



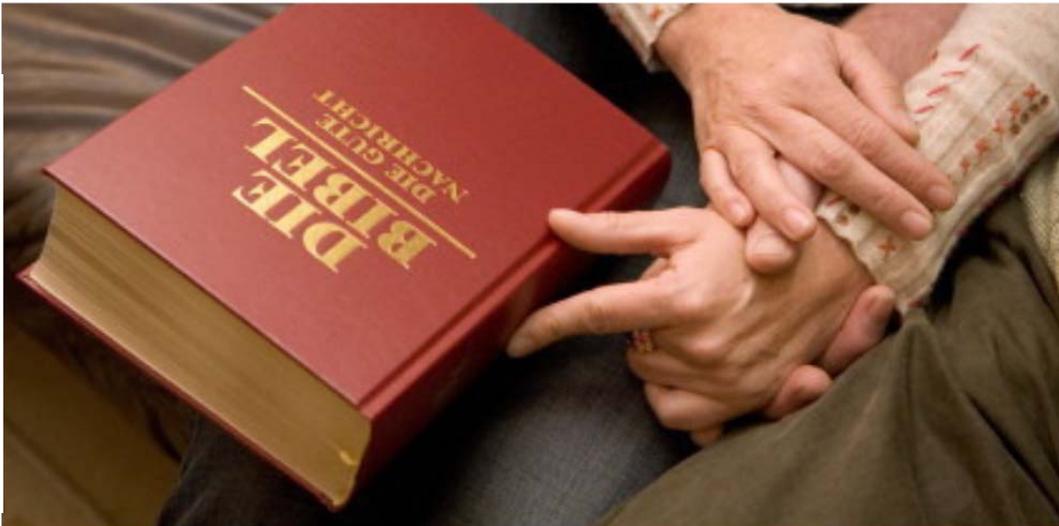
**Forum Demokratieforschung
Beiträge aus Studium und Lehre**

Working Paper-Reihe
im Fachgebiet Demokratieforschung
am Institut für Politikwissenschaft
der Philipps Universität -Marburg

Working Paper No 1

„Im Namen Gottes...“ –
Christliche Rechte in Deutschland

© dpa, taz.de vom 10.01.2009



(Studienprojekt im Fachgebiet Politikwissenschaft
der Technischen Universität Berlin)

Ursula Birsl, Christin Hartung,
Joest Schmidt, Tork Räthel, Anne Sasse, Jeannette Kieffer

Titelbild: Füllhorn von Christel Irscher (Original: Acryl auf Leinwand 1997)

Impressum

Forum Demokratieforschung, Working Paper Reihe im Fachgebiet Demokratieforschung
Am Institut für Politikwissenschaft an der Philipps Universität-Marburg,
Beiträge aus Studium und Lehre
Herausgeberinnen: Prof'in Dr. Ursula Birsl, Matti Traußneck (M.A. Politologin)

Working Paper No 1 (September 2010)

ISSN 2197-9480

<http://www.uni-marburg.de/fb03/politikwissenschaft/institut/lehrende/birsl/forumdemokratie>

Kontakt:

Prof'in Dr. Ursula Birsl
Matti Trausneck
Philipps Universität-Marburg
Institut für Politikwissenschaft
Wilhelm-Röpke-Str. 6G
D-35032 Marburg

E-Mail: ursula.birsl@staff.uni-marburg.de
matti.traussneck@staff.uni-marburg.de

Inhalt

Ursula Birsl

Einleitung: Christliche Rechte in Deutschland – Ziele eines Studienprojekts	5
--	---

I. Ideologiekritische und theoriegeleitete Annäherung

Anne Sasse, Ursula Birsl, Joest Schmidt

Analytischer Strukturbegriff des Fundamentalismus und der radikalen christlichen Rechtsens	17
---	----

Joest Schmidt

Theoretische Annäherung: Antisemitismus und christlicher Fundamentalismus in Deutschland	21
---	----

II. Einzelanalysen

Christin Hartung in Zusammenarbeit mit Jeannette Kieffer

Gibt es eine evangelikale christliche Rechte in Deutschland? Eine exemplarische Analyse der Biblischen Glaubensgemeinschaft Stuttgart	45
--	----

Tork Räthel

Katholischer Fundamentalismus: Die Priesterbruderschaft St. Pius X.	55
---	----

Autorinnen und Autoren.....	77
-----------------------------	----

Einleitung

Christliche Rechte in Deutschland – Ziele eines Studienprojekts

Ursula Birsl

1. *Einleitung*

Mit dem Begriff der Christlichen Rechten werden zumeist evangelikale Gruppen, Organisationen und Bewegungen sowie radikal rechte Think Tanks in den USA und deren Einfluss auf die Politik und dabei insbesondere auf die Partei der Republikaner assoziiert. Hierzu liegen seit den 1990er Jahren einige politikwissenschaftliche Untersuchungen vor, die Aufschluss über den Zusammenhang von Politik und christlicher Rechten bieten¹. Erst in den vergangenen Jahren hat sich der Fokus der Forschung auf europäische Länder und damit auch auf die Bundesrepublik erweitert. In dieser neueren Forschung geht es nicht allein um Fragen nach christlichem Fundamentalismus, sondern gleichfalls um eine mögliche Wiederkehr von Religion und Religiösität in modernen Gesellschaften sowie eine kritische Reflexion über das Säkularisierungsparadigma in den Sozialwissenschaften. In dieser kritischen Reflexion wird versucht, das Verhältnis von (christlicher) Religion zu Politik, Öffentlichkeit und Gesellschaft sowie zur Demokratie und Moderne neu auszuloten². In der sozialwissenschaftlichen Auseinandersetzung

„stellt die Säkularisierung eine Dimension von Theorien der Rationalisierung und Modernisierung dar, die eine kontinuierliche funktionale Differenzierung moderner Gesellschaften und eine wachsende Autonomie des Individuums (Individualisierung) postulieren (...). Aber in dieser Modernisierung drücken sich unterschiedliche ‚moments of secularization‘ (Casanova) aus, die getrennt betrachtet werden müssen (...): Säkularisierung als ‚institutionelle Differenzierung‘, obwohl das Bündnis von Thron und Altar zunächst zu einer *Entdifferenzierung* führte, Säkularisierung als *individuelle Entzauberung*, als Lockerung der Bindung des Individuums am religiöse Werte und Institutionen, und Säkularisierung als von der protestantischen Reformation eingeleitete *Pluralisierung* der Welt der organisierten Religion“ (Willems/Minkenber 2003: 23).

¹ Vgl. hierzu stellvertretend Minkenber 1998, 2004; Brocker 2003, 2004.

² Vgl. hierzu stellvertretend die thematisch sehr gut sortierten und aufschlussreichen Sammelbände Minkenber/Willems 2003; Six/Riesbrodt/Haas, 2004; Brocker/Stein 2006 sowie die APuZ-Beilage B5/2007 zum Schwerpunkt „Religion in der Gesellschaft“ und Fischer 2004, 2009.

Es bleibt strittig, ob das Säkularisierungsparadigma in den Sozialwissenschaften überholt, revisionsbedürftig oder im Grundsatz in seiner Gültigkeit nichts verloren hat. Ebenso offen ist die Frage, ob fundamentalistische christliche Bewegungen und das Denken der christlichen Rechten eine Reaktion auf die Moderne mit ihrem Säkularisierungsprozess sind, ob diese Bewegungen, Think Tanks oder losen Diskussionszirkel sich also gegen die Moderne oder deren uneingelösten Verheißungen wenden oder ob es sich um einen „*Kampf um eine andere Moderne*“ (ebenda: 31) handelt.

Augenfällig ist, dass sich fundamentalistische Bewegungen und eine christliche radikale Rechte immer dann entfalten kann, wenn eine institutionelle Einbindung der Kirchen in die Gesellschaft und in den Staat wenig ausgeprägt ist oder aufbricht und/oder eine solche Einbindung zur „Entzauberung“ von institutionalisierter Religion und ihren Akteuren führt. Dann öffnet sich ein sozialer Raum, in dem sich solche Bewegungen und Gruppen entwickeln können. Auch in der Bundesrepublik scheinen evangelikale, charismatische oder neopflingstlerische Bewegungen und Freikirchen an Anhängerschaft hinzuzugewinnen (Knoblauch 2009) oder Gruppen aus den USA u.a. in Deutschland zu expandieren. Einige von diesen haben jedoch nur eine kurze Lebensdauer, wie etwa die Organisation „TheCall“. Diese evangelikale Organisation wurde in den USA unter Lou Engle 2000 gegründet, versteht sich als christliche Erweckungsbewegung und kann als militant rechtsextremistisch bezeichnet werden. Lou Engles Ziel ist die Umformung der USA in einen Gottesstaat. Der deutsche Ableger, der drei Jahre später gegründet wurde, verfolgte keine vergleichbaren Ziele, sondern setzte vorrangig auf das Missionieren. An der Wasserkuppel in Nordhessen wurde eine sogenannte „Holy Revolution School“ aufgebaut, in der Kinder und Jugendliche ab ca. 13 Jahren einer Art Gehirnwäsche unterzogen und für missionarische Aktivitäten ausgebildet wurden. Die Organisation fokussierte augenscheinlich vornehmlich auf Jugendliche aus Mittelschichtsfamilien und knüpfte in ihrer Rekrutierungspraxis an deren jugendkulturellen Stilen, Musik und Bedürfnissen an. Unter dem Dach des Evangelischen Weltjugendtags 2005 fanden sie mit einem Popkonzert ein Forum, Jugendliche anzusprechen. In Berlin gelang ihnen im Gründungsjahr eine Massenandacht u.a. mit Lou Engle am Brandenburger Tor, an der schätzungsweise 10.000 vor allem junge Menschen teilnahmen. „TheCall“ in Deutschland war vornehmlich eine religiös-fundamentalistische und noch keine eindeutig radikal rechte oder rechtsextremistische Organisation³. Ihre Spur verliert sich jedoch nach 2006; auch die „Holy

³ Vgl. zu den Einordnungen und Begriffen „fundamentalistisch“, „radikal rechts“ oder „rechtsextremistisch“ den Beitrag von Sasse/Birsl/Schmidt in diesem Heft.

Revolution School“ wurde geschlossen⁴. Es bleibt fraglich, ob sich solche Organisationen dauerhafter etablieren und sich als Bewegungen konstituieren können. Sie dürfen jedoch als Signal dafür gewertet werden, dass auch in der Bundesrepublik zunehmend ein Raum für solche Initiativen zur Verfügung steht und dass das institutionalisierte Arrangement zwischen Kirche, Gesellschaft und Staat seine Wirkkraft verliert und brüchig wird. Die Entwicklung, die hier in Gang gesetzt ist, kann – so die These – als Paradoxie des Säkularisierungsprozesses gewertet werden, der auf drei Ebenen erkennbar ist. Und zwar

- *...auf der Ebene des politischen Systems:*
sind die evangelisch-lutherische und die katholische Kirche Körperschaften öffentlichen Rechts, die staatliche Aufgaben übernehmen und über Kirchenverträge mit dem Staat institutionell verflochten sind. Dennoch treten sie seit den 1950er Jahren verstärkt als Interessengruppen und Lobbyisten gegenüber der Politik auf, so dass sie in der Verbändeforschung mittlerweile auch als solche thematisiert werden. Dies gilt für die Bundesrepublik jedoch eher im zeitlichen Längsschnitt, als im Vergleich mit anderen westlichen Demokratien.
- *...auf der politisch-kulturellen Ebene:*
Erosion organisierter christlicher Religion, Verlust der Rolle als gesellschaftliche Instanz. Aber: religiöse Deutungen von Gesellschaft, Werten und Normen haben sich tief in die politische Kultur eingeschrieben. So ist beispielsweise die katholische Soziallehre nach wie vor prägend im Verhältnis zum Sozialstaat⁵.
- *...auf der gesellschaftlichen Ebene:*
Rückzug von kirchlicher Organisation von Religion und Religiosität, Symbolen und Praktiken.

An der Technischen Universität Berlin fand im Fachgebiet Politikwissenschaft im Wintersemester 2009/2010 ein Hauptseminar unter dem Titel „Im Namen Gottes...“ – Christliche Rechte in Deutschland“ statt, das sich zunächst zum Ziel gesetzt hatte, vor diesem Hintergrund christlich-fundamentalistische Gruppen wie „TheCall“ und andere, möglicherweise radikal rechte Organisationen näher zu untersuchen und danach zu fragen, ob solche im Verlauf der vergangenen Jahre an Bedeutung gewonnen haben und ob in der Organisationsstruktur und in den Weltanschauungen Parallelen zu den USA zu erkennen sind. Die Recherchen erwiesen sich als schwierig, weil zu diesem konkreten Gegenstandsbereich nur wenige wis-

⁴ Dies ergaben eigene Recherchen und die von Christin Hartung und Jeannette Kieffer, zwei Autorinnen dieses Heftes. Die Informationen über die Organisation basieren auf einer ARD-Reportage im Auftrag von Rundfunk Berlin Brandenburg, 2005: Jesus' junge Garde. Die christliche Rechte und ihre Rekruten, von Jobst Knigge und Britta Mischer (Tita von Hardenberg).

⁵ Vgl. hierzu den religiösen Einfluss auf Sozialstaatspolitik bei Leitner 2003.

senschaftliche Befunde oder vorwiegend populärwissenschaftliche Schriften vorliegen. Darüber hinaus zeigte sich, dass einige, vor allem evangelikale Gruppen, charismatische Bewegungen und Freikirchen kein neues Phänomen sind, sondern die ersten nennenswerten Organisationen bereits zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts gegründet wurden. Über viele dieser Gruppierungen lassen sich kaum Informationen sammeln, da diese wenig oder gar nicht transparent agieren. So ließ sich auch nicht recherchieren, wie groß etwa die Anhängerschaft ist oder durch wen sie getragen werden, wer also die sozialen Trägerschichten sind. Auch die Amtskirchen stellen sich in diesem Kontext keiner öffentlichen Auseinandersetzung, so dass nur über die evangelische Landeskirche in Baden-Württemberg Einschätzungen zu diesen Gruppierungen öffentlich zugänglich sind. In dem Seminar tauchten zudem neue Forschungsfragen auf, so dass sich eine Gruppe von Teilnehmerinnen und Teilnehmern dazu entschloss, ein Studienprojekt mit mehreren Teilprojekten durchzuführen und mit dem vorliegenden Heft die Ergebnisse zur Diskussion zu stellen. Das Studienprojekt beschäftigt sich zum einen mit fundamentalistischen Organisationen – soweit dies recherchierbar gewesen ist – und zum anderen mit Phänomenen, Weltanschauungen und organisatorischen Zusammenhängen, die historisch weiter zurückreichen und Bezüge zu anderen wissenschaftlichen Auseinandersetzungen der Gegenwart herstellen. Hier sind insbesondere Forschungen zu Antisemitismus sowie zur radikalen (intellektuellen) Neuen Rechten angesprochen. Es werden ideengeschichtliche, ideologiekritische und personale Quer- und Wechselbeziehungen zwischen den etablierten christlichen Religionen und den Phänomenen Antisemitismus und radikaler Neuen Rechten herausgearbeitet, die zum Teil in der Forschung nicht unbekannt, aber in ihrem Zusammenhang noch unterbelichtet sind. Bevor jedoch die einzelnen Teilprojekte und Beiträge kurz vorgestellt werden, soll im Nachfolgenden zunächst unter vergleichender Perspektive auf einige charakteristische Besonderheiten im Verhältnis von christlicher Religion zum politischen System in Deutschland eingegangen werden, um die Beiträge in diesem Heft einordnen zu können.

2. Organisationsstruktur und Verflechtungen des Christentums im Vergleich

In seiner formalen Organisation und weltanschaulichen Tradition weist das Christentum im Vergleich zu den vier anderen großen Weltreligionen strukturell und kulturell einige Besonderheiten auf, die in Anlehnung an Roland Robertson (1987; 2003) und Michael Minkenberg (2003) als innerweltlich *und* in den liberalen westlichen Demokratien als institutionell zum Teil ausgeprägt integriert bezeichnet werden können. Jedoch ist die Organisationsweise zwischen Protestantismus und Katholizismus unterschiedlich.

Die Differenzierung zwischen einer „innerweltlichen“ und „außerweltlichen“ Anschauung in Übersicht 1 meint, dass entweder eine Religion die diesseitige Welt/Gesellschaft zu verändern sucht oder eine Religion im Grundsatz die Welt/Gesellschaft als solche akzeptiert und Glaubenssätze sich zunächst an individuelles Verhalten richten.

Übersicht 1: Organisationsstruktur christlicher Religion im Vergleich

		Formale Organisationsstruktur	
		Nein	Ja
Tradition	Innerweltlich	Islam Judentum	Christentum
	Außerweltlich	Hinduismus	Buddhismus

Quelle: Robertson 1987: 156ff. Minkenberg 2003: 116, eigene Modifikationen.

Die beiden außerweltlichen Traditionen Hinduismus und Buddhismus sind keine monotheistischen Religionen oder Religionen, die eine göttliche Instanz kennen, die in das weltliche Geschehen oder in individuelles Handeln eingreift. Sie werden als atheistische Religionen bezeichnet oder als Weltanschauungen, die ethisch orientiert und eher auf Spiritualität gerichtet sind. Von daher sind diese Weltanschauungen religionssoziologisch oder theologisch nicht eindeutig als Religionen im engeren Sinn zu bezeichnen (Haußig 1999; Billington 2002). Dass sowohl im Buddhismus als auch im Hinduismus eine Politisierung der Weltanschauung und/oder fundamentalistische Bewegungen zu beobachten sind – etwa im Konflikt um Tibet oder im Hindu-Nationalismus in Indien –, die das Muster von religiösen Bewegungen als Spezialfälle sozialer Bewegungen in sich tragen (Esser 1996, 1997), ist nicht von der Hand zu weisen, soll aber im Weiteren unberücksichtigt bleiben⁶.

Übersicht 2: Organisationsweisen christlicher Religion im Vergleich

Formale Organisationsstruktur: Nein Institutionelle und organisatorische Einbindung
<p style="text-align: center;">Islam Judentum</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ Religiöse Gemeinden, ➤ Religionsgemeinschaften, ➤ Interessenverbände im intermediären System von (westlichen) Nationalstaaten, ➤ Parteien, ➤ religiös verfasste/orientierte Nationalstaaten.

⁶ Vgl. zur Diskussion von Religionen als struktureller Faktor in weltpolitischen Konfliktformationen bei Müller 2003.

Formale Organisationsstruktur: Ja Institutionelles und organisatorisches Setting	
<p style="text-align: center;">Katholizismus</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ Zentralistische Kirche und kirchliche Gemeinden, ➤ Katholischer Kirchenstaat mit absoluter Wahlmonarchie. 	<p style="text-align: center;">Protestantismus</p> <p>Kirchengemeinden mit gewählten Vorständen und Vorsitzenden (Bischöfen etc.)</p>
Religiös orientierte/gebundene Parteien, Staatskirchen	

Quelle: eigene Zusammenstellung.

Von daher wird in Übersicht 2 die Organisationsstruktur der beiden christlichen Glaubensrichtungen ausschließlich mit der der anderen monotheistischen Religionen Islam und Judentum verglichen. Die christlichen Glaubensrichtungen haben eine formale Organisationsstruktur, die im Katholizismus zentralistisch sowie autoritativ und im Protestantismus dezentral mit gewählten Gremien und Repräsentantinnen bzw. Repräsentanten gestaltet ist.

Diese Struktur gilt im Allgemeinen weltweit und für alle Staaten, in denen diese christlichen Religionen vertreten sind. Das schließt eine Binnendifferenzierung nicht aus, wie etwa im Katholizismus die Jesuiten und die Piusbruderschaft oder im Protestantismus nach Freikirchen oder charismatischen Bewegungen. In welcher Beziehung letztere zur dominierenden protestantischen Kirche stehen, hängt davon ab, ob es sich um Kirchen im laizistischen oder im säkulären Staat handelt bzw. wie eng die Verflechtung zwischen Staat und Kirche entwickelt und wie ausgeprägt die Trennung zwischen privater und öffentlicher Sphäre im Verhältnis zur Religion in den Gesellschaften oder im Staat definiert ist.

Michael Minkenberg weist dieses Verhältnis in 19 westlichen Demokratien in Anlehnung an David Martins Kategorisierung und der Typologisierung im Kontext einer Theorie der Säkularisierung von 1978 drei Kategorien und Typen zu (Minkenberg 2003: 125).

Übersicht 3: Verhältnis christlicher Religionen zu Staat, (politischer) Kultur und Politik

Typen	Trennung	partielle Etablierung	volle Etablierung
Typus 1: vorwiegend protestantisch*	Australien Neuseeland USA	Großbritannien	Dänemark Finnland Norwegen Schweden
Typus 2: gemischt protestantisch	Kanada Niederlande	Deutschland Schweiz	
Typus 3: vorwiegend katholisch*	Frankreich Irland	Belgien Italien Österreich Portugal Spanien	

* Meint ein Verhältnis der religiösen Mehrheit zur anderen christlichen Minderheit von mindestens 60 zu 40.

Quelle: Minkenberg 2003: 125, eigene Modifikationen in der Darstellung.

Nach Übersicht 3 bewegt sich Deutschland mit der Schweiz im Verhältnis von christlichen Religionen zu Staat, (politischer) Kultur der Gesellschaft und Politik im Feld partieller Etablierung. Das heißt, das Verhältnis ist verflochten und reguliert, jedoch nicht in dem Maß wie in den skandinavischen Ländern.

Die Unterschiede in den (politischen) Kulturen im Verhältnis von christlichen Religionen zum politischen System sind zwischen den ersten beiden Typen und dem dritten Typus erheblich. So konvergieren in den (gemischt) protestantischen Gesellschaften die säkulären Symbole eines republikanischen Staatswesens und der *res publica* mit religiösen Symbolen, während in vorwiegend katholischen Gesellschaften diese auseinanderlaufen (ebenda).

Nach Minkenberg lässt sich das Verhältnis von Kirche zu Staat/politischem System und Politik so zusammenfassen:

„Zwar existiert kein starker Zusammenhang zwischen dem Typ von Demokratie⁷ und dem Staat-Kirche-Regime, aber in der Tendenz tritt eine Konvergenz von Teil-Etablierung der Kirchen und einer Verhandlungsdemokratie hervor. Deutlicher sind die Zusammenhänge im public policy-Bereich. Staatlich privilegierte oder Staatskirchen engagieren sich weniger als andere für *policy*-Positionen, die ihnen traditionell wichtig sind, und sind stattdessen eher an der Sicherung ihres Status interessiert, auch wenn dies bedeutet, Kompromisse in wichtigen Politikfeldern einzugehen. In anderen Worten: Sie verhalten sich weniger wie politische Interessengruppen und eher wie politische Institutionen“ (ebenda: 136).

Für die Bundesrepublik bedeutet dies, dass von einer Konvergenz zwischen teil-etablierten Kirchen mit dem konsens- bzw. verhandlungsdemokratisch verfassten politischen System ausgegangen werden kann. Es beschreibt ein Verhältnis, in dem die deutschen Amtskirchen im Vergleich zu laizistischen Staaten mit klarer Trennung von Öffentlichem und Religion, wie beispielsweise in den USA oder in Frankreich, weniger ausgeprägt in politische Entscheidungsprozesse oder Politikfelder versuchen einzugreifen und stärker darum bemüht sind, ihren Status als Institution in Gesellschaft und Politik zu wahren. Aber selbst in den laizistischen Staaten, in denen christlich-religiöse Gemeinschaften als Interessengruppen auftreten, sich auch als politische Akteure oder Bewegungen verstehen, existiert ähnlich wie in Ländern mit einer (Teil-)Etablierung der Kirchen – also wie in der Bundesrepublik – in der Regel politisch-kulturell nur eine geringe Akzeptanz, dass religiöse Führer in politische Entscheidungsprozesse eingreifen oder versuchen, Wahlentscheidungen zu beeinflussen sowie politische und Staatsämter zu übernehmen. Einzige Ausnahme unter den oben betrachteten Ländern sind die USA. Hier ist Akzeptanz vergleichsweise hoch. Dies zeigen zumindest die Befunde von Loek Halman und Thorleif Petterson auf der Grundlage einer Analyse des European Value

⁷ Gemeint ist der Typus der Konsensdemokratie (Niederlande, Belgien, Deutschland, Österreich, Schweiz), der Typus der Mehrheitsdemokratie (Frankreich, Irland, Neuseeland, Großbritannien) sowie der Typus der Mischform aus Konsens- und Mehrheitsdemokratie (Kanada, Australien, USA, Italien, Portugal, Spanien, Dänemark, Finnland, Norwegen, Schweden).

Survey und World Value Survey von 1999/2000, in der Umfragedaten von 40.000 Befragten in 38 Ländern weltweit ausgewertet wurden (Halman/Petterson 2003: 314). In dieser Untersuchung zeigt sich zudem, dass insbesondere Befragte mit relativ hohem sozioökonomischen Status und solche, die jüngeren Alters sind, ein relativ hohes Bildungsniveau aufweisen und zudem vorwiegend männlichen Geschlechts sind, mehr zu „bürgerschaftlichen Orientierungen“ neigen. In diesen ist eine klare Differenzierung von Religion und Politik aufgehoben (ebenda: 317). Dieses Ergebnis ist wenig überraschend, zeigt aber die Stabilität in der Beziehung solcher Orientierungen mit dem sozioökonomischen Hintergrund, Alter und Geschlecht.

Trotz der mittlerweile ergiebigeren politikwissenschaftlichen Forschungslage zum Thema christliche Religion in modernen Gesellschaften und im Verhältnis zum Staat, zur Öffentlichkeit *und* zur Demokratie bleiben Fragen noch näher zu untersuchen, die sich an der Schnittstelle zwischen Politikwissenschaft, Soziologie und Theologie bewegen. Bezogen auf die Bundesrepublik können im ersten Zugriff folgende konkretisiert werden:

1. Die Entwicklung von fundamentalistischen – oder vielleicht auch christlichen radikal-rechten – Gruppen oder Bewegungen in Deutschland sind noch ein „black box“ und genießen noch wenig wissenschaftliche Aufmerksamkeit.
2. Daran schließt sich die Frage nach den sozialen Schichten an, die solche Gruppen und Bewegungen tragen. Nach dem Eindruck über „TheCall“ könnten es vor allem Mittelschichtsangehörige mit relativ hohem Bildungsniveau sein. Keine Erkenntnisse existieren über die Geschlechterverteilung in den Gruppen und Bewegungen sowie in deren Hierarchie.

Es stellen sich aber nicht nur Fragen zu Gruppen und Bewegungen, die außerhalb oder in Abgrenzung zu den beiden Amtskirchen agieren, sondern auch zu Gruppen und Bewegungen sowie zu Denkrichtungen, die in diesen integriert sind:

3. Finden sich in den Kirchen Gruppen, die ein radikal rechtes Menschen- und Gesellschaftsbild vertreten? Wie „demokratietauglich“ und politisch einflussreich sind diese realiter, und zwar nicht allein innerhalb der Kirche, sondern gleichfalls in ihrer öffentlichen Präsenz?
4. In wieweit existieren personale Wechselbeziehungen zur Neuen radikalen Rechten in Deutschland, und wie sind gesellschaftliche sowie politische Deutungsmuster in der radikalen Rechten mit Bezug auf das Christentum ideologiekritisch einzuordnen? Hier ist u.a. der Antisemitismus angesprochen.

Die letzten beiden Fragen richten sich also an bekannte, aber bislang kaum in Zusammenhang gebrachte Phänomene. Sie wenden sich kritisch an die durchaus populäre, wenn auch

strittige Suggestivfrage, „ob gerade moderne demokratische Gesellschaften ohne ein religiöses bzw. christliches Fundament lebens- und funktionsfähig sind und über ausreichende nicht-religiöse politische oder politisch-kulturelle Formen der Integration wie auch der notwendigen Selbstbegrenzung des Politischen verfügen oder nicht“ (Willems/Minkenbergh 2003: 24)⁸. Selbst wenn diese These tragfähig wäre, dann müsste aber auch danach gefragt werden, ob sich unterhalb dieses christlichen Fundaments auch Denkrichtungen und Deutungsmuster finden bzw. in dieses Fundament inkorporiert sind, die als antidemokratisch gewertet werden können, sich auf Ungleichwertigkeitsideologien stützen und sich gegen die Moderne richten oder für eine „andere Moderne“ stehen.

Mit einigen dieser Fragen beschäftigen sich nun die Beiträge in diesem Heft und versuchen einen ersten theoretischen und empirischen Zugang zu diesen zu finden.

3. Zu den Beiträgen in diesem Heft

Im ersten Teil wird eine ideologiekritische und theoriegeleitete Annäherung versucht. Im Beitrag von *Anne Sasse, Ursula Birsl und Joest Schmidt* geht es zunächst um die Klärung und schwierige Abgrenzung der zentralen Kategorien „christlicher Fundamentalismus“, „christlich radikale Rechte“ und „christlicher Rechtsextremismus“. Ziel ist es einen analytischen Strukturbegriff zu definieren, der eine Analyse von Gruppen, Bewegungen und Akteuren sowie deren Denken ermöglicht.

Mit zeitgenössischem christlichen – das heißt, sowohl protestantischem als auch katholischem – Fundamentalismus beschäftigt sich daran anschließend *Joest Schmidt*. Theoriegeleitet, ideengeschichtlich und ideologiekritisch werden in dem Beitrag Antisemitismus und Fundamentalismus in Deutschland rekonstruiert, eingeordnet und Überschneidungen dieser Phänomene herausgearbeitet. Die Antisemitismusforschung ist für den Zugriff auf dieses Erkenntnisinteresse von zentraler Bedeutung. Auf der Grundlage seiner Analyse kommt er u.a. zu dem Befund, dass die Phänomene „Antisemitismus“ und „christlicher Fundamentalismus“ deutliche Parallelen aufweisen und als „moderne antimoderne Ideologien“ bezeichnet werden können. Dieser Beitrag bleibt aber nicht bei einer theoretischen Annäherung stehen, sondern es werden anhand von Fallbeispielen Querverbindungen etwa zur radikalen rechten Wochenzeitung „Junge Freiheit“ hergestellt oder das Internetportal „kreuz.net“ näher betrachtet.

Im zweiten Teil des Heftes sind zwei empirisch orientierte Beiträge als Einzelanalysen vertreten. So beschäftigt sich *Christin Hartung* (in Zusammenarbeit mit *Jeannette Kieffer*) kri-

⁸ Die Annahme, die sich hier hinter verbirgt, spielt nicht allein in der Forschung eine prominente Rolle in der Auseinandersetzung um die pluralisierte Gesellschaften etwa durch Einwanderung Andersgläubiger, vor allem von Musliminnen und Muslimen, sondern auch in der öffentlichen Debatte und in den Medien.

tisch mit evangelikalen Glaubens- und Denkrichtungen und geht der Frage nach, ob es eine evangelikale christliche Rechte in Deutschland gibt. Aufgrund der schwierigen Forschungslage zu diesem Thema, des Rechercheaufwands und der mangelnden Transparenz evangelikaler Gruppen in Deutschland konzentriert sie sich auf ein Fallbeispiel. Dabei handelt es sich um die Biblische Glaubensgemeinschaft Stuttgart (BGG) als charismatische Bewegung. Die BGG ist ein typisches Beispiel dafür, dass solche Gemeinschaften keine neue Erscheinung sind. Denn die BGG wurde bereits 1955 gegründet. Die Analyse zeigt, wie schwierig es ist, eine Gemeinschaft wie diese eindeutig zu klassifizieren. Sie zeigt aber auch, dass eine solche das Potenzial in sich trägt, weiter zu wachsen und sich u.U. zu politisieren.

Tork Räthel wendet sich wiederum dem Katholizismus zu und setzt sich unter historischer Perspektive mit der Priesterbruderschaft St. Pius X., kurz: Piusbruderschaft auseinander. Diese Bruderschaft hatte bekanntermaßen im Frühjahr 2009 für mediale Aufmerksamkeit gesorgt, als der Piusbruder und Bischof Richard Williamson den Holocaust leugnete. Trotz dieses Ereignisses und der Weigerung der Bruderschaft, das Zweite Vatikanische Konzil anzuerkennen, hob Papst Benedikt XVI. deren Exkommunikation dennoch auf. Der Beitrag zeigt die historischen Wurzeln dieses katholischen Fundamentalismus und die Brücke zu zeitgenössischem radikal rechtem Denken. Eine ideologiekritische Auswertung von Quellenmaterial der Bruderschaft zeichnet das Bild von einer autoritären, antidemokratischen und antisemitischen religiösen Vereinigung. Zum Abschluss des Beitrags wird ein Blick nach Frankreich geworfen, der zudem die Verflechtung der Bruderschaft mit radikalen Rechten, hier: mit dem Front National offenbart.

Literaturnachweis

- Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage zur Wochenzeitung das Parlament, B 5/2007.
- Billington, Ray, 2002: Religion without God, London/New York: Routledge.
- Brocker, Manfred, 2003: Die Christliche Rechte in den USA, in: Politik und Religion, PVS-Sonderheft 33/2002, hrsg. v. Michael Minkenberg, Ullrich Willems, Wiesbaden, S. 256-278.
- Brocker, Manfred, 2004: Protest – Anpassung – Etablierung. Die Christliche Rechte im politischen System der USA. Frankfurt a. M./New York.
- Brocker, Manfred/Stein, Tine (Hrsg.), 2006: Christentum und Demokratie, Darmstadt.
- Esser, Hartmut, 1996: Ethnische Konflikte als Auseinandersetzung um den Wert von kulturellem Kapital, in: Die bedrängte Toleranz, hrsg. v. Wilhelm Heitmeyer/Rainer Dollase, Frankfurt a.M., S. 64-99.
- Esser, Hartmut, 1997: Die Entstehung ethnischer Konflikte, in: Differenz und Integration. Die Zukunft moderner Gesellschaften. Verhandlungen des 28. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Dresden 1996, hrsg. v. Stefan Hradil, Frankfurt/New York, S. 876-893.

- Fischer, Karsten, 2004: Das Projekt Fundamentalismus. Über Kulturkritik und Identitätspolitik, in: Merkur: deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, Jahrgang 58, hrsg. v. Karl Heinz Bohrer, Kurt Scheel, ohne Ortsangabe, S. 358-364.
- Fischer, Karsten, 2009: Die Zukunft einer Provokation. Religion im liberalen Staat, Berlin.
- Halman, Loek/Petterson, Thorleif, 2003: Religion und Politik in der zeitgenössischen Gesellschaft: Differenzierung oder Entdifferenzierung? Eine komparative Analyse von EVS/WVS-Umfragedaten aus 38 Ländern, in: Politik und Religion, PVS-Sonderheft 33/2002, hrsg. v. Michael Minkenberg, Ulrich Willems, Wiesbaden, S. 303-322.
- Haußig, Hans-Michael, 1999: Der Religionsbegriff in den Religionen. Studien zum Selbst- und Religionsverständnis in Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam, Berlin.
- Knoblauch, Hubert, 2009: Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt a.M./New York.
- Leitner, Sigrid, 2003: Katholizismus und Sozialpolitik: Zur Entstehung der Sozialversicherungen in Kontinentaleuropa, in: Politik und Religion, PVS-Sonderheft 33/2002, hrsg. v. Michael Minkenberg, Ulrich Willems, Wiesbaden, S. 369-390.
- Minkenberg, Michael 1998: Die neue Radikale Rechte im Vergleich. USA, Frankreich, Deutschland, Wiesbaden.
- Minkenberg, Michael, 2004: Die Christliche Rechte in den USA als politischer Akteur, in: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen, Nr. 4, S. 42-52.
- Minkenberg, Michael, 2003: Staat und Kriche in westlichen Demokratien, in: Politik und Religion, PVS-Sonderheft 33/2002, hrsg. v. Michael Minkenberg, Ulrich Willems, Wiesbaden, S. 115-138.
- Minkenberg, Michael/Willems, Ulrich (Hrsg.), 2003: Politik und Religion, PVS-Sonderheft 33/2002, Wiesbaden.
- Müller, Harald, 2003: Kampf der Kulturen – Religionen als Strukturfaktor einer weltpolitischen Konfliktformation?, in: Politik und Religion, PVS-Sonderheft 33/2002, hrsg. v. Michael Minkenberg, Ulrich Willems, Wiesbaden, S. 559-580.
- Robertson, Roland, 1987: Church-State Relations in Comparative Perspective, in: Church-State Relations. Tensions and Transitions, ed. by Thomas Robbins, Roland Robertson, New Brunswick, pp. 163-160.
- Robertson, Roland, 2003: Religion und Politik im globalen Kontext der Gegenwart, in: Politik und Religion, PVS-Sonderheft 33/2002, hrsg. v. Michael Minkenberg, Ulrich Willems, Wiesbaden, S. 581-594.
- Six, Clemens, Riesebrodt, Martin/Haas, Siegfried (Hrsg.), 2004: Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung, Innsbruck, Wien, Bozen.
- Willems, Ulrich/Minkenberg, Michael, 2003: Politik und Religion im Übergang – Tendenzen und Forschungsfragen, in: Politik und Religion, PVS-Sonderheft 33/2002, hrsg. v. Michael Minkenberg, Ulrich Willems, Wiesbaden, S. 13-41.

I. Ideologiekritische und theoriegeleitete Annäherung

Analytischer Strukturbegriff des Fundamentalismus und der radikalen christlichen Rechten

Anne Sasse, Ursula Birsl, Joest Schmidt

1. Merkmale des christlichen Fundamentalismus

Religiöser „Fundamentalismus“ ist ein Sammelbegriff für Bewegungen und Glaubensgemeinschaften, vor allem innerhalb der monotheistischen Religionen, also im Protestantismus, Katholizismus, Islam und Judentum¹.

Allgemein bieten nach Hubert Knoblauch folgende Kulturmilieus eine breite Rekrutierungsbasis für die Entwicklung fundamentalistischer Bewegungen: „Die marginalisierte Mitte, proletarisierte Intellektuelle und die Unterschichten“ (Knoblauch 2009: 96). Ihre gemeinsame Basis ist zum einen die Religion und zum anderen eine Organisationsform, die als ein international arbeitendes und lokal verankertes Netzwerk bezeichnet werden kann.

Im christlichen Raum werden fundamentalistische Glaubensinhalte und Praktiken besonders von Evangelikalen, (Neo-) Pfingstlern und charismatischen Bewegungen vertreten. Im Islam wurden fundamentalistische Gruppen in erster Linie als Oppositionsbewegungen gegen westliche Einflüsse verstanden, doch „es wird auch gerne übersehen, dass die fundamentalistische Opposition gegen den Westen gar nicht in den islamischen Gesellschaften selbst verankert ist, sondern häufig im Westen beheimatet ist und von dort kommt“ (ebenda). Wird „Fundamentalismus“ als Oberbegriff verwendet, müssen demnach zwei Unterarten oder Formen unterschieden werden und zwar ein legalistisch-schriftorientierter Fundamentalismus und ein erfahrungsorientierter, charismatischer Fundamentalismus (ebenda: 86).

Beide Formen unterscheiden sich durch ihre politische Dimension und durch „den Inhalt der jeweiligen Ideologie“ (Riesebrodt 2005: 27). Während die erste Form des Fundamentalismus an tradierten „Heiligen Texten“ orientiert ist und eine Rationalisierung (nach göttlichen Gesetzen) der Lebensführung fordert, verfolgt die zweite, die charismatische Form, eine

¹ Karsten Fischer äußert sich allerdings skeptisch hinsichtlich der Frage, ob es einen Fundamentalismus im Judentum gibt. Aus unterschiedlichen Gründen würde der Begriff weder auf Ultraorthodoxe - weil jenseitig und quietistisch ausgerichtet -, noch auf Nationalreligiöse - weil in weiten Teilen säkular - passen.

gesellschaftliche Transformation, die durch die vermeintlich göttliche Wahrheit legitimiert ist. Eine wichtige Rolle dabei spielen u.a. eine Aktivierung von Massen durch Wunder(-heiler), Auserwählte oder Märtyrer. Ihr ideologisches Fundament bildet ein ausgeprägtes Freund-Feind-Bild.

Vielfach wird das spezifische Verhältnis von Fundamentalisten zur Moderne betont (z.B. Fischer 2009). Hiernach ist der Fundamentalismus selbst eine moderne Erscheinung, die nur in seinem dialektischen Verhältnis zur Aufklärung und zum Säkularismus verstanden werden kann². Zentrale Ideologeme fundamentalistischer Weltanschauung sind in diesem Kontext ein Bezug auf eine nicht-korrupte Urgemeinde – etwa das Urchristentum oder die Gemeinschaft von Medina – sowie die starke Bedeutung von Apokalypsa-Vorstellungen (ebenda).

Andere Autoren ziehen es vor, statt etwa von einem katholischen Fundamentalismus, von einem „intransigenten Katholizismus“ zu sprechen. Während Fundamentalismus wesentlich eine „moderne“ Erscheinungsform sei, die sich gegen die Moderne richtet, habe man es bei radikalen Katholiken eher mit „aggressiven Traditionalisten“ zu tun (Wamper 2008). Jedoch kann auch dies als eine Gegenbewegung zur Moderne begriffen werden.

2. Vom religiösen Fundamentalismus zur politischen Dimension einer radikalen christlichen Rechten – eine ideologiekritische Verortung

Die Übergänge vom religiösen Fundamentalismus, wie in legalistisch-schriftorientierten Glaubensgemeinschaften (Knoblauch 2009: 86), die in ihrem missionarischen Eifer im Wesentlichen auf die nicht-öffentliche, also private Sphäre der Lebensführung zielen, zu politischen Weltanschauungen einer radikal oder extrem christlichen Rechten, sind fließend. Fundamentalistische Bewegungen und Gruppen können als ein Scharnier verstanden werden, das zwischen religiös-konservativen Akteuren und Zusammenhängen in Institutionen, wie den christlichen Kirchen oder den Kirchen nahe stehenden Organisationen, wie Wohlfahrtsverbänden und christlichen Parteien einerseits und der radikalen bis extrem christlichen Rechten andererseits, angesiedelt ist.

In Anlehnung an einen ideologiekritischen analytischen Strukturbegriff der radikalen Rechten und des Rechtsextremismus (Birsl i.E.) wird hier unter radikaler christlichen Rechten zum einen eine Bewegung verstanden, die unter Bezug auf religiöse Glaubensgrundsätze oder unter Berufung auf eine von Gott abgeleitete Wahrheit, eine Ungleichheit und Ungleichwertigkeit der Menschen versucht zu legitimieren. Der Bezug auf (vermeintliche) Glaubenssätze und auf göttliche Wahrheit lässt diese Vorstellungen zu einer quasi-naturalistischen Ideologie

² Vgl. hierzu den Beitrag von Joest Schmidt.

der Ungleichheit und Ungleichwertigkeit gerinnen. Diese Ideologie ist Platzanweiser für Mitglieder in der Gemeinschaft. Über sie stellt sich eine (hierarchisierte) Ordnung von Glaubensbrüdern und -schwestern her. Des Weiteren dient sie der Abgrenzung gegenüber Andersgläubigen oder nicht-religiösen Menschen im Sinne eines Freund-Feind-Dualismus.

Diese quasi-naturalistische Ideologie ist nur eine Dimension in der Weltanschauung einer radikal rechten christlichen Bewegung. Denn eine solche ist ebenfalls bei fundamentalistischen Bewegungen und Gruppen erkennbar, beschränkt sich hier aber vor allem auf die eigene Glaubensgemeinschaft und zielt nicht auf den öffentlichen Macht- und Herrschaftsbereich und die öffentliche Politik. Bei der radikalen Rechten im Christentum kommt eine solche Orientierung als zweite Dimension hinzu, die als strukturelle Gewalt- oder als antidemokratische Dimension zu bezeichnen ist. Das Antidemokratische äußert sich in einem aggressiven Missionieren mit Führungsanspruch, in charismatischem Führen der Bewegungen und in dem politischen Ziel, einen Gottesstaat zu etablieren. Der Gottesstaat als Ziel lässt eine christlich rechte Bewegung zu einer extrem christlich rechten Bewegung werden. Diese politischen Ziele können – wie etwa bei einigen evangelikalischen Bewegungen in den USA – national eingeeignet sein, häufig sind sie aber auch international ausgerichtet, wie charismatische Bewegungen in Deutschland. „Geistliche Kampfführung“ oder „Jesus-Märsche“ zur „Entdämonisierung“ von Territorien und als „Kampfansage gegen den Feind“ sind Beispiele dafür. Diesen Bewegungen fehlt zwar eine zentrale politische Institution, auf diese sie sich ausrichten, auch ein Führerprinzip ist nur in Ansätzen und nur für die Binnenordnung einer Bewegung zu erkennen, jedoch verfügen sie über organisierte Zusammenschlüsse von Führern oder „Leitern“ und sind in „Allianzen“ mit einander verbunden und im Austausch.

Bewegungen wie diese „verstehen sich selbst nicht als Klassenbewegungen, sondern als religiös-kulturelle Bewegungen; sie repräsentieren nicht Klassenkulturen, d.h. sozioökonomisch geprägte Interessengemeinschaften, sondern Kulturmilieus“ (Riesebrodt 2005: 22), deren Anhängerschaften und Glaubensmitglieder ein starkes Wählerpotential darstellen. Sie sind in unterschiedlichem Maße bestrebt, Religion und Politik zu einem Gottesstaat zu verbinden, bzw. „religiösen Werte mit Hilfe von staatlicher Gewalt Geltung zu verschaffen“ (Birnstein 1999: 108).

Literaturnachweis

- Birnstein, Uwe, 1999: Wenn Gottes Wort zur Waffe wird. Fundamentalismus in christlichen Gruppierungen, Gütersloh.
- Birsl, Ursula, i.E.: Rechtsextreme Gewalt: Mädchen und junge Frauen als Täterinnen?, in: Rechtsextremismus und Gender, hrsg. v. Ursula Birsl, Opladen.
- Fischer, Karsten, 2009: Die Zukunft einer Provokation, Berlin.

- Knoblauch, Hubert, 2009: Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt a.M./New York.
- Riesebrodt, Martin, 2005: Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung, in: Querschnitte. Einführungstexte zur Sozial-, Wirtschafts- und Kulturgeschichte, hrsg. v. Clemens Six, Martin Riesebrodt, Siegfried Haas, 2. Auflage, Innsbruck/Wien/München/Bozen, S. 13-32.
- Wamper, Regina, 2008: Das Kreuz mit der Nation, Münster.

Theoretische Annäherung: Antisemitismus und christlicher Fundamentalismus in Deutschland

Joest Schmidt

1. Einleitung

Die Verknüpfung von islamischem Fundamentalismus und Antisemitismus ist in der wissenschaftlichen Forschung spätestens seit den Terroranschlägen vom 11. September 2001 vielfach untersucht worden¹. In Deutschland verwiesen viele der antisemitischen Vorfälle der letzten Jahre, die öffentlich diskutiert wurden, noch auf einen anderen religiös-politischen Hintergrund: Dies gilt beispielsweise für die Diskussion um die so genannte Pius-Bruderschaft, um den Film „Die Passion Christi“ von Mel Gibson (Wamper 2008: 9) und für die Debatte innerhalb der Evangelischen Kirche Deutschland über die so genannte Judenmission (ebenda: 89f.). Für diese und ähnliche Fälle ließe sich festhalten, dass sie erstens anhand wissenschaftlicher Kriterien Elemente des Antisemitismus aufweisen², dass sie zweitens einem *christlich*-religiösen Kontext entsprungen sind und dass sie drittens eine gesellschaftspolitische Positionierung beinhalten. Für diese Fälle gilt also im Mindesten, dass sie auf Schnittstellen zwischen bestimmten Formen des christlichen Glaubens und antisemitischen Ressentiments verweisen. Aber nicht nur die einzelnen Fälle selbst zeigen diese Schnittstellen: Betrachtet man die Art und Weise, wie sie in christlich-fundamentalistischen Medien und von Autoren aus diesem Spektrum diskutiert worden sind, so lassen sich auch hier antisemitische Argumentationsmuster auffinden (ebenda). Ein vorsichtig formulierter Befund für Deutschland wäre also, dass es im religiös-politischen Diskurs Schnittstellen zum Antisemitismus geben kann, oder andersherum gewendet, dass antisemitische Ressentiments sich im Kontext eines politisierten Christentums äußern können.

Dieser Aufsatz wird der Frage nachgehen, ob die Verbindung zwischen politisierten christlichen Positionen und dem Antisemitismus nur akzidentell oder indirekt ist oder ob es struktu-

¹ Siehe bspw. Benz (Hrsg.) 2008, Küntzel 2002 und Schoeps u.a. (Hrsg.) 2007.

² Vgl. hierzu Wamper 2008.

relle Gemeinsamkeiten dieser Phänomene gibt. Die Betrachtung richtet sich dabei auf Akteure, deren politische Agitation vor dem Hintergrund eines fundamentalistischen Religionsverständnisses stattfindet.

Dieser Fragestellung werde ich mich im Folgenden durch eine theoretische Analyse von Antisemitismus und christlichen Fundamentalismen nähern, die den vorliegenden Forschungsstand zu diesen Themen wiedergibt. Ziel dieser Rekonstruktion ist es, Erklärungsansätze für die Überschneidungen der beiden Phänomene zu liefern und ein Deutungsangebot hinsichtlich der Frage zu machen, ob Antisemitismus und christlicher Fundamentalismus als Ideologien strukturell verwandt sind oder sich nur zufällig in Einzelfällen überschneiden. Der Befund dieser Analyse wird im dritten Kapitel dieser Arbeit anhand einiger Fallbeispiele nachvollzogen werden.

Das abschließende vierte Kapitel fasst die Ergebnisse der theoretischen Betrachtung und der Beispiel-Analyse zusammen, verweist auf Möglichkeiten der Übertragbarkeit auf verwandte Ideologien und deutet einen Ausblick hinsichtlich der Strategien gegen Fundamentalismen und Antisemitismus an.

2. Antisemitismus und Christlicher Fundamentalismus in theoretischer Annäherung

Im Folgenden werden das Phänomen Antisemitismus und das politisierte, fundamentalistische Christentum zunächst getrennt voneinander im Sinne einer theoretischen Begriffsbildung vorgestellt. Beim Antisemitismus wird hierbei vor allem der Unterschied zwischen einer traditionellen religiösen Judenfeindschaft und den Facetten des modernen Antisemitismus herausgearbeitet werden. Hinsichtlich des christlichen Fundamentalismus wird zunächst eine Begriffsbestimmung vorgenommen werden, die es erlaubt, Ideologien, die vor allem hinsichtlich ihrer Feindbilder große Gemeinsamkeiten aufweisen, zusammenzufassen.

Beide Phänomene, Antisemitismus und christlicher Fundamentalismus, werden also nicht in einem umfassenden Sinne dargestellt werden, sondern selektiv auf die Fragestellung dieser Arbeit. Dies bedeutet zum einen, dass einige Facetten unberücksichtigt bleiben³ und zum anderen, dass der Fokus geographisch und zeitlich darauf gerichtet sein wird, wie sich beide Phänomene heute in Deutschland darstellen.

³ Beim Antisemitismus scheinen mir zum Beispiel diejenigen Varianten, die sich explizit antichristlich geben, von geringer Relevanz, in Bezug auf das politisierte Christentum wird unter anderem auf eine Vielzahl von zentralen Dogmen dieser Strömung nicht eingegangen und keine Binnendifferenzierung in Bezug auf theologische Differenzen, bspw. hinsichtlich der pfingstlich-charismatischen Evangelikalen, vorgenommen.

2.1 Antisemitismus

Der Begriff des Antisemitismus ist als affirmative Selbstbeschreibung im 19. Jahrhundert entstanden (Bergmann 2004: 6). In ihm kommt zum Ausdruck, dass „die Juden“ von ihren Feinden nicht mehr primär als Religionsgemeinschaft betrachtet werden, sondern als „Volk“, Nation oder „Rasse“ (ebenda). Dieser Begriff des Antisemitismus steht demnach für ein jüngeres Phänomen und ist dementsprechend von älteren Formen des Judenhasses abzugrenzen⁴. Laut Werner Bergmann handelt es sich beim Antisemitismus um

„eine antiliberalen und antimoderne Weltanschauung, die in der ‚Judenfrage‘ die Ursachen aller sozialen, politischen und kulturellen Probleme sah.“

Gleichzeitig weist Bergmann darauf hin, dass zwischen den verschiedenen historischen „Schichten“ der Judenfeindschaft Kontinuitäten bestünden und neuere Formen des Antisemitismus traditionelle antijüdische Motive aktualisierend aufgriffen (ebenda). Um das Arsenal des modernen Antisemitismus verstehbar zu machen, werden hier deshalb zunächst ältere Formen der Judenfeindschaft vorgestellt: (1) der christliche Antijudaismus, (2) soziale Stereotypen, (3) politische Stereotypen und dann (4) der moderne Antisemitismus sowie (5) der Post-Shoa-Antisemitismus.

(1) *Christlicher Antijudaismus*: Als eine erste Schicht der Judenfeindschaft wird die religiös motivierte Ablehnung der Juden durch die aus dem Judentum entstandenen Christen betrachtet (ebenda: 10). Den Kern dieses christlichen Antijudaismus' machen vier Elemente aus: 1. Der Vorwurf der Blindheit gegen die Juden, da sie Jesus nicht als ihren Messias anerkennen. 2. Der Vorwurf des Gottesmordes. 3. Ihre Verwerfung durch Gott, die aus den ersten beiden Punkten resultiert und 4. ihre Christenfeindlichkeit. Spätere religiöse Motive der Judenfeindschaft gründen sich auf diesen Elementen, so der Vorwurf der Hostienschändung⁵ und in Anlehnung daran Ritualmordanschuldigungen (ebenda: 9f.).

(2) *Soziale Stereotype*: Die zweite Schicht der Judenfeindschaft ist direkt im christlichen Antijudaismus begründet: Die Nichtzulassung zu den (christlich geprägten) Zünften im Mittelalter und das für sie geltende Verbot, Land zu erwerben, zwang Juden zu einer ökonomischen Spezialisierung auf Handel und Geldverleih. Das soziale Stereotyp des geldgierigen, raffenden Juden hat hier seinen Ursprung und verschärfte sich mit der Lockerung des christlichen Zinsverbotes, als Teile der christlichen Mehrheitsgesellschaft zu ökonomischen Konkur-

⁴ Bergmann 2004 und Wamper 2008 stellen fest, dass der Begriff „Antisemitismus“ in der Wissenschaft auch in einem weiteren, epochenübergreifenden Sinne verwendet werden kann, und ziehen für ihre Untersuchungen diese weitere Definition vor, da sie dadurch die Kontinuität judenfeindlicher Einstellungen betonen können. Im Hinblick auf die Fragestellung dieser Arbeit scheint mir aber gerade der Unterschied moderner Formen zu älteren von besonderer Bedeutung zu sein, weshalb ich die vorgestellte enge Definition von Antisemitismus verwende und als epochenübergreifenden Begriff den der *Judenfeindschaft* benutze.

⁵ Im Sinne der Transsubstantiationslehre werde hier der Gottesmord wiederholt.

renten auf den Gebieten wurden, in die sich Juden zwangsweise zurückgezogen hatten. In späterer Zeit bildet dieses soziale Vorurteil die Grundlage für die (ablehnende) Identifikation des Judentums mit Kapitalismus und Ausbeutung (ebenda: 12ff.).

(3) *Politische Stereotype*: Die soziale Ausgrenzung der Juden führte im 19. Jahrhundert dazu, dass sich Juden in besonderem Maße in politisch fortschrittlichen Parteien engagierten. Werner Bergmann nennt hier liberale, sozialistische und kommunistische Strömungen. Diese Parteien versprachen eine gesellschaftliche Emanzipation der Juden. Das politische Stereotyp, das aus dieser Entwicklung entstand, war die Identifikation der Juden mit Radikalismus und Umsturz. Mit dem Fortschreiten der Judenemanzipation kamen Vorurteile hinzu, wonach Juden die Feinde von Stabilität und Tradition sowie die Profiteure der gesellschaftlichen Umbrüche seien (ebenda). In Verbindung mit dem sozialen Stereotyp von wirtschaftlicher Macht tauchen hier auch zum ersten Mal Vorwürfe der angeblichen Existenz einer jüdischen „Verschwörung“ auf.

(4) *Moderner Antisemitismus*: Mit der Aufklärung und zunehmenden Säkularisierung in Europa nimmt auch die Judenfeindschaft eine neue Form an, die den modernen Antisemitismus entstehen lässt und dementsprechend als eine Zäsur in der Judenfeindschaft gesehen werden kann (Hoffmann 1994: 298). Der moderne Antisemitismus dieser Zeit grenzt sich bewusst von einer religiösen Basis ab und versucht, die Feindschaft gegen „die“ Juden auf säkulare und „wissenschaftliche“ Weise zu begründen und zu rechtfertigen. Die neuen bestimmenden Kategorien wurden dabei „Volk“ und „Rasse“ (Wamper 2008: 42f.; Bergmann 2004: 17ff.). Für den rassistischen Antisemitismus sind hierbei Ansichten der Anthropologie im 19. Jahrhundert ausschlaggebend, vor allem die Rassentypologien, nach denen sich die Menschheit in höhere und niedrigere „Rassen“ einteile, und der Sozialdarwinismus, der unter den Rassen einen „Kampf ums Dasein“ postuliert (Bergmann 2008: 14f.). Die zur gleichen Zeit aufkommende völkische Ideologie ist teilweise mit diesen Rasse-Konzepten kompatibel, teilweise lehnt sie deren Art der Einteilung zu Gunsten einer Aufteilung der Menschen in „Völker“ ab (Bergmann 2004: 46f.). Beiden Arten der Einteilung ist jedoch Entscheidendes gemein: Sie werden jeweils als natürlich und wesentlich gedacht und sehen die eigene Gruppe durch Unterwanderung und Vermischung bedroht (ebenda). Nationen sollen deshalb entlang der vermeintlich natürlichen und wesentlichen Grenzen homogen organisiert werden. Die Juden werden dabei auf zweifache Weise zu Feindbildern: Einerseits stören sie als „Fremde“ die geforderte Homogenität, andererseits wurde ihnen unterstellt, gezielt gegen die „Reinheit“ der „Völker“ bzw. „Rassen“ zu wirken (Bergmann 2008: 15). Die extremste Variante dieser letzten Sicht stellt die nationalsozialistische Rassentheorie dar, der zu Folge die Juden eine

mächtige „Gegenrasse“ bilden, die als Drahtzieher hinter jenen modernen Ideologien stehe, die Autonomie und „Reinheit“ der „Völker“ bekämpften, namentlich seien dies der kapitalistische Liberalismus und der Kommunismus (ebenda).

Die Unterschiede dieses modernen Antisemitismus zur traditionellen Judenfeindschaft fasst Christhard Hoffmann wie folgt zusammen: Der moderne Antisemitismus

- entsteht in einer liberal-kapitalistischen Wirtschaftsordnung und ist dabei antiliberal und antikapitalistisch.
- ist säkularisiert in dem Sinne, dass er an die Stelle der religiösen Motive pseudowissenschaftliche Konzepte wie „Volkstum“ oder „Rasse“ setzt. Säkular ist er auch in dem Sinne, dass er die Heilserwartung vom Jenseits in das Diesseits, in die menschenbestimmte Geschichte verlegt.
- ist eine politische Weltanschauung, innerhalb derer die „Judenfrage“ zur zentralen und grundlegenden Problemstellung wird.
- behauptet einen unüberbrückbaren, „wesentlichen“ Gegensatz zwischen Juden und der eigenen Gruppe, während der christliche Antijudaismus gerade auf Bekehrung gerichtet war.
- Die Gefahr durch Juden wird neu modelliert: Sie werden nicht mehr im religiösen Sinne mit etwas Altem, Überkommenem identifiziert, sondern mit etwas Neuem und Bedrohlichem innerhalb einer pessimistischen Zukunftserwartung (Hoffmann 1994: 301f., 306f.).

Der deutsche Nationalsozialismus ist geprägt durch Elemente dieses modernen Antisemitismus (Goldhagen 1996: 107ff.; Bergmann 2004: 102ff.). Sie sind die Grundlage seines Vernichtungsprogramms gegen jüdische Menschen. Das Ende des zweiten Weltkriegs 1945 bringt eine neuerliche Zäsur der Judenfeindschaft – zumindest in Deutschland – mit sich.

(5) *Post-Shoa- Antisemitismus*: Die Transformation des Antisemitismus in Deutschland nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs⁶ ist durch zwei Entwicklungen geprägt: Zum einen reagiert die Judenfeindschaft auf den Holocaust, es entwickelt sich ein sekundärer Antisemitismus (Bergmann 2004: 117f.). Dieser versucht, Schuld abzuwehren oder zu verringern, etwa in der Holocaustrelativierung oder -leugnung. Dazu gehören auch Vorwürfe gegen Juden, die sich auf den Holocaust beziehen: So wird „den Juden“ vorgeworfen, aus dem Holocaust Kapital schlagen zu wollen oder ihn zur politischen Erpressung und Unterdrückung Deutschlands

⁶ In den unmittelbaren Nachkriegsjahren gibt es eine Übergangsphase, auf die hier nicht beleuchtet wird. Vgl. dazu Bergmann 2004, 118ff.

auszuschlachten (ebenda). Das Bonmot „Die Deutschen werden den Juden Auschwitz nie verzeihen“ (Zvi Rex nach Joffe 2003) spielt auf diese Formen der Judenfeindschaft an.

Zum anderen ist die offene Judenfeindschaft diskreditiert, antisemitische Einstellungen leben aber in verdeckter Weise fort (Bergmann 2004: 117f.). Hinzu kommt, dass auf Grund der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik der Antisemitismus sein direktes Objekt – jüdische Menschen in Deutschland – verloren hat. Diese beiden Umstände fasst die Formulierung „Antisemitismus ohne Juden“ zusammen (ebenda). Die politische Agenda einer Bewegung, die sich gegen Juden und Judenemanzipation richtet, wandelt sich also in einen diffusen Einstellungskomplex. In ihm leben jedoch die manichäischen Gegensatzpaare des modernen Antisemitismus fort, an vorderster Stelle wären hier zu nennen: Internationalismus – Nation, Künstlichkeit – Natur, Intellektualismus – Gemüt, Revolution – Ordnung, Liberalismus – Traditionalismus, raffendes Kapital – schaffendes Kapital, Ausbeutung – Arbeit, Habgier und Selbstsucht – Gemeinsinn und Bescheidenheit, zersetzend – staatenbildend (Hoffmann 1995: 34f.; Haury 2002: 114). Wurden im modernen Antisemitismus vor 1945 jeweils die ersten Begriffe als Wesensmerkmale „der Juden“ identifiziert und der Eigengruppe gegenübergestellt, so wandeln sie sich im Post-Shoa-Antisemitismus zu Chiffren für Juden oder einen „jüdischen Geist“ (Hoffmann 1995: 34f.). Dadurch verschwindet die offene Agitation gegen „die Juden“, Strukturmerkmale des Antisemitismus wie Verschwörungskonstruktion, Manichäismus und die Konstruktion identitärer Kollektive (Haury 2002) leben aber fort. Parallel zu dieser Entwicklung verlieren biologistisch-rassistische Argumentationsweisen an Bedeutung bzw. wandeln sich in diffusere Vorstellungen von einem „jüdischen Wesen“ (Bergmann 2004: 118).

Diese Strukturmerkmale des Antisemitismus manifestieren sich dabei an unterschiedlichen Projektionsflächen, wie Interessensvertretungen von Holocaustopfern oder dem Staat Israel, den USA, in der Gegnerschaft zum „Kosmopolitismus“ in der DDR und zum „Judeokommunismus“ in der frühen BRD (ebenda: 119ff.; Pfahl-Trauber 2007). Einen weiteren Ausdruck finden sie im Verschwörungsdenken (Schwenke 2007: 4).

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass in der neuesten Schicht der Judenfeindschaft in abgewandelter Form Motive aller darunter liegenden Schichten fortleben. Vor allem der Bezug zur negativ betrachteten Moderne, der ein Charakteristikum des Antisemitismus seit dem 19. Jahrhundert ist, bleibt erhalten. In einer prägnanten Formulierung heißt es bei Klaus Holz:

„Der Antisemitismus ist eine genuin moderne Weltanschauung mit antimoderner Stoßrichtung“ (Holz 2005: 15)⁷.

Der Begriff der *Moderne* wird in vielen Publikationen zum Antisemitismus (ebenda) nicht genau bestimmt. Für den vorliegenden Beitrag ist eine Definition am zweckmäßigsten, die diejenigen Erscheinungen der neueren und neusten Geschichte umfasst, die in ablehnender Weise mit der Moderne identifiziert werden: Aufklärung und Rationalismus, Judenemanzipation, liberale Demokratie und kapitalistische Produktionsweise, Verstädterung, Naturbeherrschung, kulturelle Vermischung, Sozialismus und Kommunismus, Kosmopolitismus, „Entwurzelung“ und „Dekadenz“, Internationalismus, später Globalisierung und Gleichstellung der Geschlechter. In unterschiedlichen Zusammenstellungen werden alle diese Begriffe in den erwähnten Publikationen (Fußnote 7) genannt und fügen sich auch in gängige soziologische Definitionen der Moderne (Hillmann 1994: 569) ein.

Zusammenfassend führt Lars Rensmann aus, der moderne Antisemitismus erweise sich

„als eine sinnstiftende, welterklärende ideologische Reaktion auf die moderne kapitalistische Vergesellschaftung und Modernisierung sowie die durch sie induzierten gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Umbrüche genauso wie die mit der bürgerlichen Gesellschaft assoziierten Freiheitsversprechen. Der stetige gesellschaftliche Austausch- und Transformationsprozess wie die abstrakten, versachlichten Herrschaftsmechanismen in der modernen Ökonomie, aber auch [...] die Schaffung eines über abstrakte, universale Rechtsprinzipien konstruierten modernen (Rechts-)Staats werden antisemitisch kollektiv-personal erklärt als Ausbeutung und Verschwörung jüdischer Banker, Intellektueller, Händler und Politiker. [...] [Juden werden] auch für die kulturellen Umbrüche der Moderne verantwortlich gemacht, für die Auflösung traditioneller ‚zwischenmenschlicher‘ Autoritäts- und Herrschaftsbeziehungen, für die Diffusion [...] überkommener, konformistischer Moral- und Lebensstilkonzepte, Normen und Werte, für freie Presse, moderne Kunst, intellektuellen Diskurs, Frauenemanzipation und lustbetontes Leben“ (Rensmann 2004: 74).

Schaut man auf die Chiffren des aktuellen Antisemitismus, lässt sich also eine Vielzahl antisemitischer Ideologeme auf die Wurzel der Feindschaft gegen die Moderne zurückführen. Als prominentes Beispiel hierfür können die „Protokolle der Weisen von Zion“ dienen (Benz 2008: 59f.).

Ansätze in der Tradition der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule sehen hinter der Verknüpfung von Judenfeindschaft mit der Moderne sogar ein ursächliches Verhältnis (Rensmann 1998: 147). Ungeachtet der Möglichkeit einer solchen Verknüpfung kann festgehalten werden, dass der Antisemitismus sich als eine spezifische Gegnerschaft zur Moderne herausgebildet hat, die das Gefürchtete und Gehasste des gesellschaftlichen Wandels mit den Juden (als Nutznießern oder als Verursachern) gleichsetzt.

⁷ Ähnlich bspw. auch Bergmann 2004: 6; Postone 1995: 31, Hoffman 1994: 301.

2.2. *Christlicher Fundamentalismus*

Lange Zeit ging die moderne Sozialwissenschaft im Hinblick auf Religion und Politik von einer Grundannahme aus, die sich als *Säkularisierungsparadigma* beschreiben lässt (Willems/Minkenberg 2003: 18f.). Dies prophezeit eine zunehmende Differenzierung von Religion und Politik, eine Erosion, organisierter Religion und einen Rückzug religiöser Elemente aus dem öffentlichen gesellschaftlichen Leben (ebenda). Dieser Ansatz wird heute als nicht mehr angemessen betrachtet: Religion erlebe weltweit eine Renaissance und dringe auch verstärkt in den Bereich der Politik zurück (ebenda; Fischer 2009: 185). Ein spezielles Phänomen dieser Repolitisierung von Religion ist das Entstehen politisch-religiöser Bewegungen, die unter dem Sammelbegriff „Fundamentalismus“ zusammengefasst werden (Ebertz 1992: 28)⁸.

In ihrer Definition bestimmen Ulrich Willems und Michael Minkenberg fundamentalistische Bewegungen wie folgt:

„[Es handelt sich, der Verf.] in der Regel um Gruppen bedrängter Gläubiger, die ihre durch eine synkretistische, irreligiöse oder areligiöse Umwelt gefährdete Identität zu bewahren trachten. Zu diesem Zweck werden bestimmte Glaubensüberzeugungen und religiöse Praktiken herausgehoben und zugleich re-interpretiert. Dieser Komplex von [...] Glaubensvorstellungen und religiösen Praktiken wird zugleich mit einer Dringlichkeit und einem Charisma ausgestattet, das ein Ausmaß der Intensität religiöser Erfahrung erlauben und provozieren soll, welches, die Wiedergewinnung einer starken gemeinschaftlichen Identität ermöglicht. Die eigenen Positionen werden dabei in der Regel auf eine Quelle [...] zurückgeführt, die als ‚umfassend‘ und ‚vollständig‘ [...] betrachtet wird“ (Willems/Minkenberg 2003: 18).

Die Definition von Willems und Minkenberg ist darauf ausgerichtet, die gemeinsamen Merkmale und Ziele verschiedener Bewegungen, die in unterschiedlichen Ländern und Regionen vor unterschiedlichen religiösen und kulturellen Hintergründen auftreten, zu betonen. Der Blick auf Deutschland als ein europäisches, westliches Land mit einer christlichen kulturellen Tradition, erlaubt eine engere Fassung des Begriffes „Fundamentalismus“, die nicht auf alle Besonderheiten der einzelnen weltweit verteilten Phänomene Rücksicht nehmen muss⁹. Ebenfalls muss eine solche Begriffsbestimmung nicht mit allen Problemen, die sich in definitorischer Hinsicht ergeben können, umzugehen wissen: Beispielsweise ist die Frage, in wie weit das oppositionelle, minoritäre Selbstverständnis für Fundamentalismen konstitutiv ist oder ob sie „staatstauglich“ sind, für christliche Gruppen bis dato nicht relevant.

⁸ Zu „Fundamentalismus“ als Sammelbezeichnung für verschiedene *Fundamentalismen* siehe Ebertz 1992: 13, 15.

⁹ So gehen Minkenberg/Willems (2003: 29f.) z.B. auf lateinamerikanische evangelikale Gruppen ein, die eine Trennung von Staat und Kirche befürworten, sowie auf eine „islamistische“ Bewegung auf den Philippinen, die Demokratie und Pluralismus gegenüber positiv eingestellt ist.

Wann lässt sich also von einer fundamentalistischen christlichen Position sprechen? Für diese Etikettierung werden folgende Grundhaltungen¹⁰ vorausgesetzt:

- Zuvorderst werden abgeschlossene oder andauernde soziale Prozesse in radikaler Weise abgelehnt bzw. als krisenhaft interpretiert und als Bedrohung der eignen christlichen Identität wahrgenommen. Die Radikalität kann sich dabei bis zu einer Apokalypse-Rhetorik steigern.
- Die Analyse dieser Krise und die Suche nach Antworten erfolgen dann im ausschließlichen Rückgriff auf die christliche Offenbarung, die als einzig-mögliche Antwort auf die wahrgenommenen Probleme gesehen wird. In Bezug auf die Quellen dieser Offenbarung wird auf deren wortwörtliche Richtigkeit beharrt. Abweichungen von den Weisungen dieser Offenbarung im Rahmen von Modernisierungen und Interpretationen werden als Teil eines krisenhaften Verfallsprozesses oder sogar als dessen Ursache betrachtet.
- In der Folge von Krisenwahrnehmung und Offenbarungsbezug entsteht ein identitätsstiftendes, manichäisches Weltbild, das die rechtschaffene und bedrohte Eigengruppe der mit Verfall assoziierten bedrohlichen Umwelt entgegensetzt.

Auf Grundlage dieser Kriterien wird im Folgenden auf Art und Verbreitung christlich-fundamentalistischer Positionen in Deutschland eingegangen, das heißt (1) auf den protestantischen sowie (2) auf den katholischen Fundamentalismus bzw. den intransigenten Katholizismus. Abschließend wird (3) der Moderne-Bezug dieser Fundamentalismen herausgearbeitet.

(1) *Protestantischer* Fundamentalismus: Der protestantische Fundamentalismus entstand in den USA im ausgehenden 19. Jahrhundert und beharrte vor allem gegenüber einer historisch-kritischen Bibelforschung auf der Irrtumsfreiheit der Bibel als „Wort Gottes“ (Wamper 2008: 55). Über diese theologiebezogene Frage hinaus wurden christliche *fundamentals* als Abwehr „gegen Relativismus, Liberalismus, Pluralismus, Toleranz, sexuelle Freiheit und Ablehnung von Autorität“ (ebenda) in Stellung gebracht. Im Sinne der obigen Definition wurde diese Abwehrhaltung in dramatischer Weise zu einem dualistischen Weltbild aufgeladen, wonach sich Gut und Böse in einem apokalyptischen Kampf befänden (ebenda). Seit 1945 erlangt diese fundamentalistische evangelikale Strömung¹¹ auch zunehmenden Einfluss im Protestantismus in Deutschland (Wamper 2008: 68). Der evangelikale Dachverband „Deutsche evange-

¹⁰ Für eine angemessene Definition wird hier auf Elemente der Begriffsbestimmung bei Riesebrodt 2004: 18; Fischer 2009: 82f.; Wamper 2008: 55ff.; Prutsch 2008: 59f. und Lambrecht/Baars 2009: 8ff. zurückgegriffen.

¹¹ „Fundamentalistisch“ wird fortan im Sinne der Begriffsbildung zu Beginn des Kapitels verwendet. Dabei tritt eine Diskrepanz zur affirmativen Selbstbeschreibung auf: Demnach haben sich bspw. Evangelikale von „den Fundamentalisten“ im Laufe der 60er-Jahre abgespalten (Holthaus 2003).

liche Allianz“ geht heute von etwa 1,3 Millionen so genannter „Bekennenden Christen“ aus. Diese seien etwa zur Hälfte in den evangelischen Landeskirchen organisiert, die andere Hälfte gehöre zu Freikirchen, unabhängigen Gemeinden und Hauskirchen (Lambrecht/Baars 2009: 10f.). Bei der evangelikalen Bewegung handelt es sich zwar nicht per se um eine Form des Fundamentalismus. Jedoch gibt es im Mindesten starke inhaltliche Gemeinsamkeiten, und fundamentalistische Positionen bilden einen Typus innerhalb der Evangelikalen¹². Andere Autoren gehen weiter und sprechen von „erheblichen Überschneidungen“ (Wamper 2008: 68):

„[...] aus unserer Sicht zeigen die Texte der evangelikalen Theologen deutlich die fundamentalistischen Positionen der bibeltreuen Christen“ (Lambrecht/Baars 2009: 13).

Die öffentlichen Aktivitäten der evangelikalen Gruppen in Deutschland bestehen vor allem in „zahlreichen missionarischen Aktionen, Konferenzen, Gemeindetagen, theologischen Arbeitsgemeinschaften [...] und überaus erfolgreichen publizistischen Aktivitäten“ (Hempelmann 2008: 520). Letztere finden im Rahmen der evangelikalen Nachrichtenagentur *idea* und deren Zeitschrift *ideaSpektrum*, eigenen Publikationen der Deutschen Evangelischen Allianz, eigenen Rundfunksendern und Verlagen, aber auch in rechts-konservativen und radikal rechten Medien wie *Erneuerung und Abwehr*, *Junge Freiheit*, *Criticón* und *Konservativ heute* statt. Darüber hinaus betreiben Evangelikale gezielte Lobbyarbeit, um Einfluss in Medien und Politik zu gewinnen (Wamper 2008: 70; Lambrecht/Baars 2009: 14f.).

(2) *Intransigent Katholizismus*: Wendet man sein Augenmerk auf den intransigenten Katholizismus, ist festzustellen: Die Anwendung des Fundamentalismusbegriffs auf Strömungen des Katholizismus kann problematisiert werden (Kallscheuer 1998: 133f., 136). Vor allem das Verhältnis zur (kirchlichen) Tradition bietet Anlass hierzu. Die Rückbesinnung auf die Bibel als Glaubens-Fundament, die Namenspatin für die affirmative Selbstbeschreibung amerikanischer Protestanten als *fundamentalists* war, ist bei politisiert-katholischen Positionen weniger prominent, auch wenn die „Irrtumslosigkeit der Schrift“ ein zentraler Bestandteil ist. Tradierte kirchlich-autoritäre Strukturen und Traditionen rücken gegenüber dem *sola scriptura* des Protestantismus in das Zentrum des Konflikts. Regina Wamper zieht deshalb die Bezeichnung „intransigent Katholizismus“ vor, die diese Differenz zum protestantischen Fundamentalismus markieren soll (Wamper 2008: 56f.). Dass der intransigente Katholizismus hier jedoch als Variante eines fundamentalistischen Religionsverständnisses modelliert wird, ist mehreren Einsichten geschuldet: So verweisen viele Autoren auf eine Annäherung zwischen Vertretern

¹² So z.B. Hempelmann 2008: 518.

protestantisch-fundamentalistischen und intransigent-katholischen Positionen, nachdem deren Verhältnis lange Zeit von Distanz bestimmt war (Hempelmann 2008: 519).

Ebenfalls wird auf Gemeinsamkeiten in den Entstehungsgeschichten, trotz bestehender Ungleichzeitigkeiten hingewiesen. Demnach habe es auch im Katholizismus zunächst eine Ablehnung einer modernisierenden Theologie gegeben, die jedoch bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil hegemonial blieb. Intransigent Katholizismus habe sich also zeitversetzt ähnlich an theologischen Modernisierungsbestrebungen entzündet wie zuvor der fundamentalistische Protestantismus (Meyer 1994: 93f.), bevor er ebenfalls zu einer gesellschaftspolitischen Positionierung wurde. Vor allem aber zeigt sich, dass die Feindbilder beider Strömungen nahezu identisch sind (Wamper 2008: 58ff.). Hierzu gehören neben theologischen Reformen beispielsweise ebenfalls „Relativismus“ und religiöse Toleranz, Liberalismus, sexuelle Freiheit und Werteverfall. Dass intransigent Katholizismus im Gegensatz zum biblizistischen Protestantismus die kirchliche Tradition bis zum Konzil von 1962-65 in sein *Fundament* inkorporiert¹³, scheint demgegenüber zweitrangig¹⁴. Ließe man die bestehenden Unterschiede als Argumente gegen die Bezeichnung intransigent-katholischer Positionen als fundamentalistisch gelten, liefe man Gefahr, dem Katholizismus aufgrund seiner triadischen¹⁵ Struktur eine Unfähigkeit zum Fundamentalismus zu attestieren, selbst dort, wo er sich als Abwehrhaltung mit vergleichbaren Idealen gegen dieselben Feindbilder stellt.¹⁶ Im Rückgriff auf die unter 2.2. vorgenommene Begriffsbestimmung wird also im Folgenden der politisierte und intransigente Katholizismus als eine Variante eines fundamentalistischen Verständnisses von Religion und Politik interpretiert, da er in entsprechender Weise einen krisenhaften Verfallsprozess diagnostiziert, diesen manichäisch dramatisiert und in identitätsstiftender Weise die Rückbesinnung auf ein Glaubensfundament als einzigen Ausweg proklamiert. Ein Einwand der Kritiker der Etikettierung katholischer Intransigenz als fundamentalistisch soll dabei aber berücksichtigt werden: Eine deutliche öffentliche politische Positionierung über die Forderung nach einer kirchlichen Restauration muss vorliegen. Geht es „primär um die (Gegen-)Reform der Kirche selbst“ (Kallscheuer 1998: 140), so verschwindet ein konstitutives Moment der verwendeten Fundamentalismus-Definition: die Politisierung der Religion.

¹³ Explizite theologische Differenzen, die sich aus den konfessionellen Unterschieden ergeben, können in so fern nicht als Argument gegen einen katholischen Fundamentalismus angeführt werden, wie der Fundamentalismusbegriff nahezu einhellig benutzt wird, um sowohl protestantische wie auch verschiedene islamische Strömungen zu charakterisieren. Vgl. hierzu Ebertz 1992.

¹⁴ Dennoch ist dieser Punkt hinsichtlich einer genaueren, binnendifferenzierten Analyse fundamentalistischer Ideen sehr interessant!

¹⁵ Gemeint ist die Verbindung von Schrift, Tradition und kirchlichem Lehramt (Ebertz 1992: 16).

¹⁶ So z.B. auch Ebertz 1992: 12.

Grundlegend für den intransigenten Katholizismus ist sein negativer Bezug auf das Zweite Vatikanische Konzil. Dessen Beschlüsse, vor allem die Anerkennung von Religionsfreiheit und Säkularisierung, sowie der verbindenden Elemente zwischen den Weltreligionen und die Möglichkeit einer volkssprachlichen Liturgie, gelten den Konzilsgegnern als Sündenfall (Wamper 2008: 59).

Dabei handelt es sich jedoch nicht allein um eine theologische Positionierung, das Konzil wird teilweise als Ausdruck, teilweise als Ursache eines korrespondierenden gesellschaftlichen Verfalls gesehen (Ebertz 1992: 17). Michael Ebertz hält fest, dass sich fundamentalistische Gruppen sowohl am „inneren“ als auch am „äußeren Rand“ der katholischen Kirche befinden (ebenda: 18): Ein Teil agiere unter dem Dach der römisch-katholischen Kirche und erkenne das päpstliche Lehramt an, der andere Teil stelle sich offen gegen Kirche und Papst, die der Häresie beschuldigt werden.

Fundamentalistische Gruppen im Katholizismus finden sich als Priesterbruderschaften und innerkirchliche Zirkel, konservative Sammlungsbewegungen, Lesergemeinden intransigent-katholischer Periodika, themenspezifische Lobby-Initiativen wie „Lebensschützer“ (ebenda: 20f.) und Internet-Communities (Drobinski 2009). Autoren publizieren in schismatischen und nicht-schismatischen katholischen Zeitschriften wie *Einsicht*, und der *Tagespost* sowie in radikal rechten und rechtskonservativen Medien wie der *Jungen Freiheit*, *Der Schlesier* und *Erneuerung und Abwehr* (Wamper 2008: 61f.).

(3) *Der Moderne-Bezug christlicher Fundamentalismen*: Zentrales Merkmal eines fundamentalistischen Verständnisses von Religion und Politik ist eine Abwehrhaltung: Demnach seien „essentielle religiöse Prinzipien [...] durch Erscheinungen der Moderne gefährdet“ (ebenda: 55). Ausgangspunkt im Selbstverständnis fundamentalistischer Positionen sind dabei modernitätsbestimmte Transformationsprozesse, die die Religion direkt betreffen, so zum Beispiel Historismus, religiöser Pluralismus (Prutsch 2008: 59) und die Differenzierung von Politik und Religion (Fischer 2009: 9), die letzterer eine eigene gesellschaftliche Sphäre unter anderen zuweist und damit ihren universellen Anspruch angreift (ebenda: 12f.). Da diese Differenzierung im fundamentalistischen Denken nicht vorgenommen und am „totalen“ (ebenda) Anspruch der religiösen Offenbarung festgehalten wird, bleibt die Zurückweisung der Erscheinungen der Moderne nicht auf eine abgegrenzte Sphäre des Religiösen als geschütztem Refugium beschränkt, sondern bedeutet eine (politische) Zurückweisung der Moderne auf breiterer Ebene:

„So avancieren Fundamentalisten de facto zu politischen Aktivisten, obschon sie sich selbst als religiöse Gotteskämpfer verstehen“ (Prutsch 2008: 59).

Der liberale Verfassungsstaat stellt demnach für ein fundamentalistisches christliches Religionsverständnis eine *Provokation* (Fischer 2009: 235) dar, ebenso richtet es sich gegen mit der Moderne assoziierte Phänomene wie Rationalismus und naturwissenschaftliche Erkenntnisse, die der Bibel widersprechen, das Aufbrechen patriarchaler autoritärer Strukturen, interreligiösen Dialog und Pluralismus (Wamper 2008: 59f.; Lambrecht/Baars 2009: 86ff., 119ff.)¹⁷. Ein besonderes Augenmerk ist auf den Bereich der Sexualität gerichtet: Die Emanzipation der Frau, Toleranz gegenüber Homosexuellen, Empfängnisverhütung und Schwangerschaftsabbrüche werden als gesellschaftliche Verfallserscheinungen betrachtet und heftig bekämpft (Wamper 2008: 59f.)¹⁸. Die Frontstellung gegen Modernisierungserscheinungen kann in diesem Sinne als Kritik an der *Dekadenz der Moderne* verstanden werden (ebenda; Fischer 2009: 138). Sie ist dabei selektiv, da sie anstelle einer Rückkehr in die Zeit vor der Moderne eine „religiöse ‚Fundamentierung‘ der zeitgenössischen Gesellschaft“ (Prutsch 2008: 61) anstrebt. Martin Riesebrodt spricht in diesem Zusammenhang von einer „Mischung [...] von selektiver Akzeptanz und Zurückweisung moderner Institutionen und Ideologien sowie erfundener Vergangenheit und imaginiertes Zukunft“ (Riesebrodt 2004: 19). Akzeptiert werden ausgewählte technische Errungenschaften und institutionelle Elemente der modernen Gesellschaft¹⁹, auch werden Elemente moderner Ideologien inkorporiert, die nicht aus der eigenen Tradition stammen, abgelehnt wird das kulturelle – wie Habermas es nennt – ‚Projekt der Moderne‘ (Prutsch 2008: 62f.).

Dem Selbstverständnis der Fundamentalisten, nach dem es dieses Projekt der Moderne ist, das den eigenen Glauben herausfordert, lässt sich die Ansicht gegenüberstellen, dass die politische Feindschaft zur Moderne dem Fundamentalismus zu Grunde liegt und der Rekurs auf die Religion im Dienst dieser Feindschaft geschieht:

„Fundamentalistische Bewegungen resultieren weniger aus religiösen [...] Identitäten, sondern konstruieren diese um der angestrebten Konfrontation mit der liberalen Moderne willen“ (Fischer 2009: 232).

Mit Blick auf fundamentalistische Christen in Deutschland lässt sich festhalten, dass diese gegen wesentliche Erscheinungen der modernen Gesellschaft agieren und sich dabei auf die unbedingte Gültigkeit der christlichen Offenbarung berufen. Die Abkehr vom Wort Gottes bzw. von der Kirche als Repräsentantin göttlicher Ordnung auf Erden wird dabei als primäre Erscheinung moderner Dekadenz interpretiert, aus der Sündhaftigkeit und Werteverlust, ja

¹⁷ Das fundamentalistische Pochen auf dem unbedingten Wahrheitsanspruch der *eigenen* Offenbarung könnte man als Zurückweisung von *religiösem Pluralismus* bezeichnen. Dies griffe jedoch zu kurz, da das Religiöse als alle Gesellschaftsbereiche umfassend gedacht wird. Die Zurückweisung von Pluralismus erstreckt sich dadurch gleichfalls auf bspw. kulturellen oder politischen Pluralismus.

¹⁸ Sowie Fischer 2009: 127f. und Riesebrodt 1990; Lambrecht/Baars 2009: 60ff.

¹⁹ Dies ist beispielsweise an der offensiven Nutzung moderner Kommunikationsmittel ablesbar.

sogar Naturkatastrophen und Krankheiten (Lambrecht/Baars 2009: 17ff.) erklärt werden. Während der politisierte Katholizismus dabei vor allem eine Rückkehr vor die Modernisierungen des Zweiten Vatikanischen Konzils anstrebt und auf dieser Grundlage eine christlich-katholische gesellschaftliche Dominanz (wieder-)herstellen will, streiten Evangelikale für eine Rückbesinnung auf die Bibel als Grundlage allen menschlichen Zusammenlebens. Bei allen Unterschieden²⁰ besteht vor allem Übereinstimmung in den zu bekämpfenden Phänomenen, die im manichäischen Weltbild christlicher Fundamentalismen mit dem Bösen identifiziert werden.

2.3 Antisemitismus und christlicher Fundamentalismus als *moderne antimoderne Ideologien*

Die Analyse von Antisemitismus und christlichem Fundamentalismus verweist auf eine unübersehbare Parallele: Beide Phänomene sind *moderne antimoderne Ideologien*²¹. Sie entstehen mit der Moderne als abwehrende Reaktion auf diese. Statt jedoch konservativ oder revisionistisch den gesellschaftlichen Wandel aufhalten oder ungeschehen machen zu wollen, finden sie „moderne Antworten“. Damit ist gemeint, dass beide Ideologien fähig sind, sich moderner technologischer Errungenschaften und gesellschaftlicher Institutionen zu bedienen, um gegen kulturelle Errungenschaften der Moderne zu kämpfen. Beide Ideologien stellen eine Diagnose des Verfalls und beziehen sich dabei in Teilen auf die selben Phänomene: Rationalismus und Pluralismus, Gleichheit zwischen den Geschlechtern und kulturelle Toleranz, die Auflösung traditioneller Herrschaftsbeziehungen und individuelles Glückstreben statt der Orientierung an tradierten Werten.

Diese Parallele tritt um so drastischer hervor, wenn man sich vergegenwärtigt, dass der unmittelbare Gehalt beider Ideologien – die wahrgenommene Bedrohung durch Juden wie der Rekurs auf eine religiöse Offenbarung – von der Wissenschaft stark relativiert werden. Für den Antisemitismus lässt sich konstatieren, dass Juden ihm als Projektionsfläche dienen, wenn sie mit Phänomenen des gesellschaftlichen Wandels identifiziert oder als seine Agenten betrachtet werden. In Bezug auf christliche Fundamentalismen wurde dargelegt, dass die politische Konfrontation mit der liberalen Moderne für ihn primär ist, und das Zurückgreifen auf eine religiöse Offenbarung erst in deren Dienst gestellt wird. Unterstellt man also, dass der

²⁰ So sind beispielsweise einige evangelikal-fundamentalistische Gruppen betont apokalyptisch ausgerichtet, sie sehnen die Konfrontation zwischen der eigenen Gruppe mit den „Kräften des Bösen“ für die nächste Zukunft herbei, da damit die christliche Heilsgeschichte zu einem Ende komme. Andere Gruppen und vor allem fundamentalistische katholische Positionen zielen auf eine eher „irdische Lösung“ durch die Zurückdrängung „moderner Dekadenz“ ab. Der umstrittene Bischof der Piusbruderschaft Richard Williamson gibt mit seinen Äußerungen ein Beispiel für apokalyptische Rhetorik vor einem katholischen Hintergrund ab (BLpB 2009).

²¹ Siehe Kapitel 2.1 und Fußnote 7 sowie Kapitel 2.2.

Rückgriff auf tradierte judenfeindliche Stereotype im projektiven Antisemitismus ebenso arbiträr – wenn auch nicht beliebig! – ist, wie die Indienstnahme religiöser Offenbarung im Fundamentalismus, dann lassen sich die Überschneidungen in den Feindbildern aus ihrer gemeinsamen Wurzel erklären. Weitere Ähnlichkeiten, wie der Manichäismus beider Weltbilder und die dramatische Aufladung des (imaginierten) Widerstreits der eigenen Gruppe mit der sich im Niedergang befindenden Welt zu einer Schicksalsfrage von apokalyptischem Ausmaß (im metaphorischen oder ganz wörtlichen Sinne), verweisen ebenfalls auf die *moderne anti-moderne* Gemeinsamkeit von Antisemitismus und christlichem Fundamentalismus. Regina Wamper sieht ähnliche Schnittstellen:

„Neben der Vorstellung einer Gemeinschaftsbildung [...] gehören hierzu die Betonung des hohen Stellenwertes von Autoritäten [...] und Traditionen, die als absolut und unhinterfragbar dargestellt werden. Zudem lässt sich eine Abwehrhaltung gegenüber der Moderne, dem Liberalismus, der Homosexualität, dem Pluralismus und allgemein der Dekadenz auf-finden“ (Wamper 2008: 71).

Die These einer gemeinsamen Wurzel versperrt nicht den Blick für augenfällige strukturelle Unterschiede: So beinhaltet christlicher Fundamentalismus für sich genommen keine Biologisierung oder „Essentialisierung“ des imaginierten Dualismus. Er ist auf Mission ausgerichtet. Allerdings konnte auch für den Antisemitismus festgehalten werden, dass biologistische Positionen seit 1945 vermehrt in den Hintergrund treten. Die Untersuchung von Fallbeispielen im folgenden Kapitel wird zu dem zeigen, dass sich religiöser Fundamentalismus und eine biologistische Variante des Antisemitismus auch nicht ausschließen. Ein weiterer markanter Unterschied besteht im Verhältnis zur Säkularität: Diese ist das in fundamentalistischen Strömungen am meisten bekämpfte Prinzip der Moderne, während der Antisemitismus selber als säkular betrachtet werden muss: Er verspricht *diesseitige Erlösung* außerhalb des religiösen Heils, wenn er hinter den Verfallserscheinungen der Moderne das Wirken „der Juden“ sieht.

Anknüpfungspunkte für antisemitische Denkfiguren im Christlichen Fundamentalismus bietet das kollektivpersonale manichäische Weltbild: Die Wahrnehmung einer Gefahr für die Eigengruppe durch Elemente der behaupteten Dekadenz moderner Gesellschaften ist ein Einfallstor für Verschwörungsdenken (Grüter 2006; Loewy 2005; Zickmund 1998). Juden, der Staat Israel oder jüdische Organisationen können hier als Akteure einer gesteuerten Bedrohung für die eigene Identität betrachtet oder zu Nutznießern der gesellschaftlichen Dekadenz erklärt werden. Im folgenden Kapitel wird anhand einiger Beispiele auf eine Verquickung von christlich-fundamentalistischen Positionen mit Elementen des Antisemitismus eingegangen.

3. Fallbeispiele für Antisemitismus im christlichen Fundamentalismus

Die Analyse der Feindbilder von Antisemitismus und Fundamentalismus auf der Grundlage aktueller wissenschaftlicher Publikationen zeigt, dass beide Phänomene in einem spezifischen Verhältnis zur Moderne stehen: Beide gehören ihr an und beide richten sich in selektiver Weise gegen sie. Im Folgenden soll nun an drei ausgewählten Beispielen gezeigt werden, wie christlicher Fundamentalismus in Deutschland antisemitische Ideologeme inkorporieren kann. Dabei ist festzuhalten, dass der hier auftretende offene Antisemitismus nicht notwendig repräsentativ für christlichen Fundamentalismus ist. Neben den dargelegten strukturellen Parallelen, offenbaren diese Stimmen jedoch eine bestimmte Art der *Anschlussfähigkeit* für Antisemitismus.

3.1 Die „Junge Freiheit“

In der diskursanalytischen Studie *Das Kreuz mit der Nation - Christlicher Antisemitismus in der Jungen Freiheit* beleuchtet die Autorin Regina Wamper die religionspolitische Positionierung in der Wochenzeitung *Junge Freiheit* (JF). Sie stellt fest, dass Autoren des evangelikalen und (vor allem schismatischen) katholisch-intransigenten Spektrums tonangebend im Religionsdiskurs der JF sind (Wamper 2008: 71f.). Die Feindbestimmung sei dabei trotz der Heterogenität der Autorenschaft weitgehend konsensual. Wampers Befund ist es, dass die Autoren der JF vor dem Hintergrund ihres Religionsverständnisses Strukturmerkmale des Antisemitismus in ihren Positionen erkennen lassen. Im Kontext der Diskussion um interreligiösen Dialog würde den Juden eine radikale Christenfeindlichkeit attestiert (ebenda: 82). Andere Artikel charakterisierten das Judentum „ganz im Sinne des modernen Antisemitismus als fortschrittgläubig, rationalistisch, kulturuniversalistisch und vom Kantschen Aufklärungsideal geprägt“ (ebenda: 80). Die Debatte um ein metaphorisches Verständnis des Neuen Testaments bediene Verschwörungsdenken, nach dem eine gezielte „Zersetzung zentraler Aussagen der christlichen Theologie“ (ebenda: 87) von statten gehe. Auch bei religionspolitischen Themen, die nicht unmittelbar im Zusammenhang mit jüdischen Menschen stehen, zeigten sich Elemente antisemitischen Denkens. So würden in der Debatte um Schwangerschaftsabbrüche gezielt Vergleiche zur Shoa bemüht, um die Singularität des Holocaust zu bestreiten und ihn zu relativieren (ebenda: 94f.). Auffällig sei auch, dass die Autoren trotz ihres fundamentalistischen Hintergrundes, der sie ansonsten in Gegnerschaft zu nicht-fundamentalistischen Christen bringe, in der Frage der Mitschuld der Kirchen am Holocaust eine klare entlastende Position bezögen (ebenda: 100). Die Diskussion um Antisemitismus selbst sei geprägt von Entlastungsstrategien, die Juden eine Mitschuld an ihrer Verfolgung bescheinige (ebenda: 90f.) und

hinter dem Antisemitismusvorwurf einen „Schuldfluch“ sehen, mit dem die Meinungsfreiheit in Deutschland bedroht werde (ebenda: 7). Jüdischen Organisationen wie dem Zentralrat der Juden in Deutschland werde dabei eine Meinungshoheit durch verschwörerische Umtriebe unterstellt (ebenda: 95). Ein markantes Schlagwort in diesem Zusammenhang ist die „Holocaustreligion“. Darunter verstünden *JF*-Autoren, dass die Erinnerung an die Shoa religiöse Züge annehme und von jüdischen Menschen instrumentalisiert werde. Diese sekundär-antisemitische Position wird in Verbindung gebracht mit der Bedrohung der christlichen Religion: Diese werde durch die „Holocaust-Religion“ verdrängt und ersetzt (ebenda 101ff.). Wamper stellt zusammenfassend fest:

„Es wurde deutlich, dass [...] antijudaistische, moderne und sekundär-antisemitische Bilder und Argumentationsstrategien bedient werden. Die Beiträge [...] stammen zumeist von *JF*-AutorInnen, die sich in evangelikal-fundamentalistischen und intransigent katholischen Spektren verorten lassen“ (ebenda: 120).

Dieser Befund ist als ein Beleg für die Anschlussfähigkeit christlich-fundamentalistischer Positionen für antisemitische Ideologeme zu werten. Die Verknüpfung kann dabei einerseits stattfinden, indem Juden als vermeintliche Agenten des gesellschaftlichen Wandels Feindbildern werden, andererseits indem christlich-fundamentalistische Ansichten mit antisemitischen Anschauungen verknüpft werden, ohne dass ein direkter Bezug bestünde (wie im Falle der „Abtreibungsdebatte“).

3.2 Der Israelkult evangelikaler Christen

Viele evangelikale Gruppen vertreten im Rahmen ihrer apokalyptischen Weltsicht einen religiös begründeten Israelkult (Lambrecht/Baars 2009: 156). Regina Wamper spricht apostrophiert von *Israelsolidarität* (Wamper 2008: 69). Dieser Begriff scheint jedoch unzutreffend, da die Unterstützung des jüdischen Staates höchst selektiv ist: So behaupteten Evangelikale, der damalige israelische Premierminister Ariel Sharon sei gerechterweise nach einem Herzinfarkt ins Koma gefallen, da dies Gottes Strafe für den Rückzug Israels aus dem Gazastreifen im Jahre 2004 darstelle (Lambrecht/Baars 2009: 150f.). Von einer solidarischen Unterstützung Israels kann also kaum gesprochen werden, wenn dem Staat jedes Recht auf ein Bemühen um eine politische Lösung territorialer Streitfragen streitig gemacht wird (ebenda). Der evangelikale Israelkult besteht demgegenüber in der Behauptung, Israel habe eine besondere Stellung in Gottes Heilsplan, weshalb Juden nach Israel zurückkehren müssten, das Land in seinen biblischen Grenzen besitzen sollten und Jesus als ihren Retter annehmen müssten. Dies sei die Ausgangslage, vor der die „Schlacht von Harmagedon“ in naher Zukunft stattfinde. Während dieser Schlacht kehre Jesus zurück um die „Feinde Gottes“ zu vernichten und Gottes

Reich auf Erden zu errichten (ebenda: 147ff.; Wamper 2008: 69). Hinter diesem Israelkult lassen sich antisemitische Stereotype erkennen. Manfred Kloke spricht in diesem Zusammenhang von einer „verblüffende[n] Geistesverwandtschaft mit den weltherrschaftlichen Topoi des traditionellen Antisemitismus“ (Kloke 2004: 151). Neben dem Judenbild dieser fundamentalistischen Endzeit-Erwartung zeigen sich auch antisemitische Momente in der behaupteten Notwendigkeit, dass Juden zum Christentum konvertieren. Die Evangelikalen propagieren hier eine offensive Judenmission, die darauf ziele, dass das Judentum im religiösen Sinne „eliminiert“²² werde.

Eine noch engere Verquickung von Israelkult und Antisemitismus zeigt sich in den Publikationen des *Chick*-Verlages, die in den USA hergestellt und in Deutschland von evangelikalen Gruppen vertrieben werden. Der Comic „Liebe das jüdische Volk“ sieht weltweit Hungersnöte, Katastrophen und den Niedergang von Nationen und Imperien dadurch begründet, dass die entsprechenden Menschen oder Regierungen gegen das „jüdische Volk“ gehandelt hätten²³. Die Vorstellung einer allumfassenden jüdischen Macht ist lediglich in einen religiösen Kontext eingebettet. Der Comic betont ebenfalls die Notwendigkeit für Juden, dass sie Jesus als ihren Retter annehmen. Gleichzeitig wird jedoch der Holocaust zu einer fortgesetzten „Inquisition“ durch eine antichristliche Verschwörung jesuitischer Katholiken verklärt. Der millionenfache Mord wird dabei zu einer andauernden Bedrohung der christlich-fundamentalistischen Eigengruppe umgemünzt und dadurch verharmlost und relativiert. Jüdische Menschen werden in diesem Zusammenhang als blind und verstockt dargestellt: Sie hätten sich mit ihrer „Ansicht“ zum Holocaust den Blick darauf versperrt, dass Jesus ihr Messias ist²⁴. Hier werden also religiöse, politische und sekundäre antisemitische Ressentiments im Rahmen eines evangelikalen Israelkultes aufgegriffen. Gleichzeitig findet eine manichäische Weltdeutung im Rahmen einer paranoiden Verschwörungskonstruktion statt, wodurch eine strukturelle Gemeinsamkeit zum Antisemitismus offenbar wird, selbst wenn Juden explizit nicht als Drahtzieher hinter den verschwörerischen Komplotten vermutet werden.

3.3 Das Internetportal *kreuz.net*

Eine enge Verknüpfung von Antisemitismus und katholisch-intransigenten Argumentationen findet sich auf den Seiten des Internetdienstes *kreuz.net*. Bei diesem Portal handelt es sich nach Eigenauskunft um eine „Initiative einer privaten Gruppe von Katholiken in Europa und Übersee, die hauptberuflich im kirchlichen Dienst tätig sind“. Vor allem aufgrund der Ano-

²² So Joel Berger, ehem. Sprecher der Deutschen Rabbinerkonferenz. Zitiert nach Lambrecht/Baars 2009: 160.

²³ Chick Gospel Comics 1999.

²⁴ Chick Gospel Comics 1998.

nymität vieler Beiträge ist die „Seriösität“ und Repräsentativität von *kreuz.net* als katholisch-intransigentes Medium nur schwer nachprüfbar. Die veröffentlichten Texte lassen sich jedoch den Positionen dieses Spektrums zuordnen (BLpB 2009), namentlich bekannte Autoren publizieren auch in einschlägigen Medien. Eine Nähe zur schismatischen „Pius-Bruderschaft“ ist augenfällig (ebenda; Dobrinski 2009). Eine Vielzahl von Artikeln kritisiert den Papst und andere katholische Würdenträger und Institutionen, da diese durch das Festhalten an den Beschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils vom wahren Glauben abgefallen seien. Auf der Grundlage eines fundamentalistischen Religionsverständnisses wird gegen Homosexualität, Schwangerschaftsabbrüche und Ökumene polemisiert (BLpB 2009; Facius 2009).

Antisemitische Ressentiments werden sehr offen vertreten, auch wenn der antisemitische Charakter einer Vielzahl von Artikeln von *kreuz.net* selbst offensiv bestritten wird²⁵. Artikel auf *kreuz.net* bedienen sich dabei verschiedener antisemitischer Stereotype aus den dargestellten unterschiedlichen Schichten des Antisemitismus. Sekundärer *Post-Shoa*-Antisemitismus findet sich beispielsweise in Artikeln, die den Holocaust-Leugner Richard Williamson verteidigen und ihrerseits behaupten, im Holocaust habe es „eine Gesamtzahl von 2,58 Millionen Vergasungsopfern [gegeben], von denen nicht alle Juden waren.“²⁶ Andere Opferzahlen werden als „gefälscht“²⁷ bezeichnet. Diese teilweise Leugnung des Holocausts geschieht vor dem Hintergrund der Behauptung, die Shoa werde „als Waffe [benutzt], um machtpolitische und monetäre Ziele zu erreichen“²⁸, wodurch ein entlastender sekundärer Antisemitismus mit antisemitischen politischen Stereotypen einer jüdischen Verschwörung verbunden wird. Eine Einbeziehung antisemitischer Ressentiments, die religiöse Stereotype aufgreifen, findet in einem Artikel zum Prozess gegen den mutmaßlichen NS-Kriegsverbrecher Demjanjuk statt:²⁹ Dieser Artikel spielt offensiv auf eine jüdische Rachsucht an, was einen Bezug zum angeblichen jüdischen Rachegott³⁰ herstellt. Israelbezogener Antisemitismus findet sich unter anderem in einem Text mit dem Titel „Juden reißen nieder – Katholiken bauen auf“³¹. Bereits die Überschrift enthält die pauschalisierende antisemitische Gleichsetzung von „Juden“ mit dem Staat Israel, seiner aktuellen Regierung und seinen Exekutivorganen. Zudem verdeutlicht sie den für Fundamentalismus und Antisemitismus gleichsam konstitutiven gut-böse-Manichäismus. Im Folgenden bezeichnet der Artikel kriegerische Auseinandersetzungen Israels mit der vom Gaza-Streifen aus operierenden Hamas in Gänze und pauschal als „Kriegs-

²⁵ Kreuz.net, 4. Dezember 2009.

²⁶ Kreuz.net, 30. Januar 2010.

²⁷ Ebenda.

²⁸ Ebenda.

²⁹ Kreuz.net, 30. November 2009.

³⁰ Zu dieser Form antisemitischer Argumentation siehe z.B. Rensmann 2004: 343.

³¹ Kreuz.net, 29. November 2009.

verbrechen“ und behauptet vor diesem Hintergrund eine Verfolgung und Unterdrückung von Christen.³² In Reaktion auf die vielfach erhobenen Antisemitismus-Vorwürfe gegen *kreuz.net* (Drobinski 2009; Facius 2009; BLpB 2009) spricht das Portal in verschiedenen Artikeln davon, dass seine Kritiker sich einer „rechtsgerichteten Israel-Lobby unterworfen“³³ hätten und spielt somit wiederum auf die Vorstellung einer mächtigen jüdischen Verschwörung an, die ihre Gegner unterdrückt.

Die angesprochenen Beispiele stehen teilweise explizit, teilweise implizit im Zusammenhang mit einer Dekadenz-Kritik, die eng mit dem eigenen fundamentalistischen Glaubensverständnis verbunden ist. Besonders auffällig sind hierbei die Verschwörungskonstruktionen, die gleichsam bemüht werden, um israelbezogene, sekundäre und machtpolitische antisemitische Ressentiments zu bedienen und die Frontstellung der eigenen Gruppe der Rechtgläubigen gegen den modernen Verfall zu untermauern³⁴.

4. Zusammenfassung und Ausblick

Die vorliegende Analyse ist der Fragestellung nachgegangen, in wie weit christlicher Fundamentalismus in Deutschland und Antisemitismus miteinander kompatibel sind. Entgegen der möglichen Deutung, dass beide Phänomene nur akzidentell gemeinsam auftreten können, hat die – zunächst separierte – Rekonstruktion wissenschaftlicher Untersuchungen zu Antisemitismus und fundamentalistischem Denken ergeben, dass es Schnittmengen und Verwandtschaften hinsichtlich einer Reihe von Strukturmerkmalen und Feindbildern der beiden Ideologien gibt. Als gemeinsame Strukturmerkmale konnten dualistisches Freund-Feind-Denken, die dramatische Aufladung einer manichäischen Weltansicht zur „Schicksalsfrage“ und paranoide Bedrohungsszenarien festgestellt werden. Als gemeinsame Feindbilder wurden Rationalismus, Liberalismus, Pluralismus, sexuelle Freiheit, Globalisierung und kulturelle Vermischung, das Aufbrechen tradierter Vorstellungen und das individuelle Glücksstreben identifiziert. Diese Phänomene werden in antisemitischen und christlich-fundamentalistischen Weltbildern mit Dekadenz-Entwicklungen der Moderne identifiziert. Ein wesentlicher Befund der Analyse liegt deshalb in der Deutung, dass die selektive Feindschaft gegen die Moderne eine gemeinsame Wurzel von Antisemitismus und christlichem Fundamentalismus bildet. Zudem konnte gezeigt werden, dass beide Phänomene genuin *moderne* Abwehrhaltungen gegen die Moderne sind, da sie sich als fähig erwiesen haben, sich moderner technischer Mittel und In-

³² Ebenda.

³³ Kreuz.net, 4. Dezember 2009.

³⁴ Siehe hierzu auch Drobinski 2009.

stitutionen zu bedienen und statt einem Zurück hinter die Moderne, progressiv eine andere Form der Moderne anstreben, die von den behaupteten Dekadenz-Erscheinungen befreit ist.

Damit sind beide Ideologien aber nicht vollständig ineinander übersetzbar – dies hat sich an strukturellen Unterschieden und Unvereinbarkeiten gezeigt. Demgegenüber ist eine Deutung vorzuziehen, die dem christlichen Fundamentalismus eine *Anschlussfähigkeit* für antisemitische Ressentiments bescheinigt. Diese wurde anhand einiger Fallbeispiele exemplarisch untersucht. Dabei konnte gezeigt werden, dass verschiedene evangelikale und katholisch-intransigente Positionen in teils ähnlicher, teils unterschiedlicher Weise auf antisemitisches Gedankengut zurückgreifen können. Für jedes dieser Beispiele wurde festgestellt, dass gerade in der Frontstellung gegen die Moderne der Anschlusspunkt zwischen fundamentalistischem Verständnis des Christentums und antisemitischen Denkfiguren besteht – sei es bei der Verbindung von apokalyptischem Israelkult mit sekundär-antisemitischer Holocaustrelativierung und Verschwörungsdenken in den antisemitisch gefärbten Bedrohungsszenarien des Portals kreuz.net oder in den religionspolitischen Diskursen der Jungen Freiheit, die teilweise Juden in direkter Weise als Nutznießer oder Agenten des modernen Verfalls darstellen oder eine indirekte Verbindung zwischen Antisemitismus und politisierten christlichen Positionen zeigen.

Die vorliegende Untersuchung fand in klar abgesteckten Grenzen statt. Sie beschränkte sich auf zeitgenössischen christlichen Fundamentalismus in Deutschland und rekonstruierte sowohl Antisemitismus wie auch Fundamentalismus selektiv im Hinblick auf eine Deutung der Überschneidung beider Phänomene. Damit bietet die vorgestellte Deutung, wonach der christliche Fundamentalismus eine Anschlussfähigkeit für Antisemitismus aufweist, die in der den beiden Phänomenen gemeinsamen Abwehrhaltung gegen die Moderne begründet liegt, die Möglichkeit einer Ausweitung der Analyse. Diese könnte darin bestehen, die entwickelte Deutung an anderen Fundamentalismen zu überprüfen. Im Rahmen dieser Transferuntersuchung könnten auch gerade solche Fundamentalismen betrachtet werden, bei denen sich empirisch keine Überschneidung mit dem Antisemitismus feststellen lässt. Ebenso ließe sich überprüfen, ob andere antimoderne Ideologien auf ähnliche Art und Weise Anschlusspunkte zu religiösem Fundamentalismus und Antisemitismus bieten – ein Beispiel hierfür könnte die ausgeprägte Bahai-Feindschaft in der „Islamischen Republik“ Iran sein³⁵.

Vor allem aber eröffnet eine Deutung, die von strukturellen Überschneidungen und sogar einer gemeinsamen Wurzel ausgeht, Ansätze, um Gegenstrategien für fundamentalistische Tendenzen und antisemitische Strömungen zu debattieren. Karsten Fischer diskutiert in „Die

³⁵ Wahied Wahdat-Hagh (2007) sieht hier eine Nähe. Da er den Iran als fundamentalistischen Staat vorstellt, könnte hier eine Verknüpfung dreier Phänomene mit einer modernen antimodernen Schnittstelle vorliegen.

Zukunft einer Provokation“ den Gedanken, ein Bekenntnis zu einer *reflektierten Dekadenz* und sogar einen *Dekadenzexport* als mögliche antifundamentalistische Strategie zu entwickeln (Fischer 2009: 139f.). Die Gemeinsamkeit der Feindbilder von Antisemitismus und (christlichem) Fundamentalismus lädt dazu ein, das Plädoyer, es müsse „die Semantik von Dekadenz affirmativ gewendet werden“ (ebenda), auch als selbstbewusstes Statement gegen die „Modernekritik“ des Antisemitismus vorzutragen.

Literaturverzeichnis

- Bauer, Yehuda, 1992: Vom christlichen Juden Hass zum modernen Antisemitismus, in: Jahrbuch für Antisemitismusforschung 1, hrsg. v. Wolfgang Benz, Frankfurt am Main u.a., S. 77-90.
- Benz, Wolfgang, (Hrsg.) 2008: Der Hass gegen die Juden. Dimensionen und Formen des Antisemitismus, Berlin 2008.
- Benz, Wolfgang, 2008: Die Protokolle der Weisen von Zion, in: Der Hass gegen die Juden, hrsg. v. Wolfgang Benz, Berlin, S. 49 – 66.
- Bergmann, Werner, 2004: Die Geschichte des Antisemitismus, München.
- Brandenburgische Landeszentrale für politische Bildung (BLpB) 2009: kreuz.net – rechtsextreme Katholiken im Internet, brandenburgische Landeszentrale für politische Bildung, http://www.politische-bildung-brandenburg.de/extrem/taeglich/index.php?id=C0_43_1 (abgerufen am 14. Februar 2009).
- Chick Gospel Comics, 1998: Holocaust, einsehbar unter <http://www.chick-gospel.de> (abgerufen am 3.2.2010).
- Chick Gospel Comics, 1999: Liebe das jüdische Volk, einsehbar unter <http://www.chick-gospel.de> (abgerufen am 3.2.2010).
- Drobinski, M., 2009: Anonym, aggressiv, verfault. Juden Hass im Internet, in: Süddeutsche Zeitung vom 25. Februar 2009.
- Ebertz, Michael, 1992: Wider die Relativierung der heiligen Ordnung: Fundamentalismen im Katholizismus, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Band 33, S. 11-22.
- Fischer, Karsten, 2004: Das Projekt Fundamentalismus. Über Kulturkritik und Identitätspolitik, in: Merkur: deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, Jahrgang 58, hrsg. v. Karl Heinz Bohrer, Kurt Scheel, ohne Ortsangabe, S. 358-364.
- Fischer, Karsten, 2009: Die Zukunft einer Provokation. Religion im liberalen Staat, Berlin.
- Goldhagen, Daniel Jonah, 1996: Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust, Berlin.
- Grüter, Thomas, 2006: Die Psychologie der Konspiration, Spiegel Online vom 1. Dezember 2006, <http://www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/0,1518,449539,00.html> (abgerufen am 13.1.2009).
- Holthaus, Stephan, 2003, Fundamentalismus in Deutschland, Bonn.
- Kallscheuer, Otto, 1998: Intransigenz und Postmoderne, in: Politisierte Religion, hrsg. v. Heiner Bielefeldt, Wilhelm Heitmeyer, Frankfurt am Main, S. 133 -156.
- Kloke, Martin, 2004: Endzeitfieber im Pulverfass, in: Zeitschrift für Theologie und Gemeinde, Nr. 9, S. 141-162.
- Kreuz.net vom 29. November 2009: Juden reißen nieder – Katholiken bauen auf, <http://www.kreuz.net/article.10247.html> (abgerufen am 3.2.2010).
- Kreuz.net vom 30. November 2009: Die Rache hat in der Justiz nichts verloren, <http://www.kreuz.net/article.10231.html> (abgerufen am 3.2.2010).
- Kreuz.net vom 4. Dezember 2009: Jetzt schäumt sie schon wieder gegen ‚kreuz.net‘, <http://www.kreuz.net/article.10277.html> (abgerufen am 3.2.2010).

- Kreuz.net vom 30. Januar 2010: Es wurden keine sechs Millionen Juden vergast, <http://www.kreuz.net/article.10583.html> (abgerufen am 3.2.2010).
- Küntzel, Matthias, 2002: Djihad und Judenhaß, Freiburg.
- Lambrecht Oda, Baars Christian, 2009: Mission Gottesreich. Fundamentalistische Christen in Deutschland, Berlin.
- Loewy, Hanno, 2005: Protokolle und Verschwörungstheorien – über den neuen Antisemitismus, NZZ online vom 17. November 2005, <http://www.nzz.ch/2005/11/17/fe/articleDBP4Z.html> (abgerufen am 13.1.2009).
- Haury, Thomas, 2002: Antisemitismus von links, Hamburg.
- Hempelmann, Reinhard, 2008: Kein vorübergehendes Phänomen, in: Herderkorrespondenz – Monatshefte für Gesellschaft und Religion, Jg. 62 Bd. 10, S. 517- 521.
- Hillmann, Karl-Heinz, 1994: Wörterbuch der Soziologie, Stuttgart.
- Hoffmann, Christhard, 1995: Das Judentum als Antithese, in: Antisemitismus in Deutschland hrsg. v. Wolfgang Benz, München, S. 25-46.
- Hoffmann, Christhard, 1994: Christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus, in: Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus, hrsg. v. Leonore Siegle-Wenschkewitz, Frankfurt am Main, S. 293- 317.
- Holz, Klaus, 2005: Die Gegenwart des Antisemitismus, Hamburg.
- Joffe, Josef, 2003: Trotzki und „Tätervolk“, in: Die Zeit, 13. November, Nr. 47.
- Minkenberg, Michael/Willems, Ulrich, 2003: Politik und Religion im Übergang - Tendenzen und Forschungsfragen am Beginn des 21. Jahrhunderts, in: Politik und Religion, hrsg. v. Michael Minkenberg, Ulrich Willems, PVS-Sonderheft 33/2002, Wiesbaden.
- Meyer, Thomas, 1994: Fundamentalismus, in: Wörterbuch der Religionssoziologie, hrsg. v. Siegfried Rudolf Dunde, Gütersloh.
- Postone, Moishe, 1995: Nationalsozialismus und Antisemitismus in: Antisemitismus und Gesellschaft, hrsg. v. Michael Werz, Frankfurt/M, S. 29-43.
- Rensmann, Lars, 1998: Kritische Theorie über den Antisemitismus, Berlin und Hamburg.
- Rensmann, Lars, 2004: Demokratie und Judenbild, Wiesbaden.
- Riesebrodt, Martin, 1990: Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung, Tübingen.
- Riesebrodt, Martin, 2005: Was ist religiöser Fundamentalismus?, in: Religiöser Fundamentalismus hrsg. v. Clemens Six u.a., Innsbruck, S. 13-32.
- Schoeps, Julius u.a. (Hrsg.), 2007: Neu-alter Judenhaß, Berlin.
- Siegle-Wenschkewitz, Leonore (Hrsg.), 1994: Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus, Frankfurt am Main.
- Wahdat-Hagh, Wahied, 2007: Iran: Über die Verfolgung der Bahá'í, WELT online vom 4.7.2007, <http://www.welt.de/kolumnen/73/periskop/30830/iran+ber+der+verfolgung+der+Bahá'í> (abgerufen am 16.12.2009).
- Wamper, Regina, 2008: Das Kreuz mit der Nation. Christlicher Antisemitismus in der Jungen Freiheit, Münster.
- Zickmund, Susan, 1998: Religiöse Verschwörungstheorien und die Milizen in den USA, in: Politisierte Religion, hrsg. v. Heiner Bielefeldt, Wilhelm Heitmeyer, Frankfurt am Main, S. 301 -319.

II. Einzelanalysen

Gibt es eine evangelikale christliche Rechte in Deutschland? Eine exemplarische Analyse der Biblischen Glaubensgemeinschaft Stuttgart

Christin Hartung

in Zusammenarbeit mit Jeannette Kieffer

Einleitung

Die Kirchen sind leer, doch in Stuttgart steht eine Mega-Kirche, die jeden Sonntag tausende Menschen begrüßt. Immer mehr Menschen treten aus der Kirche aus und dennoch steigt die Zahl der Leute, die einen Glauben haben (Knoblauch 2009:31ff). Man kann davon ausgehen, dass die Religion nicht am Ende ist. Sowohl der katholische als auch der evangelische Glaube sind auf dem Weg der Erneuerung. Diese Erneuerung findet in der evangelischen Glaubensrichtung vor allem in den neuen christlichen Bewegungen statt, bei den evangelikalen Charismatikern und Pfingstlern. Im Mittelpunkt dieser Bewegungen steht die Erfahrungsorientierung, das persönliche oder auch körperliche Erfahren von Religion.

Die neuen christlichen Bewegungen fallen nicht zuletzt durch ihre beständigen Bemühungen zur Missionierung und Verkündung des Wort Gottes in Fußgängerzonen auf. Ihre Erscheinung irritiert, denn oft sind es junge Menschen, scheinbar „normale“ Jugendliche oder junge Erwachsene, die auf moderne Art und Weise, oft mit Musik und Tanz und verschiedenen Nationalflaggen, auf die Botschaft Gottes hinweisen. Durchaus mit Erfolg. Denn viele dieser Glaubensgemeinschaften, die am Rande bzw. außerhalb der Amtskirche zu finden sind, haben enormen Zulauf. Es sind diese Beobachtungen, die den Ausschlag für das Studienprojekt gaben und die im Weiteren hier besprochen werden.

Diesem Beitrag liegt die Frage zu Grunde, ob es in Deutschland so etwas wie eine fundamentalistische christliche Rechte gibt. Und wenn ja, was diese kennzeichnet und wo sie zu finden ist. Deswegen wird auf den „Analytischen Strukturbegriff des Fun-

damentalismus und der radikalen christlichen Rechten“ zurückgegriffen (Sasse/Birsl/Schmidt in diesem Band). Dabei sind zwei Momente für die Definition der radikalen christlichen Rechte ausschlaggebend: 1. eine quasi naturalistische Ideologie der Ungleichwertigkeit und 2. die Dimension der strukturellen Gewalt mit einer antidemokratischen Prägung. Hierbei stellt sich die Errichtung eines Gottesstaates als übergeordnetes Ziel dar. Diese Determinanten liefern gute Hinweise darauf, wie man eine solche radikale christliche Rechte analysieren könnte. Der Idealtypus solcher Gemeinschaften lässt sich in den Vereinigten Staaten von Amerika finden. Nun interessiert, ob es auch hier in Deutschland ähnliche Tendenzen und religiöse Bewegungen gibt und wo sie sich verorten lassen. Während der Recherchen zu diesem Beitrag, kam immer wieder die Biblische Glaubensgemeinde in Stuttgart auf. Diese Gemeinschaft ist nach außen, nicht zuletzt durch ihre, nach amerikanischem Vorbild erbaute Mega-Kirche, gut sichtbar und betreibt des Weiteren eine recht offene Informationspolitik. Sie eignet sich daher als Untersuchungsgegenstand.

Die Biblische Glaubensgemeinschaft Stuttgart (BGG) gehört zu den evangelikalen charismatischen Freikirchen in Deutschland und besitzt einen großen Gemeindenkreis, vor allem im süddeutschen Raum. Daher wird zunächst kurz darauf eingegangen, wie die evangelikale und im Besonderen die charismatische Bewegung zu charakterisieren sind und im Anschluss daran wird die BGG näher betrachtet. Im Fokus der Betrachtung steht dabei die Frage, ob es sich bei dieser Gemeinde um eine der fundamentalen christlichen Rechten angehörende Gemeinschaft handelt oder nicht.

Die Evangelikalen

Das Christentum ist nunmehr über 2000 Jahre alt und hat sich im Laufe der Zeit immer wieder verändert. Selbst angefangen als Sekte, brachte es verschiedene Ausprägungen hervor. Im Besonderen wird daher auf die Entstehung der Evangelikalen Bewegung eingegangen.

Mit der Reformationsbewegung des 16. Jahrhunderts in Deutschland bildet sich ausgehend von Martin Luther und anderen die protestantische Kirche aus. Die reformierte Kirche befand sich aber weiterhin im stetigen Wandel. Besonderes Interesse gilt hier den Erweckungsbewegungen des 17. Jahrhunderts (Kienzler 1999: 39). Auf sie gehen die Anfänge der evangelikalen Bewegung zurück. Evangelikale Gemeinden zeichnen sich durch einige besondere Merkmale aus, die sich später in den fünf “fundamentals” ausdrücken (Kienzle 1999: 29 f.; Abb. 1).

Abb. 1: „Fundamentals“ im evangelikalen Denken

1. Absolute Irrtumslosigkeit der Bibel
2. Jungfrauengeburt
3. selbstvertretenes Sühneopfer
4. leibliche Auferstehung
5. Wiederkunft Christi

Besonders die Annahme der Irrtumslosigkeit der Bibel ist ein entscheidendes Moment in der evangelikalen Bewegung. Die Bibel ist bis heute Lebens- und Glaubensgrundlage der evangelikalen Christen. Des Weiteren betonen die Evangelikalen ihre persönliche Beziehung zu Jesus Christus, daher ist die Glaubensstufe so zentral. Denn nur wer aktiv eine Glaubensbeziehung eingeht, kann ein „wahrer“ Christ sein. Hier lässt sich ein Dualismus erkennen, der zwischen „nominellen“ Christen und „wahren“ Christen unterscheidet. Christen, die bereits als Kind das Sakrament der Taufe empfangen haben und diese nicht noch einmal willentlich wiederholt haben, gelten als „nominelle“ Christen. Dieser Dualismus kann durchaus als ein Freund/Feind-Dualismus bzw. Innen/Außen-Dualismus verstanden werden. So wartet auf die Menschen, die nicht den „richtigen“ Glauben haben, die Hölle, wie zum Beispiel für Katholiken, Muslime und Anhänger des Okkultismus (Lambrecht/Baars 2009:126). Hier gibt es erste Hinweise auf die Determinanten der christlichen Rechte, denn dieser Freund/Feind-Dualismus dient einer Abgrenzung, allerdings „nur“ in Bezug auf die eigene Glaubensgemeinschaft und nicht auf den öffentlichen Macht- und Herrschaftsbereich und die öffentliche Politik (Sasse et al. in diesem Band).

Die Beobachtung, dass die persönliche Erfahrung des Glaubens immer weiter in den Vordergrund der Religion rückt, lässt sich in der These der Privatisierung von Religion von Hubert Knoblauch wieder finden (2009). Dort heißt es: „Privatisierung bedeutet [...], dass sich die religiös relevanten Themen immer stärker auf den privaten, subjektiven Bereich ziehen. [...] die körperliche Erfahrung nimmt einen zentralen Ort ein, das sexuelle Verhalten, die Familie, Bewusstseinsweiterung, Selbstverwirklichung, das persönliche Glück und Wohlergehen rücken ins Zentrum religiöser Bemühungen [...]“ (ebd.:25).

Die Evangelikalen sind in Deutschland in der Deutschen Evangelischen Allianz organisiert. Zu ihr gehören etwa 1,3 Millionen bekennende Christen in Deutschland

(Lambrecht/Baars 2009: 11). Insgesamt lässt sich aber ein eher geringer Organisationsgrad innerhalb der Gemeinden erkennen, damit stehen sie der streng hierarchischen Organisation der Amtskirchen gegenüber. Dies ist vor allem dem Laienpriestertum geschuldet (Knoblauch 2009: 88). Das bedeutet, dass man auch ohne geistliche oder theologische Bildung die Leitung einer Gemeinde übernehmen kann.

Neue christliche Bewegungen

Eine Strömung in der evangelikalen Bewegung ist die charismatische Bewegung. Dabei handelt es sich um die am schnellsten wachsende christliche Bewegung der Welt. Neben der charismatischen Bewegung ist vor allem auf die Pfingstlerische Bewegung hinzuweisen. Diese lässt sich nicht nur im evangelisch-protestantischen Spektrum finden, sondern auch im Katholizismus. Beide Bewegungen, sowohl Charismatiker als auch Pfingstler, sind im Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden organisiert.

Die Besonderheit der charismatischen Bewegung ist das persönliche Erfahren des Heiligen Geistes, dabei stehen Geistestaufe und Geistesgaben, das so genannte Charisma, im Mittelpunkt. Wesentliche Merkmale sind Weissagungen, Zungenrede, Krankenheilung und Mission (Knoblauch 2009: 87). Generell weisen charismatischen Gemeinden ein gemeinsames Merkmal auf: die Erfahrungsorientierung. Ihre Anhänger prophezeien, fasten und beten intensiv und neigen dabei zu einer populären Form des Gottesdienstes (Knoblauch 2009: 90). Dabei spielen Alltagssprache und vor allem eingängige populäre Musik eine tragende Rolle.

Die Biblische Glaubensgemeinschaft Stuttgart - eine charismatische Bewegung

Das Wahrzeichen der Biblischen Glaubensgemeinschaft (BGG) ist das Gospelforum in Stuttgart-Feuerbach. Deutschlands erste und wohl bekannteste Mega-Kirche. Auf rund 10.000 m² werden hier in 15 Gottesdiensten wöchentlich, übersetzt in 15 Sprachen, ca. 200.000 Besucher erwartet (BGG Stuttgart). Das sind unglaubliche Dimensionen angesichts der steigenden Austrittszahlen bei den Amtskirchen.

Die Biblische Glaubensgemeinschaft wurde 1955 von Paula Gassner in Stuttgart gegründet und ging aus der „Volksmission entschiedener Christen“ hervor. In ihrer eigenen Darstellung geht die BGG nicht auf diesen Ursprung ein, dort heißt es: „Ge-gründet wurde die BGG 1937 in Stuttgart von der Missionarin Paula Gassner [...]. Aus den kleinen Anfängen kurz vor Beginn des 2. Weltkriegs und einer geistlichen

Erneuerung seit 1984 [...] hat sich ein international wachsendes Netzwerk entwickelt [...]“ (Website der BGG).

Diese geistliche Erneuerung geht auf das heute noch aktive Gemeindeoberhaupt Peter Wenz zurück. 1984 begann dort seine Karriere. Nach seinem Praktikum wurde er der Pastor der nach dem Tod der Gründerin Paula Gassner vorübergehend geistlich führungslosen Vereinigung. Hier findet man das bereits angesprochene Laienpriestertum wieder. Die Gemeinde zählte 1984 nicht mehr als 100 Mitglieder. Das änderte sich nach der sog. „geistlichen Erneuerung“ durch Wenz, der die Kirche von einer Gemeinde in „württembergisch-pietistischer Tradition“ (Drobinski 2006) in eine freikirchliche charismatische Gemeinde nach amerikanischem Vorbild transformierte.

Einiges in der BGG erinnert an die Schwester-Gemeinden in den Vereinigten Staaten von Amerika. Mit Ausstattung und Einrichtung der Kirche, aber vor allem durch die Sprache nimmt Peter Wenz Abstand von der althergebrachten Amtskirche in Deutschland. Die Predigten werden in Alltagssprache, gespickt mit Anglizismen, gehalten. Die gesungenen Lieder sind meist englischsprachig oder „holprig“ aus dem Englischen übersetzt und gleichen eher Popsongs als christlichen Liedern. Ziel ist es, die Beziehung mit Gott noch persönlicher, emotionaler, eingängiger zu gestalten. Eine so dargebrachte Predigt zieht vor allem Menschen an, die „Halt in klaren Glaubensgrundsätzen und einer wärmenden Gemeinschaft wollen, weil sie die liberale Außenwelt satt haben“ (Dobinski 2006). Außenwelt ist hierbei ein gutes Stichwort, denn für die Mitglieder dieser Gemeinschaft stellt sich nach ihrer Glaubenstaupe, die Welt fast ausschließlich in Dualismen dar: Innen/Außen, Christ/Ungläubiger, Freund/Feind, Schwarz/Weiß, Gott/Teufel.

Vom Säugling, über Kinder, Jugendliche, junge Erwachsene, Eheleute, Singles und Alleinerziehende bis hin zum Senior wird hier versucht jede Person auf eine persönliche und zielgruppengerechte Art anzusprechen. Dabei scheint gerade diese persönliche Ansprache der jeweiligen Gruppen sehr wichtig zu sein und wird als Alleinstellungsmerkmal dieser Gemeinde angesehen.

Neben den verschiedenen Einrichtungen und Treffs, gibt es noch weitere Angebote, die je nach Lebenssituation in Anspruch genommen werden können: z. B. Glaubensgrundkurs, Ehevorbereitungskurs – um nur einige zu nennen (Abb. 2). Ganz zentral dabei sind auch die so genannten Hauskirchen, in denen die Mitglieder in kleiner Runde Woche für Woche zusammensitzen und eine Kerngemeinschaft mit familiärer Struktur bilden.

Abb. 2: Einrichtungen und Angebote der BGG

BGG Kindertagesstätte	Alleinerziehendentreff
Royal Rangers (7- 17 Jahre)	Seniorentreff
Teenagerbibelstunde (10 -15 Jahre)	Christlicher Sportverein
Gospel Youth	Bibel-Lehrzentrum
Treff für Singles, Paare, Ehepaare zwischen 25 und 35 Jahren	Christliche Musik- und Kunstakademie
Singletreff ab 35 Jahre	Drogentherapie

So erfüllt die Religion eine Internalisierungsfunktion. Religion bietet hier ein Sinnsystem an, mit dessen Hilfe das Individuum sich seine Identität konstruieren kann. Damit wirkt Religion auf der Ebene des einzelnen Menschen. Sie stellt ein Glaubenssystem zur Verfügung, das es dem Menschen möglich macht, sich als Teil in der Welt zu sehen und sich in diese zu integrieren und darüber zu kommunizieren. Die Religion stellt des Weiteren Werte zur Verfügung, die das Individuum in seinem Handeln leitet (Knoblauch 1999: 100). Angewandt findet man diese Funktion beispielsweise bei der von der BGG angebotenen stationären Drogentherapie „Weg zur Freiheit“. Hier wird suchtkranken Männern (und ausdrücklich nur Männern!) die Möglichkeit zu einem christlichen Entzugsprogramm gegeben. Nachdem die Männer entgiftet sind und sich bereit fühlen, sich auf den christlichen Glauben einzulassen, können sie in der Einrichtung aufgenommen werden. Mit der Aufnahme wird nicht nur ihr Tagesablauf strukturiert. In einem Glaubensgrundkurs lernen die Männer, die evangelikale charismatische Glaubenslehre kennen und nehmen an verschiedenen Gottesdiensten der BGG teil¹. Das hat nicht nur integrierende Funktion, sondern wirkt im weiteren Programm sinnstiftend und handlungsleitend. Den teilnehmenden Männern wird so die Möglichkeit gegeben, sich neu zu entdecken: als gläubiger Christ und Mitglied der Gemeinschaft.

Anzumerken ist, dass diese Männer sich in einer Ausnahmesituation in ihrem Leben befinden und nun vor der Aufgabe stehen sich wieder in die Gesellschaft einzufügen. Da das Programm „Weg zur Freiheit“ vom Paritätischen Wohlfahrtsverband anerkannt ist, besitzt diese Therapie eine Legitimierung von seriöser Stelle. Dabei gehört es zur Methode der BGG sich auf vornehmlich instabile oder „unfertige“ Persönlichkeiten bei ihrer Mission zu konzentrieren. Es ist zu vermuten, dass dieses Drogenent-

¹ Vgl. Webseite Weg zur Freiheit. <http://www.wegzurfreiheit.de/>

zugsprogramm, eine Möglichkeit zur Rekrutierung von Gemeindepersonal bietet, insbesondere für den Missionierungsdienst und die Jugendarbeit. Diese Vermutung kam auf, nach dem aufgefallen ist, dass sich viele Mitarbeiter der BGG als ehemalige Teilnehmer des Drogenentzugsprogramms zu erkennen gaben (BGG aktuell). Leider ist nicht direkt festzustellen, ob dabei in Verlauf des Programms Druck und/ oder Zwang auf die Teilnehmer ausgeübt wird. Denn eine grundsätzliche Offenheit gegenüber dem christlichen Glauben müssen die Teilnehmer bereits bei Eintritt in das Programm zusichern.

Dennoch ist festzustellen, dass die Missionierungsbemühungen der BGG sich auf Jugendliche, junge Erwachsene oder im weitestgehenden Sinne »Suchende« konzentriert. Dabei wird ein sinnstiftendes Angebot (z.B. Sportgruppe, Film-AG, Musikworkshop usw.) unterbreitet, das einlädt sich in die Gemeinschaft einzubringen. Die Botschaften, die dabei übermittelt werden, sollen die Kontingenzen, die sich im Alltag auftun, reduzieren.

Die Hauskreise sind dabei ein zentrales Element in der BGG und finden unter der Woche in privaten Wohnungen unter der Leitung eines sog. Hauskreisleiters statt. Die Hauskreise sollen die Mitglieder im Alltag begleiten. Diese Hauskreise erfüllen aber auch eine *Integrationsfunktion*. Diese befasst sich mit der Integration des Individuums in die gesellschaftliche Ordnung. Dabei werden egoistische Wünsche und Ängste aufgefangen und in Gruppenziele überführt. Die Religion hilft so, Widersprüche des Systems zu deuten und in Perspektive zu setzen. Damit soll Vertrauen in die spezifischen Ziele, Werte und Normen gelegt werden und die Bereitschaft, sich wieder am sozialen Leben zu beteiligen, herstellen (Knoblauch 1999: 100f.).

Die Hauskreise dienen nicht nur der Begleitung der Mitglieder in ihrem Alltag. Denn immer wieder wird von Aussteigern berichtet, dass es dort zur Ausübung von Zwang kam. So wird auf einer kritisch eingestellten Webseite ein Formular für Hauskreisleiter abgebildet, das systematisch verschiedenste, private, teilweise sehr private Informationen über die Teilnehmer der Hauskreise abfragt (Webseite Cleansed). Des Weiteren wurde berichtet, dass Mitglieder gezwungen sind, zu „besseren“ Menschen zu werden, indem sie angehalten werden, sich das Rauchen abzugewöhnen oder sich beim Alkohol zurückzuhalten. Dies sind Hinweise für das Vorhandensein von struktureller Gewalt.

Davon ist während des Gottesdienstes im Gospelforum nichts zu spüren. Hier wird der Interessierte für die Gemeinschaft begeistert. Jeden Sonntag finden sich neue Inte-

ressenten ein, die Gläubige werden wollen und mit der Glaubenstaufe Eintritt in diese charismatische Welt der Zeichen und Wunder erhalten. Der Gottesdienst wirkt als *Legitimierungsfunktion* auf das kulturelle System ein. Hierbei geht es darum, das gesamte Werte- und Normensystem einer Gesellschaft zu sakralisieren. Dabei werden einschneidende Ereignisse, die Zweifel auslösen könnten (z.B. Krankheit, Unglück usw.) durch Religion wieder perspektivisiert. Das geschieht vor allem durch die Vorstellung einer „nachgeordneten transzendenten Sphäre“ (Knoblauch 1999: 101), die das unverdient empfundene Leid kompensieren soll. In der Bibel lassen sich so Erklärungsansätze für quasi alle Lebenslagen und Schicksalsschläge finden, auch durch den Rückgriff auf die Figur eines ambivalenten Gottes: Gott straft eine Sünde oder Gott belohnt eine gute Tat.

Die Predigten behandeln immer einen Themenblock, mit dem den Gläubigen die Welt erklärt wird. In solchen Themenblöcken erhalten sie wichtige Hinweise zur Lebensführung, aber auch über die Beschaffenheit und den von Gott gewollten Aufbau der Gemeinschaft. Frauen werden dabei zwar nicht explizit als den Männern untergeordnet dargestellt, dennoch lässt sich aus dem Verhalten der Frauen gegenüber den Männern und in der Gemeinschaft darauf schließen. Bestätigt wird dies in Aussagen von Aussteigern aber auch in Aussagen von Gemeindemitgliedern (vor allem Frauen) in Interviews. So sagt eine Anhängerin der Gemeinde in einem Zeitungsartikel über sich aus, dass sie selbstbewusst genug für die Unterordnung wäre (Dobrinski 2006). Des Weiteren sind Frauen fast ausschließlich für das Catering nach dem Gottesdienst und für soziale Aktivitäten zuständig wie zum Beispiel für die Kinderbetreuung, Krankenbesuche etc. (BGG Stuttgart). Dies deutet auf eine geschlechtstypische Arbeitsteilung und ein traditionelles Rollenverständnis innerhalb der Gemeinschaft hin. Dieser Eindruck wird unterstützt durch die schon angesprochene Drogentherapie: denn hier werden nur Männer aufgenommen und ausgebildet. Das passiert nicht zuletzt aufgrund der schweren körperlichen Arbeit, die dort zu verrichten ist und gleichzeitig der unabhängigen Finanzierung des Programms dient. Dabei wird das Bild vom Mann als Versorger der Gemeinschaft reproduziert.

Gehört die BGG zur radikalen christlichen Rechten in Deutschland?

Wie im letzten Kapitel gezeigt wurde, strukturiert Religion im Allgemeinen die Gesellschaft und übernimmt in Hinblick auf diese verschiedene Funktionen, wie zum Beispiel Wohlfahrtsaufgaben. Sie übernimmt des weiteren Sinnstiftung und bietet „Orientierungshilfe für alle Lebenslagen“ (Knoblauch 1999: 99), zum Beispiel durch

die Predigt am Sonntag im Allgemeinen und durch die Hauskirche der BGG im Besonderen.

Aber was passiert wenn Glaubensgemeinschaften die Gesellschaft nicht nur nach religiösen Schemen interpretieren, sondern die Gesellschaft nach eben diesen umbauen möchten?

Nicht nur in den Vereinigten Staaten von Amerika werden die Rufe nach einen „Gottesstaat“ immer lauter, auch in Deutschland wird daran gearbeitet den Staat und seine Bevölkerung religiöser zu gestalten. „Deutschland ist Missionsgebiet“ heißt es auf der Webseite der BGG. Ziel ist es, mit Hilfe von Missionierten und Missionaren eine „neue“ Gesellschaft zu schaffen. Dabei bleibt allerdings offen, ob die Missionierung *gezielt* Menschen in Schlüsselpositionen ansprechen möchte, wie dies etwa bei Scientology der Fall ist. Zu beobachten ist, dass vor allem Kinder, Jugendliche und junge Erwachsene und Menschen in schwierigen Lebenssituationen angesprochen werden.

Sicher ist jedoch, dass sich die Bewegung weiter ausbreitet und professionalisiert. Das lässt sich ebenfalls an der enormen Ausdifferenzierung der Gemeinschaft (Abb. 2) sehen. Die Gemeinschaft fußt auf konservativen und fundamentalistischen Werten. Nun ist aber noch einmal zusammenfassend zu klären, ob es sich bei der BGG um eine Gemeinde der radikalen christlichen Rechten handelt.

Bei der Interpretation des Materials lässt sich darauf schließen, dass es sich bei der BGG zwar um eine Gemeinschaft im rechten, traditionalistischen und auch fundamentalistischen christlichen Spektrum handelt, aber die Zugehörigkeit zur radikalen christlichen Rechten lässt sich nicht abschließend klären. Dennoch ist das Potential dafür gegeben, denn man muss mit in Betracht ziehen, dass die Bewegung noch relativ jung ist und sich stetig weiter entwickelt. Abzuwarten bleibt, wie sie sich in der nächsten Generation darstellen wird. Festzuhalten ist, dass es sich bei der BGG zwar um eine Gemeinschaft mit flacher Hierarchie handelt, diese wird allerdings straff von einem charismatischen Führer geleitet. Während Peter Wenz´ Führung der BGG zunächst noch charismatischer Natur war, so ist diese nun eher einer traditionellen Form gewichen.

Letztendlich lässt sich die gestellte Frage ob die BGG Stuttgart der radikalen christlichen Rechten zuzuordnen ist, also nicht abschließend zu beantworten. Um dieser Frage weiter nach zu gehen, wäre es notwendig einen tieferen Einblick in die Glaubensgemeinschaft zu erhalten. Nur eine weiterführende empirische Untersuchung

kann die Positionierung der Bewegung klären. So wäre es zum Beispiel relevant die Innen/ Außenperspektive oder die Situation in den Hauskreisen näher zu betrachten. Auch eine eingehende Untersuchung der Gospel Youth könnte Einblicke in die Ziele der Bewegung geben. Eine solche Forschung steht noch aus. Bislang konzentriert sich diese fast ausschließlich auf die Vereinigten Staaten von Amerika. Das es eventuell ein spezifisch deutsches Phänomen ähnlicher Art geben könnte, bleibt so noch unthematisiert. Jedoch fällt es schwer, die Befunde aus der Forschung zur amerikanischen christlichen Rechten auf Deutschland zu übertragen. Es lassen sich dennoch durchaus Ähnlichkeiten finden, wie zum Beispiel die populäre Aufbereitung und Präsentation der Predigt.

Literaturnachweis

- Kienzler, Klaus, 1999: Der religiöse Fundamentalismus. Christentum – Judentum – Islam, 2. Auflage, München.
- Knoblauch, Hubert, 1999: Religionssoziologie, Berlin/New York.
- Knoblauch, Hubert, 2009: Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt/New York.
- Lambrecht, Oda; Baars, Christian, 2009: Mission Gottesreich. Fundamentalistische Christen in Deutschland, Berlin.

Internetquellen

- BGG aktuell April 2010: http://www.bggstuttgart.de/fileadmin/user_upload/Download_public/BGG_Aktuell_April_2010.pdf (zuletzt abgerufen am 08.05.2010).
- BGG International: <http://www.bgg-stuttgart.de> (zuletzt abgerufen am 08.05.2010).
- Dobrinski, Matthias, 2006: Die erste deutsche Mega-Church, „Hey, der Herr ist hier, wir geben ihm mal einen richtigen Applaus“, in: [sueddeutsche.de](http://www.sueddeutsche.de), vom 03.01.2006; <http://www.sueddeutsche.de/politik/10/398794/text/> (zuletzt abgerufen am 08.05.2010).
- Geistlicher Missbrauch in Deutschland, in: <http://www.cleansed.de/aform3.php> (zuletzt abgerufen am 08.05.2010).
- Weg zur Freiheit, in: <http://www.wegzurfreiheit.de/> (zuletzt abgerufen am 08.05.2010).

Katholischer Fundamentalismus: Die Priesterbruderschaft St. Pius X.

Tork Räthel

1. Einleitung

Im Frühjahr 2009 geriet die Priesterbruderschaft St. Pius X. in das Zentrum medialer Öffentlichkeit. Hintergrund waren die Äußerungen Richard Williamsons zum Holocaust. Die Bruderschaft lehnt sich mit ihrer Namensgebung an einen der wohl konservativsten Päpste des 20. Jahrhunderts an und kann als relativ einflussreich gelten. Dennoch bleibt sie – etwa im *Handbuch religiöser Gemeinschaften und Weltanschauungen* – unerwähnt (Reller u.a. 2000).

Im vorliegenden Beitrag soll nun die Geschichte der Piusbrüder in Frankreich und Deutschland rekonstruiert, ihre Gesellschaftsvorstellungen und – in ideologiekritischer Auseinandersetzung – ihre Verortung in der radikal religiösen Rechten näher untersucht werden.

Die Analyse basiert im Wesentlichen auf öffentlich zugängliche Quellen im Internet und umfasst Beiträge aus überregionalen Zeitschriften und – als Primärquellen – zwei aktuellere Ausgaben der *Mitteilungen für den deutschen Sprachraum*¹ der Bruderschaft, die über die Homepage des Deutschen Distrikts abrufbar sind. Insgesamt ist auffällig, dass eine intensivere Wahrnehmung in den Print-Medien erst mit der Aufhebung der Exkommunikation der vier von Marcel Lefebvre geweihten Bischöfe und den anhaltenden Provokationen Richard Williamsons einsetzt. Vorher war das Interesse, besonders in der deutschen Presse, eher als marginal zu bezeichnen. Bei der Rekonstruktion der historischen Zusammenhänge wurde hingegen auf gängige Sekundärliteratur zurückgegriffen.

¹ Stichproben in älteren Heften haben ergeben, dass die thematische Ausrichtung in allen Ausgaben nahezu identisch ist, so dass sich die Untersuchung auf Beiträge mit aktuellem Bezug beschränken kann.

Im Verlauf der Bearbeitung haben sich zusätzliche, neue Fragen ergeben, die hier nicht hinreichend behandelt werden können. Sie werden in den entsprechenden Abschnitten jedoch erwähnt. In der folgenden Abhandlung ist keinesfalls eine umfassende Bearbeitung des Gegenstands zu sehen. Sie dient eher der Anregung für eine intensivere Beschäftigung mit dem Thema.

2. Katholischer Traditionalismus zwischen Französischer Revolution und Zweitem Vatikanischen Konzil

Im europäischen Mittelalter bestanden zwei politische Systeme nebeneinander, ein klerikales und ein laizistisches, die auf vielen Ebenen eng miteinander verbunden waren. Ersterem fiel zunächst die Vormacht zu, aber innerer Verfall und Spaltungen (Reformation) schwächten es, während das laizistische Element seine Macht vermehren konnte. Unmittelbar aus den so genannten Glaubenskriegen heraus entstand die Lehre von der staatlichen Souveränität, die es den von Laien getragenen Staaten erlaubte, in die äußeren Verhältnisse der Kirche einzugreifen. Entsprechend ihrer Verfassung („Absolutismus“) war dieser Eingriff autoritär und so umfassend, dass man heute vom „Staatskirchentum“ spricht, auch wenn der Klerus in allen Bereichen der alten gesellschaftlichen Strukturen eingebettet blieb. Mit der Französischen Revolution von 1789, die auch eine starke antikatholische Stoßrichtung besaß (Steinhauer 2002:122), setzte sich das laizistische Element endgültig durch. Staat und Kirche wurden getrennt und die Kirche erhielt den Status eines Vereins neben anderen. Die damaligen Päpste, Pius VI. und Pius VII., wurden Gefangene Napoleons; Papsttum und Kirche schienen vernichtet. Doch in Frankreich begann bald der Wiederaufstieg der katholischen Kirche. Die nachrevolutionären Regime (nach 1794) schonten sie und Napoleon, der die katholische Kirche für seinen Aufstieg nutzte und ihren Bestand durch ein Konkordat garantierte. Alte, gegenrevolutionäre Strömungen, die sich auch postum mit der Revolution nicht aussöhnen wollten, fanden unter ihrem schützenden Dach mit klerikal-radikalen Strömungen zusammen. Gegenüber den Unwägbarkeiten nationaler Politiken sahen diese Kreise das Papsttum als Stütze der Kirche. Die Orientierung auf das jenseits der (Alpen)-Berge gelegene Rom (= ultra montes) gab der Bewegung ihren Namen: „Ultramontanismus“ (Reiter 2003).

In dieser ersten Verbindung zwischen katholischer Kirche und ultrakonservativen Kreisen ist frühzeitig eine Interessenbündelung gegen systemimmanente Veränderungen innerhalb des französischen Staates zu erkennen. Sicher war der katholische Glaube, der die französische Gesellschaft über Jahrhunderte geprägt hatte nicht in

kurzer Zeit aus dem Denken und der Alltagserfahrung der Bevölkerung zu tilgen. Auch die Krisenhaftigkeit der Revolutionszeit und ersten Nachrevolutionsjahre sorgte dafür, dass weite Bevölkerungskreise am katholischen Glauben festhielten, so dass nur von einer oberflächlichen Vernichtung der Kirche die Rede sein kann. Eher hat die Kirche ihren direkten Einfluss auf die „Staatsgeschäfte“ verloren, in der Bevölkerung hingegen blieb sie weiterhin stark verankert.

Aus den Kreisen der Ultramontanisten waren demnach stark revisionistische, bzw. restaurative Initiativen zu erwarten, die im weitesten Sinne mit kirchlichen Bestrebungen zur Wiederherstellung einer Verbindung von Kirche und Staat korrespondierten. Ohne Zweifel stellten sie zu dieser Zeit kein Massenphänomen dar, stehen aber am Anfang einer Traditionslinie zwischen ultrakonservativen kirchlichen und weltlichen Personengruppen, die sich im Laufe der Jahre immer wieder aufeinander stützen konnten.

In der katholischen Kirche war die Auseinandersetzung um Glauben und Wissen, Offenbarung und Vernunft, seit dem Zeitalter der Aufklärung aufgebrochen. Die notwendige Diskussion wurde im 19. Jahrhundert aber nicht in offener Feldschlacht ausgetragen, sondern von der Kirchenleitung unterdrückt (Schwaiger 1999: 145). Ausgehend von den Ultramontanisten setzte bald eine europaweite innerkirchliche Restauration ein, die den letztlich gelungenen Versuch darstellte, die vorrevolutionären Anschauungen und Werte, zumindest innerhalb der Kirche, wieder zur Geltung zu bringen; sie wurden zum Teil noch radikaler formuliert und noch konsequenter durchgesetzt. Zu diesen gehörte vor allem das hierarchisch-monarchische Denken, welches im 1. Vatikanischen Konzil (1869/70) in der Proklamation des päpstlichen Unfehlbarkeitsdogmas seine extremste Formulierung fand. Weiterhin zielte die katholische Restauration auf einen „religiösen Totalitarismus“ ab, der aus dem Glauben (allein) die Antworten auf alle Fragen des privaten und öffentlichen Lebens entnehmen sollte (Odermatt 1991: 17).

In vollkommener Ignoranz der sich mit immer höherer Geschwindigkeit vollziehenden gesellschaftlichen Umwandlungsprozesse, vor allem hervorgerufen durch Industrialisierung und Verstädterung, die die Lebenswelten und Wertesysteme weiter Bevölkerungsteile radikal ändern sollten, hatte es die katholische Kirche verpasst, sich den neuen Verhältnissen anzupassen, um für die Menschen attraktiv zu bleiben.

Seit Ende der 1880er Jahre fehlte es der katholischen Kirche endgültig an Leitbildern zur Gestaltung der Zukunft und mehr und mehr Menschen wandten sich von ihr

ab. Erst das 2. Vatikanische Konzil mit seinen Beschlüssen, Texten und Dokumenten, wurde zur Äußerung des Willens, bzw. zur Weiterentwicklung und Neuorientierung in einer Welt, deren wirtschaftliche und gesellschaftliche Strukturen in anhaltenden und rascheren Veränderungen begriffen blieben (Odermatt 1991:19). Im Vergleich dazu hatten rechtsgerichtete Kreise, die im weltlichen Leben in der Außenwelt verankert und keinen monolithischen Dogmen verhaftet waren, weniger Probleme, ihr Denken und Handeln den äußeren Umständen anzupassen.

Bereits zu Beginn der 1880er Jahre - als Reaktion auf die Ereignisse eine Dekade zuvor - und den in Frankreich von der politischen Linken vereinnahmten Nationsbegriff, entwickelte sich ein gegenrevolutionärer Nationalismus. Dieser zielte auf ein neues, nicht nur universelles und politisches Prinzip des Zusammenhalts ab, welches sich vor allem in Prinzipien wie Familie, Moral, Kommune und Abstammung manifestierte. Dabei schloss sie eine stärkere Abgrenzung der Nation gegen die „Anderen“ ein, zu denen innerhalb des Landes, von nun an vor allem die Juden zu zählen waren. Im Zuge einer publizistischen Kampagne antisemitischer Literatur, zu der auch die katholische Presse ihren Beitrag leistete, wurden die Begriffe „Jude“, „Freimaurer“ und „Intellektueller“ austauschbar. Als Prototyp einer modernen, radikalen Rechten in Frankreich, mit Elementen wie Ultrationalismus, Militarismus, Rassismus und Antisemitismus, gepaart mit einer extrem antidemokratischen Ausrichtung, gilt heute im allgemeinen die *Action Francaise* eines Maurice Barrés und Charles Maurras (Minkenberg 1998: 129). Sie vereinigte bereits zahlreiche Elemente, die auch heute noch als maßgeblich für die extreme politische Rechte gelten können. Aber nach Ansicht zahlreicher Protagonisten der *Action Francaise* würde erst aus der Religion ein neuer Zusammenhalt der Nation resultieren, den sie aus sich selbst heraus nicht mehr erlangen können.

Tatsächlich verursachte die besondere Lage, in die sich die gläubigen Katholiken in der III. Republik gedrängt sahen, Spannungen: Auf der einen Seite die starke Identifikation mit der französischen Nation und auf der anderen die Gegnerschaft zum säkularen Staat. Aus dieser Spannung resultierte eine besondere Affinität der gläubigen Katholiken zur gegenrevolutionären Rechten bis hin zu rechtsradikalen Kreisen, die sich der Katholizismus immer wieder als ideologisches Reservoir, wenn auch nur aus funktionalen Überlegungen heraus, nutzbar machen konnte. Michael Minkenberg hat bereits Ende der 1990er Jahre klargestellt, dass die katholische Kirche bei der Nationalisierung der französischen Gesellschaft tatsächlich eine entscheidende Stellung

einnahm, spielte doch die religiöse Komponente bei der Aufwertung der Nation und der Konstruktion der „Anderen“ eine zentrale Rolle (Minkenber 1998:130).

In eben dieser Polarisierung, zwischen einem traditionalistischen Katholizismus und dem säkularen Staat, liegen auch die Wurzeln für den katholischen *intégrisme* in Frankreich, der sich mit Beginn des 20. Jahrhunderts gleichermaßen gegen modernistische und sozialreformatorische Tendenzen im Katholizismus und der III. Republik wandte und auf einer wörtlichen Lesart der Bibel besteht.

Zu großen Ehren kam die *Action Francaise* im Vichy-Regime des Marschall Pétain, als viele ihrer prominentesten Mitglieder Minister wurden (Spiegel 41/1988: 196). Sie wurde nach der Befreiung 1945 aufgelöst (Hünemann 2009: 121).

Auch in der V. Republik erhielten sich Restbestände eines orthodoxen Katholizismus, die in der Abspaltung von der Bewegung des Mgr. Marcel Lefebvre, ihre eigene organisatorische Ausprägung bekommen sollten.

3. Die Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils

Um sich zu vergegenwärtigen, an welchen Punkten des religiösen und weltlichen Lebens, sowie der Liturgie, der katholische Traditionalismus mit seiner Kritik angreift, ist es notwendig, kurz den Umgestaltungen nachzugehen, die aus den Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965) erwachsen. Selbstredend ist es nicht möglich, auf alle Veränderungen und Kritikpunkte im Detail einzugehen, so dass an dieser Stelle nur die Aspekte Grundrechte, Religionsfreiheit und Liturgie betrachtet werden.

Bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil fußte das katholischen Staatsverständnis auf der Ansicht, dass sich die Autorität des Staates aus den göttlichen Gesetzen legitimiere. Daraus folgt die Ablehnung von Meinungsfreiheit (als „pesthaften Irrtum“ - Gregor XVI.) und die Ablehnung der Grundrechte im Staat, da dieser auch für ein Handeln gegen verschiedene Gebote Gottes Freiheit gewährt. Erst im Verlauf des Zweiten Weltkriegs, mit seinen auch für die katholische Kirche leidvollen Erfahrungen, sollte im Lehramt des Vatikans ein Umdenken zu Gunsten neuzeitlicher Freiheitsrechte einsetzen. Schließlich garantierten diese auch der Kirche selbst das Recht, ihrem Verkündigungsauftrag nachzukommen. In den Dokumenten des Konzils wurde der Wert der Menschenrechte, so unter anderem in Artikel 29 der Konzilskonstitution *Gaudium et spes*, hervorgehoben (Steinhauer 2002:122 - 124.).

Der Frage der Religionsfreiheit widmet das Konzil mit der „Erklärung über die Religionsfreiheit“ (*Dignitatis humanae*) vom 7. Dezember 1965 ein eigenes Dokument.

Von den Traditionalisten wird jedoch die vorkonziliare Lehrverkündung von der Unfehlbarkeit der kirchlichen Autorität angenommen. Qualifiziert man diese tatsächlich als unfehlbar, wäre das auf dem Konzil beschlossene häretisch und nicht mehr katholisch und damit ein immenser Traditionsbruch. Doch geht die offizielle Meinung innerhalb der Kirche dahin, in den Konzilsbeschlüssen eine Weiterentwicklung und keinen eigentlichen Traditionsbruch zu sehen (Steinhauer 2002: 124f.).

In den Reformen der katholischen Liturgie wurden die Ergebnisse des Konzils für die breite Masse der Gläubigen erfahrbar. Neben der Einführung des Volksaltars, an dem der Priester von nun an den Gläubigen zugewandt die Messe las, war insbesondere die Aufgabe der lateinischen Sprache, zu Gunsten der Landessprache, auffällig. Maßgebliche Veränderungen erfuhr auch das Karfreitagsgebet, in welchem ursprünglich für die Bekehrung der Juden gebetet wurde und in dessen Wortlaut, seit dem 2. Vatikanum, die Hochschätzung Israels zum Ausdruck kommt (Wolf 2005: 266). In diesen Veränderungen sind sicherlich die stärksten Versuche zur Öffnung und Liberalisierung der katholischen Kirche zu sehen. Zur Frage, in welchem Maße dies gelang und die Gläubigen tatsächlich erreichte, bzw. die Reformen von ihnen aufgenommen wurden, fehlen bis heute leider aussagekräftige Studien.

Die Neuorientierungen des Zweiten Vatikanischen Konzils sind bewusst nicht als Dogmen formuliert, gleichwohl sind sie wesentlich für die Kirche in der Epoche der fortgeschrittenen Moderne (Hünemann 2009: 123).

4. *Katholischer Traditionalismus nach dem II. Vatikanum*

Der nachkonziliare traditionalistische Katholizismus existiert nicht als monolithischer Block (Hans/Wiesel, 05.02.2009). Er zerfällt, trotz theologischer und liturgischer Gemeinsamkeiten, in drei Gruppen.

Neben der Priesterbruderschaft St. Pius X. existieren Gruppen, die die vorkonziliare Liturgie mit kirchlicher Erlaubnis bereits vor dem Jahr 2007 feiern durften und daher organisatorisch zur römisch-katholischen Kirche zu zählen sind. Abspaltungen einzelner Fraktionen, vor allem aus den Reihen der Piusbruderschaft, führten immer wieder zu Schwächungen innerhalb des traditionalistischen Lagers. So zum Beispiel das „Institut vom Guten Hirten“ des ausgestoßenen Piusbruders Phillippe Laguerie, welches 2006 unter Auflagen vom Vatikan anerkannt wurde (Schwäbische Zeitung, 06.02.2009). Wichtiger ist aber die Priesterbruderschaft St. Petrus (1988), bestehend aus Piusbrüdern, die den Weg ins Schisma nicht mitgehen wollten (dazu siehe weiter unten) und denen Papst Johannes Paul II. durch das Motuproprio *Ecclesia Dei* die

Möglichkeit geschaffen hatte, in Gemeinschaft mit der römischen Kirche die vorkonziliare, sprich seit 1570 praktizierte tridentinische Messe zu pflegen. Im Gegensatz zur Priesterbruderschaft St. Pius X. steht bei ihnen auch nicht die Kritik an der nachkonziliaren Kirche im Vordergrund, sondern mehr die Pflege traditioneller katholischer Frömmigkeitsformen. Mittlerweile spielt die Petrusbruderschaft eine zentrale Rolle in der Ausbildung von Priestern für die vorkonziliare Liturgie (Steinhauer 2002: 127). Seit 2007 dürfen katholische Gemeinden wieder offiziell die tridentinische Messe in lateinischer Sprache feiern, nach jenem 450 Jahre alten Ritus, der bislang nur in Einzelfällen und ausschließlich mit Genehmigung des Ortsbischofs gestattet war (Assheuer, Thomas, 12.07.2007).

Als extremste Spielart des katholischen Traditionalismus gelten die Sedisvakantisten, die das Zweite Vatikanische Konzil nicht bloß kritisieren, sondern die gesamte nachkonziliare Hierarchie als häretisch ablehnen. Hauptangriffspunkt ist dabei die *Dignitatis humanae*, in welcher, nach ihrer Lesart, durch die Anerkennung anderer Religionen der Unfehlbarkeitsanspruch des Papstes und die Einzigartigkeit der Katholischen Kirche und ihrer Religion in Frage gestellt werden. Sie sehen dieses Dokument als Traditionsbruch, erkennen daher den derzeitigen Papst nicht an und halten den Stuhl Petri für vakant (Steinhauer 2002: 125).

5. Die Priesterbruderschaft St. Pius X.

Als wohl einflussreichste der traditionalistischen Gruppierungen ist die Priesterbruderschaft St. Pius X. anzusehen. Sie entstand 1970 mit kirchlicher Genehmigung. 1975 wurde sie wegen ihrer Einstellung zum Zweiten Vatikanischen Konzil, sie sprechen auch schon mal verächtlich vom „Jahr 89“ der Katholischen Kirche², kanonisch aufgehoben und ihr Gründer Marcel Lefebvre 1976 als Bischof suspendiert. Durch die Weihe von vier Mitgliedern zu Bischöfen am 30. Juni 1988, für welche ein päpstliches Mandat fehlte, hatten die beteiligten Personen den Tatbestand des Schismas erfüllt. Sie wurden per Dekret der Bischofskongregation exkommuniziert und durch diesen öffentlichen Akt die Gemeinschaft mit Rom aufgekündigt (Hünemann 2009: 120; Steinhauer 2002:126). Die Exkommunikation schließt die Exkommunizierten von der Möglichkeit aus, religiöse Handlungen bei der Heiligen Messe oder anderen gottesdienstlichen Feiern zu übernehmen, Sakramente oder Sakramentalien zu empfangen oder zu spenden, kirchliche Dienste, Ämter, Aufgaben zu erlangen oder aus-

² www.zeit.de/online/2009/06/piusbrueder-zaitzkofen.

zuüben. Der theologische Grund ist die verfassungsmäßige Einheit der Kirche, als tieferer Ausdruck der Einheit der Kirche im Glauben, bei gleichzeitiger Sendung zu allen Völkern (Hünemann 2009: 119f.).

Wegen ihres Hauptsitzes im schweizerischen Ecône (Kanton Wallis), ist bezüglich der Piusbruderschaft auch von Ecône-Bewegung die Rede, wobei der Bewegungsbegriff an dieser Stelle vielleicht etwas irreführend ist. Durch eine starr dogmatisch geprägte Programmatik und eine hierarchisch geprägte innere Ordnung, fehlen der Bruderschaft zahlreiche charakteristische Elemente, die eine Bewegung an sich ausmachen.

Begründer der Piusbruderschaft war der ehemalige Bischof Marcel Lefebvre (1905 - 1991). Bereits vor dem 2. Vatikanischen Konzil hatte Lefebvre eine steile kirchliche Karriere hinter sich gebracht; Missionstätigkeit in Afrika (seit 1932), erster Erzbischof von Dakar (ab 1955), Bischof im französischen Tulle, Päpstlicher Thronassistent, Generaloberst der Väter vom Heiligen Geist und Mitglied der Vorbereitungskommission für das Zweite Vatikanische Konzil (Welt Online, 04.02.2009). Während seiner Zeit in Afrika wurde bereits deutlich, dass seinem Missionsverständnis eine scholastisch orientierte Theologie zentralistischer Prägung zu Grunde lag. Ein vorwiegend statisches Verständnis von Offenbarung, nach dem die ewigen Wahrheiten ein für alle Mal unverändert vermittelt werden, verbindet sich mit einem ebenso statischen, institutionellen heilsgeschichtlichen Kirchenverständnis (Schifferle 1989: 23). Als Konzilsvater, während des Zweiten Vatikanums, etablierte er sich als Vorreiter der Traditionalisten. In seinen Anschauungen sah er die Beschlüsse des Konzils auf einer Linie mit Modernismus, Liberalismus und Protestantismus und meinte in ihnen den heimlichen Einfluss der Freimaurerei erkennen zu können. Als besonders bittere und vor allem persönliche Niederlage empfand er dabei wohl die Annahme des Dokuments *De Ecclesia habitudine ad religionis nonchristianos* (Wassilowsky 2008: 246f.), denn durch die Anerkennung anderer Konfessionen gab die Katholischen Kirche ihren Exklusivitätsanspruch als „einzig wahren Religion“, zumindest formal, auf. 1976 erklärte Lefebvre der Zeitung Le Figaro, Rom habe nach dem Zweiten Vatikanum einen „Nicht-Angriffspakt mit der Freimaurerei geschlossen und vertrete liberale Positionen“ (Priester 2009). In seiner Denkweise habe der Vatikan sich den Idealen der Französischen Revolution angeschlossen, was nichts anderes als den Entzug des Fundaments der christlichen Religion bedeuten könne. Demokratisierungsansätze widersprächen, seiner Meinung nach, der von Gott gegebenen patriarchalen und hierarchi-

schen Weltordnung (Odermatt 1991: 20) und die Gesellschaftsordnung gründe auf dem Naturrecht. 1985 äußerte sich Lefebvre lobend über die iberischen Diktatoren Franco sowie Salazar und rief in Frankreich zur Unterstützung des *Front National* auf (Priester 2009). Die politische Orientierung der Piusbruderschaft wird bereits durch diese Aussagen mehr als deutlich.

Demgemäß ist ihre organisatorische Struktur streng hierarchisch ausgerichtet. Generaloberer der Piusbruderschaft ist zur Zeit Bernard Fellay, einer der vier von Lefebvre geweihten Bischöfe. Alle Entscheidungen werden aus der „Zentrale“ über die Distriktoberen an die Priorate und Einrichtungen weitergegeben. Genauere Angaben über die innere Organisationsstruktur und das Maß möglicher Einflussnahmen und Eigeninitiativen von Seiten der Distriktoberen, konnten nicht ermittelt werden. Die Wahl, des schweizerischen Kanton Wallis als Hauptsitz der Bruderschaft nebst erstem Priesterseminar, scheint dabei keine zufällige gewesen zu sein. Im Wallis hatte Lefebvre seinerzeit mächtige Gönner unter den dortigen politischen Honoratioren, die ihn ins Land holten und ihn tatkräftig unterstützten (Bürgi 1988:196). Das heutige Generalhaus befindet sich in Menzingen (Kanton Zug).

Die Angaben über die Anhängerschaft der Piusbrüder variieren stark und beruhen lediglich auf Schätzungen. Die Zahlenangaben schwanken dabei zwischen 150.000 (Priester 2009) und 1.000.000 (Joods Actueel 23.02.2009) und es ist nicht festzumachen, welche Kriterien den jeweiligen Erhebungen zu Grunde lagen. Nach Angaben des Vatikans verfügte die Bruderschaft 2008 weltweit über etwa 500 Priester und 600.000 Anhänger (Documentation Information Catholiques Internationales No 204 November 2009: 3), doch es ist fraglich, ob in dieser Zahl alle Altritualisten zusammengefasst wurden. Auf Grund der Herkunft ihres Gründers wird davon ausgegangen, dass die Bruderschaft in Frankreich die meisten Anhänger hat. Von etwa 100.000 ist die Rede (Schwäbische Zeitung, 06.02.2009). Durch die intensive Missionstätigkeit Lefebvres in Afrika dürfte die dortige Anhängerschaft auch nicht zu unterschätzen sein, zumal die Bruderschaft weiterhin in dieser Richtung aktiv ist (Documentation Information Catholiques Internationales 02.11.2009). Neuestes Aufgabenfeld sieht die Bruderschaft in der Missionierung des schismatischen Russlands, das „als Staat ohne Gott“ schlechthin angesehen wird (Documentation Information Catholiques Internationales 13.11.2009). Zu diesem Zweck hat der Generaloberer Fellay unlängst einen Gebetskreuzzug ausgerufen (Mitteilungen 12/2009:7).

Weltweit unterhält die Piusbruderschaft 450 Messzentren, 127 Priorate, 86 Schulen und zwei Universitätsinstitute in 63 Ländern und auf allen Kontinenten.³ In Deutschland verfügt sie über 15 Priorate und 35 Kapellen sowie über ein internationales Priesterseminar im niederbayerischen Zaitzkofen und fünf Schulen. Im Vergleich dazu: In den USA verfügen sie über 100 Kapellen und 24 Schulen (Welt Online, 04.02.2009), in Frankreich über ein Universitätsinstitut, 12 Gymnasien und 30 Grundschulen (La Porte Latine a). Nach eigenen Angaben gehören ihr in Deutschland 42 Priester, sechs Brüder und ebenso viele Schwestern an. Die Priester leben in kleinen Gemeinschaften zusammen, den Prioraten. Die Zahl der Laien beziffert die Bruderschaft auf 100 bis 150 (Welt Online, 04.02.2009). Die Einrichtungen der Piusbruderschaft in Deutschland konzentrieren sich hauptsächlich im Südwesten der Republik. Im Osten gibt es hingegen nur zwei Niederlassungen neben einer bereits im ehemaligen Westteil Berlins bestehenden und lediglich einer weiteren in Dresden. Dies ist ein sicheres Zeichen dafür, dass es ihnen bisher nicht gelungen ist, im Osten Deutschlands Fuß zu fassen. Zuletzt wurde im Sommer 2009 eine Kapelle in Fulda geweiht (Zeit Online, 03.07.2009).

Zwar gibt man sich öffentlich, aber trotz Präsenz im Internet und in den eigenen Printmedien, wie zum Beispiel dem „*Mitteilungsblatt für den deutschen Sprachraum*“, fehlt es an vielen Stellen an Transparenz. Zur Propagierung ihrer Ziele und Glaubensvorstellungen bedient sich die Bruderschaft eines eigenen Verlags. Der Sarto Verlag ist Verlag und Buchhandlung des deutschen Distrikts, der sich vor allem das „Ankämpfen gegen die religiöse Unwissenheit“ zum Ziel gesetzt hat (Sarto Verlag).

Fragen stellen sich auch bezüglich der Finanzierung. Die Veröffentlichungen im *Mitteilungsblatt* vom Januar 2010 sind allenfalls vage, da absolute Zahlen, insbesondere für die einzelnen Einrichtungen, fehlen. Da jedes Priorat und alle Kapellen finanziell selbständig sind und alle den einzelnen Einrichtungen gespendeten Beträgen bei diesen verbleiben, ist es kaum möglich, die tatsächliche Finanzlage zu klären. Lediglich Einnahmen für den Gesamtdistrikt sind prozentual erfasst. Demnach stammen 83 % der Einnahmen aus Erbschaften, 16 % aus Spenden und lediglich der Rest stammt aus der, monatlich in jeder Einrichtung ein Mal stattfindenden Distriktkollekte (*Mitteilungen* Januar 2010: 3). Größere Spendenbeträge scheinen bei den Wallfahrten, bzw. zu größeren kirchlichen Feiertagen anzufallen, zu denen mitunter tausende von Gläubigen erscheinen (*Documentation Information Catholiques Internationales*

³ Vgl. zur Liste der Einrichtungen die Internet-Seiten von La Porte Latine (www.laportelatine.org/accueil/accueil.php).

13.11.2009). So wird die Kollekte in Zaitzkofen schon mal mit „in Samt eingeschlagenen Waschmitteltrommeln eingesammelt“, in die nur Scheine geworfen würden.⁴

Die Verteilung der laufenden Ausgaben ist kaum aufschlussreicher und soll hier nur der Vollständigkeit halber angeführt werden. Fast die Hälfte des Geldes fließt als Zuwendungen an die eigenen Schulen, da Schulgeld und Landeszuschüsse nicht zur Deckung des Betriebs ausreichen. Auffallend hoch (12 %) ist der Posten für sonstige Ausgaben, dessen Aufwendungen, abgesehen von Büromaterial und Anwaltskosten, nicht weiter spezifiziert werden. Ebenfalls hoch sind die Ausgaben für die Sozialversicherungen der Mitglieder, die nur zur Hälfte vom Distrikt getragen werden und mit 15 % der jährlichen Ausgaben zu Buche schlagen. Weitere angeführte Posten sind: Ausgaben für Schriften, Zuwendungen an bedürftige Kapellen, Personalkosten und Zinsen, die in Bereichen unter 10 % (ebenda) rangieren.

Zur Verbreitung des Glaubens und zur Einflussnahme auf die Gesellschaft hatte S. E. Erzbischof Lefebvre bereits 1954 in seinem Hirtenbrief „Richtlinien zur Mission“ festgestellt, dass durch die Mitarbeit in gesellschaftlichen Institutionen, eine positive Beeinflussung möglich sei (Erzbischof Marcel Lefebvre, 15.04.1954). In den 1970er Jahren rief er seine Anhänger zum „Kreuzzug“ und zur Einmischung in die Politik auf (Priester 2009). Die Chancen, die die moderne Gesellschaft diesbezüglich bietet, müssten auch heute weiterhin ergriffen werden (Mitteilungen 1/2010: 35). Wie weit ihr Einfluss heute in die Gesellschaft tatsächlich hineinreicht, wäre näher zu untersuchen.

Nicht unerheblichen Spielraum wird der Jugendarbeit zugebilligt. Gerade in den Schulen und Universitäten müsse man Präsenz zeigen, da dort „kämpferische und verantwortliche Menschen“ herangezogen würden, die die kommende Führungsgruppe und die nächsten Helfer stellen werden. Notfalls sei die Möglichkeit der Schaffung eigener Schulen ins Auge zu fassen (Hirtenbrief von S. E. Erzbischof Marcel Lefebvre: „Richtlinien für die Mission“). Ganz in diesem Sinne unterhält die Bruderschaft in Deutschland fünf Privatschulen. Für eine Grundschule und eine Realschule in Saarbrücken erhält die Bruderschaft vom Saarland jährliche Zuschüsse in Höhe von 425.000 Euro. Auch das St.-Theresien-Gymnasium bei Bonn und zwei Grundschulen in Baden-Württemberg werden durch staatliche Gelder bezuschusst (Evangelischer Pressedienst, ohne Datum). In diesen Punkten wird deutlich, dass die Bruderschaft ihre Anhänger vor allem aus der, von ökonomischen Krisen am ehesten betroffenen,

⁴ www.zeit.de/online/2009/06/piusbrueder-zaitzkofen.

gehobenen sozialen Schicht zu werben versucht. Damit im Einklang stehen auch die jährlich in Bonn stattfindenden Studententreffen, auf denen die Bruderschaft junge Akademiker für ihre Sache zu gewinnen sucht (Steinhauer 2002: 127).

Wenn auch die theologischen Erklärungsansätze für die Ablehnung des 2. Vatikanischen Konzils weitaus umfassender und komplexer sind, so bleiben die Leitmotive Lefebvres auch heute noch die Leitmotive seiner Anhänger. Verhältnismäßig klar formuliert werden diese in den Ausgaben der *Mitteilungen für den deutschen Sprachraum*, einem monatlich erscheinenden Blättchen der Bruderschaft, in welchem die von ihnen vertretenen Ansichten präsentiert werden. Welche Verbreitung und tatsächlichen Wirkungsgrad die *Mitteilungen* entfalten ist nicht gesichert, zumal sie auch über die Homepage des deutschen Distrikts abrufbar sind. Für das gedankliche Gerüst der Anhängerschaft sind sie aber äußerst aufschlussreich.

Ein immer wiederkehrendes Leitmotiv stellt naturgemäß die Forderung nach einer christlichen Gesellschaftsordnung dar, wie sie bereits von Lefebvre als unabdingbar angesehen wurde. Nochmals formulierte der deutsche Distriktobere Franz Schmidberger die Sachverhalte und Notwendigkeiten bezogen „auf die heutige Zeit“ in seinem „Brief an die Freunde und Wohltäter“ Nr. 45 vom 7. Oktober 1993 (Einsicht, ohne Datum) und das Mitteilungsblatt Nr. 1/2010 widmete der christlichen Gesellschaftsordnung ein ganzes „Spezial“ (Mitteilungen 1/2010: 24 - 42). Die Reihe von Beispielen zu diesem Thema wäre problemlos fortsetzbar.

Hauptangriffspunkte sind dabei die „radikal-liberalen Gesellschaften“ (Mitteilungen 1/2010: 24), wobei Liberalismus als Ideologie verstanden wird. Gelegentlich ist auch von der „liberalen Diktatur des Totalitarismus“ oder der „liberalen Diktatur des Relativismus“ die Rede, wobei sie in einem Sinnzusammenhang mit Faschismus oder Kommunismus zu betrachten seien. In diesem Zusammenhang ist die Vorstellung und Formulierung von Wahrheit bezeichnend. Als notwendig wird eine strikte Formulierung von Wahr und Falsch in allen Lebens- und Kulturbereichen angesehen, die in der heutigen Gesellschaft abgelehnt würde (ebenda S. 25). Die Wahrheit kommt immer von oben, von einer institutionell verankerten oder moralisch akzeptierten Autorität. Daher müssen Wahrheit und Irrtum immer klar trennbar sein, da gibt es kein „mehr-oder-weniger“, sondern nur ein klares „entweder – oder“. Nach fundamentalistischer Anschauung besitzen Wahrheit und Irrtum keine gleichen Rechte. Zum Schutz der Wahrheit dürfen die Freiräume des Irrtums auch durch die Mittel der Macht eingegrenzt werden. Dabei wird immer vorausgesetzt, dass die Gläubigen in der Lage sind,

klar zwischen Wahrheit und Irrtum zu unterscheiden - ja sogar wüssten, dass sie selbst im Besitz der Wahrheit und von wesentlichen Irrtümern verschont sind (Odermatt 1991:21).

Als weiteres Kernproblem des liberalen Staates werden die Menschenrechte ausgemacht, vor allem die Meinungsfreiheit, denn „der liberale Staat erlaubt alles. Die skurrilste Sekte, die verrückteste Meinung“ (sic), die letztlich in staatlicher Ehescheidung, freien Partnerschaften, Abtreibung und „Förderung der praktizierten Homosexualität“ Bahn brechen (Mitteilungen 1/2010: 26). Eine klarere Formulierung von Feindbildern ist wohl nicht mehr möglich. Auf der anderen Seite nehmen die Piusbrüder die Annehmlichkeiten der Meinungsfreiheit gerne für sich in Anspruch, als sie unter anderem im Juli 2009 gegen den „Christopher Street Day“ in Köln protestierten. Im Vorfeld sorgte die Bruderschaft mit der Gleichsetzung von ihrem Protest gegen den CSD mit dem Widerstand gegen Hitler für Furore: „Wie stolz sind wir, wenn wir in einem Geschichtsbuch lesen, dass es im Dritten Reich mutige Katholiken gab, die sagten: ‚Wir machen diesen Wahnsinn nicht mit‘. Ebenso muss es auch heute wieder mutige Katholiken geben“ (Spiegel Online, 04.07.2009), für Irritationen. Zwar ruderte der deutsche Distriktobere Schmidberger umgehend zurück und versuchte zu relativieren, dass „nach christlicher Sittennorm das Anliegen des CSD unmoralisch“ sei (ebenda), aber verschiedene Verbindungen zur rechten Szene sind bekannt, auch wenn die Vertreter der religiösen und politischen Rechte ihre Kontakte gerne abseits der Öffentlichkeit pflegen (Sontheimer/Wensierski, 16.02.2009).

So vertonte die rechte Gothicband „Von Thronstahl“ eine Predigt des hessischen Piusbruders und Priesters Hans Milch. „Es gibt kein finsternes Mittelalter, aber es gibt sehr wohl das geistesfinstere zwanzigste Jahrhundert“, wetterte dieser einst gegen die Moderne. Und der einstige Distriktobere Markus Heggenberger stellte sich in den 1990er Jahren dem „Cannstatter Kreis“, der vom Verfassungsschutz als Plattform für den Zusammenschluss des rechtsextremen Lagers über alle Grenzen hinweg eingestuft wurde, als Referent zur Verfügung. Den Schulterchluss mit der neuen Rechten demonstrierte er – wie andere Piusbrüder auch – mit einem Interview in der „Neuen Freiheit“ (ebenda). Wie intensiv diese Beziehungen tatsächlich sind, bedarf einer tieferen Aufarbeitung und Analyse. Interessant an dieser Stelle wäre ebenfalls, welche Beziehungen ins politisch konservative Lager bestehen und welche Qualität ihnen beizumessen ist. Weiterhin erscheint es notwendig zu überprüfen, welche Verbindun-

gen zu anderen Einrichtungen theologischer und religiöser Natur gepflegt werden, also welche Scharnierfunktionen eingenommen werden.

Neben den „Gefahren“ wie Meinungsfreiheit und Homosexualität bestehen zwischen katholischer und politischer Rechten auch thematische Verknüpfungen beim Thema Antisemitismus. Dem alten Ritus folgend beten die Anhänger der Piusbruderschaft in der Karfreitagsführbitte auch weiterhin um die Bekehrung der Juden. So betonte Franz Schmidberger im Dezember 2008 erneut, dass auch „die Juden unserer Tage (...) des Gottesmordes mitschuldig (sind), so lange sie sich nicht durch (...) die Taufe von der Schuld ihrer Vorfäter distanzieren“ (Joods Actueel 23.02.2009). Doch mischen sich in den religiös-antijüdischen Kontext auch immer wieder Stimmen handfesten rassistischen Antisemitismus. Stereotype vom „Finanzjudentum“ bis zum Vorwurf des „Aufbaus einer jüdischen Weltherrschaft“ werden in den Publikationen bedient (Anti-Defamation League 26.01.2009/Joods Actueel 23.02.2009) und Auswüchse, wie die Leugnung des Holocausts durch führende Figuren der Piusbruderschaft, wie Richard Williamson oder Floriano Abrahamowicz, scheinen somit nur eine logische Folge zu sein. Der Übergang vom religiösen Antijudaismus zum rassistischen Antisemitismus ist dabei fließend, auch wenn die einzelnen Distrikte mit solchen Protagonisten unterschiedlich umgehen (Beitrag von Joest/Schmidt im diesem Band). So bleibt Williamson trotz oder vielleicht wegen seiner umstrittenen Äußerungen und anhaltenden Provokationen weiterhin ein gern gesehener Gast auf Veranstaltungen der Bruderschaft, während die italienischen Piusbrüder (Abrahamowicz) ihn auf Grund seiner umstrittenen Äußerungen ausschlossen (Krone.at 07.02.2009).

Abgeleitet aus der „radikalen Liberalisierung“ von Wirtschaft und Gesellschaft, die in Globalisierung, Totalität, im sozialistischen Fürsorgestaat und in „neuheidnischer Gesellschaft“ (Fischer/Jüttner/Wittrock, 06.02.2009) enden muss und als Ziel den Abbruch „alle(r) Bindungen zu Kultur und Geschichte (...) christlichen Ursprungs“ und die „Erziehung des Menschen zum (...) bindungslosen Herdenwesen“ hat, wird auch der Kampf gegen den Islam verstanden. Dabei wird in der „Islamisierung Europas“ (Mitteilungen 1/2010: 27f.) das Mittel erkannt, die letzten christlichen Wertvorstellungen zu zerstören, wobei die Islamisierung als direkte Gegenreaktion auf eine zunehmende Beeinflussung der Muslime, durch die „Diktatur des Liberalismus“, zu verstehen ist. Ein somit notwendiger Kampf gegen den Islam wird zum zweiten religiösen Bekehrungswerk der Piusbrüder, denn die Hinwendung zu(m richtigen) Gott und der Taufe verspricht auch hier Erlösung und Seelenheil. Den Kampf gegen den

Islam hatte sich Lefebvre schon frühzeitig auf die Fahnen geschrieben (Erzbischof Marcel Lefebvre, 15.04.1954). Man hat ihn an dieser Stelle lediglich in einen aktuelleren Rahmen gepresst. Sicherlich stellt die Bekehrung von Muslimen in der katholischen Missionierungspolitik kein Novum dar. Ein Bekehrungsdruck besteht jedoch seit dem Zweiten Vatikanum ebenso wenig wie gegenüber den Juden.

All diesen „Auswüchsen“ von Liberalismus, Freimaurerei – der unter anderem Empfängnisverhütung und Abtreibung zur Last gelegt wird – und Judentum wird das lefebvrtsche Modell der christlichen Gesellschaftsordnung gegenübergestellt. Dabei wird immer wieder Bezug auf die nachkonziliare Religionspraxis genommen und deren Fehler herausgestellt. Nur einige der vertretenen Thesen sollen an dieser Stelle angesprochen werden. Eine umfassende ideologiekritische Interpretation, unter genauerer Betrachtung theologischer Aspekte, wäre für die Zukunft wünschenswert.

Die Gewalt in Staat und Gesellschaft geht nicht vom Volk aus, sondern von Gott (Einsicht, ohne Datum). Die angestrebte christliche Gesellschaft kann keine humanistische Gesellschaft sein, da der Humanismus dem Grundkonsens und den Traditionen der katholischen Lehre widerspricht. Als Opposition zur Hegemonie der katholischen Kirche sind in erster Linie Protestanten, Freimaurer und Juden anzusprechen – die Begriffe werden auch gerne synonym gebraucht. Die christliche Gesellschaft baut auf dem Naturrecht mit seiner von Gott gegeben streng patriarchalischen und hierarchischen Weltordnung, die da lautet: Gott – Christus – Papst – Bischoff – Pfarrer – Laien – Männer – Frauen (Odermatt 1991: 20). Nicht verwunderlich ist in diesem Zusammenhang, dass die Machtverteilung innerhalb der Familie einem strengen Muster folgt, denn ihr Oberhaupt ist der Mann, der die alleinige Autorität besitzt, die ihm „ungeheure Macht (...) über seine Frau und seine Kinder verleiht“ (Erzbischof Marcel Lefebvre, 04.10.1968).

Allein aus dieser Hierarchie wird deutlich, dass die weltliche Macht im Staat nur in Unterordnung unter die kirchliche Gewalt existieren kann. Alles politische Handeln muss dem Ziel, der Hinführung des Menschen zu Gott und seiner Verherrlichung, untergeordnet werden. Der Staat „legt vielmehr die natürlichen Grundlagen für die Erreichung dieses Ziels“ (Mitteilungen 1/2010: 30).⁵ Darunter fällt unter anderem das weitestgehende Verbot der Sonntagsarbeit, wobei dies „der Staat (weiterhin) mit Maßnahmen begleiten kann, die den Kirchenbesuch fördern“ (ebenda).

⁵ vgl. auch Priester 2009.

Neben der Förderung von Ehe und Familie, dem Verbot der zivilen Ehescheidung als Grundpfeiler der christlichen Gesellschaftsordnung (Einsicht, ohne Datum) und dem Verbot von Homosexualität, „fördert der Staat die christlichen Schulen und gewährt der Kirche in allen gesellschaftlichen Bereichen die Freiheit zur Missionierung der Menschen. Einen weltanschaulich neutralen Staat (...) kann es nicht geben. (...) auch für die Gemeinschaft und den Staat gilt in Bezug auf unseren Herrn Jesus Christus: `Wer nicht für mich ist, ist gegen mich`“ (ebenda). In diesem Sinne schließt die christliche Gesellschaft alle Freimaurerlogen und Geheimgesellschaften aus, verbannt Gotteslästerung aus dem öffentlichen Leben und verbietet Abtreibung und Pornographie (ebenda).

„Da es nur eine wahre, von Gott gestiftete Religion gibt, verbietet sie falsche Religionen und Kulte, oder duldet sie allenfalls nach den Regeln der Klugheit, ohne ihnen jemals ein Naturrecht auf Existenz zuzugestehen“ (ebenda). Dem Staat kommt dabei die Aufgabe zu, die Kirche in ihrem Wirken zu unterstützen und zu schützen und Zuwiderhandlungen zu bestrafen. Die Strafe muss dabei einen rächenden Charakter haben, da nach dem Naturrecht nur dadurch die Ordnung der Gesellschaft wieder hergestellt werden kann. Dabei kommt der Todesstrafe für Schwerstverbrecher mit ihrem rächenden, bekehrenden und gleichzeitig abschreckenden Charakter eine Schlüsselrolle zu (ebenda).

Bei all der Ablehnung der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils und dem festen Beharren auf der Unfehlbarkeit ihrer Lehre, bleibt es in gewissem Maße verwunderlich, dass von Seiten des Vatikans starke Anstrengungen unternommen werden, die Piusbruderschaft in den Schoss der Kurie zurück zu führen. Die Aufhebung der Exkommunikation der vier von Lefebvre geweihten Bischöfe am 21. Januar 2009 ist äußeres Zeichen dieses Versuchs. Zwar ist es kein Geheimnis, dass bereits unter Johannes Paul II. das konservative Element im Vatikan an Einfluss gewonnen hat, doch stößt die Aufhebung der Exkommunikation auch in Kreisen der katholischen Kirche auf Unverständnis (Tübinger Erklärung vom 29. Januar 2009), wobei vor allem Gefahren für „die Prinzipien einer offenen Begegnung mit der Welt und der Kultur von heute, der Religions- und Gewissensfreiheit, die Würdigung des ökumenischen Dialogs und des interreligiösen Austauschs“, gesehen werden (Münsteraner Erklärung vom 27. Januar 2009). Auch kam die Aufhebung ohne eine notwendige, substantiell reumütige Bitte der Exkommunizierten zustande. Vielmehr bekräftigte Fellay die Haltung der Bruderschaft in einem Brief an den Papst (Hünemann: 123).

Auch die Aussagen Williamson stehen weiterhin im Raum und düpierten den Inhaber des Stuhls Petri (Fischer/Jüttner/Wittrock, 06.02.2009). Wie unverrückbar die Positionen der Piusbruderschaft sind, bekräftigte Fellay nochmals im September 2009 während eines Interviews mittels der Feststellung, dass die Rückkehr und Restauration der katholischen Kirche lange Zeit in Anspruch nehmen werde (Documentation Information Catholiques Internationales 02.11.2009). Von Reumütigkeit kann somit keine Rede sein. Die weiteren Entwicklungen bleiben abzuwarten.

Allein diese Auswahl an Thesen und Positionen ergibt das Bild einer autoritären, antidemokratischen und antisemitischen religiösen Vereinigung. Zwar sind verschiedene der vertretenen Positionen geeignet, komplexe Situationen des Lebens auf vermeintlich einfache Lösungen zu reduzieren, doch zielt die eigentliche Stoßkraft auf die Ablösung des modernen Staates durch einen christlichen Gottesstaat ab und damit weit über die Zustände vorkonziliarer Zeit hinaus. Dabei ist ihr Ziel nicht die Rückkehr zu jener Form des Glaubens und religiösen Lebens, die als Verkörperung der ursprünglichen Intention des „Religionsgründers“ zu verstehen ist, sondern die Rückkehr zu einer vorausgehenden geschichtlichen Epoche, die zum mythischen Anfang gemacht wird (Odermatt 1991: 22). Und so geht es eben nicht um die Wiederherstellung eines vorkonziliaren Verhältnisses zwischen Kirche, Staat und Gesellschaft, sondern um die Schaffung eines vermeintlich verloren gegangenen Idealzustandes, wobei in Verklärung zahlreicher Fakten, das vorreformatorische Mittelalter als ein solcher angesehen wird.

Äußerst bedenklich bleiben die vertretenen Positionen vor allem deshalb, weil es der Bruderschaft gestattet ist, ihre Ideologie nicht nur in den Gottesdiensten und Medien zu verbreiten, sondern auch über Schulen und unter tätiger finanzieller Mithilfe des deutschen Staates in die Köpfe einer kommenden Generation zu verpflanzen. Es ist derzeit zumindest für Deutschland nicht klar einzuschätzen, welchen Einfluss die Piusbruderschaft in Gesellschaft und Politik tatsächlich ausübt, noch wie sich eine verstärkte Politisierung auswirken könnte. Durch ihre Positionen ist die Piusbruderschaft in das äußerst rechte religiöse Spektrum einzuordnen, wobei ihre Beziehungen zum rechtsextremistischen politischen Lager ebenfalls eine Verortung in diesem Kontext zulässt.

Sie bleibt eine dogmatisch antimodernistische Minoritätenkultur, welche als ein Gegenstück zum Fundamentalismus in den USA gewertet werden kann (Minkenberg 1998: 130).

Nachtrag: Die religiöse und politische Neue Rechte in Frankreich

Viel deutlicher, da viel offener zur Schau gestellt, wird das Verhältnis zwischen religiöser und politisch extremer Rechten in Frankreich. Nach Rücknahme der Exkommunikation der vier Bischöfe, wies *Le Monde* auf die direkte Linie hin, die von der protofaschistischen *Action Française* zu den Lefebvre-Anhängern führt. Besonders das Vichy-Regime wird in der Bruderschaft hochgehalten. Bekannt sind ihre regelmäßigen Pilgerfahrten zum Grab Marschall Pétains auf der Ile d`Yeu (Priester 2009). Zu Ehren und Gedenken an den Falange-Gründer Primo de Rivera und den spanischen Diktator Franco, wurde im November 2009 in der Pariser Kirche Saint-Nicolas-du Chardonnet eine Messe gefeiert (RésistanceS.be, 19.11.2009). In diesem Kontext ist auch das Verbergen des französischen Kriegsverbrechers Paul Touvier zu sehen. Seine Festnahme in Nizza, im May 1989, machte unter anderem deshalb Schlagzeilen, weil er sich über mehrere Monate in einem Kloster der Piusbruderschaft versteckt gehalten hatte (Stout, 16.06.1996).

Durch die Nähe zur faschistischen Ideologie besteht seit langem eine besondere Affinität zu Jean Marie Le Pen jüngst wieder erstarktem *Front National*. Tatsächlich gibt es unter französischen Katholiken Strömungen, die antirepublikanische Gefühle hegen (Schwäbische Zeitung, 06.02.2009). Bezeichnenderweise werden beide Gruppierungen zur selben Zeit ins Leben gerufen; die Bruderschaft 1970, der *FN* zwei Jahre später. Auch das anfängliche Ziel, die Kräfte des jeweiligen rechtsextremen Lagers aus der Isolation zu führen ist bei beiden Gruppierungen ein ähnliches. Des Weiteren stellte sich für beide Organisationen gleichsam das Problem als gravierend dar, verschiedene Einzelströmungen zu vereinen, da in deren Ergebnis Abspaltungen standen, die zumindest für den *FN* Existenz bedrohend waren und zu Einflusseinbußen beider Gruppierungen im jeweiligen Lager führen sollten (Loch 1991: 7).

Die extreme Huldigung des Christentums innerhalb des *FN* ist auffällig. Le Pen ist nach eigenen Aussagen in einem streng katholischen Elternhaus aufgewachsen, hat seinen Glauben nie verleugnet und noch heute werden alle Feste des *FN* mit einer Messe eingeleitet (Zinnel 1996: 211). Dies sorgte dafür, dass der *FN* auch Anhänger des katholischen Integrismus um sich scharen konnte und wirkte somit als erstes Bindeglied. Dabei kommt beiden Gruppierungen zugute, dass der Staat jüdische und islamische Gemeinschaften religionspolitisch ähnlich wie die Kirche behandelt (Albert 1998: 189) und radikale Strömungen mit ihrer Argumentation darauf aufbauen können. Bereits in den 1970er Jahren zeigte Le Pen eine Tendenz zu einer Politik des

Negativen, um sich erfolgreich als Retter anbieten zu können. Es galt die Nation vor der „Dekadenz“ (Pornografie, Drogen, Gewalt, Prostitution, Abtreibung u. a.) zu bewahren (Zinell 1996: 202). Auch Schlagworte wie „Immigration“, „Islamisierung“, „Arbeitslosigkeit“, „Unsicherheit der modernen Gesellschaft“ und der Wunsch nach einem autoritären Staat oder die Forderung nach der Todesstrafe, wirken programmatisch verbindend. Auch bei den Mitteln der Einflussnahme beschritten beide Organisationen ähnliche Wege, sei es im Aufbau eines eigenen Publikationsnetzes oder in der Gründung, bzw. Infiltration gesellschaftlicher Organisationen (Loch 1991: 11⁶). Führende Mitglieder des *FN* wurden auch immer wieder bei Messen und Feierlichkeiten der Piusbrüder gesehen und 1987 war ein Mitglied der Bruderschaft, Abbé Laguérie, Le Pen zur Hilfe geeilt, als dieser erklärt hatte, die Gaskammern seien nur eine Fußnote der Geschichte (Priester 2009).

Unterschiede gibt es hingegen bei der sozialen Schichtung der Sympathisanten bzw. der Wähler. Während sich die Bruderschaft eher an den gehobenen Mittelschichten zu orientieren scheint, stammen die Wähler des *FN* eher aus Arbeiter- und Angestelltenschichten und vor allem aus den Industrieregionen (Zinell 1996: 202). Da statistische Daten über die Verteilung der Sympathisanten der Piusbruderschaft fehlen, ist nicht klar, ob Verbindungen zwischen deren Hochburgen und den Regionen hergestellt werden können, in denen der *FN* Wahlerfolge feiern kann. Nach Michael Minkenberg tendieren die Anhänger des orthodoxen Katholizismus tatsächlich weniger zum *FN* und sind eher in den konservativen Rechtsparteien verankert, so dass festzustellen bleibt, dass das geschlossene konservativ-katholische Milieu von einer fundamentalistisch-reaktionären Strömung flankiert wird (Minkenberg 1998: 198). Um mehr Licht ins Dunkel zu bringen, wären weitere Untersuchungen zu Verbindungen zwischen Alter und Neuer extremer Rechten wünschenswert.

Literatur und Quellen

Albert, Marcel, 1998: Frankreich, in: Kirche und Katholizismus seit 1945. Band 1. Mittel-, West- und Nordeuropa, hrsg. v. Erwin Gatz, Paderborn/München/Wien/Zürich, S. 163-222.

Bürgi, Jürg, 1988: Je reaktionärer, desto besser, in: Der Spiegel, Nr. 41/1988, S. 191 – 196.

Hünemann, Peter, 2009: Excommunicatio – Communicatio. Versuch einer Schichtenanalyse der aktuellen Krise, in: Herder Korrespondenz, Nr. 63, 2009, S. 119 – 125.

Loch, Dietmar, 1991: Der schnelle Aufstieg des Front National. Rechtsextremismus im Frankreich der 80er Jahre, München.

⁶ Zu den verschiedenen Publikationen besonders S. 27f.

- Minkenber, Michael, 1998: Die neue radikale Rechte im Vergleich. USA, Frankreich, Deutschland, Opladen. Wiesbaden.
- Odermatt, Martin, 1991: Fundamentalismus. Ein Gott, eine Wahrheit, eine Moral ? Psychologische Reflexionen, Zürich.
- Priester, Karin, 2009: Die Priesterbruderschaft, die Politik und der Papst, in: Neue Gesellschaft Frankfurter Hefte, Nr. 3/2009, Bonn/Berlin, http://www.frankfurter-hefte.de/Archiv/2009/Heft_03/Zwischenruf/Zwischenruf.html (abgerufen am 11.02.2010).
- Reiter, Hermann, 2003: Fundamentalismus in Europa. Eine Skizze, in: Forum Wissenschaft 03/2003 (15.7.2003), hrsg. v. Bund demokratischer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, www.bdwi.de/forum/archiv/archiv/439610.html (abgerufen am 16.09.2009).
- Reller, Horst/Krech, Hans/Kleininger, Matthias (Hrsg.), 2000: Handbuch. Religiöse Gemeinschaften und Weltanschauungen, Gütersloh.
- Schifferle, Alois, 1989: Das Ärgernis Lefebvre. Informationen und Dokumente zur neuen Kirchenspaltung, Freiburg (Schweiz).
- Schwaiger, Georg, 1999: Papsttum und Päpste im 20. Jahrhundert: Von Leo XIII. zu Johannes Paul II., München.
- Steinhauer, Eric W., 2002: Katholischer Traditionalismus und Demokratie in Deutschland. Anmerkungen zu einer frommen Grundrechtekritik, in: Jahrbuch Extremismus & Demokratie, 14/2002, hrsg. v. Uwe Backes, Eckhard Jesse, S. 120-133.
- Wassilowsky, Günther/Alberigo, Guiseppe (Hrsg.), 2008: Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959 – 1965). Band V. Ein Konzil des Übergangs. September – Dezember 1965, Ostfildern. Leuven.
- Wolf, Hubert, 2005: Liturgischer Antisemitismus? Die Karfreitagsführbitte für die Juden und die Römische Kurie (1928 – 1975), in: Katholizismus und Judentum. Gemeinsamkeiten und Verwerfungen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert, hrsg. v. Florian Schuller, Guiseppe Veltri, Hubert Wolf, Regensburg, S. 253 – 269.
- Zinell, Adelheit, 1996: Moderner Rechtspopulismus in Frankreich. Von Charles de Gaulle bis Jean-Marie Le Pen, Frankfurt am Main.

Internetquellen

- Anti-Defamation League, 26.01.2009: www.adl.org/main_Interfaith/Society_Saint_Pius_X.htm (abgerufen am 16.01.2010).
- Assheuer, Thomas, 12.07.2007: Kirche. Katholische Verschärfung. Die lateinische Messe, in: Zeit Online, www.zeit.de/2007/29/Spitze-29 (abgerufen am 11.02.2010).
- Documentation Information Catholiques Internationales No 204, November 2009, http://www.dici.org/en/wp-content/uploads/2009/11/DICI_204anglais.pdf (abgerufen am 11.02.2010).
- Documentation Information Catholiques Internationales, 02.11.2009: Interview with Bishop Bernard Fellay, September 15th 2009, www.dici.org/en/?p=3877 (abgerufen am 11.02.2010).
- Documentation Information Catholiques Internationales, 13.11.2009: France: Christ the King Pilgrimage in Lourdes, www.dici.org/en/?p=3948 (abgerufen am 11.02.2010).
- Einsicht, ohne Datum: Wahlhilfe besonderer Art, www.einsicht-aktuell.de/index.php?svar=5&artikel_id=1227 (abgerufen am 16.01.2010).

- Erzbischof Marcel Lefebvre, 04.10.1968: Schriften. Die Autorität, www.fsspx.at/index.php?option=com_content&view=article&id=14&Itemid=15&show=260 (abgerufen am 16.01.2010).
- Erzbischof Marcel Lefebvre, 15.04.1954: Hirtenbrief Richtlinien für die Mission, www.fsspx.at/index.php?option=com_content&view=article&id=14&Itemid=15&show=225 (abgerufen am 16.01.2010).
- Evangelischer Pressedienst, ohne Datum: Saar-Landtag debattiert über Schulen der Pius-Bruderschaft, www.epd.de/rheinland_pfalz_saarland/rheinland_pfalz_saarland_index_62325.html (abgerufen am 26.03.2010).
- Fischer, Sebastian/Jüttner, Julia/Wittrock, Philipp, 06.02.2009: Papst in der Defensive. Piusbrüder schalten auf, in: Spiegel Online, www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,druck-605750,00.html (abgerufen am 16.01.2010).
- Hans, Barbara/Wiesel, Christian, 05.02.2009: Christlicher Fundamentalismus. Kirche der Extreme, in: Spiegel Online, www.spiegel.de/panorama/gesellschaft/0,1518,druck-605504,00.html (abgerufen am 16.01.2010).
- Joods Actueel, 23.02.2009: Pius X. society: ‚Jews, the enemy of man‘: joodsactueel.be/2009/02/23/pius-x-anti-semitism/ (abgerufen am 16.01.2010).
- Krone.at, 07.02.2009: Erneute Provokationen durch Piusbruderschaft, www.krone.at/krone/S25/object_id__132318/hxcms_popup/index.html (abgerufen am 16.01.2010).
- La Porte Latine a, www.laportelatine.org/district/france/france.php (abgerufen am 16.01.2010).
- La Porte Latine b, www.laportelatine.org/accueil/accueil.php (abgerufen am 26.03.2010).
- Mitteilungsblatt für den deutschen Sprachraum, 2009: Nr. 371, in: http://www.piusbruderschaft.de/images/stories/mitteilungsblatt/2009/mb_2009_12.pdf.
- Mitteilungsblatt für den deutschen Sprachraum, 2010: Nr. 372, in: <http://www.piusbruderschaft.de/images/stories/mitteilungsblatt/2010/mb-2010-01.pdf>.
- Münsteraner Erklärung v. 27.01.2009, in: www.fiph.de/themen-positionen/Erklaerungen-Priesterbruderschaft.pdf.
- RésistanceS.be, 19.11.2009: Messe pour Franco et sermon pro-Degrelle chez les lebebristes, www.resistances.be/fsspx10.html (abgerufen am 16.01.2010). Sarto Verlag, Verlag des deutschen Distrikts der Piusbruderschaft St. Pius X.: shop.sarto-verlag.de/shop_content.php?coID=9&XTCsid=94dd5548bdaaa13654fa8abec08324d (abgerufen am 16.01.2010).
- Schwäbische Zeitung, 06.02.2009: Das Thema Traditionalisten ist in Frankreich besonders sensibel, www.schwaebische.de/deutschland+welt/politik/politik-aktuell_artikel,-Das-Thema-Traditionalisten-ist-in-Frankreich-besonders-sensibel-_arid,2646557.html (abgerufen am 30.01.2010).
- Sontheimer, Michael/Wensierski, Peter, 16.02.2009: Extremismus. Zur rechten Gottes, in: Spiegel Online, www.spiegel.de/spiegel/0,1518,druck-607625,00.html (abgerufen am 16.01.2010).
- Spiegel Online, 04.07.2009: Kritik an Schwulenparade. Kardinal Kaspar nennt „Christopher Street Day“ Propaganda, www.spiegel.de/panorama/gesellschaft/0,1518,druck-634360,00.html (abgerufen am 16.01.2010).

- Stout, David, 16.06.1996: Paul Touvier, 81, French War Criminal, www.writing.upenn.edu/~afilreis/Holocaust/touvier-obit.html (abgerufen am 11.02.2010).
- Tübinger Erklärung v. 29.01.2009, in: www.fiph.de/themen-positionen/Erklaerungen-Priesterbruderschaft.pdf.
- Welt Online, 04.02.2009: Piusbruderschaft. Marcel Levebre, der Mann, der die Kirche spaltete, www.welt.de/politik/article3147602/Marcel-Lefebvre-der-Mann-der-die-Kirche-spaltete.html (abgerufen am 11.02.2010).
- Zeit Online, 03.07.2009: Schwulenhetze. Piusbrüder sorgen mit NS-Vergleich für Empörung, www.zeit.de/online/2009/28/piusbruderschaft-schwulenhetze (abgerufen am 16.01.2010).
- Zeit Online, 06.2009: www.zeit.de/online/2009/06/piusbrueder-zaitzkofen (abgerufen am 16.01.2010)

Autorinnen und Autoren

(biographische Angaben zum Zeitpunkt des Studienprojektes)

Birsl, Ursula, Dr., bis März 2010 Gastprofessorin am Institut für Gesellschaftswissenschaften und historisch-politische Bildung der Technischen Universität Berlin, danach: Professorin für Demokratieforschung am Institut für Politikwissenschaft an der Philipps-Universität Marburg.

Hartung, Christin, Studentin des Diplomstudiengangs „Soziologie mit technikwissenschaftlicher Richtung“ am Institut für Soziologie der Technischen Universität Berlin.

Kieffer, Jeannette, Studentin des Diplomstudiengangs „Soziologie mit technikwissenschaftlicher Richtung“ am Institut für Soziologie der Technischen Universität Berlin.

Schmidt, Joest, Student im Magisterstudium in den Fächern Politikwissenschaft, Philosophie und Neuste Geschichte an der Humboldt-Universität zu Berlin und der Technischen Universität Berlin.

Räthel, Tork, Student im Magisterstudium in den Fächern Neue Geschichte, Mittelalterliche Geschichte und Soziologie an der Technischen Universität Berlin.

Sasse, Anne, Studentin im Lehramtsstudiengang für Deutsch und Sozialkunde (Studienrätin) an der Technischen Universität Berlin.