher verkaufen – war jedoch eher der Export des US-Kulturkampfes nach Brasilien, Argentinien und so weiter.

Kann dieser Zusammenhang als Fusion zwischen autoritärem Evangelikalismus und Marktradikalismus beschrieben werden?

Vor dem Aufstieg der Tea Party gab es Richtungsauseinandersetzungen in der Republikanischen Partei, die teilweise einen fundamentalen Gegensatz zwischen Marktradikalen, also Rechtslibertären, und Christlichen Rechten, also Rechtsautoritären, suggerierten. Die Republikaner befanden sich damals, nach dem Hurricane Katrina 2005, in einer Krise: Da wurde Bush als amtierender Präsident auch von konservativer Seite aus kritisiert und Marktradikale wie Ron Paul, Paläokonservative wie Patrick Buchanan oder Ronald Reagans Berater Doug Bandow übten Kritik am Irakkrieg. Marktradikale Rechte wie Richard Viguerie und anderen beklagten, dass Bush gar nicht gegen den Sozialstaat gewesen sei, dass er ihn beispielsweise mit *Prescription Drugs* oder mit *No Child Left Behind* ausgebaut habe, und dass die

Bush-Administration mit *Homeland Security* die staatliche Überwachung, also das Autoritäre, herbeigeführt habe. Dieser Gegensatz wurde aber stark überzeichnet. Am Ende waren dies alles Spannungen innerhalb der Partei, die sich aus der Krise ergaben und dazu führten, dass man sich gegenseitig für den Niedergang verantwortlich machte. Dabei wurde der innere Zusammenhang von Marktradikalismus und Autoritarismus verwischt. Es dauerte auch nicht lang, bis er sich neu manifestierte; in der Tea Party und dann beim Trumpismus – Trump kommt ja selbst aus der Birther-Bewegung in der Tea Party. Hier zeigte sich das neoliberale Fundament der Christlichen Rechten genauso wie der kulturkämpferisch-autoritäre Grundton des Marktradikalismus.

Wird die Bedeutung der evangelikalischen Wählerschaft für die Siege von Donald Trump überschätzt?

Ich möchte einen Schritt zurückgehen: Auch unter den Demokraten gab es Überlegungen, mit welchen Angeboten man die Evangelikalischen wiedergewinnen könnte. So fing beispielsweise auch Obama damit an, sich in seinen Reden auf Gott zu beziehen. Das ist natürlich eine Konsequenz aus dem strategischen Identifizieren und direktem Ansprechen von Kleinstgruppen durch Wahl- und Meinungsforschung, also einem Abwenden von der Klassenpolitik und einem ökonomischen Populismus, der Leute aufgrund ihrer Klasseninteressen anspricht und tatsächlich Mehrheiten bilden könnte. Auch bei der jüngsten Wahl 2024 hat sich wieder gezeigt, dass es Zwei-Drittel-Mehrheiten für den 15-Dollar-Mindestlohn, für ein öffentliches Gesundheitssystem, für kostenlose Hochschulbildung und so weiter gibt. Wie ich in meinem Buch „Trump's Triumph?“, das soeben erschienen ist, versuche zu zeigen, ist das Ergebnis der Wahl eine politische Rechtsverschiebung, aber von einer gesellschaftlichen Rechtsverschiebung oder gar einer Faschisierung der US-Gesellschaft kann überhaupt keine Rede sein. Im Gegenteil: Trump hat überhaupt kein Mandat für seine Politik: weder für das Zwei-Billionen-Dollar-Sparprogramm, das er und Elon Musk angekündigt haben, noch für die geplanten Massendeportationen von rund 12 Millionen Arbeiterinnen und Arbeitern ohne legalen Aufenthaltsstatus, noch für das vor allem von J. D. Vance vorangetriebene nationale Verbot des „Rechts auf freiwillige Mutterschaft“, sprich: das nationale Abtreibungsverbot.

Ich glaube, dass die Frage, welche Rolle die Evangelikalen für den Trumpismus spielen, falsch gestellt ist. Sie führt etwas auf Ideologie zurück, was eigentlich stark mit der Klassenfrage verknüpft ist. Der Prozess der Proletarisierung der Republikanischen Partei hat 2016 einen erheblichen Sprung gemacht und sich jetzt noch einmal beschleunigt. Der Fehler ist allerdings bei den Demokraten zu suchen: Sie haben es versäumt, die Wählerinnen und Wähler über die Klassenfrage zurückzuholen. Harris hat den Menschen, vor allem der multiethnischen Arbeiterklasse, in einer populistischen Situation, in der die große Mehrheit des Landes unzufrieden mit seiner Entwicklung ist, einfach kein Angebot gemacht, außer: „Ich bin nicht Trump!“

Darüber hinaus ist das Verhältnis der Evangelikalen zu Trump ambivalent. Er gilt zwar in manchen Mega-Kirchen als Messias. Aber er wurde von der christlichen Rechten immer auch mit Skepsis betrachtet. Er war lange ein Demokrat aus dem zwielichtigen New York, hat sich lange für das Recht auf Abtreibung ausgesprochen, ist zwar jetzt Abtreibungsgegner und Natalist, aber ohne die von ihm erwartete Vehemenz. Er ist ein Lebemann, hat fünf Kinder von drei verschiedenen Frauen und flucht wie ein Rohrspatz. Seine Bezugnahme auf die Religion kommt wenig authentisch rüber. Er ist kein wiedergeborener Christ, wie beispielsweise George W. Bush, dessen Biografie des Alkoholsüchtigen, dem erst die Unterwerfung unter Gott wieder in die Spur verhilft, in der evangelikalen Bewegung widerhallt. Das heißt, man sollte nicht die Bedeutung des Evangelikalismus oder der christlichen Rechten nicht zu sehr aufbauschen, nur weil Trump gewonnen hat. Ohnehin zeigen die statistischen Daten der Nachwahlbefragungen, dass so wenig es eine breite faschistische Tendenz in der US-Gesellschaft gibt, es ebenso wenig Mehrheiten für die Christlichen Rechte gibt.

Kann man das auch auf die aktuelle Situation in Deutschland übertragen?

Grundsätzlich ist es ja so, dass wir in Deutschland mehr über die USA wissen als über unsere Nachbarstaaten und uns mehr an ihnen orientieren. Am Ende beobachten alle zum Beispiel die politischen Entwicklungen oder Wahlen in den USA sehr genau, und in den anderen europäischen NATO-Staaten sieht das nicht anders aus. Doch warum ist das so? Nun, die USA sind ein Imperium und die EU ist ein untergeordneter Teil dieses *American Empire*. Im Ergebnis kommen amerikanische Diskurse, *Talking Points*, Wahlkampfmittel und

ähnliches mit etwa zehn Jahren Verspätung auch in Deutschland an. Besonders merkt man das natürlich bei Bündnis 90 / Die Grünen. Sie sind am Ende des Tages eine schlechte Kopie der Demokraten und mit Abstand die amerikanischste, um nicht zu sagen: eine amerikanische Partei. Bis hinein in die Wahlkampf slogans imitieren sie die jeweils zurückliegenden Wahlkampagnen, von Barack Obama über Hillary Clinton bis Kamala Harris. Habecks „Zerknirschungs-sound“ ist ohne das Vorbild Obama gar nicht zu denken, und sein Kanzlerkandidaten-Slogan „Zuversicht“ ist eine direkte Kopie des „Optimismus“- und „Lebensfreude“-Klangs, den Harris in ihrem Wahlkampf versprühen wollte. Zugleich gilt die Amerikanisierung der deutschen Politik auch für die Rechte, für die CDU und insbesondere die AfD. Deren *Talking Points* sind auch oft 1:1 amerikanischen Vorbildern entlehnt. Dabei sieht man den Einfluss der US-Rechten auch in der Art, wie sich zunächst Marine Le Pen und Giorgia Meloni an die amerikanische Außenpolitik angepasst haben und heute, nach der Trump-Wahl, sich nicht nur Alice Weidel Elon Musk zu Füßen wirft, sondern auch Maximilian Krah vom eigentlich ja anti-amerikanisch-völkischen Höcke-Flügel der AfD jetzt ohne große Begründung einfach opportunistisch umkippt und selbst der Höcke-Berater Jürgen Pohl applaudiert. Da kann ein Benedikt Kaiser noch so laut auf Musks X „Verrat“ schreien; dieser Opportunismus liegt in der Natur der Sache der Rechten und es ist nicht ausgeschlossen, dass am Ende auch Höcke einknickt oder gar gleich verschwindet.

Was aber die Kraft des Religiösen anbelangt: Sicherlich gab es etwa in der Bewegung gegen den baden-württembergischen „Bildungsplan 2015“ auch in Deutschland christlich-fundamentalistische Kräfte, die wirksam werden. Trotzdem könnte jemand wie Beatrix von Storch, die der christlichen Rechten der USA wahrscheinlich am nächsten steht, niemals so eine politische Bedeutung entfalten, wie es diese Bewegung in den USA vermocht hat.

Wenn wir dem religiösen Einfluss auf die Gesellschaft nicht so viel Bedeutung beimessen sollten, muss man die Menschen wieder über die Klassenfrage ansprechen. Gibt es aber dennoch religiöse Bewegungen, die versuchen, gegen diese christliche Rechte anzugehen?

In einer Gesellschaft wie den USA, die anders als die kontinental-europäischen Gesellschaften nicht so stark säkularisiert sind, wo also Glaube in allen Formen immer noch weit verbreitet ist, kann Antikapitalismus immer auch in religiöser

Sprache stattfinden. Wie gesagt, der Kampf zwischen einer sozialistischen Bergpredigt-Religion auf der einen Seite und einer rechtsautoritären Offenbarungsreligion auf der anderen Seite findet innerhalb der religiösen Institutionen statt, ja sogar im Evangelikalismus selbst. Schließlich gibt es auch eine kleine *Evangelical Left* um Jim Wallis und die Zeitschrift *Sojourner*, und es gibt, vor allem aus den Mainline-Kirchen kommend, religiös geformte Sozialproteste wie die *Moral Mondays* in North Carolina, die Teil einer kapitalismuskritischen Bewegung sind. Auch im Katholizismus hat sich mit Papst Franziskus Enzyklika „Fratelli tutti“ ein großer antikapitalistischer Raum geöffnet.

Ansonsten glaube ich aber, dass die demokratische Strategie, Fokusgruppen anzusprechen, gescheitert ist. Man wird dem Zuspruch zum Rechtspopulismus – oder dem Trumpismus – nur etwas entgegensetzen können, wenn man ökonomisch-populistisch, also letzten Endes Klasseninteressen fokussierte Politik macht, die universalistisch ist. In etwa, wie es Bernie Sanders vorgeschlagen hat: mit der Ansprache einer *Multiracial Working Class*. Genau das haben die Demokraten unter Kamala Harris nicht gemacht. Sie hätten es auch nicht machen können: Zum einen, weil sie die Partei der Inflation waren und weil *Bidenomics*, das heißt das große Konjunktur- und Infrastrukturprogramm der Biden-Regierung, scheiterte (an seinen inneren Widersprüchen und vor allem an der kapitalen Fehleinschätzung, eine keynesianische Konjunktur- und Infrastrukturpolitik über niedrige Zinsen und ohne Abschöpfung der großen Milliardenvermögen machen zu können – ein Modell, das mit der Inflation, die die Verschuldung teuer machte, scheitern musste). Und zum anderen, weil angesichts der überwältigenden Rolle des Geldes in der Politik die Demokratische Partei abhängig ist von der Oligarchie – und zwar vor und nach jeder Wahl. Bernie Sanders hat zwar gezeigt: Trotz dieser Zerstörung der bürgerlichen Demokratie durch das Geld ist es möglich, einen Wahlkampf ohne die Spenden von Banken, Konzernen und Superreichen zu führen, allein mit den Mitteln von Millionen Kleinspenderinnen und -spendern. Aber Sanders konnte dies, weil er nie Teil des demokratischen Establishments gewesen ist.

Die lohnabhängigen Klassen haben, seit der Entstehung der *New Deal Coalition*, überwiegend demokratisch gewählt. Das sieht jetzt jedoch angesichts der Politik der Demokraten und gleichzeitigen Schwierigkeiten der

sozialistischen Bewegung in den USA anders aus. Der Journalist und Organizer Eric Blanc von den Democratic Socialists of America (DAS) hatte drei Strategien vorgeschlagen: eine des *Alignments* mit den Demokraten, also der Versuch, eine nach innen morsche neoliberale Partei zu übernehmen und zurück zu verwandeln in eine Klassenpartei mit sozialistischen Grundströmungen; ein zweiter strategischer Ansatz war der *Clean Break*, also die Annahme, dass die Demokraten nie zu einer klassenbasierten Politik kommen werden, weil sie eben eine Partei des Finanzkapitals, der Pharmakonzerne und der Technologie-Monopole sind, dass man also von Anfang an jenseits von ihnen eine ganz neue klassenbasierte Partei aufbauen müsse. Dabei spielt die Hoffnung eine Rolle, dass es Zeit für eine solche Partei ist, in einer Situation der tiefsten Krise der arbeitenden Klasse, in der 60 Prozent der Leute von Paycheck zu Paycheck leben, also überhaupt keine Ersparnisse haben, um auf Inflation, unfreiwillige Teilzeitarbeit, Arbeitsplatzverlust, Arbeitsunfähigkeit, die Geburt eines Kindes, Pflegebedürftigkeit eines Angehörigen oder dergleichen reagieren zu können. Und schließlich gab es noch die von vielen bevorzugte Idee eines *Dirty Break*: Man baut eine Klassenbasis innerhalb der demokratischen Partei auf, eine sozialistische Fraktion, die irgendwann den richtigen Zeitpunkt erkennt und dann auf dieser Grundlage eine schon von vornherein starke Drittpartei gründet. Von den Strategien des *Clean* und *Dirty Break* ist aber heute wenig übrig geblieben. Das *Alignment* mit der demokratischen Partei hat sich fortgesetzt zu dem Preis, dass man, um die progressiven Elemente von *Bidenomics* umzusetzen, den gesamten Kurs der Biden-Administration in der Außenpolitik mitgetragen hat, im Ukrainekrieg und in Richtung neuer Kalter Krieg gegen China, obwohl beide wesentlich verantwortlich sind für Inflation und das Elend der Arbeiterklasse in den USA, die sich, in ihrer Wut, nun Trump zugewandt hat.

**

Das Interview führten Sara Morais dos Santos Bruss und Sascha Kellermann.

Ingar Solty ist Sozial- und Literaturwissenschaftler und arbeitet als Referent für Außen-, Friedens- und Sicherheitspolitik am Zentrum für

Gesellschaftsanalyse und politische Bildung der Rosa-Luxemburg-Stiftung in Berlin. Er ist Autor und Herausgeber zahlreicher Bücher zu Fragen der politischen Ökonomie, der politischen Theorie und Ideengeschichte sowie der Literatur und Kultur; zuletzt „Trumps Triumph? Gespaltene Staaten von Amerika, autoritärer Staatsumbau und neue Blockkonfrontation“ (2025) und „Der postliberale Kapitalismus“ (2025). Von Januar 2025 bis Dezember 2027 wird er die 36bändige „Edition Marxismen“ publizieren – eine Reihe allgemeinverständlicher Einführungen in die wichtigsten marxistischen Denker*innen von Marx bis Anwar Shaikh.

Zitathinweis: Sara Morais dos Santos Bruss und Sascha Kellermann: „Klassenfragen werden als religiöse Sinnfragen verhandelt“. Erschienen in: . URL: <https://kritisch-lesen.de/s/YDSXC>.

Christlicher Pronatalismus



© Elena Rabinka

Essay von Agnes Laffert

Im Namen Gottes und der Geburtenrate kämpfen christlich-fundamentalistische Bewegungen gegen reproduktive und sexuelle Selbstbestimmung.

Essay von [Agnes Laffert](#)

Glaubt man* evangelikalen „Pro-Life“-Gruppen oder rechts-katholischen Regierungen, entscheidet sich unser nationales Schicksal im Kreißsaal. Das Szenario geht etwa so: Wie mit einem trojanischen Pferd findet auf der einen – der falschen – Seite „im Kreißsaal Einwanderung statt“ (Fundis LOL 2024, S. 23), während im Bett daneben so effektiv gegen den Arbeitskräftemangel gekämpft wird wie nirgends sonst, vorausgesetzt natürlich, dass keine konspirativen Gynäkolog*innen die neuen „Fachkräfte schon vor der Geburt geschlachtet“ (ebd.) haben. Was hier passiert, bestimmt nichts weniger als die Zukunft der Nation.

Christlich-fundamentalistische Gruppen, die den überwältigenden Teil der „Lebensschutz“-Bewegung ausmachen, gibt es schon lange, in den letzten Jahren haben sich allerdings die Rahmenbedingungen geändert, in denen sie operieren: Nach Jahren der Sorge vor globaler Überbevölkerung bietet der jetzt fortschreitende Rückgang der Geburtenrate in westlichen Ländern den unterschiedlichsten bevölkerungspolitischen Bestrebungen, von religiös bis neoliberal, Legitimation. Ähnlich wie in anderen Kreisen die Klimakrise, sind „Geburtenrate!“, „demographischer Wandel!“ und im selben Atemzug deren Folgen für den Arbeitsmarkt und „unsere Renten“ plötzlich angsteinflößende Begriffe für viele. Ob das alles überhaupt ein Problem ist, steht dabei nicht infrage. Eine Geburtenrate unter *replacement level* – also die durchschnittlich erforderliche Anzahl der Kinder pro Frau, um die Bevölkerungszahl konstant zu halten, ohne Berücksichtigung von Migration – ist das Drohszenario der

Gegenwart. Fragt man* christlich-fundamentalistische Gruppen, ist die Lösung dafür ganz einfach: Frauen aus ihrem „Zeugungs- und Gebärestreik“ (Sanders et al. 2014, S. 38f.) reißen! Aber der Kampf gegen Abtreibung und für die traditionelle Mutterrolle ist dabei mehr als nur ein Schritt, um die Geburtenrate westlicher Länder in die Höhe zu treiben – er ist Ausgangspunkt für ein umfassendes Programm zur Wiederherstellung der „gottgewollten“ natürlichen Gesellschaftsordnung.

Kultur des Lebens

Über den Aktivitäten vieler Akteure der „Lebensschutz“-Bewegung schwebt das Evangelium Vitae 1995, in dem der polnische Papst Johannes Paul II. zu einer christlichen „Kultur des Lebens“ im Kampf gegen eine von „perversen Freiheitsvorstellungen“ durchzogene „Kultur des Todes“ aufrief (ebd., S. 19). Aufnahmen des linken Filmkollektivs Leftvision vom „Marsch für das Leben“ am 21. September 2024 in Berlin zeigen Verfechter*innen dieses Kampfs, darunter einen blassen Demonstranten mit Kreuzkette, der sich sicher ist: „Selbst, wenn eine Frau vergewaltigt wird, gibt es nicht das Recht abzutreiben. Ist natürlich sehr schlecht für die Frau, mit Leiden verbunden, aber trotzdem haben wir kein Recht das Leben zu nehmen, denn das Leben nimmt nur Gott.“

Konsequenterweise, obwohl das also alles sehr schlecht für die Frau ist, wurden reproduktive Rechte in Ländern wie Polen oder den sogenannten USA längst massiv eingeschränkt. In vielen US-Bundesstaaten sind medizinische Eingriffe in eine Schwangerschaft ausschließlich erlaubt, um das Leben der schwangeren Person zu retten, allerdings nicht, um gesundheitliche Schäden Gebärender zu verhindern. Was bedeutet das? Frauen berichten, bei Komplikationen aus der Notaufnahme nach Hause geschickt worden zu sein mit den Worten: „Kommen Sie wieder, wenn Sie zusammenbrechen!“ Heißt: Kommen Sie wieder, wenn Sie im Sterben liegen. Die auslegungsbedürftige Sprache in Gesetzestexten führt dazu, dass Ärzt*innen aus Angst vor rechtlichen Konsequenzen nicht eingreifen. Jede noch so kleine Änderung am Gesetzestext verhindern Politiker*innen, die wegen massiven Drucks der Anti-Abtreibungs-Aktivist*innen um ihre politische Karriere fürchten. In North Dakota etwa verhinderten republikanische Gesetzgeber einen Änderungsantrag, der Abtreibungen nach der Sechs-Wochen-Grenze in Fällen von Vergewaltigung von Kindern erlauben würde – wenn also beispielsweise

eine Zehnjährige schwanger würde –, weil die North Dakota Catholic Conference, eine Vertretung der beiden katholischen Diözesen des Staates, angekündigt hatte, sich gegen den Antrag zu stellen (Surana 2024b). Die 28-jährige Amber Thurman starb in Atlanta, Georgia, weil nach einer Abtreibung, für die sie in einen anderen Bundesstaat gefahren war, fötales Gewebe in ihrem Uterus zurückblieb, der zu einer Sepsis führte. Aus Angst die Entfernung des Gewebes würde als Abtreibung gelten, warteten die Ärzt*innen so lange mit dem lebensrettenden Eingriff, dass die Patientin währenddessen verstarb (Surana 2024a). Ob das auch im Sinne Gottes ist?

Die „Fingerabdrücke des Vatikans“ (Datta 2019, S. 8) sind Berichten des Europäischen Parlamentarischen Forums für Bevölkerung und Entwicklung (EPF) zufolge in der „Anti-Choice“-Bewegung in Europa deutlich erkennbar. Ein zentraler transnationaler Player, der mittlerweile alle bedeutenden „Anti-Choice“-Gruppen in Europa vereint, ist das 2018 aufgedeckte Netzwerk „Agenda Europe“, initiiert unter anderem von Terrence McKeegan, damals Rechtsberater der Ständigen Beobachtermission des Heiligen Stuhls bei der UNO.

We're in a holy war!

Gegründet als „christlich inspirierter Thinktank“, fordert die extremistische rechts-katholische Vereinigung „Agenda Europe“ in ihrem Positionspapier „Restoring the Natural Order“ („Die natürliche Ordnung wiederherstellen“ (DNow)) eine Kulturrevolution gegen den Verfall des Westens. Die Mehrheit der Beteiligten ist katholisch, aber auch traditionalistische Protestant*innen sowie Vertreter*innen der Orthodoxen, manche von ihnen Politiker*innen, die in den nationalen Parlamenten Europas sitzen – zu den deutschen Hauptakteur*innen gehört Gabriele Kuby, Deutschlands leidenschaftlichste Kämpferin gegen die Gender-Ideologie. Das erklärte Ziel der Agenda sind Einschränkungen von Menschenrechten in Bezug auf Sexualität und Reproduktion. Bei Gipfeltreffen – Treffpunkt dafür war 2014 Schloss Fürstenried bei München, das Exerzitienhaus der katholischen Erzdiözese München und Freising – schließt sich etwa an die Feier der heiligen Messe als Tagesordnungspunkt an, „nationale anwaltschaftliche Arbeit gegen Gleichbehandlungsgesetze zu betreiben“. (ebd., S. 14) Man* kennt es: Abtreibung, Verhütung und Sexualbildung verbieten, LGBTQ-Rechte

aberkennen, die traditionelle Familie stärken und so weiter und so fort. (Funfact: So sehr hier für eine „Kultur des Lebens“ gekämpft wird, die „Todesstrafe ist nicht an und für sich unrechtmäßig. Sie bildet somit eine Ausnahme zum Recht auf Leben.“ (aus dem Manifest DNOW, S. 63; zitiert nach Datta 2019, S. 19)

Der internationale Zusammenschluss der Verbände für Tradition, Familie, und Privateigentum (TFP) geht noch einen Schritt weiter: Gegründet in den 1960er Jahren in Brasilien, positionieren sie sich als Revoluzzer gegen die progressivere Ausrichtung der katholischen Kirche unter Papst Franziskus, insbesondere gegen progressive Bischöfe in Deutschland, und fordern eine Konterrevolution. Dabei wollen sie nicht zurück zur traditionellen Familie der 1950er Jahre, sondern – unter Führung des Adels – in die natürliche und in jeder Hinsicht ungleiche Ordnung des Mittelalters (Kemper 2022).

Konsequenterweise entspricht ihre inhaltliche Ausrichtung einem wilden Mix aus „Sozialkonservatismus mit wirtschaftlichem Hyperliberalismus und einem Erbe der Komplizenschaft mit rechtsextremen Bewegungen“ (Datta 2020, S. 3). Aber scheinbar gilt: Je absurder die Fantasien, desto größer der politische Einfluss der Fundamentalist*innen. So hat etwa eine nationale Unterorganisation von TFP 2013 in Estland mit einer Petition gegen gleichgeschlechtliche Ehen den Legalisierungsprozess zum Stoppen gebracht. Und der polnische TFP-Ableger, der Jurist*innenverband Ordo Iuris, war 2016 mit seiner bürgerlichen Gesetzesinitiative „Universeller Schutz des Lebens“ maßgeblich verantwortlich für die massive Einschränkung reproduktiver Rechte in Polen und hat weiterhin enge Verbindungen zu der von 2016 bis 2024 regierenden Partei Prawo i Sprawiedliwość (PiS), deutsch Recht und Gerechtigkeit.

Das alle Gruppierungen vereinende Ziel scheint zu sein: Die Göttliche Ordnung in einer Welt herstellen, die durch aufklärerische Menschenrechte in Unordnung gebracht wurde. Untergangsszenarien vor der Drohkulisse der sinkenden Geburtenrate schreien nach radikaler Veränderung – laut „Agenda Europe“ ist das auch dringend notwendig, denn die Zeit ist knapp: „Uns bleibt noch ein schmales Zeitfenster von 10 bis 20 Jahren. Wenn wir dieses Zeitfenster nicht nutzen, kann es gut sein, dass die westliche Zivilisation sich zerstört haben wird, weil sie sich eine perverse Ideologie zu eigen gemacht hat.“ (DNOW, S. 8; zitiert nach Datta 2019, S. 17)

Das Volk stirbt im Mutterleib

In ihrem Kampf gegen die Übel eines liberalen Universalismus trifft die religiöse „Lebensschutz“-/Anti-Choice-Bewegung nicht selten auf die Neue Rechte. Im Herzen beider Gruppierungen steht ein antifeministischer nationalistischer *Natalismus*, mit dem sie sich in einen globalen Trend des „less of them, but more of us“ (Population Matters, 2021, S. 22) einreihen: Gegen einen „Bevölkerungsaustausch“ durch Migration oder einen bevorstehenden „Volkstod“ (Kemper 2024, S. 70ff.), ist eine „Willkommenskultur für Neugeborene“ (Blum 2020) das beste Gegenmittel. Den dafür nötigen Eingriff in die Selbstbestimmungsrechte gebärender Personen legitimiert, so die polnische Philosophin Ewa Majewska, die Doktrin des „Ausnahmestands“ nach Carl Schmitt, die besagt: In einer generellen Notlage kann und muss sich der Souverän über Gesetz und Institutionen hinwegsetzen, um das Land zu retten. Im Falle der PiS in Polen ermöglichte beispielsweise ein mit einer parteitreuen Mehrheit an Richter*innen umgebautes Verfassungstribunal den politischen Alleingang.

Entzieht sich die *weiße* Frau dem Willen des Souveräns, ist die Nation in Gefahr (man* erinnere sich an den Kreißsaal). Zur Zeit des Nationalsozialismus drückte sich dies wie folgt aus: Während weibliche Homosexualität anders als männliche nicht unter Strafe stand, erregten lesbische Frauen durch das Übertreten geschlechtlicher Grenzen Verdacht. „In dem Glauben, dass eine Ethnie Entartung und Sterilität riskierte, wenn ihre Frauen Androgynität oder Männlichkeit zeigten, wetteten die Nazi-Ideologen gegen die ‚Vermännlichung‘ der ‚arischen‘ Frauen.“ (Marhöfer 2016, S. 1176) Die Sorge galt also weniger dem Lesbischsein als der Angst, dass eine vermännlichte Frau keine Kinder kriegen würde. Dass alle nicht-‚arischen‘ Frauen dabei von vornherein aus der Kategorie „Frau“ mit ihren Rechten und (Fortpflanzungs-)Pflichten ausgeschlossen waren, reiht sich ein in eine lange Geschichte des *Ungendering*, also des Vorgangs, bei dem rassistisch markierten Personen – etwa Schwarzen Personen während der Sklaverei – jegliche Geschlechtlichkeit, Menschlichkeit und Familienzugehörigkeit abgesprochen wurde. In fortbestehender rassistischer Entmenschlichung von Eltern zeigt sich dessen Kontinuität – ihre Familien werden nicht als schützenswert gesehen, ihre Kinder sind staatlich nicht gewollt. Während davon die einen in Deutschland durch das Raster des Wohlfahrtsstaats fallen oder ihre Familien im Asylsystem auseinandergerissen werden, wird gleichzeitig der Tod der

anderen durch deutsche Waffen oder an EU-Außengrenzen als Kollateralschaden hingenommen – ethnonationalistische Grenzen unterteilen Leben in ‚grievable‘ (betrauerbar) und ‚ungrievable‘ (nicht-betrauerbar). Für Letztere ist das gegenwärtige Leben bestimmt durch das Wissen „um mich würde nicht getrauert“ (Butler 2012, S. 10), an ihnen verübte Verbrechen bleiben straflos.

Die Zukunft im Schoß der Hetero-Häuslichkeit

Träumen christliche „Tradwives“ im 1950er Jahre-Kleid heute auf Social Media von einem zurück zu den Wurzeln, dann imaginieren auch sie die *weiße* Ehefrau, die zu Hause den Laden schmeißt und die Moral der zukünftigen Fachkräfte aufrechterhält, während ihr Mann ins Feld zieht und alles weitere aus dem Oval Office regelt. Die Familie als Keimzelle der Nation unterfüttert Anti-Migrations-Rhetorik und soziale Hierarchien mit nativistischen Argumenten: Sie ist ein Spiegel der Nation im Kleinen. Die Hausfrau backt Brot aus selbst geernteten organischen Zutaten? Genauso rein und heimatlich sollte auch die Zusammensetzung der Bevölkerung sein. Hierarchische Beziehungen und ökonomische Abhängigkeit von Menschen, die auch mal Gewalt ausüben? Das muss so sein, kennt man* ja von zu Hause. Falls doch manchmal Zweifel an der Richtigkeit neoliberaler Ungleichheiten aufkommen sollten, keine Sorge: Vererbter Reichtum und Privilegien, so der brasilianische TFP-Gründer Plinio Corrêa de Oliveira, Großgrundbesitzer, sind nichts weniger als heilig: „Und mit Ordnung meinen wir den Frieden von Christus in der Herrschaft Christi, das heißt, die christliche Zivilisation, streng und hierarchisch, grundlegend sakral, anti-egalitär, und anti-liberal“ (Datta 2020, S. 8).

In ihrer Unhinterfragbarkeit ist die Familie das beste bevölkerungspolitische Instrument für das Fortbestehen und die Expansion der nationalen „natürlichen Ordnung“. So wie Eltern ihre Kinder schützen und ihnen Regeln aufzeigen, so, wird suggeriert, schützt uns der Staat, wenn wir uns an ein paar Regeln halten, darunter Naheliegendes wie: „Geschlechtsverkehr ist nicht zum Spaß haben, denn was ganz natürlich dabei entsteht, ist ein Kind“ (Leftvision 2024). Sex ohne Outcome ist in den Augen katholischer Regierungen wie der

PiS so gefährlich, dass in dem einzig verbliebenen offiziellen Dokument für Sexualbildung an polnischen Schulen „Preparation for Family Living“ das Wort „Sex“ nur zweimal vorkommt – „Familie“ dagegen über 170 Mal (Population Matters, 2021, S. 16).

Die Familie als solche ist eine futuristische Institution, insofern als der familistische Imperativ, sich um hypothetische zukünftige Generationen zu kümmern, nicht zuletzt durch eine Anhäufung von Vermögen, ein stärkeres Argument ist als die Sorge um bereits existierende, nicht verwandte Menschen. Abtreibende und queere Personen widersetzen sich dem „reproduktiven Futurismus“ der fundamentalistischen Familienvorstellung, in dem schon die Gegenwart durch die Figur des Kindes strukturiert wird – das ungeborene Babygesicht, das jedes Jahr die „Märsche für das Leben“ oder „Demos für alle“ anführt, ist darin Ausdruck einer wünschenswerten Zukunft, in der die heteronormative monogame Ehe zwischen Mann und Frau eine neue, aber unveränderte „reine“ Generation nach der anderen schafft (siehe Edelman 2020). Dieser Mission und dem Vatikan zur Treue verpflichtet, stellen sich die jungen Männer der TFP Deutschland auf ihrem „Europäischem Kreuzzug für die Familie“ (zu erkennen an den „majestätischen roten Standarten, auf denen ein goldener Löwe, das Symbol unseres Herrn prangt“ (TFP 2024) – seriously?!) tapfer dem größten Widersacher der göttlichen Schöpfung entgegen: der Gender-Ideologie in Regenbogenflagge.

LGBTtotalitarismus und die Rainbow Mafia

„Und Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie einen Mann und ein Weib“ (Genesis 1.27), deklariert Sharla, Mutter von Ren, einer High School-Schülerin in Grapevine, Texas. Sie geht dazu über, ihr trans Kind und dessen Geschichte öffentlich auf dem Altar der Evangelikalen zu opfern, deren Wortführer*innen auf Podien stehen und vor versammelter Menge schreien: „My pronouns are bible believer gun carrier jesus warrior and mama bear!“ (NBC News Studios 2022) Aus Angst vor der eigenen Mutter läuft Ren schließlich von zuhause weg und sucht Schutz bei ihrem Vater und seiner neuen Partnerin – und trotzdem: Sharla, die weiße christliche vorstädtische Mutter ist das perfekte Bild, um Mitleid zu erwecken – Mütter wissen schließlich, was das Beste für ihre Kinder ist! Rechtsextreme und christlich-fundamentalistische Gruppen könnten sich kaum ein besseres

Aushängeschild für ihre autoritären Projekte wünschen, ein Alibi der Harmlosigkeit.

Als Diskursbeiträge verkaufte Hetzreden (vergebens wartet man* auf den Tag, an dem bürgerliche Medien die Existenz von trans Personen nicht mehr als Frage freier Meinungsäußerung handhaben) geben den besorgten Müttern recht: Nicht ihre Kinder, sondern sie sind zu Emotionalität und Außer-sich-sein berechtigt. Das Transsein ihrer Kinder widerfährt ihnen als fatales Schicksal, nicht zuletzt, weil es die „ganz normalen“ Großmutterträume durchkreuzt. Moralische Panik – die künstlich erzeugte Angst, eine noch so kleine Minderheit bedrohe das Gleichgewicht der gesamten Gesellschaft – macht Gewalt gegen trans Personen „menschlich“ und erzeugt einen neuen Feind: Wir müssen uns vor den Eindringlingen in die cisgender Staatsbürgerschaft schützen! Dazu bedienen sich fundamentalistische Gruppen eines wichtigen Instruments (das Strategiepapier der Agenda Europe nennt es „die Waffen des Feindes nutzen“), der metaphor of inverted fascism (Metapher des umgedrehten Faschismus; Tebaldi 2023, S. 6) – Narrative werden so gebaut, dass diejenigen, die nach Toleranz streben, die wahren Faschist*innen sind, „tolerance is authoritarian intolerance (of racism and homophobia)“ (ebd.). Also: Das T in LGBT steht für Totalitarismus, egal ob sich fünf- oder 50-Jährige dahinter verbergen. Jegliche Form von Gleichstellungspolitik ist diskriminierend gegenüber religiösen Menschen oder verdeckt die Verfolgung von Christen in Europa (Datta 2019, S. 15), und der Wunsch von Schüler*innen mit richtigem Pronomen angesprochen zu werden, kommt einer Gewalttat gegen Lehrer*innen gleich. Die rechtsradikale Tradwife Dissident Mama expliziert das Bild weiter in gewaltvollen queerfeindlichen Bildern: In den Augen von Dissident Mama ist ihr 12 Jahre alter (!) trans Neffe ein „mafioso“ der feindlichen Rainbow Mafia. Andere so akzeptieren zu sollen, wie sie sind, komme „sozialer Vergewaltigung“ gleich und die Infragestellung von Tradition vergleicht sie mit erzwungener „analer Penetration“ (Tebaldi 2023, S. 6, 8).

Im Namen der Elternrechte

Als ein Schweizer Gericht im Juli diesen Jahres den Eltern eines inzwischen 16-jährigen trans Sohnes (vor Gericht durch die christliche Organisation ADF International vertreten) das Sorgerecht entzog, weil diese ihrem „psychisch

vulnerablen“ Kind seit dem 13. Lebensjahr Unterstützung bei sozialer sowie medizinischer Transition vorenthielten, kommentierte der führende Silicon-Valley-Pronatalist Elon Musk auf X: „This is insane. This suicidal mind virus is spreading throughout Western Civilization.“ Die Gleichsetzung von Transgeschlechtlichkeit mit einem Virus, der besonders bei jungen Leuten zu „sozialer Ansteckung“ führe, sowie der daraufhin von Anti-Trans-Netzwerken und besorgten Eltern vorgeschobene „Schutz unserer Kinder“ – welcher?! –, führen dazu, dass trans Teenagern im Namen proprietärer Elternrechte abgesprochen wird, über ihre eigene Identität Aussagen zu treffen. Das Bild kindlicher Unschuld rechtfertigt Bevormundung von Kindern durch ihre Eltern hin zur Angstmache vor „Frühsexualisierung“ (Kemper 2024, S. 18). Unschuld ist dabei höchst selektiv: Die einen Kinder sollen vor der Beschmutzung durch andere in Sicherheit gebracht werden. Den anderen Kindern (aka „mafiosos“) dagegen soll jegliche Unterstützung, die ihr Geschlecht anerkennt und der Reduktion von konkretem Leid bis hin zur Suizidprävention dienen könnte, entzogen werden. Turns out: Der von „mama bear“ imaginierte Schutz ihres geliebten Eigentums nimmt es nicht nur in Kauf, sondern zielt darauf ab, tödlich zu enden, im Zweifel auch für das eigene Kind. In den Worten der brillanten Historikerin Jules Gill-Peterson handelt es sich dabei um die genozidale „rationalization of ‚letting die‘ as a form of social hygiene for the nation [Rationalisierung des „Sterbenlassens“ als einer Form nationaler Sozialhygiene]“ (2024, S. 207, Übers. al).

Klassenfrage und Widerstand

Der Angriff auf reproduktive und sexuelle Rechte steht im Zentrum jeder faschistischen Bewegung, jede noch so liberale Regierung spricht aktuell ohne Problembewusstsein laut darüber, die Geburtenrate zu steigern und trotzdem wird der Schutz dieser Rechte nicht als zentrales Element jeder Demokratie besprochen, sondern maximal als „frauenpolitische“ Identitätspolitik. Warum? Die Gleichzeitigkeit der Unterdrückung von Frauen, trans Personen sowie prekarierten und rassifizierten Menschen in diesem Kontext ist kein Zufall. In der marxistisch-feministischen Analyse sind sie alle Objekte von Feminisierung, das heißt – völlig unabhängig von essentialistischen Geschlechtsvorstellungen – sie sind überdurchschnittlich betroffen von der materiellen Abwertung reproduktiver Arbeit, wie der Pflege von Kindern und Angehörigen, aber auch Gebären an sich. Diese Abwertung, die auch in der

Verschiebung reproduktiver Tätigkeiten in den ökonomisch unregulierten privaten Bereich besteht, übersetzt sich wiederum in gewaltvolle soziale und sexuelle Unterdrückung, und ist integraler Bestandteil jedes kapitalistischen Systems. Männlichkeit als soziale Kategorie entspricht dem dominanten Gegenstück; sie ist keine Sammlung an Eigenschaften, sondern eine auf der Ausbeutung reproduktiver Arbeit basierende Herrschaftsform, deren ultimativer Ausdruck darin liegt, über feminisierte Körper als nationale Ressourcen zu verfügen und staatlich gewollte von ungewollten Kindern zu unterscheiden.

Um die männliche Herrschaft zu brechen, muss die materielle Privilegierung verschiedener Werte über andere, zum Beispiel von Dominanz über Fürsorge, bekämpft werden. Ansonsten gilt: Je mehr ein Wohlfahrtsstaat von Jahren neoliberaler Politik ausgehöhlt ist, desto mehr bietet er Angriffsfläche für staatlich organisierten religiösen Pronatalismus. Das Einfallstor für die pronatalistische Agenda der PiS-Regierung in Polen und letztlich den Abbau sexueller und reproduktiver Rechte war das von ihnen durchgesetzte außerordentlich großzügige Kindergeld „Familie 500+“, das die Unterstützung der Bevölkerung sicherte und von Anfang an als „revolutionäres sozial-demographisches Projekt“ angekündigt war – auf dem Weg zum christlich-katholischen „polnischen Wohlfahrtsstaat“ (Walker 2020). Abtreibung und Kinderkriegen sind Klassenfragen, weder das eine noch das andere darf von finanziellen oder sozialen Zwängen abhängen – mit liberalem Choice-Feminismus kommt man* da nicht weit, es würde hingegen nicht schaden, sich an den Feminismus-Fantasien des Feindes zu orientieren. In ihrem Video „Yes all Feminists“ argumentiert die rechte Tradwife Lacey Lynn in einem Rant über die Ursprünge des Feminismus: „Die rechtliche Anerkennung der Frau fiel zusammen mit der Veröffentlichung des kommunistischen Manifests (Marx 1848) und war daher eine elitäre kulturmarxistische Verschwörung zur Zerstörung der Familie und der weißen Gemeinschaft.“ (Tebaldi 2023, S. 7) Wäre ein Anfang.

zusätzlich verwendete Quellen

Blum, Rebekka (2020): Geschlechterrolle rückwärts. Zum Antifeminismus bei der AfD in Baden-Württemberg. Gunda-Werner-Institut. Online [hier](#).

Butler, Judith (2012): „Can one lead a good life in a bad life? Adorno Prize Lecture.” Radical philosophy, #176.

Datta, Neil (2019): „Die „Agenda Europe“ Strategien und Ziele eines Netzwerks gegen sexuelle und reproduktive Gesundheit und Rechte in Europa“, profamilia.

Datta, Neil (2020): Modern-day Crusaders in Europe. Tradition, Family and Property: Analysis of a Transnational, Ultra-conservative, Catholic-inspired Influence Network. In: European Parliamentary Forum on Population and Development (EPF). European Parliamentary Forum on Population and Development (EPF).

Edelman, Lee (2020): No Future: Queer Theory and the Death Drive. Duke University Press, Durham/NC.

Fundis LOL (2024): Neues Zine der Antisexistischen Aktion München. Antisexistische Aktion München. Online [hier](#).

Gill-Peterson (2024): Caring for trans kids, transnationally, or, against “gender-critical” moms. In Emma Heaney (Ed.): Feminism Against Cisness. Duke University Press, Durham/NC.

NBC News Studios (2022): Grapevine Podcast. NBC News. Online [hier](#).

Kemper, Andreas (2024): Antifeministische Narrative. Ein Diskursatlas. Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung.

Leftvision (23.9.2024): „What the...? Fundis in Berlin.“ Online [hier](#).

Majewska, Ewa (2021): Feminist Antifascism. Counterpublics of the Common. Verso, London.

Marhöfer, Laurie (2016): Lesbianism, Transvestitism, and the Nazi State: A Microhistory of a Gestapo Investigation, 1939-1943. The American Historical Review, 121, no 4, 1167-1195.

Population Matters (2021): Welcome to Gilead Report. Pronatalism and the Thread to Reproductive Rights. Population Matters. Online [hier](#).

Sanders, Eike; Jentsch, Ulli; Hansen, Felix (2014): „Deutschland treibt sich ab“. Organisierter „Lebensschutz“, christlicher Fundamentalismus, Antifeminismus. Münster, Unrast-Verlag.

Surana, Kavitha (2024a): Abortion Bans Have Delayed Emergency Medical Care. In Georgia, Experts Say This Mother’s Death Was Preventable. ProPublica. Online [hier](#).

Surana, Kavitha (2024b): Some Republicans Were Willing to Compromise on Abortion Ban Exceptions. Activists Made Sure They Didn’t. ProPublica. [hier](#).

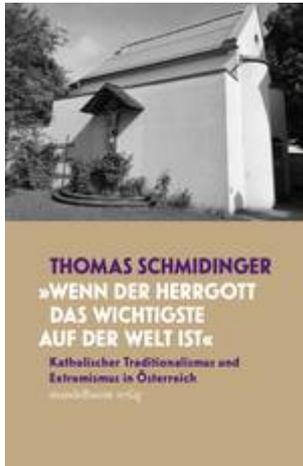
Tebaldi, C. (2023). Tradwives and truth warriors: Gender and nationalism in US white nationalist women's blogs. In: Gender & Language, #17(1).

TFP (2024): [Aktivitäten](#).

Walker, S.: „Baby machines“: Eastern Europe’s answer to depopulation. The Guardian, 4. März 2020. Online [hier](#).

Zitathinweis: Agnes Laffert: Christlicher Pronatalismus. Erschienen in: . URL: <https://kritisch-lesen.de/s/kWBn3>.

Parallelgesellschaften vor dem Altar



Thomas Schmidinger

„Wenn der Herrgott das Wichtigste auf der Welt ist“

Katholischer Traditionalismus und Extremismus in Österreich

Bei religiösem Extremismus sollte man auch die Mehrheitsreligion im Auge behalten. Drei Fragen an Thomas Schmidinger mit Blick nach Österreich.

Rezensiert von [Johanna Bröse](#)

Hallo Thomas, danke, dass du dir Zeit für ein kurzes Gespräch genommen hast. Wenn du zentrale Thesen deines Buchs herausstellen müsstest, welche wären es?

Zentral wäre, dass überhaupt einmal ein Augenmerk auf diese extremistischen Ränder des Katholizismus geworfen wird. Diese sind zwar klein, aber relativ erfolgreich, weil sie zwar von niedrigem Ausgangsniveau aber doch Zulauf erhalten, während die breite Mitte der katholischen Kirche immer stärker an gesellschaftlichem Boden verliert. Diese Gruppen denken in Jahrhunderten und hoffen, irgendwann die sturmreif gewordene Kirche dann selbst übernehmen zu können.

Welche Formen reaktionärer Einflussnahmen siehst du in Österreich, lassen sich hier auch Entwicklungen und Intensivierungen in den letzten Jahren ausmachen?

Innerhalb der Kirche geht es hier den meisten Gruppen vor allem darum, Parallelstrukturen aufzubauen und dafür zu sorgen, dass Kinder aus deren

Familien nicht den Einflüssen der Gesellschaft ausgesetzt sind. Diese Gruppen bauen eigene Schulen und Internate auf und haben eigene Jugendorganisationen. Oder nutzen die Gelegenheit des in Österreich erlaubten häuslichen Unterrichts, um ihre Kinder von Evolutionstheorie und Sexualekundeunterricht fernzuhalten. Auf politischer Ebene haben diese Kreise versucht, mittels Vorzugsstimmenwahlkampf einzelne Kandidatinnen und Kandidaten im Rahmen der Österreichischen Volkspartei (ÖVP) zu unterstützen, wobei da eher Leute aus einem breiteren konservativen Spektrum erfolgreicher waren als klassische katholische Traditionalisten. Diese neigen für erfolgreiche politische Arbeit doch zu sehr zur Sektenbildung.

Für wen bedeuten die Anstrengungen, eine (ja nie wirklich verschwundene) Einheit von Religion und Staat zu stärken, real die größten Gefahren?

Diese Gruppen sind noch zu klein, um ein politisches Problem für die Demokratie darzustellen. Für Kinder und Jugendliche, die in solchen Familien heranwachsen, ist es aber extrem schwer, sich von diesem Milieu zu lösen und ein eigenständiges Leben zu führen. Politisch problematischer wird es dort, wo neue Bündnisse mit der extremen Rechten geknüpft werden. In Frankreich ist das schon länger der Fall. In Österreich, wo die extreme Rechte traditionell antiklerikal war, ist es etwas Neues, dass sich nun etwa auch bekannte Aktivisten der rechtsextremen Identitären bei den Piusbrüdern taufen lassen. Die Frage des Umgangs damit stellt sich einerseits für den Staat – aber der wird derzeit in Österreich ja ohnehin von den Rechtsextremen übernommen –, andererseits aber auch für die Kirche, die sich zu diesen Randerscheinungen positionieren muss. Einige dieser Gruppen, wie die Petrusbruderschaft, agieren ja im Rahmen von normalen Pfarren verschiedener Diözesen und sind damit auch im pfarrlichen Alltag verankert.

Blick ins Buch

„Allen christlich-extremistischen Strömungen, also Gruppierungen aus dem katholischen, evangelischen und orthodoxen Bereich, ist eine extrem rigide Sexualmoral gemein sowie eine stark ausgeprägte Angstpädagogik zur Erziehung der nächsten Generation. Feminismus, sexuelle Freiheiten oder Homosexualität, politischer Liberalismus und Sozialismus werden strikt abgelehnt und konfessionsübergreifend als Feindbilder ausgemacht“ (S. 13).

Thomas Schmidingers Buch „Wenn der Herrgott das Wichtigste auf der Welt ist“ bietet eine kenntnisreiche Analyse katholischen Traditionalismus und Extremismus in Österreich sowie darüber hinaus. Der Autor beleuchtet die historischen und ideologischen Wurzeln dieser Bewegungen und unterfüttert diese mit Interviews aus einer aktuellen Feldforschung. Er zeigt, wie verschiedene Gruppierungen – von der Piusbruderschaft bis zu kleineren, extremistischen Gemeinschaften – politische und/oder gesellschaftliche Einflussnahme anstreben, etwa durch die Schaffung von autoritären Parallelstrukturen im Bildungsbereich oder durch Bündnisse mit der extremen Rechten. Schmidinger stellt neben dem Kulturkampf und dem Antimodernismus insbesondere den Antisemitismus heraus, der tief in der Ideologie des katholischen Traditionalismus verankert ist. Er beschreibt, wie alte antisemitische Narrative – etwa in der Karfreitagsfürbitte für den „perfidis Judaeis“ (den „treulosen Juden“) – weiterhin in traditionalistischen Kreisen und darüber hinaus verbreitet sind. Ebenso thematisiert er den antimuslimischen Rassismus, der den Islam als „Erzfeind“ des Christentums stilisiert und Verschwörungstheorien mit politischer Hetze gegen muslimische Menschen verbindet. Auch diese Haltung ist nicht nur in katholischen, sondern auch in orthodoxen und evangelikalen Strömungen zu finden, oft eng verwoben mit nationalistischen Ideologien. Schmidinger zeigt eindrucksvoll, wie diese Gruppen versuchen, Parallelstrukturen aufzubauen, etwa durch eigene Schulen und Bildungsnetzwerke, um Kinder vor der „säkularen Gesellschaft“ zu schützen. Besonders problematisch ist dabei die enge Verbindung mit der extremen Rechten, wie etwa die Taufe rechtsextremer Identitärer bei den Piusbrüdern oder politische Netzwerke, die bis in konservative Parteien wie die Österreichischen Volkspartei (ÖVP) reichen.

Thomas Schmidinger 2023:

„Wenn der Herrgott das Wichtigste auf der Welt ist“. Katholischer
Traditionalismus und Extremismus in Österreich.

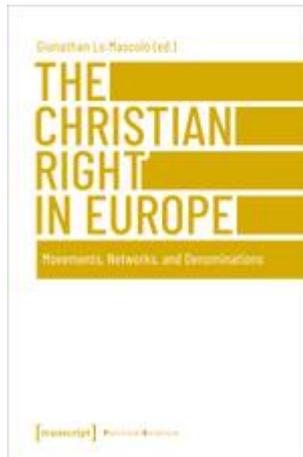
Mandelbaum Verlag, Wien.

ISBN: 978399136-025-4.

208 Seiten. 20,00 Euro.

Zitathinweis: Johanna Bröse: Parallelgesellschaften vor dem Altar. Erschienen
in: . URL: <https://kritisch-lesen.de/s/B7FnW>.

Das Aufputzmittel des Volkes



The Christian Right in Europe
Movements, Networks, and Denominations

Nicht allein ein amerikanisches Phänomen: Christliche Gemeinden sind längst auch in Europa zum Tummelplatz der neuen Rechten geworden.

Rezensiert von [Johannes Reutzel](#)

Die Religion ist zurück in der (westlichen) Politik. Spätestens seit dem ersten Wahlsieg Donald Trumps geistert dieser Satz durch Presse und Politikwissenschaft. Ob er stimmt, ob also die Religion jemals die politische Sphäre verlassen hat, sei einmal dahingestellt. Wirkkräftig ist der Satz allemal. Bezogen wird sich dabei vor allem auf die Rolle ultrakonservativer, meist evangelikaler Christ*innen im nordamerikanischen Kontext. Angesichts der amüsanten Selbstinszenierung Trumps mit Bibel oder der erschreckend immanenten Gefahr eines autoritären Staatsumbaus durch das sich auf „christliche Werte“ berufende Project 2025 ist das nicht verwunderlich. Hinzu kommt das diskursive Gewicht dieser Gruppen im Kampf um körperliche Selbstbestimmung, geschlechtliche Identität und sexuelle Orientierung. Unterrepräsentiert bleibt dabei allerdings das europäische Äquivalent. Der von Gionathan Lo Mascolo herausgegebene Sammelband stellt sich die Aufgabe, diese Lücke zu schließen. Und er versucht, mit der kollektiven Definition der betrachteten Akteur*innen als „Christliche Rechte“ ein neues analytisches Werkzeug zu etablieren.

Die Christliche Rechte in Europa

In 20 Fallstudien, die einen Großteil der europäischen Nationen abdecken, untersuchen die Autor*innen die „Christliche Rechte“ in ihrer Geschichte, ihrer Struktur und ihrer Vernetzung. Schon die Einleitung macht deutlich, wie schwierig eine kohärente Definition dieser so heterogenen Gruppe ist. Im Laufe des Bandes lassen sich aber einige Grundgemeinsamkeiten feststellen. Die Christliche Rechte sei eine regional, national und international aktive Bewegung mit globalen Netzwerken. Sie versuche durch reaktionäre und kulturkämpferische, gegen progressive Politik vor allem im Bereich der sexuellen Selbstbestimmung gerichtete, Aktionen, die Politik auf nationaler und EU-Ebene nach konservativ-christlichen Werten umzugestalten. Dabei agitiere sie sowohl in Form von NGOs und Einzelakteur*innen als auch als Parteien oder im Bündnis mit (rechtsextremen) Parteien. Zu dem Thema der sexuellen Selbstbestimmung treten Forderungen nach Abtreibungsverboten, antimuslimische Rhetorik sowie in einigen Fällen die Idee eines vor „kulturmarxistischen Kräften“ zu verteidigenden „christlichen Europa“. Sie seien somit dem amerikanischen Gegenpart zwar sehr ähnlich, mit diesem aber aufgrund unterschiedlicher thematischer Gewichtungen und politischer Rahmenbedingungen nicht gleichzusetzen. Die einzelnen Kapitel, die einen breit gefächerten Blick auch über die Grenzen der EU hinaus etwa nach Russland und in die Ukraine geben, fokussieren sich dabei in erster Linie auf die einzelnen Organisationen und ihr Gewicht in der Politik. Strukturell folgen die Beiträge demselben Schema einer kurzen geschichtlichen Einordnung der nationalen Rahmenbedingungen mit anschließender Analyse der jeweiligen Gruppierungen und ihrer maßgeblichen Akteur*innen. Dabei entsteht ein umfassendes Bild der in Europa aktiven Organisationen und ihrer Ziele sowie ihrer internationalen Vernetzungen. Als herausragendes Beispiel ist der Beitrag von Anne Guillard und Tobias Cremer zu nennen, der sich mit der Christlichen Rechten in Frankreich und dem dortigen katholischen Milieu beschäftigt. Prägnant lassen sich hier die maßgeblichen Akteur*innen identifizieren und ihre Bedeutung für die politische Landschaft nachvollziehen.

Eine solche Überblicksdarstellung gab es bisher nicht, und darin liegt klar die Stärke des Buches. Es sollte in erster Linie als ein deskriptiv arbeitendes Werk verstanden werden, das zur Grundlage weiterer Forschungen herangezogen werden kann. Hier beginnen aber auch die Probleme. Der Herausgeber richtet den Band nämlich explizit an „policymakers“ (S. 35) und insinuiert damit,

man könne hieraus politische Lehren ziehen. Dafür bleiben die Darstellungen aber in vielen Punkten viel zu vage. Das tritt in zwei Fällen besonders deutlich zu Tage

Woher kommt die Christliche Rechte?

Die beschriebenen Bewegungen sind konservativ und reaktionär. Soweit, so klar, möge man denken, aber es stellt sich doch die Frage nach dem „Warum“. Weshalb wollen sie, was sie wollen, und warum sind sie damit so erfolgreich? In der sehr knappen historischen Darstellung der Christlichen Rechten findet kaum eine Analyse ihrer Genese statt. Vielmehr werden sie schlicht als ein Teil der konservativen Reaktion auf progressive Bewegungen ab den 1970ern aufgeführt. Eingereiht wird das Phänomen somit in die „culture wars“ bzw. den „Kulturkampf“ und erscheint primär moralisch-ideologisch getrieben. Dass diese Reaktion immer auch einen materiellen Grund, namentlich den Versuch der Unterdrückung linker Befreiungsbewegungen beinhaltet, wird ausgespart. Das ist besonders verwunderlich, kommt doch die antimarxistische Haltung der Christlichen Rechten in mehreren Kapiteln vor. Ohne eine materialistische Analyse dieser Haltung bleibt der Band bei der zirkulären Feststellung stehen, die Christliche Rechte sei rechts, weil sie gegen links ist, da diese nun mal nicht rechts ist. Sicher geht die Basis der Bewegungen über materielle Interessen hinaus, und die Rolle der Ideologie kann nicht unterschlagen werden. Eine Analyse müsste aber mindestens einmal beides zusammenbringen. Ähnlich unbefriedigend fällt die Charakterisierung ihrer Anhänger*innenschaft aus. In den Fällen, in denen Mitgliedschaftszahlen genannt werden, wird an keiner Stelle der soziale Hintergrund oder das Geschlecht der Anhänger*innen deutlich. Da die finanzielle Unterstützung aus industriellen und politischen Kreisen angemerkt wird, verwundert es sehr, dass hier nicht weiter analysiert wurde. Hinzu kommt die fehlende Thematisierung von unabhängigen Einzelakteur*innen, die sich in den sozialen Medien eine Plattform geschaffen haben und darüber eine enorme diskursive Schlagkraft entwickeln konnten.

Wer oder was ist die liberale Demokratie?

Wer wann als Teil der Christlichen Rechten gezählt wird, ist ebenso unklar. Dass das Kapitel zu Deutschland etwa die CDU/CSU noch nicht einmal in Teilen dazuzählt, muss kritisiert werden. Man denke nur an die mit „christlichen Werten“ aufgeladene Debatte über Kreuze in bayerischen Klassenräumen. Und erst vor einigen Tagen (6.12.2024) sprach die Abgeordnete Dorothee Bär (CDU/CSU) in der Debatte um eine Neuregelung des Schwangerschaftsabbruchs von einem „Kulturkampf“ und setzte Abtreibung mit Mord gleich. Inhaltlich unterschied sie sich dabei nicht von den polemischeren Reden der AfD. Warum also wird nur diese Partei in die Nähe der Christlichen Rechten gerückt? Was macht die Union zu einem Teil der „liberalen Demokratie“, die die Autor*innen den Christlichen Rechten gegenüberstellen? Die Richtlinien für eine klare definitorische Abgrenzung sind hier mehr als schwammig.

Und so stehen sich zwei unzureichend definierte Blöcke, ein liberal-demokratischer und ein christlich-rechter, gegenüber. Diese Blockbildung durchzieht dabei leider den gesamten Band, auch wenn etwa der Beitrag zur Ukraine die antimarxistische Haltung stärker in den Vordergrund rückt und damit eine materielle Analyse zumindest bessere Anknüpfungspunkte erhält. Die Überblicksdarstellung verliert dadurch nicht an Wert, aber sie bleibt eben das – ein Überblick. Sie ersetzt keine kritische Analyse, die Anknüpfungspunkte für eine progressive Gegenbewegung bietet. Was ein „policymaker“ damit anzufangen hat, weiß wohl nur Gott.

Gionathan Lo Mascolo (Hg.) 2023:

The Christian Right in Europe. Movements, Networks, and Denominations.

Transcript Verlag, Bielefeld.

ISBN: 978-3-8376-6038-8.

388 Seiten. 45,00 Euro.

Zitathinweis: Johannes Reutzel: Das Aufputzmittel des Volkes. Erschienen in: . URL: <https://kritisch-lesen.de/s/ru6EL>.

Das ewige Märchen von Gut und Böse



Lucius Teidelbaum

Die christliche Rechte in Deutschland
Strukturen, Feindbilder, Allianzen

*Das kleine, aber gut recherchierte Nachschlagewerk gibt
Einglick in das Who-is-Who der Christlichen Rechten in
Deutschland.*

Rezensiert von [Anahid Sowa](#)

Dies ist meine erste Rezension. Es waren nicht zuletzt auch private Gründe, weshalb ich mich dazu entschieden habe, über dieses Thema lesen und schreiben zu wollen: Eine sehr enge Freundin von mir hat ihre gesamte Kindheit in einer freikirchlichen (fundamentalistischen) protestantischen Gemeinde erleben müssen und war jahrelang emotionalem und psychischem Missbrauch ausgesetzt. Von jüngster Kindheit an wurde ihr dort beigebracht, dass alles, was nicht von Gott kommt, satanischen Ursprungs und somit böse ist. Und das nicht nur im Äußeren: Alle „unerlaubten“ Emotionen – wie zum Beispiel sexuelle Bedürfnisse, sich selbst zu lieben und schön zu finden oder sich kritische Gedanken bezüglich der Bibel zu machen – wurden als Versuch Satans erachtet, die Seele zu vergiften und direkt in die Hölle zu befördern. Dies bedeutete für meine Freundin, dass es keinen sicheren Ort gibt, dass alles ständig ein Kampf zwischen Gut und Böse ist, auch und vor allem innerlich. Und wer versagt, den erwartet die ewige Verdammnis. Auch auf positiv gewertete Eigenschaften durfte man nicht stolz sein: Alles war schließlich allein Gottes Verdienst, niemals das eigene. Urvertrauen, Selbstwirksamkeit, Neugier auf die Welt und wie sie funktioniert – all das durfte meine Freundin

nicht entwickeln und ausleben. Als erwachsene Frau litt sie unter spontan auftretenden sehr heftigen Panikattacken und kam so in therapeutische Behandlung. Sie konnte mit Unterstützung die Auslöser ihrer Panikattacken ausmachen: eine posttraumatische Belastungsstörung aufgrund des jahrelangen Missbrauchs in ihrer Kindheit in einer fundamentalistischen Familie und Gemeinde. Die Arbeit an diesen Erfahrungen ist langwierig, anstrengend und ohne eine adäquate traumatherapeutische Begleitung kaum möglich. Ihre Erzählungen vermittelten mir einen tiefen persönlichen Einblick in Strukturen und Manipulationsstrategien dieser spezifischen fundamentalistischen Gemeinde. Durch das Buch „Die christliche Rechte in Deutschland“ von Lucius Teidelbaum erhoffte ich mir nun einen genaueren Gesamtüberblick über die verschiedenen Gruppen und Strömungen und ihre Wirkungskreise und Methoden - nicht zuletzt auch in Beziehung zur politischen Rechten in Deutschland.

Drei Strömungen unter dem Radar

In der Einleitung des Buches wird darauf hingewiesen, dass fundamentalistische christliche Strömungen und Kirchen in der bundesdeutschen Öffentlichkeit gar nicht als solche wahrgenommen und dementsprechend auch nicht oder sehr selten medial aufgegriffen werden:

„Auch wird der christliche Fundamentalismus in anderen Ländern wie etwa in den USA durchaus als Machtfaktor wahrgenommen, aber eine realistische Einschätzung für Deutschland findet sich eher selten. Eine leicht verständliche und aktuelle Einführung für Nichtkundige in dieses Thema fehlt offenbar ganz. Diese Lücke soll dieses Buch schließen.“ (S. 5)

Teidelbaum zeigt in Folge zunächst die Wirkmächtigkeit der verschiedenen fundamentalistischen Strukturen und deren Agenda auf. Er benennt drei große Strömungen: die Evangelikalen, die Protestantischen Fundamentalist*innen und die Katholischen Traditionalist*innen. Die Evangelikalen verstehen sich selbst durch das Verständnis der Bibel als Wort Gottes. Sie sind davon überzeugt, dass es einzig ihren Weg zu Gott geben kann und verweigern somit auch jegliche Ökumene. Sie halten ihre Religion für die einzig richtige, obwohl auch unter ihnen wiederum verschiedene Ausrichtungen möglich sind: Ungefähr die Hälfte der 1,3 Millionen

Evangelikalen in Deutschland, so schreibt Teidelbaum mit Blick auf die Zahlen zum Zeitraum der Veröffentlichung, sind Mitglied in den Landeskirchen, die andere Hälfte sind in Freikirchen, unabhängigen Gemeinden und Hauskirchen organisiert.

Die Protestantischen Fundamentalist*innen gehen generell von der Irrtums- und Widerspruchslosigkeit der Bibel aus: Sie gilt als Wort Gottes, eine metaphorische Auslegung wird abgelehnt. Der Fundamentalismus äußert seine Bestrebungen auch oft politisch und versucht diese dann auch durchzusetzen: Zum Beispiel gegen Individualismus, Pluralismus, gegen sexuelle Selbstbestimmung und die Säkularisierung allgemein.

Der Katholische Traditionalismus konnte sich lange in die römisch-katholische Kirche integrieren, da diese insgesamt konservativer als die evangelische Kirche ist. Nachdem jedoch die Katholiken in den 1960er Jahren Modernisierungen der Riten vornahmen und teilweise auch gemäßigtere Ansichten vertraten, bildeten sich verstärkt Gruppen, die dies ablehnten und die Kirche zum Teil auch verließen. Gesicherte Angaben zur Anzahl der Katholischen Traditionalisten gibt es Teidelbaum zufolge nicht.

Wege in den Fundamentalismus

Weiter im Buchverlauf wird auf die Motive für den Anschluss an religiös konservative bis fundamentalistische Strukturen geblickt. Teidelbaum hat hier zum Ziel, die Hintergründe betroffener Menschen zu durchleuchten. Er stellt dar, in welchen Gegenden der Welt welche Gruppierungen wie stark ausgeprägt sind und inwiefern gesellschaftliche Hintergründe für die Hinwendung zu den religiösen Gruppen mitverantwortlich sein könnten. Der Autor schreibt, dass eine Studie der Universität Chicago für das Jahr 2012 ergab, dass auch nach der Wende in Ostdeutschland weniger Menschen an Gott glauben als in jeder anderen Region der Welt. Das Kapitel ist definitiv superspannend, aber aus meiner Sicht reichen die wenigen Seiten trotzdem nicht aus, um die Motive Betroffener ausführlich aufzuzeigen und beleuchten zu können. Denn so wichtig es ist, die strukturellen Zusammenhänge und deren Einfluss detailliert zu beschreiben, ist es meiner Meinung nach unerlässlich, gleichzeitig aufzuzeigen, wie es überhaupt dazu kommen kann, dass Menschen in diesem Umfang irrationalen und menschenverachtenden

(bis hin zu sich selbst verachtenden) Glaubensbildern oder Ideologien verfallen können.

Teidelbaum meint mit dem Begriff „christliche Rechte“ übrigens nicht nur fundamentalistische christliche Strömungen, welche in der politischen Rechten agieren: „Als Alternative zum Begriff ‚Fundamentalismus‘ schlage ich deswegen den Begriff ‚christliche Rechte‘ als Sammelbegriff vor.“ (S. 14) Er nimmt vielmehr Bezug auf das fundamentalistische Weltbild, zum Beispiel konservativ-traditionelle Werte wie die heterosexuelle Familie, und erklärt, dass dieses für Fundamentalist*innen nicht verhandelbar sei. Dies sieht er im Gegensatz zum Rechtspopulismus, dessen politische Agenda, trotz Überschneidungen, insgesamt nicht ganz so starr sei.

Dem kann ich nicht ganz zustimmen. Meiner Erfahrung nach gibt es durchaus Dinge, die für Rechtspopulisten bis hin zu Rechtsradikalen und Neonazis nicht zu verhandeln sind: Angefangen bei der Erschaffung eines Weltbildes/Ideologie mit der strikten Aufteilung in Gut und Böse, welches nicht rational auf der kognitiven, sondern vielmehr auf einer emotionalen und dann auch schnell radikalen Ebene verfangen soll; hin zum Verbot zu hinterfragen, Kritik zu üben und andere Anschauungen einzubringen. Nicht zuletzt gibt es Ähnlichkeiten bei den Schwierigkeiten und Ängsten, welche Betroffene haben, wenn sie die Gruppierung verlassen wollen – ob es eine fundamentalistische Kirche oder eben auch die rechtsradikale Szene ist. All das verbindet die christliche und die politische Rechte und ist das, was sie gefährlich macht.

Christliche Rechte und Islamismus heimlich in Love?

Bei den Themenkomplexen „Feindbild Islam“ sowie „Islamismus als Vorbild“ hätte ich mir gewünscht, sie wären umfangreicher und hätten sich auch ergänzt bzw. kontrastiert. Teidelbaum geht auf das Thema hauptsächlich in einem Kapitel über das Verhältnis zu Gewalt ein. Er schreibt darin über die Bruchlinien zwischen Islam und Christentum, insbesondere aufgrund des universellen Wahrheits- und Alleinvertretungsanspruchs des Islams, der damit in direkter Konkurrenz zum Christentum steht, welches ja genau den gleichen Anspruch für sich beanstandet. Gemeinsamkeiten scheint es auf den ersten Blick durchaus mehr zu geben als Gegensätze: Unter anderem wären da der

Dualismus von Gut und Böse, die Homophobie, das traditionelle (lies frauenfeindliche) Frauenbild und der Antisemitismus. Auch hier ist schade, dass, obwohl gut recherchiert und dargestellt, zum einen die beiden Kapitel an ganz unterschiedlichen Stellen verortet sind und nicht direkt gegenübergestellt wurden, denn das hätte die Absurdität von den selbsternannten „christlichen Islamkritikern“, die ihre „christlichen Werte“ so gerne gegen den Islam hochhalten, nochmal deutlicher gemacht. Auf diese beiden Kapitel hatte ich mich – da ich in einem, was dieses Thema betrifft, höchst spannungsgeladenen Stadtteil lebe – als nicht religiöse und progressiv eingestellte Frau mit iranischem Migrationshintergrund besonders gefreut und war dann doch etwas enttäuscht ob der aus meiner Sicht sehr kurzen Abhandlung.

Geschichte(n) versus Fakten

Das Buch von Lucius Teidelbaum ist trotz seiner insgesamt nur 95 Seiten ein sehr gut aufbereitetes und umfangreiches Nachschlagewerk. Wer ein solides und sicherlich auch mit viel Ausdauer und Herzblut recherchiertes Werk über die christliche Rechte in Deutschland sucht, ist definitiv sehr gut mit diesem Buch bedient.

Und dennoch: Seit der ersten Auflage des Buches 2018 ist einige Zeit vergangen. In den letzten Jahren hat nochmal ein deutlicher gesellschaftlicher und politischer Rechtsruck stattgefunden. Ich wünsche mir daher definitiv einen zweiten Teil des Buches – einen, in dem zusätzlich inhaltlich vertieft und themenübergreifend auf die Ähnlichkeiten und die Zusammenhänge der Geschichten zwischen sektenähnlichen Strukturen, institutioneller Kirche/ Religion sowie den rechtsradikalen vom Faschismus träumenden Parteien und Strömungen in Deutschland eingegangen und mit dem die dahintersteckende psychosoziale Methodik, mit der diese die Leute „einfangen“, demaskiert und aufdeckt wird. Und gleichzeitig auch Raum dafür bleibt, was es im Gegenzug bräuchte, um Menschen dagegen stark werden zu lassen. Denn vielleicht ist es auch das, was mir persönlich in den politischen Diskussionen und Diskursen der Linken zwischen all dem faktischen Wissen über politische Themen und Strukturen und den dazu gehörigen Meinungsverschiedenheiten und Diskursen politischer Inhalte fehlt; nämlich ein Konsens darüber, was nötig ist, um Menschen (politisch) dort abzuholen, wo sie gerade stehen.

Lucius Teidelbaum 2018:

Die christliche Rechte in Deutschland. Strukturen, Feindbilder, Allianzen.

Unrast Verlag, Münster.

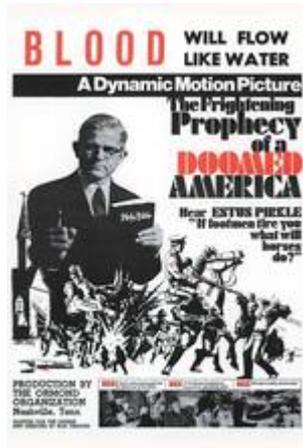
ISBN: 978-3-89771-142-6.

96 Seiten. 7,80 Euro.

Zitathinweis: Anahid Sowa: Das ewige Märchen von Gut und Böse.

Erschienen in: . URL: <https://kritisch-lesen.de/s/YViAy>.

Der rote Schreck Amerikas



Ron Ormond

If Footmen Tire You What Will Horses Do?

Der beste Christploitation-Film aus den 1970er Jahren zeigt uns die Panik der USA vorm Kommunismus – und vor den Freuden des Alltags.

Rezensiert von [Sascha Kellermann](#)

Was macht den US-Amerikaner*innen seit über 100 Jahren am meisten Angst? Die Antwort lautet: der Kommunismus. In der US-Geschichte spricht man von zwei Phasen der sogenannten *Red Scare* – der hysterischen Panik vor kommunistischen Einflüssen in der Gesellschaft –, die sich insbesondere in der Stigmatisierung und Verfolgung von Linken und Migrant*innen äußerte: Die erste Phase von 1917 bis 1920 folgte auf die bolschewistische Machtübernahme in Russland im Zuge der Oktoberrevolution, die zweite während der McCarthy-Ära nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges von 1947 bis 1957, in der es zu einer regelrechten Jagd auf oft auch nur vermeintliche Kommunist*innen kam und bei der sich die christliche Rechte als ein wichtiger Akteur im Kampf gegen kommunistische Umtriebe herausstellte. Diese Zeiten mögen vorüber sein, doch die republikanischen Wahlkämpfe der letzten Präsidentschaftswahlen, die Programme rechter US-Medienhäuser sowie die Predigten in evangelikalen Megakirchen zeigen, wie die Panik vor allem, was links, sozialistisch, marxistisch und kommunistisch ist, bis heute anhält. Dort herrscht eine Stimmung, die sich immer wieder gut in den Produkten der Traumfabrik Hollywood erfassen lässt. Doch sollte man nach den passenden Filmen suchen.

Wovon Hollywood träumt

Will man einen unverstellten Blick auf die im Blockbuster-Kino oft verschleierte Ideologien erhalten, muss man fragen, wovon Hollywood träumt, wenn es schlafen geht. Im Schlaf würde Hollywood von den abertausenden kleinen Low-Budget-Produktionen sprechen, die in seinem Unbewussten wuchern: vom sogenannten Exploitation-Kino, ein Filmgenre, das mit geringen finanziellen Mitteln und wenig Drehzeit, oft auch mit zweifelhaftem Talent der Beteiligten, darauf abzielt, sein Publikum mit schockierenden und provozierenden Inhalten zu locken. Es ist sich nie zu schade, eine reißerische Situation „auszunutzen“, um schnelles Geld zu machen und kopiert oft ganz unverblümt Trends großer Erfolgsfilme: Gibt es einen Trend zu Vampirfilmen, entsteht die hundertste Version von Dracula; ist Bruce Lee der Star der Stunde, werden unzählige Kung-Fu-Kopien auf die Leinwand gebracht.

Ohne die Kontrolle der Zensur oder des guten Geschmacks wurden vor allem ab den 1960er und 70er Jahren einige der wildesten und schockierendsten Filme gedreht, die man je auf der Leinwand sehen konnte. Versehen wurden diese vielen Subgenres mit Bezeichnungen wie Sexploitation, Blaxploitation, Naziploitation, Bruceploitation, Nunsplotation, und so weiter und so fort. Ein Grund für das bis heute anhaltende Interesse an diesen Filmen – zugegebenermaßen natürlich nur in Kreisen von Film-Aficionados; dort aber mit einer gewissen Obsessivität – liegt darin, dass sie einerseits die künstlerische Vision und Originalität einzelner Regisseur*innen auf fast transzendente Weise zum Ausdruck bringen und andererseits Ideologien sowie gesellschaftliche Begehren und Ängste ganz offen zu Tage fördern.

Von Hollywood in den Himmel

Wühlt man tief genug, stößt man auf die Filme des Regisseurs Ron Ormond, die unter den vielen Kuriositäten noch einmal in einer ganz eigenen Liga spielen. Sie entstanden oft als Familienunternehmung gemeinsam mit seiner Frau June (Produktion) und seinem Sohn Tim (unter anderem: Kamera, Licht, Schnitt). Ron, Jahrgang 1910, und June Ormond, Jahrgang 1912, begannen ihre Karriere als Sänger*innen und Zauber*innen im Unterhaltungstheater, bevor sie ab Mitte der 1940er Jahre versuchten, in Hollywood Fuß zu fassen.

Dort drehten sie eine Reihe von Billig-Western, später folgten Exploitation-Filme. 1967 kam es zu einem einschneidenden Ereignis: Die drei Familienmitglieder befanden sich mit einem kleinen Privatflieger auf dem Weg zu einer Vorführung ihres aktuellen Films, als der Motor der Maschine überhitzte und das Flugzeug abstürzte. Die drei Familienmitglieder überlebten das Unglück. Für Ron Ormond war dieser Absturz eine Offenbarung, ein Zeichen Gottes. Es läutete seine Abkehr vom Sex- und Horrorkino ein. In den folgenden Jahren sollten er und seine Familie ihre Filmkunst in den Dienst des Christentums stellen.

Der Weg war nun geebnet für die fruchtbare Zusammenarbeit mit dem ultrakonservativen Baptistenprediger Estus W. Pirkle aus New Albany, Mississippi, und für eine Trilogie von rechten christlichen Filmen, die die Ormond-Familie in den Kanon des Trash-Films eintragen sollte: „If Footmen Tire You What Will Horses Do?“ von 1971, „The Burning Hell“ von 1974 und „The Believer’s Heaven“ von 1977 lauten die Titel der Filme. Insbesondere der erste Film der Reihe genießt heute Kultstatus unter Cineast*innen.

Bevor er mit den Ormonds zusammentraf, reiste Estus W. Pirkle, der in Motels gerne die Fernseher zur Wand drehte, um dem teuflischen Einfluss der Medien zu entgehen, durch die Südstaaten der USA und versuchte, mit seiner Predigt „If Footmen Tire You What Will Horses Do?“ – der Titel ist eine Bibelparaphrase, die sich in etwa übersetzen lässt mit: „Wenn dich schon die Fußsoldaten ermüden, was ist dann erst mit den Pferden?“ – Menschen zum Christentum zu bekehren, beziehungsweise abtrünnigen Christ*innen das wahre Christentum einzuhämmern und vor einer drohenden kommunistischen Invasion zu warnen. Diese Predigt verbreitete er auch als kleine illustrierte Broschüre, doch um ein größeres Publikum zu erreichen, schien ihm der Film das geeignete Medium zu sein. Über einen gemeinsamen Kontakt wurde er mit der Ormond-Familie bekannt gemacht und die Arbeit am Film begann.

Die Kommunisten haben alle Süßigkeiten

In der 53-minütigen Laufzeit des Films hören und sehen wir, wie Estus W. Pirkle seine Brandrede in der Kirche einer kleinen Gemeinde in New Albany hält. Er ist fest davon überzeugt, dass liberale gesellschaftliche Entwicklungen, etwa sexuelle Emanzipation, zwangsläufig zur kommunistischen

Machtübernahme führen. Dabei spricht er nicht nur eindringlich auf die zahlreichen Gemeindemitglieder ein, sondern auch mit direktem Blick in die Kamera uns als Zuschauer*innen an. Diese Aufnahmen werden im Folgenden immer wieder mit nachgestellten Szenen der kommunistischen Gräueltaten gegengeschnitten, die Pirkle in seiner Predigt heraufbeschwört. Schon in der ersten, mit bedrohlicher Konservenmusik unterlegten Einstellung des Films galoppieren kommunistische Kavalleristen wie die apokalyptischen Reiter der Kamera entgegen. Eine Stimme aus dem Off fragt: „Reverend Pirkle, sind die Szenen, die wir gleich sehen werden, wahre Fakten oder Produkte Ihrer Fantasie?“, Pirkle versichert, dass alle Szenen Nachstellungen echter (!) Ereignisse aus Russland, Korea, China und Kuba sind. Es gibt weder Ironie noch doppelten Boden: Estus W. Pirkle ist von allem überzeugt, was er predigt – und Regisseur Ron Ormond plus Anhang schöpfen aus den Vollen ihres Exploitation-Handwerks, um die Vision des Predigers auf die Leinwand zu bringen.

Die Kommunisten terrorisieren die Dorfgemeinde, erschießen wahllos Menschen, foltern sie, zwingen sie, dem Christentum abzuschwören und sich zum Kommunismus zu bekennen. Pastor Pirkle hat stets die Zahlen parat, wie viel tausend Menschen in den kommunistischen Ländern täglich hingerichtet werden und was den USA blühen könnte. Das Kunstblut fließt in Strömen und die Gehirnwäsche erfolgt per Dauerbeschallung: „Der Kommunismus ist gut! Der Kommunismus ist gut! Das Christentum ist dumm! Das Christentum ist dumm! Gebt auf! Gebt auf!“ In einer Schule werden Kinder von einem finster dreinblickenden Schergen indoktriniert: „Bringt euch der Heiland, Jesus Christus, Süßigkeiten?“ Nichts passiert. Sie sollten doch lieber zu Fidel Castro beten, dann würde das Schlaraffenland auf sie warten. Woraufhin ein Genosse den Raum mit einer Tüte Süßigkeiten betritt. Hurra! Doch wer engstirnig bleibt und sich nicht bekehren lässt, der muss dran glauben. So ergeht es einem vielleicht achtjährigen Jungen, der kurz vor seinem brutalen Ableben noch standhaft gen Himmel ruft: „Jesus, einst bist du für mich gestorben, jetzt bin ich bereit, für dich zu sterben.“ Dann rollt sein Kopf. In diesen steten Wechsel von Predigt und Gräueltaten ist zudem eine kleine Parallelhandlung eingeflochten, die uns die intendierte Rezeptionshaltung vorführt. Eine junge Frau – im Übrigen die einzige professionelle Schauspielerin des Films – besucht den Gottesdienst. Sie war zuvor noch mit ihrem Freund zusammen und anfangs sehen wir, wie ihre Gedanken immer wieder zu den

unchristlichen Genüssen abschweifen, zu denen sich junge Leute so gerne verlocken lassen: Alkohol, Zigaretten, Liebesbeziehungen, Tanzen gehen. Doch ihre Stimmung ändert sich zunehmend, nach und nach sieht sie ihr sündiges Vergehen ein, bis sie – so sehr von Pirkles Schauergeschichten malträtirt – unter Tränen zusammenbricht und sich zu Jesus bekennt. Am Ende wird sie von Pastor Pirkle in die Arme genommen und in den sicheren Hafen des Himmels geführt.

Die Guten ins Töpfchen

Mit „If Footmen Tire You What Will Horses Do?“ erzielten Estus Pirkle und die Ormond-Familie zwar noch nicht den gewünschten Erfolg. Das hielt sie aber nicht davon ab, für zwei weitere Filmproduktionen miteinander zu kollaborieren. Nachdem „If Footmen Tire You What Will Horses Do?“ die Gefahren auf Erden ausbuchstabiert, zeigt uns „The Burning Hell“ drei Jahre später, dass die Hölle buchstäblich real ist und aussieht, wie ein Lagerfeuer mit einer mehr schlecht als recht verkleideten Dorfgemeinschaft, die vor sich hinleidende Sünder*innen spielen. Auch hier hält Pirkle präzises Zahlenmaterial für uns bereit: „Statistiken belegen, dass jede Stunde 6.000 Menschen sterben. Das bedeutet, dass die Hälfte dieser Menschen in die Hölle kommt. Das bedeutet, dass jede Stunde über 3.000 Menschen in die Hölle gehen, jede Minute über 60.“ Den Abschluss der Trilogie bildet „The Believer’s Heaven“ von 1977, der uns das Gegenstück zu „The Burning Hell“ präsentiert und ein seliges Nachleben im himmlischen Jenseits ausmalt. Es ist mit Abstand der langweiligste der drei Filme.

Was lernen wir aus all dem? Der Kommunismus verspricht Süßes, sich für Jesus zu opfern leider nur Langeweile im Himmel. „If Footmen Tire You What Will Horses Do?“ ist ein intensiver Einblick in den Geist ultrakonservativer und rechter Christ*innen in den 1970er Jahren und eine Kuriosität aus dem an Kuriositäten nicht armen Fundus des Exploitation-Kinos. Da die Machart so amateurhaft und das Weltbild dermaßen hanebüchen ist, kann man viel Spaß mit dem Film haben. Aber man sollte nicht übersehen, dass der Film zu seiner Zeit durchaus Menschen erreichen konnte. Er entfaltete sowohl eine gewisse Propagandawirkung als auch half er dabei, ein bis heute lukratives Geschäft mit christlichen Filmproduktionen zu etablieren, deren aktuelle Veröffentlichungen sich in ihrer ideologischen Grundhaltung nicht allzu sehr

von derjenigen ihrer Altvorderen unterscheiden. Zu nennen wäre da beispielsweise die inzwischen fünfteilige „God’s Not Dead“-Reihe, die ein Vielfaches ihrer Produktionskosten eingespielt hat. Brach die Bedrohung vor 50 Jahren noch von außen, konkret durch die kommunistischen Staaten, über die Gesellschaft herein, lauern die Gefahren, die die tugendhafte und gottesfürchtige US-Gesellschaft heutzutage zersetzen, im Inneren des Landes: Kulturmarxismus und Sozialismus sind die Süßigkeiten von heute, Pro-Choice-Aktivist*innen, Trans-Personen und Migrant*innen ihre Apologet*innen.

Ron Ormond 1971:

If Footmen Tire You What Will Horses Do?.

The Ormond Organization.

Zitathinweis: Sascha Kellermann: Der rote Schreck Amerikas. Erschienen in: .

URL: <https://kritisch-lesen.de/s/6thZC>.

Glaube gegen Gott?



Martin Hägglund

Dieses eine Leben

Glaube jenseits der Religion, Freiheit jenseits des Kapitalismus

Kann der säkulare Glaube des demokratischen Sozialismus eine Alternative zum religiösen Glauben der politischen Theologie liefern?

Rezensiert von [Dean Wetzel](#)

Wir leben in einem säkularen Zeitalter. Spätestens seit der sogenannten Aufklärung lautet so jedenfalls eine weitverbreitete Erzählung. Wie sich jedoch zunehmend zeigt, handelt es sich dabei um ein Missverständnis. Trotz angeblicher Verweltlichung und Abkehr von Kirche und Religion, ist die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Staat nicht abschließend geklärt. Fundamentalistische Religionen suchen in der Politik ein Sprachrohr und in den politischen Debatten wird kenntnislos über Religionen geurteilt. Ein fehlendes Verständnis von Gott und Staat ist daran wahrscheinlich nicht ganz unbeteiligt.

Um dieses wiederum aufzuklären, kann auf die zunächst kontraintuitiv wirkende Gleichsetzung von Religion, sprich dem Bewusstsein Gottes, und Staat bei G.W.F. Hegel verwiesen werden. Nach den „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“ referierte dieser: „Im allgemeinen ist die Religion und die Grundlage des Staates eins und dasselbe; sie sind *an und für sich identisch*.“ (Hegel 1986, S. 236, Herv. i.O.) Obwohl sie unterschieden sind, sind sie identisch, da sie nach Hegel beide auf das Wissen der höchsten Wahrheit verwiesen sind – ein Wissen, das nur im Wissen des Geistes von sich und somit von der Wahrheit des Begriffs der Freiheit weiß. Ein Begriff, den Religion und Staat teilen, weswegen Hegel hinzufügen kann: „Das Volk, das

einen schlechten Begriff von Gott hat, hat auch einen schlechten Staat, schlechte Regierung, schlechte Gesetze.“ (Ebd., S. 237) Ein voreilig gefälltes Urteil könnte hier die alte Legende des illiberalen, preußischen Staatsphilosophen heraufbeschwören, würde damit jedoch nur die eigene Unkenntnis preisgeben. Denn im Gegensatz zum heute wieder erstarkenden Diskurs redet Hegel, wie auch Martin Hägglund im Schlusskapitel von „Dieses eine Leben“ zeigt, keiner politischen Theologie das Wort.

Renaissance der politischen Theologie

Wie Marx sieht auch Hägglund die Voraussetzung aller Kritik in der Kritik der Religion. Wenn man aber bedenkt, dass etwa 50 Prozent der Amerikaner*innen im religiösen Glauben den notwendigen Grund für ein verantwortungsvolles Leben sehen, kann diese, wie Marx annahm, nicht als beendet gelten. Hägglund diagnostiziert das Erstarren der politischen Theologie jedoch nicht nur unter der breiten Bevölkerung, sondern auch unter philosophischen Denker*innen. Mit dem Ideenhistoriker Peter E. Gordon betont er, dass der religiöse Glauben der säkularen Welt ein normatives Defizit vorwirft, dass angeblich nur durch eine religiöse Fülle zu schließen ist. Denker*innen der politischen Theologie verweisen daher auf die Religion als Quelle der Moral und des gesellschaftlichen Zusammenhalts. Damit nehmen sie eine Perspektive ein, gegen die sich Hägglund explizit wendet, weswegen er sein Buch auch als ein einfaches, in seinen Konsequenzen jedoch radikales Gegenangebot versteht: „Mein Angebot besteht in einer säkularen Vision, der zufolge *alles davon abhängt, was wir mit unserer gemeinsamen Zeit anfangen.*“ (S. 34, Herv. i.O.) Um seine säkulare Vision zu explizieren, möchte er zeigen, inwiefern die endliche Zeit des Lebens implizit eine notwendige Voraussetzung der gemeinschaftlichen und auch individuellen Sorge und somit auch jeder gesellschaftlichen Praxis darstellt.

Der Glaube ans endliche Leben, die geistige Freiheit und der demokratische Sozialismus

Der religiöse Glaube steht dem säkularen Glauben entgegen. Wo der religiöse Glaube sich auf ein höchstes, allmächtiges und unendliches Wesen richtet, in dem sich das endliche Leben von seinem Leiden im Angesicht des Todes befreien will, sieht Hägglund die grundlegendste Form des säkularen Glaubens in dem lakonischen Bekenntnis: „das Leben sei lebenswert.“ (S. 56) In diesem erkennt er den Ursprung der Leidenschaft und Fürsorge, die wir nur füreinander aufbringen. Er ist die Grundlage der gegenseitigen Verantwortung und des Vertrauens. Es ist ein „Glaube an die Möglichkeit der Freiheit“ (S. 33), die nur in diesem Glauben ihren Grund und ihre Wirklichkeit findet. Die Liebe, die Freundschaft, das Vertrauen in die Gemeinschaft und die daraus hervorgehenden, gemeinsamen Vorhaben besitzen keine konkrete Materialität, sondern gründen im gemeinsamen Glauben und der notwendig damit verbundenen Ungewissheit. Nur auf dem Boden dieser existenziellen Verletzlichkeit ist es verständlich, dass wir uns auf gemeinsame Vorhaben einlassen und unsere Zeit in diese investieren. So plädiert Hägglund dafür, dass beispielsweise ein politisches Projekt, wie der von ihm in seinen grundlegenden Prinzipien entworfene demokratische Sozialismus nur in der fortwährenden Aktualisierung, sprich der Arbeit an diesem Projekt, seine Realität besitzt.

Wir sind aber nicht nur endliche, sondern auch geistige Wesen. Das heißt, dass uns neben der natürlichen Freiheit des gerichteten Handelns auch eine geistige Freiheit eigen ist. Diese Freiheit zwingt uns allen die Frage auf: Wie möchte ich leben und wofür will ich meine begrenzte Zeit investieren? Mit Marx – den Hägglund als Schlüssel zum Verständnis der zahlreichen Implikationen eines säkularen Lebens betrachtet – betont er, dass sich letztendlich alle Ökonomie in der Ökonomie der Zeit aufhebt. Auch dem Kapitalismus liegt die Zeit als impliziter Wertmaßstab zugrunde. Die kapitalistische Wirtschaftsordnung zwingt uns, unsere freie Zeit zu verkaufen und ihr somit einen Wert beizumessen. Da die Zeit im Kapitalismus aber nicht selbst als Wert verstanden wird, sondern als Voraussetzung der Ausbeutung von Mehrwert, verstrickt sich der Kapitalismus in einen chronischen Widerspruch. Für Hägglund steht fest, dass die Idee der Freiheit, die im Zuge

von Kapitalismus und Liberalismus einen universalistischen Anspruch erhob, die Abschaffung der Lohnarbeit und somit auch des Kapitalismus verlangt. Ohne eine „Neubewertung des Werts“ (S. 252), sprich ein neues Verständnis des gesellschaftlichen Wohlstands, ist die Überwindung aber nicht zu denken. Wohlstand soll daher künftig in der Ausweitung der freien Zeit bestehen. Zeit, in der sich jede Person die grundsätzlich offene Frage stellen kann: Was möchte ich mit dieser Zeit anfangen? Diese Frage befreit jedoch nicht vor individueller und gesellschaftlicher Verantwortung, sondern soll vielmehr die Bedingung der Möglichkeit der notwendigen Einsicht in die tiefe Verflechtung von individueller Freiheit und gesellschaftlicher Notwendigkeit ermöglichen. Für Hägglund bedeutet das, dass wir „den Staat nicht abschaffen, sondern neu erfinden“ (S. 260) müssen. Denn mit Hegel gesprochen ist der Staat, auch trotz seiner gegenwärtig reaktionären Erscheinung, als „die Wirklichkeit der konkreten Freiheit“ (Hegel 2017, S. 245) zu verstehen und damit spekulatives Kriterium seiner realen Kritik. Im Zuge einer immanenten Kritik des liberalen Kapitalismus entwickelt Hägglund so „die Möglichkeitsbedingung des demokratischen Sozialismus.“ (S. 270)

Säkularer Glaube gegen politische Theologie

Der säkulare Glaube des demokratischen Sozialismus soll nach Hägglund eine Alternative zum religiösen Glauben der politischen Theologie liefern. Statt einfache Antworten zu geben, konfrontiert er uns mit der grundlegenden Unsicherheit unseres Lebens, die uns zur existenziellen Auseinandersetzung mit unserem gegenwärtigen Lebensentwurf führt und zur Einsicht zwingt, dass wir, auch ohne Reflexion auf unser Leben, es immer schon gestalten und es somit auch umgestalten können.

Im Schlusskapitel zeigt Hägglund an Martin Luther King Jr. die damaligen und gegenwärtigen Widerstände auf, die mit dem Einsatz für die Emanzipation der Menschen einhergehen. Er unterzieht King – ein ausgebildeter Pfarrer, der auch in seinen politischen Reden ein religiöses Vokabular nutzte – aber auch einer an Hegel orientierten säkularen Lektüre. Eine Lektüre, in der sich zeigt, was Hegel mit der nichtidentischen Identität von Religion und Staat gemeint haben könnte. An Hegels säkularen Begriff von Gott anknüpfend, zeigt

Hägglund, dass Kings religiöser Begriff Gottes seinem politischen Selbstverständnis entgegensteht. Wenn man Gott weiterhin als transzendentes und allmächtiges Wesen verstehen will, ist jedes politische Engagement zwecklos, denn Gottes Wege sind unergründlich und vom Menschen nicht zu formen. Wie Hegels Begriff des Geistes, ist aber auch der Begriff Gottes als Metonymie, als eine Vertauschung des Namens zu verstehen. Der Geist Gottes wohnt im protestantischen Christentum, nach Hegel, nur der Gemeinde und nur der Glaubenspraxis der Gemeinde inne. Gott „offenbart“ sich nur in der Glaubenspraxis und außerhalb dieser Praxis ist er nicht. Gott ist ein anderes Wort für das absolute Selbstverhältnis der Menschheit. Hier zeigt sich auch, weswegen Hägglunds säkulare Interpretation dem scheinbar religiösen Gottesbegriff Kings nicht entgegensteht, sondern ihn einer immanenten Explikation unterzieht und dadurch die politische Gemeinde der streikenden Arbeiter*innen, aber auch der Menschen im Allgemeinen als seinen eigentlichen Grund ausmacht. Aus der Perspektive des säkularen Glaubens sieht Hägglund daher aber auch keinerlei Notwendigkeit am Gottesbegriff festzuhalten. Mit Blick auf die wiedererstarkende politische Theologie plädiert er dafür, jeglichen Appel an einen religiösen „Gott“ aufzugeben und dessen Begriff in der immer wieder neu auszuhandelnden gesellschaftlichen Selbstverpflichtung, man könnte sagen: im Staat aufzuheben.

Hägglund hat mit „Dieses eine Leben“ ein radikales Buch über die Endlichkeit geschrieben, in dem er in aller Klarheit aufzeigt, dass ein Buch über die Endlichkeit auch ein Buch über die Unendlichkeit sein kann. Denn unter Ausschluss der Endlichkeit ist die Unendlichkeit nur als das ewig Unerreichbare oder das Jenseits zu denken und somit auch nicht zu denken. Nur wer die auf den Tod gerichtete materielle Endlichkeit des Lebens anerkennt, kann dessen geistige Freiheit ergründen. Eine Freiheit, die sich der politischen Theologie nicht offenbart.

Zusätzlich verwendete Literatur

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): Werke. Band 16. Vorlesungen über die Philosophie der Religion I. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2017): Grundlinien der Philosophie des Rechts. Meiner Verlag, Hamburg.

Martin Hägglund 2024:

Dieses eine Leben. Glaube jenseits der Religion, Freiheit jenseits des Kapitalismus. Übersetzt von: Stephanie Singh.

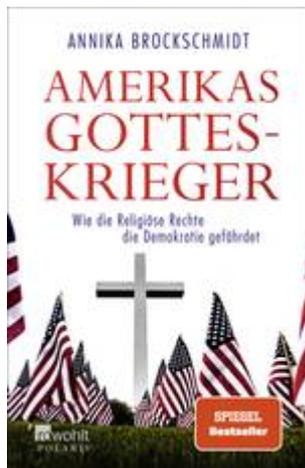
C.H. Beck, München.

ISBN: 978-3-406-81454-9.

415 Seiten. 32,00 Euro.

Zitathinweis: Dean Wetzels: Glaube gegen Gott? Erschienen in: . URL: <https://kritisch-lesen.de/s/Z3y7q>.

Mit Geld und Einfluss zu Gottes Reich auf Erden



Annika Brockschmidt

Amerikas Gotteskrieger

Wie die Religiöse Rechte die Demokratie gefährdet

Eine umfangreiche Analyse untersucht die Entstehungsgeschichte religiöser Rechter in den USA und ihre Einflussnahme auf die US-Politik.

Rezensiert von [peps perdu](#)

Die Bilder des Sturms auf das Kapitol am 6. Januar 2021 gingen um die ganze Welt. Bei den Demonstrant*innen sah man neben Südstaatenflaggen riesige Holzkreuze und „Jesus is my saviour/Trump is my President“-Banner. Christen und extreme Rechte drangen nicht zufällig nebeneinander in das Zentrum der Macht der USA ein. Christlicher Nationalismus ist ein lang angelegtes Gesellschaftsprojekt der religiösen Rechten, in der Rassismus, Antifeminismus, Queerfeindlichkeit, Wissenschaftsfeindlichkeit und Wohlstandschauvinismus propagiert und gesellschaftlich verankert werden.

Annika Brockschmidt geht in ihrem klugen und intensiv recherchierten Buch den Ursprüngen, Einflussnahmen und Netzwerken der religiösen Rechten in den USA nach. Sie zeigt die gefährlichen Strategien und ihre Effekte auf – sei es in Hinblick auf das Bannen von Filmen und Schulbüchern bis hin zu transfeindlicher Gesetzgebung oder Steuererleichterungen für religiöse Gruppen. Dabei bietet sie tiefe Einblicke, wie weitreichend diese Netzwerke sind – und wie groß die Nähe zu gewaltvollen und militanten Zukunftsfantasien ist.

Heterogene Hintergrundnetzwerke

Brockschmidt beginnt dankenswerterweise mit einer begrifflichen Einordnung und bietet so im weiteren Verlauf eine differenzierte Blickweise insbesondere auf Evangelikale. Die Begriffe Christlicher Nationalismus und christliche/religiöse Rechte als kulturelle und politische Bewegung werden von ihr deckungsgleich verwendet und beschreiben eine heterogene Akteursgruppe:

„Unter dem Begriff Christlicher Nationalismus finden sich konservative Katholiken ebenso wie Pfingstkirchler, Charismatiker (ebenfalls in pfingstkirchlicher Tradition), Wohlstandsevangelisten, Calvinisten und Baptisten, aber auch orthodoxe Juden, Mormonen und Menschen, die keiner bestimmten Glaubensgemeinschaft angehören oder nicht regelmäßig zur Kirche gehen.“ (S. 17)

Dabei zeichnet sie nach, dass die im christlichen Nationalismus aktiven Netzwerke oftmals im Verborgenen agieren, dafür aber über die letzten Jahrzehnte stetig ihre Einflussnahme ausgebaut haben. Historisch wird dabei häufig die Liberalisierung von Schwangerschaftsabbrüchen in der 1970er Jahren als Mobilisierungspunkt der Christlichen Rechten benannt. Dabei war dies eher eine strategische Entscheidung: Bereits in ihren Anfängen ist die christliche Rechte eine weiße Bewegung, die ganz klar eine multikulturelle und liberale USA ablehnt. Dies zeigt sich anhand der Auseinandersetzung um christliche Privatschulen, in der nur weiße Kinder unterrichtet werden – während öffentliche Schulen als Orte des Sündenverfalls polemisch abgewertet werden.

Geschlechterrollen als Basis für den Kulturkampf

Brockschmidt zeigt die Verschiebung von Themen auf, mit der die christliche Rechte öffentlichkeitswirksam mobilisiert. So lösten „Pro Life“-Diskurse Forderungen nach der Aufrechterhaltung der Segregation in Bildungsinstitutionen ab, und nach dem Zerfall der Sowjetunion 1990 und dem Feindbild Kommunismus konnte mit den Anschlägen des 11. September 2001 mit „dem Islam“ ein neues Feindbild ausgebaut werden. Ähnlich zeigt sich eine Verschiebung in der Ablehnung von Homosexualität hin zu

öffentlicher Stimmungsmache gegen trans*Personen. Dabei werden auch auf den ersten Blick widersprüchliche Themen vermengt, so lange dies dem höheren Ziel dient, den christlichen Kulturkampf voranzutreiben. Dies zeigt sich maßgeblich in Bezug auf Sexualität und Geschlechtervorstellungen.

Anhand von Dating-TV-Serien wie The Bachelor beziehungsweise The Bachelorette zeichnet Brockschmidt nach, dass sich hier Frömmigkeit und Purity Culture – der Glaube, dass sich für Sex in der Ehe aufgespart wird – bei evangelikalen Teilnehmenden und die ständige Thematisierung von Sex nicht ausschließen. Eine Modernisierung tradiert Geschlechtervorstellungen, ohne das Geschlechterungleichheit in Frage gestellt wird, bedient sich hier neuer medialer Formate. So werden evangelikale Themen einem breiteren Publikum vorgestellt. Dabei ist auch außerehelicher Sex besprechbar, solange er heterosexuell zwischen Mann und Frau stattfindet.

Auch die Unterstützung Donald Trumps durch die christliche Rechte lässt sich durch deren Geschlechtervorstellungen erklären. Trump verkörpert dabei den erfolgreichen Mann, dessen aggressives Auftreten Stärke suggeriert. So wird Trump als Instrument Gottes gesehen, der dessen Willen auf Erden kundtue. Dabei werden biblische Vergleiche zu Salomon und König David herangezogen, um zu legitimieren, warum Trump kein guter Christ sein muss, um trotzdem dem Christentum zu dienen. So wundert es nicht, dass diese Bestärkung des Trumpschen Größenwahns sich positiv für eine christliche Rechte auswirkte, indem zahlreiche Vertreter ihrer Bewegung in das Weiße Haus geholt wurden.

Mit langem Atem zum Königreich Gottes

Die Verbindung von Neoliberalismus und christlichem Nationalismus zeigt sich an dem Konstrukt der heterosexuellen Kernfamilie. Diese diene der Aufrechterhaltung patriarchaler Strukturen und geschlechtlicher Arbeitsteilung, die wiederum wirtschaftliche Stabilität und vermeintlichen Wachstum sichere. In Form von dog-whistle politics, also dem Nutzen bestimmter Codes und Kennwörter, die harmlos klingen, aber für Eingeweihte mehr Bedeutungsebenen mit sich bringen, fungiert beispielsweise der Begriff „Familie“ als klares Chiffre für die Ehe mit Kind(ern) zwischen Mann und Frau. Diese dog whistles zeigen sich auch im Diskurs gegen Gewerkschaften,

wenn Arbeitskämpfe mit dem vermeintlichen Argument des „Recht auf Arbeit“ ausgehöhlt werden sollen. Christlicher Nationalismus lehnt dabei eine kollektive Selbstvertretung von marginalisierten Interessensgruppen strikt ab.

Das ausgeklügelte System der christlichen Rechten „aus politischen Organisationen, Medienimperien, Basis-Aktivismus und die Unterstützung von Großspendern“ (S. 171) hat dabei dazu beigetragen, die republikanische Partei zu übernehmen. Dabei geht es ihren Netzwerken gar nicht zwangsläufig um Erfolge in der jeweiligen Legislaturperiode, sondern um eine langfristige Veränderung der politischen Machtverteilung – in den Augen einiger Evangelikaler hin zur „weltweiten Expansion des Königreich Gottes“ durch die „totale Mobilisierung der Kirche“ (S. 251). Dass hier Bilder von faschistischer Weltherrschaftsvorstellung geweckt werden, kommt nicht von ungefähr. Der rechte christliche Kulturkampf setzt dabei nicht nur auf Worte, sondern auch auf gewalttätige Apokalypse-Fantasien, die in Filmen und Büchern mit der Bestrafung von Nicht-Christen dargestellt werden. Jesus ist dieser Vorstellung nach nicht barmherzig und fürsorgend, sondern zieht mit Schwert in der Hand „gegen Satan, Sünde und Tod in den Krieg“ (S. 209).

Bei der Dichte und Menge an Netzwerken, Personen und Organisationen, die genannt werden, fällt es zum Teil schwer, den Überblick zu behalten. Ein Index oder auch eine Netzwerkgraphik hätten hier die Erleichterung schaffen können, sich in diesem gefährlichen Netz der Religiösen Rechten zu orientieren – vielleicht war dafür neben den 60 (!) Seiten Quellenangaben aber auch einfach kein Platz mehr. Stellenweise wäre eine Systematisierung und zusammenfassende Analyse der Themen in den einzelnen Kapiteln wünschenswert gewesen – auch wenn die angesprochenen Themen und Netzwerke verwoben sind, würde eine klare Schwerpunktsetzung dem Lesefluss gut tun.

Insgesamt hat Brockschmidt wichtiges und verstörendes Buch geschrieben – nicht nur, um die Religiöse Rechte in den USA zu verstehen, sondern auch, um Parallelen in deutschen und europäischen Netzwerken zu ziehen und deren Strategien im langsamen und stetigen Kampf um Einfluss zu entlarven.

Annika Brockschmidt 2021:

Amerikas Gotteskrieger. Wie die Religiöse Rechte die Demokratie gefährdet.
Rowohlt Taschenbuch, Hamburg.

ISBN: 978-3-499-00648-7.

416 Seiten. 16,00 Euro.

Zitathinweis: peps perdu: Mit Geld und Einfluss zu Gottes Reich auf Erden.
Erschienen in: . URL: <https://kritisch-lesen.de/s/YBRkJ>.

Zwischen Kropotkin und Papst



Angelika Sirch

Der ganze Weg zum Himmel ist Himmel
Über Gotteserfahrung und Weltverantwortung bei
Dorothy Day

*Anarchismus und Christentum, geht das zusammen?
Dorothy Day und das Catholic Worker Movement sind ein
spannendes Feld, um dieser Frage nachzugehen.*

Rezensiert von [Sebastian Kalicha](#)

Christlicher Anarchismus ist ein Phänomen an dem sich die Geister scheiden. Manche AnarchistInnen sehen sich einer ihrer fundamentalsten Anti-Haltungen beraubt, manche ChristInnen schütteln verwirrt den Kopf über dieses gottlose Phänomen „Anarchismus“. Dass derartige Reaktionen aber nicht per se angebracht sind, sollte spätestens seit Leo Tolstoi und seiner libertären Exegese biblischer Schriften klar sein. Eine Bewegung, die einen Schritt weiter geht und den Anarchismus nicht nur mit dem Christentum, sondern gar mit dem Katholizismus in Verbindung bringt, ist eine der prägendsten der christlich-anarchistischen Szene: das *Catholic Worker Movement* (CWM). Und Dorothy Day (1897–1980) ist die wohl bekannteste *Catholic Worker*, über die die Theologin Angelika Sirch ihre Dissertation verfasst hat. Sie hat den Anspruch, wie der Untertitel des Buches schon verrät, über „Gotteserfahrung und Weltverantwortung“ bei Day zu schreiben. Was sie damit meint? Eine Verbindung „von Religion und Politik, von Kontemplation und Aktion.“ (S. 5) Dass die Verbindung von Religion und Politik – auf die man heutzutage gerne etwas abwehrend reagiert – nicht unweigerlich in eine reaktionäre oder fundamentalistische Richtung gehen muss (Stichwort: „Tea-Party“), zeigen Beispiele wie die Befreiungstheologie, die

BürgerInnenrechtsbewegung unter Martin Luther King oder eben Dorothy Day und die *Catholic Workers*, deutlich.

Das Catholic Worker Movement

Das CWM wurde von Dorothy Day und Peter Maurin 1933 in den Vereinigten Staaten gegründet. Die weit verbreitete Zeitschrift der Bewegung, in der so bekannte Persönlichkeiten wie Aldous Huxley, Martin Buber oder die Berrigan-Brüder publizierten, hieß *The Catholic Worker* und besteht, ebenso wie das CWM selbst, bis heute. Ein Hauptbereich, in dem das CWM tätig ist, sind die sogenannten *Houses of Hospitality*, die einerseits für CWM- und Bildungstätigkeiten benutzt werden, andererseits aber auch Hilfe (Schlafplätze, Ausspeisungen, etc.) für Bedürftige, Obdachlose und allen anderen Menschen, die Hilfe benötigten, bieten. Es entstanden auch CWM-Farmen, die die *Houses of Hospitality* mit selbst angebauten Lebensmitteln versorgten, womit diese mehr oder weniger autark waren. Ein paar solcher Farmen existieren auch heute noch. Das CWM war/ist politisch in vielerlei Hinsicht aktiv, ob bei der Unterstützung von Streikenden, in der BürgerInnenrechtsbewegung oder bei Demonstrationen und Aktionen gegen Krieg, Rassismus und Antisemitismus. Das alles war/ist natürlich stets mit einem religiös motivierten gewaltfreien Ethos verbunden. Angelika Sirch beschreibt vor allem im 3. Kapitel ihres Buches diese Bewegung und welche Stellung Day darin hatte. Diese Kapitel ist ein gelungenes Portrait des CWM, wie es in politischen und sozialen Belangen aktiv war und welche Einflüsse aus Christentum und Anarchismus es in sich vereinte.

Anarchismus als prägende Erfahrung

Gleich zu Beginn versucht die Autorin die Frage zu klären, ob Dorothy Day als eine christliche *Anarchistin* bezeichnet werden kann und beantwortet dies mit einem klaren Ja. Nachdem sie als Kind religiös aufwuchs, wandte sie sich als junge Erwachsene zunehmend der anarchistischen Bewegung zu, las anarchistische Klassiker (vor allem Kropotkin beeinflusste sie stark), engagierte sich in der Kampagne zur Freilassung von Sacco und Vanzetti und war aktives Mitglied der (anarcho)syndikalistischen Gewerkschaft *Industrial Workers of the World* (IWW).

Der Versuch von Sirch, einen Überblick über Day und ihre Verbindungen zum Anarchismus zu erörtern, ist sehr informativ, auch, wenn einige Teile zu kurz und unvollständig sind. So wird versucht dem Thema „Anarchismus in den USA“ auf nicht einmal einer Seite gerecht zu werden, weshalb nur Johann Most und seine gewalttätigen Propaganda-der-Tat-AnhängerInnen und der Haymarketaufstand Platz finden, was schlichtweg unzureichend ist. Auch der Teil „Anarchismus und Christentum“ weist Lücken auf und kommt völlig ohne essentielle Werke libertärer Exegese wie die von Jacques Ellul (*Anarchie et Christianisme*), Vernard Eller (*Christian Anarchy*) und mit nur erstaunlich wenig Tolstoi aus. Diese Leute sind zwar nicht alle katholisch oder CWM-nahe, spielen aber zweifelsohne eine bedeutende Rolle was christlichen Anarchismus allgemein anlangt.

Lobend erwähnt werden müssen hingegen die Kurzportraits von Proudhon, Bakunin, Kropotkin und Tolstoi und welchen Einfluss sie auf Days Denken hatten. Da das Buch wohl eher für ein theologisches Publikum verfasst wurde, ist die faire und umsichtige Darstellung dieser anarchistischen Denker besonders zu begrüßen. Es sind auch diese „Klassiker“ des 19. Jahrhunderts und die Bewegung die sich daraus entwickelte, die die Autorin dazu veranlassen, Day als Anarchistin zu bezeichnen: „Legt man die Definition von Proudhon zu Grunde, dann kann man durchaus zustimmen, dass Dorothy Day eine Anarchistin war.“ (S. 80)

Der große Elefant im Raum

Als Day sich wieder dem Glauben und (vor allem durch persönliche Kontakte) der katholischen Kirche zuwandte, war ihr soziales Umfeld zunächst verwirrt. Auch ihre Beziehung zu dem Anarchisten Forster Batterham, mit dem sie eine Tochter hatte, ging deshalb in die Brüche. Sie entledigte sich aber – und das ist der springende Punkt für alles was kommt – nicht all ihrer anarchistischen Ideale sondern versuchte diese mit ihrem neu oder wieder gefundenen Glauben (und nur um das klar zu machen: sie wurde zu einer tief gläubigen Frau!) in Einklang zu bringen. Das Resultat war das CWM.

Der große Elefant im Raum bleibt aber: wie konnte eine Frau, die sich als Anarchistin verstand, die katholische Kirche mit all ihren Institutionen, Hierarchien, Dogmen und Päpsten akzeptieren? Hier tut sich nämlich auch ein

entscheidender Unterschied zu anderen christlichen AnarchistInnen wie Leo Tolstoi oder Ammon Hennacy (später ebenfalls beim CWM) auf, die zwar an Gott glaubten und von Jesus und der Bibel inspiriert waren, sich aber strikt gegen die Institutionalisierung von Religion – also gegen die Kirche – wandten und dies als wichtigen Teil ihres christlich-anarchistischen Selbstverständnisses sahen. Diese Frage wird im Buch zwar immer wieder behandelt, es bleiben aber viele Fragezeichen zurück. So schreibt Sirch: „Obwohl Dorothy Day die anarchistische Abwehr gegen die Kirche kannte und ihr stellenweise zu stimmte, entschied sie sich doch ausdrücklich für diese Gemeinschaft.“ (S. 54) Day meinte hierzu, dass sie sich durchaus dessen bewusst sei, dass die katholische Kirche autoritär sei,

„[d]och hat die Kirche ihrer Herde niemals gesagt, sie habe keine eigenen Rechte, sie besitze keine anderen Überzeugungen oder Loyalitäten als die des Papstes oder seiner Kardinäle. Niemand in der Kirche kann mir erzählen, was ich über soziale, ökonomische und politische Dinge zu denke habe, ohne eine klare Antwort zu erhalten: bitte lass mich in Ruhe und bestelle deinen eigenen Acker; ich kümmere mich um meinen.“ (S. 55)

Das Bild, das gezeichnet wird, ist teilweise widersprüchlich: einerseits die christliche Anarchistin, die sich für diese Institution entscheidet (und sich ihre Freiheiten erkämpft), andererseits diese aber bewusst akzeptiert und achtet. Dieser Widerspruch ist aber kein Defizit des Buches, sondern wohl unvermeidlich wenn man Days Leben porträtiert.

Im Buch werden die anarchistische und katholische Seite Days (wenn man diese Unterteilung so überhaupt vornehmen kann) mehr oder weniger getrennt voneinander behandelt. Wissend, dass sie ihre anarchistischen Überzeugungen nie abgelegt hat, stellt man sich dadurch aber vermehrt die Frage, in wie weit oder wie intensiv diese Überzeugungen interagierten, vor allem, als Day älter wurde. Das Buch vermittelt den Eindruck, als ob sich im Alter Days Fokus zunehmend auf religiöse Fragen verlagerte. Welche Rolle dabei ihre anarchistischen Überzeugungen spielten – ob diese schwächer wurden, sich änderten oder nicht – bleibt unbehandelt.

Wie sehr sie gewissermaßen zwischen den Stühlen stand lässt sich auch daran erkennen, wie sie sich zum Spanischen Bürgerkrieg verhielt. Als überzeugte Pazifistin blieb sie hier neutral, was ihr vor allem Kritik von katholischer Seite

einbrachte. Wenn man bedenkt, wie sehr sie sich mit der katholischen Kirche aber auch mit dem Anarchismus identifizierte, erklärt sich ihre neutrale Haltung vermutlich aber nicht nur durch ihren Pazifismus. Leider wird dieses Thema aber im Buch kaum behandelt (man findet nur ein Zitat Days über den Spanischen Bürgerkrieg), obwohl es so viel über ihre politischen Ansichten aussagen würde.

Ein anarchistisches Leben

Der Punkt, der trotz all dieser Fragen und scheinbaren Widersprüche letztendlich ausschlaggebend ist, ist wie Dorothy Day wirkte, wie sie lebte und welche Handlungen aus ihrer Überzeugung resultierten. Hier wird klar – und sie war ja nicht die Erste und nicht die Letzte die das tat –, dass es alles andere als abwegig ist aus der Bibel eine Art Anarchismus herzuleiten und, nach diesen Grundsätzen gelebt, ein genuin anarchistischer Lebensstil hervorgehen kann. Diesen anarchistischen Lebensstil zumindest kann Dorothy Day niemand absprechen – Religionskritik hin oder her. Und wie wir bereits gesehen haben, waren für Day nicht nur biblische Schriften, sondern auch ihr Wissen über anarchistische und sozialistische Werke und ihre Zeit in der IWW auch dann noch prägend, als sie schon längst Katholikin geworden war. Sie konnte nicht nur auf einer theoretischen, sondern vielmehr auf einer praktischen Ebene diese scheinbaren Widersprüche für sich in Einklang bringen. Das ist auch an der Terminologie und was sie daraus herleitete erkennbar. Wenn Day von „Barmherzigkeit“ spricht, so ist das inhaltlich identisch mit der „Solidarität“ von der sie als *Wobbler* (Bezeichnung für ein Mitglied der IWW) sprach. Wenn sie von „freiwilliger Armut“ spricht, die als bewusstes Statement gegen die kapitalistischen Verhältnisse und als Solidarisierung mit den Armen und Marginalisierten zu verstehen ist, so erinnert das stark an Paul Goodmans Idee einer „würdevollen Armut“. Auch die CWM-Losung von einer „Revolution of the Heart“ klingt stark nach William Godwin oder Kropotkins „Reform des Bewusstseins“. Man sieht also, die Terminologie, der sich Day bediente, hat sich möglicherweise nach ihrer Konversion zum Katholizismus geändert, ihre Motivation und ihr Denken dahinter sowie ihr konkretes Handeln aber wohl kaum.

Es bleiben aber Widersprüche, Ungereimtheiten und Fragen übrig, ob aus anarchistischer oder christlicher Sicht. Wenn es aber selbst die katholische

Kirche größtenteils aushält, mit diesem Spagat von Religion und Anarchismus umzugehen, sollte es die anarchistische Bewegung erst recht schaffen, sich davor hüten, sich dogmatischer als die so angefeindete Kirche zu gebärden und es schlicht akzeptieren, dass Menschen sich sowohl von anarchistischen Werken als auch von der Heiligen Schrift inspiriert fühlen können – ohne, dass man sie postwendend aus der Bewegung *exkommuniziert*.

Angelika Sirch hat eine interessante Einführung in Leben und Werk von Dorothy Day verfasst. Da sie selbst Theologin ist und das Ganze daher eher aus einer theologischen Warte aus geschrieben hat (auch, wenn der Anarchismus wie erwähnt korrekt behandelt und ihm ausreichend Platz eingeräumt wird), müssen sich nicht-religiöse LeserInnen doch auf einiges an Theologie gefasst machen, was aber durchaus legitim und wichtig ist, wenn man bedenkt welche große Rolle Religion für Day spielte.

Ein letzter Gedanke

Nach der Lektüre schien mir, als ob Gustav Landauer den Ethos von Dorothy Day und des CWM wohl am besten beschrieb, als er – lange bevor diese Gruppe gebildet wurde – sagte, dass der Staat „ein Verhältnis“ eine „Beziehung zwischen den Menschen“ sei, „eine Art, wie die Menschen sich zueinander verhalten“, und man ihn zerstören könne „indem man andere Beziehungen eingeht, indem man sich anders zueinander verhält.“ Eine treffendere Beschreibung von Dorothy Days Leben und Wirken kann wohl kaum formuliert werden, denn genau das war es, was sie ihr ganzes Leben lang verfolgte. Es war genau jener Hebel der Solidarität und gegenseitigen Hilfe (Kropotkin) in zwischenmenschlichen Beziehungen, an dem sie ansetzte – nur: sie nannte es zumeist „Nächstenliebe“ und „Barmherzigkeit“.

Angelika Sirch 2010:

Der ganze Weg zum Himmel ist Himmel. Über Gotteserfahrung und Weltverantwortung bei Dorothy Day.

Peter Lang Verlag, Frankfurt a.M.

ISBN: 978-3-631-59439-1.

296 Seiten. 44,00 Euro.

Zitathinweis: Sebastian Kalicha: Zwischen Kropotkin und Papst. Erschienen in: . URL: <https://kritisch-lesen.de/s/d86AH>.

Lenin heißt jetzt Jesus



Sabine Rennefanz

Eisenkinder

Die stille Wut der Wendegeneration

Sabine Rennefanz liefert einen Seelentrip in ihre eigene Extremismustheorie.

Rezensiert von [Friedrich Burschel](#)

Erst kürzlich hat die Vorstellung, die jugendliche DDR-Generation der Wende sei für die Lockungen „extremer“ Art der Zeit danach in besonderer Weise prädestiniert gewesen, neue Nahrung erhalten. Der geständige Angeklagte im NSU-Prozess Carsten Schultze hatte ebenso wie der teilgeständige Holger Gerlach, beide aus dem thüringischen Jena, auf die DDR-Sozialisation verwiesen, auf die Begeisterung für die Kinder-Uniform mit rotem Halstuch und das ganze Pionier-Gedöns als prägendes Moment ihrer Entwicklung. Den Zusammenhang zu seiner Nachwende-Metamorphose zum Neonazi beschreibt Gerlach so: „Unsere ganze Szene stellte damals auf diesen vermeintlichen Kameradschafts-Wert ab. Und aus meiner ganzen Jugenderziehung – Jungpioniere, Thälmannpioniere, FDJ – hatte ich gelernt, dass es wichtig sei, für andere einzustehen“. Sicher hatten ihre Verteidiger zu solchen Formulierungen geraten, um einen Teil der Schuld der überwundenen DDR, den Kommunisten halt, aufzubürden.

Wie vor 20 Jahren der unsägliche Kriminologe Christian Pfeiffer das gemeinsame Töpfchen-Sitzen der DDR-Kindergarten-Kinder als Ursprung des angeblich vor allem in Ostdeutschland grassierenden Neonazismus erkannt haben will, so kann im Grunde bis heute jeder Aspekt der DDR-Geschichte in totalitarismustheoretischer Manier so hingedreht werden, dass er alles

Mögliche und Unmögliche erklären kann, nämlich wie es zur rassistisch marodierenden „Generation Hoyerswerda“ kam, aber auch, warum DDR-Jugendliche fundamentalistischen Evangelikalen auf den Leim kriechen konnten. Das jedenfalls versucht uns Sabine Rennefanz mit ihrem Selbstfindungsbuch „Eisenkinder“ einzureden. Dabei muss sie ihre eigene peinliche Geschichte nicht nur mit der DDR-Vergangenheit erden, etwa wenn sie während ihrer Taufe unter Wasser „Mein erstes Pionierhalstuch. Meine Jugendweihe...“ an sich vorüberziehen sieht (S. 157). Nein, in zunehmend penetranter Weise flanscht sie sich an die NSU-Terrorist_innen dran, um ihre eigene furchtbar banale Fundamentalistinnen-Story verkaufsfördernd aufzuladen. Was dabei herauskommt ist ausgesprochener Quark.

Die im Ton schlauer Reportagen gehaltene autobiografische Erkundung ist getragen von der eher durchsichtigen Larmoyanz einer zur „unverstandenen Generation“ verallgemeinerten Gruppe von Wendeverlierer_innen: „Jammer-Ossi“ reloaded gewissermaßen. Dabei ist das stärkste Argument gegen das Rennefanz-Elaborat auch das banalste und unterdessen oft wiederholte: Es ist eher eine verschwindende Minderheit einstiger jugendlicher DDR-Bürger_innen gewesen, die nach der Wende in der Weise den Halt verloren hat, dass sie zu gewalttätigen Nazis wurden oder eben, wie Rennefanz, in obskuren Sekten ihr Heil suchten. Der Rest waren und sind so normale Rassist_innen wie die Wessis auch. Und der Prozentsatz westdeutscher junger Leute, die sich ähnlich entwickelt haben, dürfte ungefähr proportional gewesen sein: Die hunderten Pogrome, Anschläge und rassistischen Morde der Nachwendejahre waren flächendeckend über das ganze wiedervereinigte Land verteilt.

Natürlich hat der Bruch der Wende abertausende DDR-Leben durchgeschüttelt wie eine Katastrophe, die Jugendlichen sahen ihre Eltern gescheitert und gedemütigt, das eigene angefangene Leben im untergegangenen Staat verursachte viel Wut und Frustration, welcher der neue, vielversprechende Staat kaum etwas entgegenzusetzen oder als Alternativen anzubieten hatte. Das rassistische „anything goes“ der frühen Wendejahre mochte den Täter_innen und dem Beifall klatschenden Mob Bestätigung sein für sein Wüten gegen alles, was nicht in das neue nationale Selbstwertgefühl passte – Linke, Nicht-Deutsche, Jüdinnen und Juden, Menschen mit Behinderung, im Nazi-Jargon als „Assis“ diffamierte Obdachlose und so weiter: „Die

Steinewerfer konnten sich im Einklang mit dem Rest der Gesellschaft fühlen“, repetiert Rennefanz also noch einmal für uns (S. 105) und nimmt dabei auf das verdienstvolle, aber durchaus angejahrte „Gefühlsstau“-Buch von Hans-Joachim Maaz von 1990 (beziehungsweise die Neuauflage von 2010) Bezug.

Was das aber mit ihrem Abrutschen in christlichen Fundamentalismus zu tun hat, bleibt unklar und blubbert floskelhaft in einer reichlich redundanten Extremismussauce vor sich hin: Der DDR-Alltag, so eines ihrer Lieblingsbilder, war ein – nun ja – „Indianerspiel“, wo alle mitgespielt hätten, obwohl sie wussten, dass es Quatsch gewesen sei. Mehr noch: Sie wiederholt allen Ernstes die schon damals ärgerliche Argumentation derer, die verständnisinnig zu erklären versuchten, weshalb der neue Ost-Bürger so ungehalten auf „Fremde“ reagierte: „Im Nachhinein könnte man fragen, wer die kuriose Idee hatte, tausende Flüchtlinge ausgerechnet in eine Gegend des Landes zu schicken, in der die Menschen selbst gerade dem Zugriff eines diktatorischen Systems entkommen waren“ (S. 103). Weshalb die Diktaturgeschädigten dann nicht eher solidarisch waren mit anderen Verfolgten, kommt als Frage offenbar gar nicht in Betracht: Dass sie im Taumel nationaler Wiedergeburt und unter kräftigem Schüren rassistischer „Überfremdungsängste“ stattdessen auf alles losgingen, was nicht in ihr Bild passte, scheint nur zu verständlich zu sein. Dass das in Mölln, Solingen und Mannheim ebenso geschah wie in Hoyerswerda, Rostock oder Eberswalde, fällt Rennefanz nicht auf.

Und dann wird der ganze Quark noch deftig abgeschmeckt: „Sechs Jahre nach der Wende sehnte ich mich nach Vorbildern, nach einem Halt, nach einer Orientierung“ (S. 138). Wenn da die christliche Erweckerin „eine clevere Neonazi-Frau gewesen wäre, oder eine radikale Muslimin, hätte sie mich vielleicht ganz genauso auf ihre Seite gezogen“, bekennt Rennefanz und gibt damit den Blick frei auf ihre psychopathologische Disposition, die allem „Extremen“ verfallen mochte. Denn auch der sie prägende DDR-Kommunismus „funktionierte wie eine Religion, mit Merksätzen, Heiligenfiguren und einem Heilsversprechen“: „Mein neuer Lenin hieß Jesus“ (ebd.) – gäh!

Ja, und was für die Jenaer Nazis „die Altnazis“ waren (wer immer damit gemeint sein mag) war für sie der Erweckungsprediger in Hamburg: alles eins! So schlägt sie endlich den Bogen, um sich mit den verirrtten Nazis zur Schicksalsgemeinschaft Ost zu vereinen. Klar: „Ich hatte keine

Baseballschläger, ich hatte nur Worte. Aber jedes Wort saß. Jedes Wort war ein Schlag“ (S. 187) – aber sonst war alles genauso wie bei Böhnhardt und Mundlos? Mehr noch: „Ich verstehe im Rückblick, wieso zweimal hintereinander auf deutschem Boden Diktaturen entstehen konnten“, deklariert Rennefanz einen Durchblick, den sie in diesem Wirrwarr von irgendwie passend und „nachdenklich“ klingenden Floskeln nie hat. Vollends das Schlusskapitel, wo sie ihre Teilhabe an der „Generation Nazi“ bejammert, trieft vor Selbstmitleid: „Ist das alles, was meine Generation ausmacht: Böhnhardt, Mundlos, Zschäpe als Pin-Ups der letzten Generation der DDR?“ (S. 241) Ihr über weite Strecken ärgerlich einfältiges Buch trägt dazu sicher bei und schmeichelt sich einem Mainstream ein, der sie auch gleich mit dem Deutschen Reporterpreis behängt: Hier entsteht eine neue Gemeinschaft, der sie sich dann wohl endlich zugehörig fühlen darf.

Sabine Rennefanz 2013:

Eisenkinder. Die stille Wut der Wendegeneration.

Luchterhand Literaturverlag, München.

ISBN: 978-3-630-87405-0.

256 Seiten. 16,99 Euro.

Zitathinweis: Friedrich Burschel: Lenin heißt jetzt Jesus. Erschienen in: . URL: <https://kritisch-lesen.de/s/8RqKe>.

„Wir verstehen bislang höchstens zehn Prozent des Phänomens Rassismus“



Emre Arslan

Pax-Rassismus

Eine Sozioanalyse zur integrativen Abwertung des migrantischen Subjekts

Wir lesen Bücher nicht nur kritisch, wir diskutieren sie auch gemeinsam: Çağın Varol spricht mit dem Politik- und Sozialwissenschaftler Emre Arslan über Rassismus im Schafspelz.

Rezensiert von [Çağın Varol](#)

Çağın Varol: Hallo Emre, danke dass du dir Zeit genommen hast! Ganz knapp gefragt: Woher kam deine Idee für das Buch?

Emre Arslan: Mein ursprüngliches Interesse galt der Situation migrantischer Eltern im Bildungssystem. Studien zeigen, dass migrantische Eltern und ihre Kinder im Durchschnitt höhere Bildungsaspirationen haben als einheimische Familien, dennoch schneiden sie schlechter ab. Besonders erhellend fand ich die Studie von Mechthild Gomolla und Frank-Olaf Radtke aus dem Jahr 1998 zur institutionellen Diskriminierung in der Schule. Ich wollte diesen Prozess aus der Perspektive migrantischer Eltern und Kinder erklären. Im Forschungsprozess merkte ich jedoch, dass der theoretische Rahmen der beiden nicht ausreichte: Sie erklärten Diskriminierung vor allem aus der inneren Logik und den Bedürfnissen der Organisation Schule heraus. Ihre umfangreiche Dokumentation der Argumentationshaushalte von Lehrkräften zur Legitimation diskriminierender Praktiken finde ich zwar sehr nützlich. Doch die Lage migrantischer Kinder und Eltern konnte dadurch nur begrenzt

erklärt werden, da die gesamtgesellschaftlichen Ursachen der Diskriminierung in ihrer Analyse fehlten. Während meiner Forschung kam ich zu dem Ergebnis, dass das Paradox der Schlechterstellung migrantischer Kinder in der Schule trotz höherer Bildungsaspiration nur durch Rassismus erklärt werden kann – einen Rassismus, der nicht nur innerhalb der Schule produziert wird. Dabei stellte ich fest, dass es keine ganzheitliche Theorie des Rassismus gibt.

Also braucht es mehr Bücher über Rassismus?

Einer meiner ersten wissenschaftlichen Aufsätze, den ich 2001 noch in der Türkei lebend schrieb, befasste sich mit Rassismus. Die marxistische Studie von Robert Miles, „Capitalism and Unfree Labor: Anomaly or Necessity“, war für mich damals eine zentrale Grundlage, um Rassismus zu verstehen. Als ich nach Deutschland kam, war ich überrascht, dass dieses Buch hier kaum diskutiert wird. Stattdessen wird häufig sein Einführungswerk über Rassismus behandelt, während seine Analysen zu Kapitalismus und unfreier Arbeit und die Auswirkungen davon auf die Subjekte kaum Beachtung finden. In Deutschland fand ich hingegen das Buch von Anja Weiß, das Rassismus mit den Theorien von Bourdieu verknüpft, sehr erhellend. Für meine eigene Auseinandersetzung damit wurde mir immer klarer: Um eine ganzheitliche Betrachtung des Rassismus zu entwickeln, muss neben der politischen Ökonomie und Soziologie auch die Psychologie als zentrale Säule einbezogen werden.

Am Anfang deines Buches machst du eine kritische Diskussion über die bisherige Forschung. Du beziehst dich positiv auf Critical Whiteness Ansätze, Postkolonialismus und feministische Denker*innen und gleichzeitig auf historisch-materialistische Ansätze, Wallerstein, Balibar und auch Bourdieu. Wie fügst du diese ziemlich unterschiedlichen Richtungen alle zusammen?

Ich würde sagen, dass mein Buch einen klaren roten Faden hat: die Sozioanalyse des Rassismus. Dafür integriere ich verschiedene Theorien: Ich beziehe mich positiv oder auch kritisch auf sie oder entwickle Begriffe weiter. Verschiedene Blickwinkel wie Postkolonialismus, marxistischer Feminismus, Critical Race Theory, Ethnomethodologie, historischer Materialismus oder Intersektionalität beleuchten in meinem Buch unterschiedliche Aspekte einer umfassenden Perspektive, auch wenn sie gewisse Beschränkungen aufweisen.

Mein Wunsch nach einer ganzheitlichen Analyse hängt nicht nur mit meiner theoretischen Ausrichtung zusammen, sondern auch mit meiner eigenen Migrationserfahrung. Ich glaube, viele Migrant*innen bzw. migrantisierte Menschen – mich eingeschlossen – können sich mit der folgenden Aussage sofort identifizieren: „Rassismus ist überall.“ Diese Aussage ist schwer empirisch zu beweisen, aber für uns eine klare Tatsache, da man auch an völlig unerwarteten Orten und zu unerwarteten Zeiten immer wieder, oft in diffusen Formen, mit Rassismus konfrontiert wird. Wenn Rassismus tatsächlich überall ist, dann erfordert das eine möglichst ganzheitliche Analyse. Hierfür habe ich drei zentrale Ebenen hervorgehoben: Psychologie, Soziologie und politische Ökonomie. Diese Ebenen sind untrennbar miteinander verbunden, dürfen jedoch nicht aufeinander reduziert werden. Als ich versuchte, diese Ebenen zur Erklärung von Rassismus zu verbinden, merkte ich, dass es nicht ausreicht, sie lediglich zu einer einfachen Synthese zusammenzuführen.

Wie bist du stattdessen vorgegangen?

Ich betrachte Theorien als Wissensräume, die unterschiedliche Werkzeuge bereitstellen, und nicht als absolute Antworten auf alle Fragen. Die intersektionale Theorie etwa eröffnet neue Erkenntnisräume, indem sie die Kreuzungen verschiedener Subjektpositionen und Herrschaftsachsen betont. Das bedeutet jedoch nicht, dass sie alle Fragen beantworten kann. Die Stärke von Theorien sehe ich nicht in den Antworten, die sie liefern, sondern in den Fragen, die sie formulieren. Ein gutes Beispiel ist die berühmte Frage von Gayatri Spivak: *Can the subaltern speak?* In ihrer Laufbahn hat sie darauf verschiedene Antworten gegeben, doch die Frage selbst war bedeutsamer als jede einzelne Antwort. In meinem Buch habe ich mich intensiv mit dieser Frage auseinandergesetzt.

Der Titel deines Buches lässt einen auch zunächst einmal fragend zurück: Kannst du etwas zu deinem Titel „Pax-Rassismus“ sagen? Was meinst du damit?

Der ursprüngliche Titel meiner Arbeit war „Sozioanalyse des Rassismus“. Den Begriff „Pax-Rassismus“ entwickelte ich erst am Ende meiner Forschungsarbeit. In meinen früheren Arbeiten zum Thema verwendete ich Begriffe wie „wohltemperierter Rassismus“. „Pax-Rassismus“ ist das zentrale Ergebnis meiner sozioanalytischen Untersuchung des Rassismus. Mein Fazit war, dass

die hegemoniale Form des Rassismus eine friedliche ist. Es herrscht eine weit verbreitete, aber irreführende Wahrnehmung, dass Rassismus hauptsächlich mit Krieg oder Hass gleichzusetzen sei. Ich sehe den Ausgangspunkt des Rassismus jedoch in der Ausbeutung, nicht im Töten, wie es beispielsweise Foucault nahelegt. Die koloniale Begegnung in der Moderne war primär eine Begegnung der Ausbeutung und nicht des Tötens. Krieg, Hass und Gewalt sind Bestandteile des Rassismus, aber nicht sein Hauptziel. Das Hauptziel liegt in der Ausbeutung durch Abwertung. Solange diese rassistische Abwertung „friedlich“ abläuft, braucht es keinen Krieg. Ähnlich wie „Pax Romana“ oder „Pax Americana“ impliziert „Pax-Rassismus“ ein friedliches Miteinander auf der Grundlage hierarchischer Beziehungen. Ich denke, wir sollten aufhören, Begriffe wie Frieden, Liebe, Ruhe oder Harmonie immer positiv zu bewerten. Ausbeutung, Abwertung und Erniedrigung werden oft friedlich und harmonisch umgesetzt.

Was ist deiner Meinung nach das Wesentliche am Rassismus in Deutschland?

Ich stelle die integrative Abwertung ins Zentrum meiner Erklärung des Rassismus. Es gibt viele Momente der Exklusion und Ausgrenzung, doch ich halte es für problematisch, unsere Analyse an diesem Punkt zu beenden und uns mit der bloßen Feststellung von Exklusion zufriedenzugeben. In der kapitalistischen Moderne gibt es, wie Wallerstein betont, zwei gegensätzliche Tendenzen: Einerseits möchte man möglichst alle Arbeitskräfte nutzen, andererseits möchte man diese so billig wie möglich halten. Rassismus, Sexismus und andere Herrschaftsformen fungieren als Techniken, um diese widersprüchlichen Tendenzen miteinander zu vereinbaren. Das bedeutet jedoch keineswegs, dass diese Ideologien in der Praxis perfekt funktionieren. Es gibt starke egalitäre Vorstellungen, die in der Praxis durchaus Wirkung zeigen, ebenso wie Fälle totaler Exklusion.

Wie verläuft diese Abwertung? Du gibst die Institution Schule als Beispiel an, kannst du mehr zur Forschung über schulische Diskriminierung sagen und über die Gruppen, die am meisten davon betroffen sind?

Die Institution Schule ist ein Paradebeispiel für integrative Abwertung in Deutschland. Migrantisierte Kinder werden von Lehrer*innen häufiger für Schulformen mit geringeren Perspektiven empfohlen. Sie erhalten

proportional seltener Empfehlungen für das Gymnasium und sind in diesem Sinne von solchen Schulformen ausgeschlossen. Doch die Geschichte endet hier nicht: Migrantisierte Kinder werden ja keineswegs aus dem gesamten Schulsystem ausgeschlossen. Stattdessen sind sie überproportional in Förder- und Hauptschulen vertreten, die weiterhin Teil des Bildungssystems sind. Dort lernen die Kinder vor allem, dass es in dieser Welt viel zu lernen gibt – ihnen wird jedoch vermittelt, sie seien kognitiv nicht in der Lage, dies zu bewältigen. Die Schule produziert in erster Linie symbolische Herrschaft, die darauf abzielt, das Selbstbewusstsein der benachteiligten Kinder zu untergraben. Denn das Schulsystem in Deutschland, wie auch in den meisten anderen Ländern der Welt, bereitet Kinder auf die ungleiche Arbeitswelt vor. Wie Althusser betont, ist die Schule im modernen Kapitalismus der zentrale Ort der sozialen Reproduktion, da Kinder einen Großteil ihrer Zeit dort verbringen. Man könnte die Schule daher auch als einen zentralen Ort des Pax-Rassismus betrachten, da sie maßgeblich die Klassenposition der Kinder beeinflusst. Bei der Frage ‚Wie verläuft die integrative Abwertung in der Schule?‘ betone ich insbesondere die Abwertung von Migrant*innen durch die Aberkennung ihrer Subjektposition und Urteilskraft. Analysiert man beispielsweise Schulbücher, lässt sich feststellen, dass der imaginäre Adressat oft stillschweigend weiße Schüler*innen sind. Um diese Prozesse präziser zu beschreiben, entwickle ich Begriffe wie universelle und partikuläre Subjektivierung weiter. Ein weiterer wichtiger Aspekt der integrativen Abwertung in der Schule ist die Abwertung des migrantischen Kapitals. So werden beispielsweise die Familiensprachen oder kulturellen Güter migrantischer Schüler*innen häufig als irrelevant für die anerkannte Kultur betrachtet – in manchen Fällen sogar als negativ bewertet.

Spielen sogenannte „christliche Werte“ in Kopplung mit konservativen Migrationspolitiken in dieser differenziellen Betrachtung von Migrant*innen eine Rolle?

Religion ist ein äußerst komplexes Thema, und allgemeine Aussagen können schnell irreführend sein. Das Christentum hat eine lange Geschichte mit vielen verschiedenen Ausprägungen, die stark von Ort, Zeit und Kontext abhängen. Wenn wir jedoch über Kolonialismus und Rassismus im historischen Kapitalismus sprechen, müssen wir die besondere Rolle des Christentums berücksichtigen. Christliche Missionare waren gewissermaßen die

„friedlichen“ Träger der rassistischen und kolonialistischen Abwertung, Herrschaft und Ausbeutung. Ihre bedeutende Rolle in diesem Prozess (neben der Rolle der rassistischen Wissenschaft) betrachte ich als Beleg für meine These des Pax-Rassismus als hegemoniale Form des Rassismus. Wenn Rassismus hauptsächlich Tod und Krieg bedeuten würde, würden wir ausschließlich von der militärischen Macht des Westens sprechen und nicht von der Rolle von Religion oder Wissenschaft im modernen Kolonialismus. Im Zentrum des Rassismus und Kolonialismus der Moderne stehen private Unternehmen, die nicht nur vom Militär, sondern auch von Politik, Wissenschaft und Religion entscheidende Unterstützung erhielten.

Auch wenn christliche Religion und Aufklärung oft gegeneinander gekämpft haben, arbeiteten sie in der kapitalistischen Moderne häufig bei der Entstehung und Pflege eines rassistischen Wissensreservoirs zusammen. Das bedeutet jedoch nicht, dass das Christentum per se kolonialistisch oder rassistisch ist – genauso wenig, wie man die Wissenschaft pauschal als rassistisch bezeichnen kann.

Erleben wir heute in Europa nicht einen kulturellen Rassismus und einen Fokus auf nicht-christliche Gruppen? Wenn ja, wieso veränderte sich die Form des Rassismus?

Ich finde den Begriff „Kultur-Rassismus“ problematisch. Auch Begriffe wie „Neo-Rassismus“ oder „Rassismus ohne Rasse“ halte ich für irreführend. Kultur und körperliche Konstruktionen waren in der Entstehung des Rassismus stets untrennbar miteinander verbunden. Was nach dem Zweiten Weltkrieg neu ist, ist die Delegitimierung der Wissenschaft, die zuvor Rassenkunde betrieb. Ich sehe heute drei zentrale Quellen des Rassismus: den Ideologie-Effekt, den Hysteresis-Effekt und den Daseins-Effekt. Während die rassistische Wissenschaft heute delegitimiert ist, werden die Spuren kolonialer und rassistischer Bilder durch ideologische Strömungen – etwa die Rhetorik rechter oder konservativer Parteien – sowie durch strukturelle Effekte wie globale Ungleichheiten weiterhin aufrechterhalten und lebendig gemacht. Anstatt von „Rassismus ohne Rasse“ sehe ich heute eher eine „Rasse ohne Rassismus“. Rechtsextreme Parteien, die in ganz Europa an Einfluss gewinnen, müssen nicht zwangsläufig den biologischen Rassismus direkt reproduzieren. In Deutschland sehe ich die *weiße* Hautfarbe und einen christlichen Namen als zentrale Säulen des deutschen Rassen-Vertrags. Es erstaunt mich immer

wieder, wenn Menschen mit Nachnamen wie Sarrazin oder de Maizière von deutscher Genetik oder deutscher Leitkultur sprechen, ohne dass ihr Deutschtum hinterfragt wird – obwohl ihre Namen eindeutig nicht deutscher Herkunft sind. Ein Schwarzer mit einem deutschen Namen wird häufig nicht als deutsch wahrgenommen, ebenso wenig wie ein blonder Mensch mit einem muslimischen Namen. Weiß-Sein ist daher mehr als eine bloße Hautfarbe, auch wenn die Hautfarbe in Deutschland eine Voraussetzung dafür ist. Es ist ein symbolisches Kapital, das auf der Grundlage von Rassenidentität funktioniert und sich in der Praxis in soziales Kapital verwandelt. Muslimisch-Sein oder Schwarz-Sein hingegen wird als symbolische Schuld wahrgenommen. Unterschiedliche Gruppen, die von Rassismus betroffen sind, tragen ihre jeweils spezifischen „Schulden“ in der Gesellschaft.

Wie meinst du das genau?

Insbesondere den Begriff „symbolisches Kapital“ von Bourdieu halte ich für äußerst wertvoll, um Rassismus auf der Ebene von Herrschaftsverhältnissen zu analysieren. Begriffe wie „symbolische Gewalt“ und „symbolische Ordnung“ erklären dabei verschiedene Aspekte desselben Phänomens. In Anlehnung an Bourdieu habe ich als Gegenbegriff zum symbolischen Kapital den Begriff „symbolische Schulden“ entwickelt. Es mag sein, dass dieser Begriff bereits verwendet wurde, aber ich bin bislang noch nicht darauf gestoßen. Für mich beschreibt „symbolische Schulden“ treffend die materielle Grundlage der Stigmata, die Benachteiligte tragen müssen. Viele muslimisch gelesene Menschen versuchen ständig zu beweisen, dass sie genauso modern sind wie andere. Eine jüdische Person trägt wiederum andere symbolische Schulden, ebenso wie eine Person chinesischer Herkunft. Jede marginalisierte Gruppe hat ihre eigenen spezifischen Lasten in Form dieser symbolischen Schulden.

In Deutschland beobachte ich im Übrigen eine Tendenz, Bourdieu zu „zähmen“, indem seine Begriffe voneinander isoliert betrachtet werden. Für mich ist Bourdieus Soziologie jedoch radikal relational, und genau diese Perspektive ist auch ein zentrales Anliegen meines Buches über Rassismus. Um die radikale Relationalität von Herrschaftsverhältnissen verständlich zu machen, brauchen wir einen Begriff wie symbolisches Kapital, Doxa, Habitus oder eben Sozialraum als Grundlage dieser Relationalität.

Was ich in deinem Buch nicht gefunden habe, ist eine Betrachtung des „sozialen Raumes“. Materialisiert sich Rassismus nicht auch räumlich?

Der Begriff Sozialraum kann tatsächlich einen geografischen oder politischen Ort wie eine Straße, eine Stadt oder ein Land umfassen. Für mich ist er jedoch mehr als das, da ein geografischer Ort nie isoliert betrachtet werden kann – insbesondere in unserer Zeit, in der der globale Kapitalismus dominiert. Wenn ich beispielsweise die Keupstraße nehme, über die du ja auch forschst, müsste man nicht nur über die gesamte Stadt Köln oder Deutschland sprechen, sondern auch über das kapitalistische Weltsystem. Fast alle Läden in dieser Straße gehören Migrant*innen, und diese Migrationsbewegungen lassen sich nur im Kontext des globalen Kapitalismus verstehen. Rassismus materialisiert sich ebenfalls räumlich, und seine Erscheinungsformen und Dynamiken müssen in Bezug auf ihren spezifischen Ort, Raum und Zeit analysiert werden. Allerdings darf man den Sozialraum nicht auf einen Ort reduzieren. Meines Erachtens sollte Migrationspolitik aus einer Weltsystem-Perspektive analysiert werden, wobei die ungleichen globalen Wirtschaftsverhältnisse als zentrale Ursache starker Migrationsbewegungen in den Fokus rücken müssen. Anders ausgedrückt: Aus meiner Sicht muss die globale Ungleichheit ins Zentrum der Migrationsdebatte rücken.

Danke dir, Emre! Möchtest du noch etwas hinzufügen am Schluss?

Du hast am Anfang gefragt, warum es noch ein weiteres Buch zum Thema Rassismus braucht. Tatsächlich gibt es bereits viele Bücher zu diesem Thema, und ich konnte in meinem Werk nicht alle auswerten. Dennoch behaupte ich provokativ, dass wir bislang höchstens zehn Prozent des Phänomens Rassismus wirklich verstehen – und das aus strukturellen Gründen. Solange die strukturellen Ursachen des Rassismus bestehen bleiben, bleibt die Vorstellung von einer rassismusfreien Gesellschaft oder Welt eine Illusion. Um diese Strukturen zu verändern, brauchen wir eine antirassistische Wissenschaft. Das bedeutet, dass wir die Realität mit neuen Werkzeugen und Methoden begreifen müssen. In unserer Welt existieren ständig Rassismus, Sexismus, Klassismus und andere Formen der Herrschaft, doch wir erfassen diese Prozesse meist nur bruchstückhaft. In meinem Buch habe ich versucht, mit neuen Begrifflichkeiten wie Pax-Rassismus, symbolische Schulden, partikulare Subjektivierung oder sozioanalytische Übertragung diese Prozesse etwas

verständlicher zu machen. Doch auch das sind nur kleine Tropfen in der turbulenten Welt des aggressiven globalen Kapitalismus.

Emre Arslan 2024:

Pax-Rassismus. Eine Sozioanalyse zur integrativen Abwertung des migrantischen Subjekts.

Campus Verlag, Frankfurt a. M..

ISBN: 9783593519814.

336 Seiten. 40,00 Euro.

Zitathinweis: Çağan Varol: „Wir verstehen bislang höchstens zehn Prozent des Phänomens Rassismus“. Erschienen in: . URL: <https://kritisch-lesen.de/s/CUqdE>.

Hitzige Diskussionen



Steffen Mau, Linus Westheuser, Thomas Lux
Triggerpunkte
Konsens und Konflikt in der
Gegenwartsgesellschaft

*Die soziologische Studie sezziert unsere Gesellschaft nach
Konfliktlinien und widerlegt das Bild einer polarisierten
Gesellschaft.*

Rezensiert von [Yaro Allisat](#)

Fünf Uhr morgens, Streikposten der Straßenbahnfahrer*innen, es ist eisig kalt. Deshalb haben sich ein paar um die Feuertonne versammelt – Jens, Straßenbahnfahrer (Name geändert), zwei seiner Kolleg*innen und ich, Klimaaktivist von der Kampagne #WirFahrenZusammen. Ich bin nicht nur zur Streikunterstützung hier, sondern auch, um mit den Beschäftigten über die Mitgliedschaft in der Gewerkschaft zu sprechen und darüber, wie es ihnen im Arbeitsalltag geht. Würde man Jens und mich auf Klischees reduzieren, dann müsste Jens der mittel(alte) *weiße* Mann und Facharbeiter mit den konservativen Ansichten sein, ich der studierte, junge Klimaaktivist mit den progressiven Meinungen. Zwischen unseren gesellschaftlichen Positionierungen haben die Medienerzählungen der letzten Jahre immer mehr Spaltungspotentiale aufgetan: Arbeitsplätze versus Klima, Wohlstand versus Emissionsreduktion, Klassen- versus Identitätspolitik.

Aber wir kommen zügig auf einen Konsens: Der ÖPNV ist unterfinanziert. Es müsste massiv umverteilt werden. Eine Minute später landet das Gespräch doch bei den Bürgergeldempfänger*innen, für die „unsere Steuern“ ausgegeben werden.

Keine polarisierte Gesellschaft – aber Triggerpunkte

Aber stimmt das viel beschworene Narrativ einer in zwei Lager gespaltenen Gesellschaft? In ihrem Buch „Triggerpunkte – Konsens und Konflikt in der Gegenwartsgesellschaft“ sezieren die Soziologen Steffen Mau, Thomas Lux und Linus Westheuser Spaltungen und gesellschaftliche Diskurse sozialer Ungerechtigkeiten. Anschaulich, nicht hoch kompliziert und trotzdem wissenschaftlich beschreiben sie auf 420 Seiten ihre Forschungsergebnisse, die vor allem aus eigenen und Fremdstudien der Jahre 2021 und 2022 stammen, sowie aus Gesprächsrunden mit unterschiedlichsten Menschen.

Ihr Fazit: Es gibt einen breiten Konsens, eine „gerechte Gesellschaft“ zu wollen. Nur die konkreten Vorstellungen unterscheidet sich. Anstatt einer Zwei-Lager-Gesellschaft lässt sich daher eine zerklüftete Konfliktlandschaft erkennen. Basiert haben die Autoren ihre Forschung auf vier sogenannten Konflikt-Arenen: Der ökonomischen Verteilungsungerechtigkeit (Oben-Unten-Arena), der Migration (Innen-Außen-Arena), Identität und Diskriminierung (Wir-Sie-Arena) und dem Klima (Heute-Morgen-Arena). Jede der vier Arenen weist dabei eigene Dynamiken auf. Konservative Meinungen in einer Arena, zum Beispiel eine ablehnende Haltung gegenüber Geflüchteten, müssen entgegen einer Spaltungstheorie nicht mit konservativen Haltungen in anderen Arenen einhergehen, zum Beispiel einer Ablehnung von gendergerechter Sprache oder Klimaschutz.

Diese Konflikte übersetzen sich laut Mau, Lux und Westheuser politisch vor allem in die Gegensätze zwischen den Grünen und der AfD. Das Narrativ einer Polarisierung entstehe vor allem, weil medial Triggerthemen laut und emotional diskutiert werden. Meinungsbestimmend sind dabei „radikale Ränder“ der Grünen und der AfD, mögen diese auch noch so klein sein.

Konsens heißt nicht Gemeinschaft

Unterlegt werden die Ergebnisse mit Zitaten aus Gesprächsrunden, die Teil der Forschung waren sowie einer großen Sammlung verschiedenster eigener und fremder Statistiken. Die Forscher greifen auf die Cleavage-Theorie zurück, die anstatt einer Zwei-Lager-Spaltung mehrere Konflikt-Konstellationen zu

identifizieren sucht, entlang derer sich bei gesellschaftlichen Veränderungen Meinungen formieren, die sich in die Parteienlandschaft übersetzen.

Ein zentraler Befund ist, dass Verteilungsfragen deutlich weniger bestimmend für Konflikte sind als zu früheren Zeiten.

„In der verteilungspolitischen Oben-Unten-Arena existiert zwar ein verbreitetes ‚Unbehagen mit der Ungleichheit‘, aber statt einer klassenpolitischen Mobilisierung dominieren meritokratische [auf Leistung zentrierte, Anm. YA] Verteilungsnormen und horizontale Positionskämpfe.“ (S. 26)

Kurz gefasst: Wer sich viel anstrengt, dürfe auch reicher sein. „Die Akzeptanz der Leistungsgesellschaft ist zweifellos einer der wichtigsten Hemmschuhe politischer Mobilisierung für mehr Gleichheit.“ (S. 87), schlussfolgern die Autoren.

Die anderen Arenen sind dagegen trotz liberalem Grundkonsens deutlich umstrittener. So zeigt sich beim Thema Migration eine „stärkere Spannung“, bei Anerkennung und Diskriminierung zwar eine Liberalisierung, aber auch Entgrenzungsbefürchtungen à la „Wo soll das noch hinführen?“.

„Die umweltpolitische Heute-Morgen-Arena schließlich ist als Konfliktfeld erst im Entstehen und noch nicht vollständig konturiert. Unsere Befunde deuten darauf hin, dass der Klimawandel in der Breite der Bevölkerung zwar als drängendes Problem angesehen wird, aber zugleich sehr unterschiedliche – und durchaus klassenspezifische – Vorstellungen zu seiner Bewältigung vorhanden sind. Es handelt sich um einen ‚Klassenkonflikt im Werden‘, für dessen weitere Entfaltung die Geschwindigkeit und die Tiefe des Umbaus wie auch die Verkopplung mit der sozialen Frage entscheidend sein werden.“ (S. 26 f.)

All diese gebrochenen Gleichheits- oder Gerechtigkeitserwartungen äußern sich in den sogenannten Triggerpunkten. So sind beispielsweise eigene Zeiten im Schwimmbad für trans* Personen ein solcher Triggerpunkt. Anstatt sachlichen Diskussionen werden Triggerpunkte emotional und dynamisch diskutiert, rufen Entgrenzungsbefürchtungen, Eingriffe in Autonomie („Man

kann gar nichts mehr sagen.”) und Brüche in der vermeintlichen gesellschaftlichen Normalität auf.

Bewirtschaftet werden diese Trigger zu großen Teilen von „Polarisierungsunternehmern“ (S. 375) primär aus den Reihen der Rechten. Sie erzeugen ihre „Profilierung primär über die Erzeugung und Kapitalisierung polarisierter Auseinandersetzungen“ (ebd.). Die „Verstärkung von Konflikt und politischer Frontenbildung“ (ebd.) ist die Kernkomponente der Strategie von Rechtspopulist*innen, wie Giorgia Meloni oder Marine Le Pen.

Rechts und links

Was dem Buch fehlt, auch wenn es grundsätzlich verständlich geschrieben ist, ist eine generelle Einordnung der Ergebnisse für die Nicht-Soziolog:innen. So müsste die Rolle der radikalisierten Rechten klarer werden. Eine große Meinungsmitte der Gesellschaft ist nicht automatisch gut, denn diese Mitte kann politisch rechts sein, was sich unter anderem daran zeigt, dass es eine breite Zustimmung zu „kontrollierter Migration“ gibt oder identitätspolitische Gleichbehandlung zwar gewollt ist, konkrete Maßnahmen jedoch eher abgelehnt werden.

Die Fixierung auf eine symmetrische Polarisierung in konservativ versus liberal führt zudem zur irreführenden Charakterisierung beider Seiten als „extrem“, obwohl der Anreiz auch hier eher von der Radikalisierung der Rechten rührt.

Generell sind die Schlussfolgerungen unbefriedigend. Es ist die Rede von „moralisch plausiblen Institutionen“ (S. 408), die Gerechtigkeitsfragen in den Mittelpunkt stellen sollten. Zudem werden Parteien und Medien in einer aktiven Rolle gesehen, Polarisierung zu verhindern, obwohl wenige Seiten zuvor noch herausgestellt wurde, dass diese genau aus den polarisierenden Konflikten, den Triggerpunkten, ihr Geld beziehungsweise ihre Wählerschaft ziehen.

Dennoch liefern die Forscher einen wichtigen Anstoß, einer möglichen Polarisierung entgegenzuwirken. Denn Institutionen, die auf Meinungsvielfalt aus sind, werden obsolet, wenn die gegenüberstehenden Lager sich gar nicht mehr zuhören können

Steffen Mau / Linus Westheuser / Thomas Lux 2023:

Triggerpunkte. Konsens und Konflikt in der Gegenwartsgesellschaft.

Suhrkamp Verlag.

ISBN: 978-3-518-02984-8.

540 Seiten. 25,00 Euro.

Zitathinweis: Yaro Allisat: Hitzige Diskussionen. Erschienen in: . URL:

<https://kritisch-lesen.de/s/bK4MH>.

Das „pueblo“ als politisches Subjekt



Jakob Graf

Die politische Ökonomie der „Überflüssigen“
Sozialökologische Konflikte und die Kämpfe der
Mapuche gegen die Forstindustrie in Chile

*Die umfangreiche aber zugängliche Studie über Chiles
politische Ökonomie zeichnet anschaulich die
sozialökologischen Konflikte des Landes nach.*

Rezensiert von [Alexander Maschke](#)

Sollte eine soziologische Abhandlung gut lesbar sein? Jakob Graf bejaht diese Frage und bietet den Leser*innen einen bedeutsamen Beitrag zum Verständnis der kapitalistischen Produktionsweise im Kontext dekolonialer Theoriebildung, der an vielen Stellen die Leichtigkeit eines Reisetagebuchs hat. Er nimmt die Lesenden mit nach Chile. Mit Blick auf die dortige Gesellschaft – und insbesondere auf den dortigen Kampf der Mapuche (Indigene des Landes, Anm. Red.) – erläutert er, dass der sogenannte bedarfsökonomische Sektor des globalen Südens nicht nur Arbeitskräftereservoir ist. Vielmehr absorbiert er fortlaufend auch diejenigen Arbeitskräfte, die durch die Produktivkraftentwicklung des in Chile dominanten Ressourcenextraktivismus – die rücksichtslose Produktion von Primärgütern für den Weltmarkt – freigesetzt wurden und werden, ohne dass neue Beschäftigungsmöglichkeiten geschaffen werden. Allenfalls der expandierende Dienstleistungssektor, so Graf, bietet Beschäftigung, die dort gezahlten Löhne bleiben aber deutlich unter denen der ressourcenextraktivierenden Betriebe. Übrig bleibt dann nur die Integration in den bedarfsökonomischen Sektor, in welchem Haushalte und Kleinstunternehmen die Waren des täglichen Bedarfs erzeugen. Der ist zwar von Subsistenzwirtschaft geprägt, weist aber zugleich auch Arbeitsteilung und Differenzierung der Beschäftigung auf, sodass

Warenproduktion und -tausch auch dort kennzeichnend sind. Zudem werden einzelne Waren über kapitalistische Märkte bezogen und/oder angeboten, sodass zugleich eine mittelbare Einbindung in den kapitalistischen Weltmarkt gegeben ist.

Wider der Dualität

Jakob Graf gewinnt seinen theoretischen Zugang aus einer beeindruckenden Diskussion unterschiedlicher Theorien. Beginnend mit Marx und Luxemburg, folgt eine lesenswerte Kritik der Modernisierungstheorien vor allem von Rostow, Boeke, Lewis und Hart und ihrer dualistischen Betrachtung der Entwicklung von Gesellschaften. Die Versuche, die ausbleibende Integration großer Bevölkerungsteile in der kapitalistischen Peripherie in stabile Arbeitsverhältnisse mit dem populären Konzept des „informellen Sektors“ zu erklären, löste dem Verfasser zufolge das theorieimmanente Problem der angenommenen Dualität nicht. Im Kontrast dazu setzt Graf auf eine Diskussion post- und neomarxistischer sowie postkolonialer Theorien, die er um Erkenntnisse der politischen Ökologie und feministischer Ökonomiekritik ergänzt, um das „Nicht-Kapitalistische“ (S. 122) in kapitalistischen Gesellschaften begrifflich zu fassen. Dies gelingt ihm mit der Identifikation eines bedarfsökonomischen Sektors, welcher sich komplementär zu den übrigen Wirtschaftssektoren verhält. Graf stellt damit, wie er selbst betont, eine „Schlüsselkategorie für die Analyse strukturell-heterogener Gesellschaften“ (S. 455) der extraktivistischen Peripherie bereit.

Von Chile lernen

Die Schilderung der politischen Ökonomie Chiles mit ihren sozialökologischen Konflikten im vierten Kapitel, liest sich für eine wissenschaftliche Arbeit ungewohnt leicht. Mit anschaulichen Schilderungen der Lebensverhältnisse gelingt es dem Autor immer wieder, präzise Analysen in einen angenehm bilderreichen und kurzweiligen Stil zu verpacken. Dabei widersteht er, trotz erkennbarer Sympathien für den Widerstand der Mapuche, einer Romantisierung derselben, welche sie offenbar als „Verkörperung einer bedarfsökonomischen Produktions- und Lebensweise“ (S. 241) und Symbol diverser Widerstandsversuche in Teilen der chilenischen Gesellschaft erfahren.

Stattdessen verweist Graf auf komplexe Realitäten, etwa vorhandenes Grundeigentum bei den Mapuche, welches den Forstkonzernen als zentralen Antagonisten verpachtet wird oder die Grundlage einer selbstständigen Holzwirtschaft als Zulieferer der Konzerne bildet. Er erklärt dies als eine Folge des fehlenden Kapitals zur landwirtschaftlichen Nutzung der Fläche, was den Mapuche aber zugleich einen Anteil an den Profiten der Forstwirtschaft einbringe.

In den Schilderungen bleiben Fragen offen. So wird erläutert, wodurch sich Mapuche kulturell auszeichnen und eine Mapuche-Kultur zugleich immer wieder neu geschaffen wurde und wird. Allerdings kann angesichts der territorialen Gebundenheit des *lof* als traditionellem Familienzusammenhang und der kollektiven Praktiken als zentralem Element des Mapuche-Seins angesichts der von Graf beschriebenen Notwendigkeit der Arbeitsmigration angenommen werden, dass parallel zur grundlegenden sozialen Organisation des Mapuche-Volkes auch Assimilation stattfindet. Dies gilt auch für die vom Autor als „Defätisten“ (S. 414) bezeichneten Angehörigen der Mapuche, die sich gegenüber der politisch-ökonomischen Entwicklung weitgehend passiv verhalten. Schließlich ist eine Beschäftigung im urbanen Dienstleistungssektor mit traditionellen Praktiken des *lof* kaum vereinbar.

Auch der geschilderte Konflikt zwischen *comunidades* als republikanischen Machtorganen und den *lonkos* als *lof*-Führer wirkt wie ein Konflikt zwischen Mapuche und übriger chilenischer Bevölkerung. Gerade für vor allem von Mapuche bevölkerten Regionen scheint dies jedoch wenig plausibel, angesichts der kulturellen Dimension des Konflikts jedoch bedeutend, zumal der Autor das *pueblo* als Bündnis von Mapuche und weiten Teilen der chilenischen Bevölkerung anführt. Hier scheint eine Lücke zu bestehen. Der Verweis ist jedoch keineswegs als Kritik an der umfang- und detailreichen Arbeit zu verstehen, sondern lediglich als Überlegung, welche künftigen Forschung, von dieser ausgehend, möglich und nötig sein könnte.

Diskussionswürdig sind die Überlegungen zu möglichen Klassenbündnissen in Chile, die der Verfasser anhand jüngster Entwicklungen thematisiert. Er beschreibt, wie sich das *pueblo* als politisches Subjekt und Antagonist einer „besitzenden Klasse“ (S. 408) formiert und auf kommunaler Ebene die Konflikte um ökologische und ökonomische Verflechtung als Klassenkonflikte austrägt. Dabei bleibt jedoch unklar, welches Interesse das *pueblo* aufgrund

seiner Heterogenität formulieren, nach innen verankern und nach außen durchsetzen will und kann. Graf ignoriert diese Interessenheterogenität nicht: So unterscheidet er beispielsweise zwischen den Kämpfen der „Enteigneten“ und „Überflüssigen“ (S. 430), die um die Wiederaneignung ihrer (Re-)Produktionsmittel ringen, und denen der proletarisierten Bevölkerung. Trotz dieser Heterogenität sieht Graf das *pueblo* dennoch als ein eruptives Bündnis aus (Semi-)Proletariat, Kleingewerbetreibenden, Kleinbauern, Grundbesitzenden etc. gegen wenige vermögende Familien und internationale Konzerne. Zwar unterstreicht er, dass dieses Bündnis nicht zwingend eine revolutionäre Politik zur Folge haben muss – aber welche Perspektive hat ein solches Klassenbündnis? Bleibt das Ziel eine weitgehend regulierte kapitalistische Produktionsweise? Eine Gesellschaft der Kooperativen und Kleingewerbetreibenden?

Angesichts der vielen Vorstudien des Verfassers zu den Konflikten in Chile und der bislang ausbleibenden Lösung für die dortigen Probleme, kann gehofft werden, dass seine künftige Forschung diese Fragen aufgreift und weiter vertieft.

Jakob Graf 2024:

Die politische Ökonomie der „Überflüssigen“. Sozialökologische Konflikte und die Kämpfe der Mapuche gegen die Forstindustrie in Chile.

Springer VS.

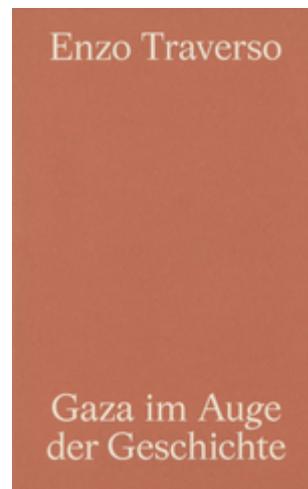
ISBN: 978-3-658-43536-3.

520 Seiten.

Zitathinweis: Alexander Maschke: Das „pueblo“ als politisches Subjekt.

Erschienen in: . URL: <https://kritisch-lesen.de/s/zFkTR>.

Staatsräson in 3... 2... 1...



Enzo Traverso

Gaza im Auge der Geschichte

Der linke Theoretiker europäischer Geistesgeschichte provoziert mit seinem Buch über den Nahost-Konflikt – vor allem deutsche Befindlichkeiten.

Rezensiert von [Stefanie Klamuth](#)

Dieses Buch wird möglicherweise einigen nicht gefallen: Der linke Historiker Enzo Traverso hat einen wütenden, aber nicht minder analytischen, Essay vorgelegt, in dem er sich nicht scheut, unbequeme Wahrheiten an- und auszusprechen. Traverso legt eindrucksvoll und wortgewaltig dar, welche Ursachen die gegenwärtige und andauernde Zerstörung Gazas hat, denn mit dem 7. Oktober 2023 ist diese nicht zu argumentieren. Mit dem Ignorieren der Osloer Abkommen traf Israel vor über 20 Jahren die Entscheidung, in welche Richtung es politisch wie geostrategisch gehen wird – seither wurden in Ostjerusalem, in der Westbank und im Gazastreifen laufend Fakten geschaffen.

Reizworte und Worthülsen

Traverso nimmt sich in seiner Analyse unter anderem den Orientalismus vor und zeigt, wie dieser immer noch zum festen Repertoire westlichen Denkens gehört. Von Edward Said geprägt, meint der Begriff das Überlegenheitsdenken des Westens gegenüber der arabischen Welt, die als rückständig und bedrohlich skizziert wird. Traverso zeichnet auch nach, welche Konsequenzen der von Europa in den arabischen Raum transportierte Antisemitismus für die Palästinenser*innen hat und welches Narrativ (nicht nur) seitens des

Netanjahu-Regimes daraus gesponnen wird, um die Zerstörung Gazas zu rechtfertigen.

Auch vor dem Reizwort Antizionismus macht Traverso nicht Halt. Vielmehr stellt er heraus, dass dieser in seinen Anfängen plural und politisch divers war. Heute seien, so seine ernüchternde Einsicht, linke und sozialistische Strömungen weitgehend von der ethnopolitischen Reaktion absorbiert – mit entsprechenden Konsequenzen.

„Es besteht kein Zweifel daran, dass vor allem rechte Antizionist*innen oft auch Antisemit*innen waren. [...] Unbestritten ist aber auch, dass der Zionismus von einem sehr großen Teil der jüdischen Welt immer kritisiert und oft vehement abgelehnt wurde.“ (S. 68f.)

Traversos Ausführungen zur Einordnung der Hamas und – damit verbunden – sein kritischer Blick auf den Widerstandsbegriff stellen noch weitere, in den Debatten oft übersehene, Aspekte heraus. Widerstand von Opfern unterdrückerischer Regime wurde in der Geschichtsschreibung allzu oft mit einer konstruierten Unschuld kombiniert, weshalb uns eine wesentliche Seite verborgen bleibe: Befreiungskämpfe, so Traverso, nahmen in der Geschichte immer wieder auch brutale, gewaltvolle und erschreckende Formen an. Dazu gehörten, wie Traverso zeigt, unter anderem zahlreiche Aufstände von Versklavten, der Aufstand im Warschauer Ghetto, sowie bestimmte Praktiken emanzipatorischer Befreiungsbewegungen weltweit.

Die Hamas, so Traverso, sei in einer freien Welt der erklärte Feind emanzipatorischer Kräfte. Doch gerade jetzt muss sie als ein Bestandteil des palästinensischen Widerstands gesehen und akzeptiert werden – auch, wenn dies uns nicht gefalle, denn die Ideologie der Hamas lehnt Traverso mit deutlichen Worten ab:

*„Müssen der Fundamentalismus, der Autoritarismus, der antidemokratische, frauenfeindliche und reaktionäre Charakter dieser Bewegung kritisiert werden? Ohne jeden Zweifel. In einer freien Gesellschaft wäre die Hamas der Hauptfeind der Linken. Unter den gegenwärtigen Umständen leistet sie militärischen Widerstand gegen den Genozid. Heute genießt sie die Nachsicht der Palästinenser*innen, die unter ihrer Diktatur litten. Man schießt nicht auf die Anführer*innen, die die belagerte Stadt verteidigen.“ (S. 82f.)*

Mit diesen für viele nicht leicht verdaulichen Einordnungen plädiert der Autor für ein Weniger an Paternalismus und für das Anerkennen von Realitäten, die nicht in die westliche Propaganda passen. Dazu gehört für Traverso die Benennung des Kriegs gegen Gaza als Genozid und die Tatsache, dass die Sache der Palästinenser*innen längst zum Symbol eines Kampfes geworden ist, der den globalen Süden eint.

Übrigens: Viele von jenen, die sich (immer noch!) gegen die Nutzung des Begriffs Genozid wehren, haben gleichzeitig kein Problem damit, sich unter dem Banner der sogenannten „Staatsräson“ zu versammeln. Dass dieser Begriff eigentlich beschreibt, dass Moral und Gesetze vom Staat für ein „höheres Ziel“ missachtet werden dürfen, stört sie dabei nicht.

Wie post-faschistisch sind wir eigentlich...

Die Ausführungen zur symbolischen Verschiebung in Sachen Völkerrecht gehören zu weiteren lesenswerten Passagen des Buchs. Traverso zeigt, wie der globale Süden erstmals zum völkerrechtlichen Subjekt wird und wie der globale Norden, konkreter der Westen, dies als Bedrohung auf internationalen Bühne wahrnimmt – und entsprechend reagiert. (Stichwort: Internationaler Gerichtshof)

Traverso beleuchtet auch die Rolle „postfaschistischer“ und rechtsextremer Parteien und Bewegungen in Europa und den USA, die an der Seite des israelischen Regimes stehen, weil Muslim*innen und der Islam insgesamt in diesem Fall den gemeinsamen Feind darstellen. Da ist es dann aktuell auch egal, dass die eigene antisemitische Vergangenheit unaufgearbeitet in

modrigen Kellern verstaubt. Wir leben wahrlich in einer Zeit absurd-gefährlicher Allianzen.

Abschließend noch ein paar kritische Worte zum Buch: Auch wenn Traverso in seinen Rückgriffen auf die Geschichte keine dezidierten Gleichsetzungen vornimmt, sondern sich auf Analogien beschränkt, fand ich manche Passagen verkürzt und zu stark zugespitzt. Über einige Formulierungen bin ich auch gestolpert und gehe nicht in jedem Detail mit dem Autor d'accord. Dazu gehört beispielsweise die Einordnung der Hamas als Organisation von Partisan*innen oder auch das Bemühen des historischen Faschismus in Bezug auf das Regime in Israel. Davon unabhängig ist, dass Traverso eine klare Kante gegen Antisemitismus und gegen seine Verharmlosung zeigt; das bedeutet auch – das ist wichtig – gegen ein „Weaponizing“ des Begriffs Antisemitismus, wie es derzeit von vielen Seiten geschieht.

Traverso provoziert, heißt es. Doch tut er das wirklich? Wer sich mit Diskursen außerhalb des deutschsprachigen Raums zum israelisch-palästinensischen Konflikt beschäftigt, wer Debatten außerhalb Europas verfolgt, wer sich abseits von Staats- und Mainstream-Medien informiert, vielleicht auch mit Aktivist*innen in Israel-Palästina im Austausch steht, wird sich von Traverso eher verstanden fühlen. Denn wenn wir ehrlich sind: Was hierzulande unter „Staatsräson“ abgenickt wird, während einmal mehr mit Rassismus Stimmung gemacht, ist nicht minder „provokant“, um es vorsichtig auszudrücken. Gerade deshalb ist „Gaza im Auge der Geschichte“ ein unverzichtbarer Beitrag zu einer höchst einseitigen Debatte und absolut lesenswert.

* Dieser Beitrag erschien zuerst auf dem Instagram-Buchblog der Rezensentin. Er wurde für die Veröffentlichung bei kritisch-lesen.de redaktionell bearbeitet und um einige Aspekte ergänzt.

Enzo Traverso 2024:

Gaza im Auge der Geschichte. Übersetzt von: André Hansen.

Wirklichkeit Books, Berlin.

ISBN: 978-3-948200-19-0.

112 Seiten. 18,00 Euro.

Zitathinweis: Stefanie Klamuth: Staatsräson in 3... 2... 1.... Erschienen in: .

URL: <https://kritisch-lesen.de/s/izVwQ>.

Keine Maskeraden



Ein fertiges Buch ist ein Argument
Brigitte Reimann und Günter de Bruyn in Briefen

Die Briefe zwischen Brigitte Reimann und Günter de Bruyn zeigen zwei sensible literarische Stimmen voller Warmherzigkeit und Tiefgang.

Rezensiert von [Kristina Stella](#)

Der Briefwechsel zwischen der DDR-Schriftstellerin Brigitte Reimann und ihrem Kollegen Günter de Bruyn ist „ein Argument“ dafür, dass es nicht vieler Worte bedarf, um einer Freundschaft Ausdruck zu verleihen; einer gegenseitigen Zuneigung, die manchmal sogar über Freundschaft hinausging und doch platonisch blieb. Dieser Briefwechsel wurde nun von Carola Wiemers in einem 112-seitigen, anspruchsvoll gestalteten Band herausgegeben.

Wiemers hat sorgfältig alle erhalten gebliebenen Briefe und Karten der schmalen Korrespondenz zwischen Reimann und de Bruyn zusammengetragen. Dies ist gerade deshalb bedeutsam, weil der Inhalt jener 25 Dokumente bislang schwer oder überhaupt nicht zugänglich war. Um einen Blick auf jene Zeilen werfen zu können, die Brigitte Reimann ihrem zurückhaltenden Schriftstellerfreund geschickt hatte, musste man persönlich im Deutschen Literaturarchiv Marbach vorstellig werden und sich Reimanns Briefe aus den insgesamt 26 Kästen des dort lagernden de-Bruyn-Nachlasses vorlegen lassen. Was de Bruyn Brigitte Reimann antwortete, blieb gänzlich im Dunklen. Warum? Weil der umsichtige Brief- und vor allem Kartenschreiber Günter de Bruyn die im Brigitte-Reimann-Archiv des Literaturzentrums Neubrandenburg gelagerten Dokumente vorsichtshalber für die Benutzung

sperren ließ. Dass sie dort gelandet waren, hatte er nicht verhindern können, denn all das, was er ihr seinerzeit hatte persönlich mitteilen wollen, war nun mitsamt dem Nachlass der Autorin ins Archiv gewandert. So blieb de Bruyn jener Weg als einzige Zugriffsmöglichkeit.

Doch: Reichen 25 Briefe, um daraus ein Buch zu machen?

Der Spiegel im Gegenüber

Schade, dass der Herausgeberin ausgerechnet in ihrem „Prolog“ ein unschöner Fehler unterläuft, der bei aufmerksamer Lektüre des zitierten Bandes „Alles schmeckt nach Abschied“ hätte vermieden werden können. Reimann und de Bruyn lernten sich nicht am Tag der Heinrich-Mann-Preis-Verleihung kennen (28.3.1965) und auch nicht am 15.3.1965, wie von Wiemers angegeben, sondern am Freitag, dem 12.3.1965; anlässlich einer Tagung des Deutschen Schriftstellerverbandes in Berlin. Zur Verleihung des Heinrich-Mann-Preises an Brigitte Reimann am 28. März 1965 begegneten sich beide zum zweiten Mal. Glaubt man Reimanns Tagebuch, habe de Bruyn sie „damals bei der DSV-Sitzung die ganze Zeit angestarrt“ und sei nur ihretwegen zur Preisverleihung gekommen. (Abschied 1998, S. 123)

Treffend ist hingegen Wiemers Beschreibung, Günter de Bruyns „höfliche Empathie“ sei für Brigitte Reimann „bald zu einer Art Markenzeichen“ (S. 9) geworden. Unter dem wunderbar doppeldeutigen Titel „Maskeraden“ erschienen Günter de Bruyns Parodien – in vollendeter Höflichkeit „Gewidmet in herzlicher Verehrung einigen Autoren der mißbrauchten Originale“. (Maskeraden 1966, S. 4) In diesem Band, wie könnte es anders sein, gibt es auch eine solche auf Brigitte Reimanns Erzählung „Die Geschwister“, für die die Autorin den Heinrich-Mann-Preis erhalten hatte. Vermutlich ist dieser de-Bruyn-Text die subtilste und intelligenteste Form, um mit „höflicher Empathie“ – und unter aller Augen – seine Liebe zu gestehen. Der Titel der Parodie? „Elisabeth und die Liebe“.

Günter de Bruyn spiegelte in den „Maskeraden“ seinen Blick auf Brigitte Reimann. Brigitte Reimann spiegelte in ihren Briefen für den scheuen Dichter ihren Blick auf ihn – oder seinen Blick auf sie? Wie sie das tat, ist im Briefwechselband nachzulesen. Sie formulierte in höflich gesetzten Worten

(„daß Sie bereit sind, unserer Bitte zu entsprechen“, S. 15), benutzte Metaphern à la de Bruyn („Sie haben mir ihren Giftpfeil auf den Geburtstagstisch gelegt.“, S. 14), geschickt formulierte Doppeldeutigkeiten („übrigens habe ich Ihnen eine Tabaksbüchse geklaut“, S. 53) oder bewusst schlicht formulierte Eindeutigkeiten („Ich denke viel an Sie.“, S. 51)

Politische Themen werden in der Korrespondenz Reimann / de Bruyn vollständig ausgespart. Dies ist vor allem darauf zurückzuführen, dass sich beide, angesichts einer nicht auszuschließenden Überwachung durch das Ministerium für Staatssicherheit, lieber mündlich darüber ausgetauscht haben.

Brigitte Reimann und Günter de Bruyn berichteten stattdessen über Schaffensprobleme, die in die Entstehungszeit der gegenseitig gewechselten Briefe und Karten fallen (9. August 1966 bis Januar 1973). Vor allem Reimann klagte über die Schwierigkeiten des Fortgangs der Arbeiten an ihrem Roman „Franziska Linkerhand“. Am 9.8.1966 schrieb sie: „[...] ich war ein paar Wochen sehr deprimiert – wegen meines Romans“ (S. 14), am 4.10.1969: „Ich habe einen schlimmen Sommer hinter mir: Krankheit, eine zertrümmerte Ehe, keine Arbeit am Buch [...]“ (S. 29) und am 1.1.1973: „[...] morgen werde ich endlich, endlich die spröde Dame Franziska ihrem Ben ins Bett legen.“ (S. 51) Günter de Bruyns Brief vom 13.1.1970 gibt Auskunft darüber, dass er „bester Laune“ sei, weil er „eine Woche fieberhaftester Arbeitswut“ hinter sich habe. „In 7 Tagen 27 Seiten ist doch enorm“, setzte er fort, „wenn man bedenkt, daß ich für 90 davon, 2 Jahre brauchte.“ (S. 39)

Darüber hinaus ging es um organisatorische Dinge. Allein die detailreiche Planung einer Lesung Günter de Bruyns in Neubrandenburg (Mai 1969), die auf Vermittlung Brigitte Reimanns zustande kam, beanspruchte neun Briefe.

Zu Tränen rührt das gegenseitige Einfühlungsvermögen, das den gesamten Briefwechsel durchzieht. „An Ihre letzten Wochen in Buch denke ich wie an etwas ganz Fernes, Schönes, Helles zurück – trotz der Traurigkeit, die über allem liegt.“ (S. 52) schloss Günter de Bruyn seinen letzten Brief an die todkranke Brigitte Reimann; weniger als zwei Monate vor ihrem Tod.

Die besondere Fähigkeit, sich perfekt in die Gedanken und Gefühle anderer Menschen hineinzusetzen und ihre Reaktionen dementsprechend anzupassen, war das verbindende Element zwischen den beiden, ansonsten so

gegensätzlichen Charakteren; und der Schlüssel zu ihrer ganz besonderen Beziehung. Den Schlüssel für die Leserinnen und Leser und das Vergnügen daran bieten jene 25 Briefe; mehr braucht es nicht.

Inhalt und Form

Dafür, dass sämtliche Briefe und Karten ohne Kürzungen veröffentlicht wurden, kann man Carola Wiemers und den Rechteinhabern nur dankbar sein. Besonders die regelmäßigen Leserinnen und Leser von Brigitte Reimanns bisher publizierten Brief- und Tagebuchausgaben werden das zu schätzen wissen.

Dennoch entsteht der Eindruck, dass hier versucht wurde, die ausgesprochen schmale Korrespondenz so weit wie möglich aufzublähen, um deren selbstständige Buchpublikation zu rechtfertigen. Dies zu behaupten, scheint ob der Sorgfalt der Edition ungerecht, doch das Gefühl bleibt. Warum? Was am meisten ins Auge fällt und den Lesefluss stört, sind die vielen halbvollen oder sogar fast leeren Buchseiten. War es wirklich notwendig, dass jeder Brief auf einer neuen Seite beginnt? Vor allem unter dem Aspekt, dass die kurzen Kartengrüße bei weitem überwiegen? Der Briefteil, einschließlich der Faksimiles und zweier Briefe zwischen de Bruyn und Reimanns Eltern, erstreckt sich auf diese Weise über insgesamt 46 Buchseiten. Hinzu kommen noch einmal 25 Seiten locker gesetzter „Stellenkommentare“. Macht insgesamt 71 Seiten für 27 Briefe, durch die man erstmal blättern muss, ehe man lesen kann.

Stimmiger wäre gewesen, Brigitte Reimanns raumgreifende Buchstaben und Günter de Bruyns akkurates Schriftbild, mit denen beide stets ihre Blätter füllten, sei es auf einer Briefseite oder einer kleinen Karte, in direkter Zwiesprache aufeinander folgen zu lassen.

Trotzdem: Die Überzeugung, mit den tiefgründigen und warmherzigen Briefen, die den Sprachwitz der „Maskeraden“ in sich tragen, einen Schatz in den Händen zu halten, bleibt. Die vielen weißen Stellen im Buch, so scheint es plötzlich, könnten auch der unberührte Schnee rund um de Bruyns ehemaligem Brandenburger Wohnsitz, die Blabbermühle, sein, und die

unbeschriebenen Buchzeilen jene Leerstellen, die der Tod von Brigitte Reimann und Günter de Bruyn hinterlassen hat.

Zusätzlich verwendete Literatur

Bruyn, Günter de (1966): Maskeraden. Mitteldeutscher Verlag, Halle (Saale)

Reimann, Brigitte (1998): Alles schmeckt nach Abschied. Aufbau-Verlag, Berlin

Carola Wiemers (Hg.) 2024:

Ein fertiges Buch ist ein Argument. Brigitte Reimann und Günter de Bruyn in Briefen.

Quintus Verlag.

ISBN: 978-3-96982-088-9.

112 Seiten. 20,00 Euro.

Zitathinweis: Kristina Stella: Keine Maskeraden. Erschienen in: . URL:
<https://kritisch-lesen.de/s/LvqSz>.

Lizenzhinweise

Copyright © 2010 - 2025 kritisch-lesen.de Redaktion - Einige Rechte vorbehalten

Die Inhalte dieser Website bzw. Dokuments stehen unter der [Creative Commons Namensnennung-NichtKommerziell-KeineBearbeitung 3.0 Deutschland Lizenz](#). Über diese Lizenz hinausgehende Erlaubnisse können Sie über unsere [Kontaktseite](#) erhalten.

Sämtliche Bilder sind, soweit nicht anders angegeben, von dieser Lizenzierung ausgeschlossen! Dies betrifft insbesondere die Abbildungen der Bücher und die Ausgabenbilder.