



# Zwischen Lebenssinn, Spott und Nostalgie. Wie das Christentum neurechte Anhänger vereint und trennt

Aletta Diefenbach 

Eingegangen: 19. März 2021 / Überarbeitet: 7. August 2021 / Angenommen: 24. September 2021 /  
Online publiziert: 3. Dezember 2021  
© Der/die Autor(en) 2021

**Zusammenfassung** Die Rolle des Christentums wird im gegenwärtigen Rechtsruck bisher als diffuser Identitätsmarker für das Eigene, als *belonging without believing*, beschrieben. Referenzen wie die christliche Kultur würden zwar für das Identitäre stehen, damit artikuliere sich aber eher ein säkulares und kulturelles als ein glaubendes Wir. Diagnosen dieser Art wurden bisher vor allem an öffentlichen Programmatiken oder Diskursen festgemacht. Weniger klar ist, wie christliche Wissensbestände auch auf der lebensweltlichen Ebene neuer lokaler Gruppen ihre Relevanz erhalten und zu einer kollektiven Identität der sogenannten Neuen Rechten beitragen. Aufbauend auf dem Konzept der affektiven Grenzziehungen, das den Blick für ebendiese erfahrungsbasierten Prozesse der Sinnstiftung schärft, geht dieser Beitrag den Bedeutungen und Funktionen des Christentums für verschiedene lokal agierende Gruppen (AfD, Pegida, Identitäre Bewegung) nach. Drei exemplarische Fälle verdeutlichen, wie facettenreich und damit auch umstritten das Christentum als verbindende Ressource der Neuen Rechten ist: Zwar zeigt sich ein vereinigendes Potenzial in der gemeinsamen Identifikation mit dem Christentum als säkularisierter Kulturleistung. Doch letztlich offenbaren sich in den Positionierungen zum Christentum fundamentale Identitäts- und gesellschaftliche Ordnungsvorstellungen. Die Befunde verweisen damit auch auf die Grenzen einer gemeinsamen Politisierung durch den Ethnopluralismus.

**Schlüsselwörter** Kollektive Identität · Neue Rechte · Ethnopluralismus · Christentum · Affektive Grenzziehungen · Gruppendiskussionen

---

Aletta Diefenbach (✉)

SFB 1171 „Affective Societies“, Freie Universität Berlin, Habelschwerdter Allee 45, 14195 Berlin, Deutschland

E-Mail: [aletta.diefenbach@fu-berlin.de](mailto:aletta.diefenbach@fu-berlin.de)

## Between purpose of life, mockery and nostalgia. How Christianity unites and divides right-wing adherents

**Abstract** In the current politicization from the far-right, the role of Christianity has so far been described as a diffuse identity marker, as *belonging without believing*. References such as ‘Christian culture’ express identity, but they articulate a secular and cultural rather than a believing ‘We’. Such diagnoses have been based primarily on public programs or discourses. But it remains unclear to what extent Christian ideas also appear meaningful on the level of new local groups and their identity formation. Building on the concept of affective boundary making which sharpens the focus on precisely these experience-based processes of meaning-making, this article explores the meanings and functions of Christianity for various locally active groups of the so-called New Right (AfD, Pegida, Identitarian Movement). Three exemplary cases show how multifaceted and also controversial Christianity is for a collective identity of the New Right: Christianity unifies as a secularized cultural force, but beyond that commonality, fundamentally different concepts of identity and social order are revealed. The findings point to the limits of politicization through ethnopluralism.

**Keywords** Collective identity · The New Right · Ethnopluralism · Christianity · Affective boundary-making · Group discussions

### 1 Einleitung

Wenn es um den gegenwärtigen Rechtsruck und Religion geht, drängen sich schnell die Feindbildkonstruktionen über den Islam und die mittlerweile transnational verbreitete Vorstellung einer angeblichen „Islamisierung“ (Berntzen 2020) auf. Doch inwiefern stellt Religion auch eine positive Ressource für das Eigene dar? Im politischen Handeln der in der jüngeren Vergangenheit entstandenen Gruppen, die sich politisch rechts verorten, tauchen immer auch christliche Semantiken auf. Zur Bundestagswahl 2017 heißt es beispielsweise im Parteiprogramm der Alternative für Deutschland (AfD), dass sie sich „zur deutschen Leitkultur“ bekenne, die sich an erster Stelle aus „der religiösen Überlieferung des Christentums [speist]“ (AfD 2017, S. 47). Ebenso gibt es die Christen in der AfD (ChrAfD). Als kleiner parteinaher Verein möchte er für die Partei die „Bedeutung der christlichen Wurzeln für ein Leben in Freiheit und Wohlstand“ herausstellen.<sup>1</sup> Dabei lässt der explizite Auftrag vermuten, dass trotz des identitären Bekenntnisses christliche Ideen für das politische Agieren der AfD umstritten oder gar marginalisiert sind. Ähnlich unklar ist ihr Stellenwert für das bundesweite Protestbündnis Pegida, das seit 2014 in Dresden und später mit lokalen Ablegern in anderen Städten Demonstrationen und Kundgebungen organisiert (Vorländer et al. 2016, S. 5). Während die Abgrenzung gegenüber dem

<sup>1</sup> Nach eigenen Angaben besteht der Verein aus „über 300 Mitgliedern“ und zählt damit rund ein Prozent der Gesamtmitgliederzahl der AfD (Niedermayer 2020). Siehe für Zitate: <https://www.chrafd.de/index.php/ueber-uns> [letzter Aufruf: 08.12.2020].

Islam explizit aus dem Namen hervorgeht – das Bündnis besteht bekanntlich aus „patriotischen Europäern“, die sich gegen die „Islamisierung des Abendlandes“ einsetzen –, ist fraglich, inwiefern Europa oder das Abendland als Eigenbezeichnungen auch christliche Vorstellungswelten beinhalten. Zwar läuten bei der Berliner Gruppe Bärghida Kirchenglocken aus dem Lautsprecher die Ansprachen der wöchentlichen Montagsprotestmärsche ein, aber ruft der Klang auch religiöse Empfindungen hervor? Ein drittes Beispiel ist die transeuropäisch agierende Jugendorganisation der Identitären Bewegung (IB) (Hentges et al. 2014; Camus 2017). Eines ihrer zentralen migrationskritischen Anliegen ist es, die „jahrtausendealte Völkerfamilie Europas [...]“ vor „dem großen Bevölkerungsaustausch [zu] verteidigen.“<sup>2</sup> Dass dazu auch eigene Deutungsangebote zu christlichen Traditionen gehören, macht eine Aktion in Köln im November 2017 deutlich, als eine Regionalgruppe einen Laternenumzug anlässlich des Sankt-Martins-Tages organisierte. Mit ihrem Gedenken an die Legende, so schreibt sie unter einem zu der Aktion produzierten YouTube-Video, wolle sie „ein Zeichen für echte christliche Werte [setzen], entgegen einer abstrakten ‚humanitaristischen‘ Doktrin, die uns selbst zugrunde richten will.“<sup>3</sup>

Die Forschung fasst derartige Inanspruchnahmen des Christentums bisher oft recht undifferenziert als *belonging without believing* zusammen – also als eine Art kollektiver Identitätsmarker (u. a. Roy 2016), hinter dem kein konkretes Glaubensbekenntnis stehe, sondern semantisch ambivalente Ideologeme eines Kulturrassismus (Balibar 2018), der als neue Spielart des Rechtsextremismus über Kultur Differenz zu ‚Fremden‘ setze und auf diese Weise als Neue Rechte politische Einheit und Schlagkraft entwickle. Die Schlaglichter aus der politischen Praxis verdeutlichen, dass konkrete Gruppendynamiken komplexer ausfallen und dass die lebensweltliche Bedeutung und Funktion des Christentums für das politische Selbstverständnis der neuen Akteure offenkundig variiert, aber unterbestimmt bleibt. Aufzuzeigen, wie facettenreich und auch umstritten das Christentum für politische Selbstbilder dieser Gruppen sein kann, ist daher ebenfalls Ziel dieses Beitrages. Auf Grundlage von Gruppendiskussionen mit fünf lokalen und natürlichen Gruppen der AfD, der Identitären und von Pegida stelle ich drei exemplarische Fälle vor, die veranschaulichen, dass das Christentum seine lebensweltliche Wirkmacht jeweils durch höchst differente, gar konträre, aber jeweils konkrete Wissensbestände erhält, die in ihrer Unmittelbarkeit auch semantisch unterbestimmte und sinnlich-emotionale Qualitäten beinhalten. Es ist daher diese lebensweltliche Varianz, die die affizierende Kraft des Christentums im politischen Diskurs weiter verständlich macht und die auch einen differenzierten Blick auf die Frage zulässt, wie Kultur am Beispiel des Christentums diese Akteure unter dem Stichwort der Neuen Rechten eint und trennt.

Die bisherigen Erkenntnisse zur Relevanz des Christentums innerhalb der rechten Bewegung und insbesondere als semantische Ressource des an Bedeutung gewinnenden Ethnopluralismus sind Gegenstand des folgenden zweiten Abschnitts. Daraufhin stelle ich dar, wie ich die lebensweltliche Integrationskraft des Christentums

<sup>2</sup> <http://www.identitaere-bewegung.de/forderungen/> [letzter Aufruf: 08.12.2020].

<sup>3</sup> Das Video zeigt Bilder des Umzuges mit gebastelten Laternen in Form des gelben identitären Zeichens und endet mit der antimuslimischen Frage: „Lichterfest‘? Sankt-Martins-Fest! Wegen Muslimen Sankt-Martin umbenennen?“, <https://www.identitaere-bewegung.de/forderungen/> [letzter Aufruf: 08.12.2020].

anhand affektiver Grenzziehungen konzeptualisiere und wie ich methodisch vorgehe (Abschn. 3 und 4). Es folgt eine systematische Darstellung der drei rekonstruierten Inanspruchnahmen des Christentums für das rechte Selbstbild: als nicht hinterfragbarer Lebenssinn, als modernistischer Spott und als gemeinsame ambivalente Nostalgie (Abschn. 5). Über die Analyse des Christentums, so möchte ich im Fazit (Abschn. 6) zusammenfassen, offenbaren sich schließlich die Herausforderungen von Kultur als politischem Kapital für kollektive Handlungsmacht innerhalb der Neuen Rechten. Die drei Fälle machen deutlich: Zwar wendet man sich gemeinsam gegen kulturelle Vielfalt, doch sobald es gilt, sich nicht über das Andere, Fremde, sondern das Eigene und zu Verteidigende zu verständigen, tritt die interne kulturelle Vielfalt als fundamental unterschiedliche Weltbezüge und gesellschaftliche Ordnungsvorstellungen hervor. Zwar liegt ein vereinendes Potenzial in der gemeinsamen Anerkennung des Christentums als säkularer Kulturleistung, doch überwiegen in den Positionierungen die Konfliktpotenziale für eine gemeinsame kollektive Identität.

## 2 Zur Bedeutung des Christentums als kollektive Identität der rechten Bewegung

Der aktuelle Rechtsruck ist ohne Zweifel vielschichtig und hat dementsprechend in der Forschung auch eine lebendige Diskussion über seine Erscheinungsformen, Ursachen und in normativer Hinsicht Gefahren für die liberale Demokratie hervorgerufen. Mit Blick auf seinen rechten Charakter ist zwar unstrittig, dass dieser sich ideologisch in einem doppelten Differenzdenken im Bereich des Politischen zeigt: Vertikal ist die Gegnerschaft zwischen einem ‚wahren Volk‘ und einer machtvollen Elite kennzeichnend. Ergänzt ist dies um eine horizontale Trennung, die Kollektive entlang identitärer Kategorien vom Volk ausschließen will (u. a. Mudde 2004; Heitmeyer 2018; Priester 2019). Doch zur Diskussion steht, inwiefern sich Ideologeme in ihrer (systemischen) Gesellschaftskritik unterscheiden, (neue) Akteure eine Einheit bilden oder wo Grenzen zu anderen politischen Orientierungen verlaufen. Kurz: Zu untersuchen ist, inwiefern die Akteure als Bewegung erstarken, was sich vor allem an ihrer internen Vernetzung und einer gemeinsamen mobilisierungsfähigen kollektiven Identität zeigen muss (vgl. Schedler 2016). Unterschiedliche Bezeichnungen wie u. a. Rechtsextremismus, Rechtspopulismus oder Autoritarismus spiegeln in dieser Hinsicht nicht allein theoretische Zugänge (Salzborn 2020), sondern auch die interne Heterogenität wider. Ebenso verweisen sie auf die Schwierigkeit, ideologische Inhalte und Differenzen in einem sich dynamisch entwickelnden Feld von (lokal) neu entstandenen Organisationen auszumachen, in dem ideologische Übergänge auch bis weit in die Mitte der Gesellschaft wahrscheinlich sind (Priester 2007, S. 75; Decker et al. 2016; Thieme 2018).

Trotz mitunter eklatanter Unterschiede, insbesondere was die (kritischen) Positionen zu Demokratie und Verfassung angeht, wird mit Blick auf die „horizontalen“ Identitätselemente immer wieder ein gemeinsamer Bezugspunkt als übergreifende zentrale Entwicklung innerhalb des extrem rechten Spektrums hervorgehoben. Neue Akteure wie die AfD, die Identitären oder Pegida haben gemein, dass sie ihre Politik über Kultur als Differenzprinzip betreiben. Um identitäre Differenz zu markieren

und politische Ausschlüsse zu rechtfertigen, sprechen sie nicht mehr von Rassen, sondern von der Unvereinbarkeit von ‚Kulturen‘ oder von ‚Völkervielfalt‘. Vielfach wird diese Entwicklung unter dem Stichwort der „Neuen Rechten“ (Häusler und Schedler 2016; Kellershohn und Kastrup 2016; Salzborn 2017, S. 34 ff.; Henke 2018, S. 37 f.) und programmatisch unter der Ideologie des Ethnopluralismus zusammengefasst (vgl. u. a. Weiß 2017). Mit Kultur sind demnach weitreichende Potenziale verbunden, um politische Macht aufzubauen. Einerseits distanziert man sich rhetorisch erfolgreich von neonazistischen und faschistischen Gruppierungen einer „Alten Rechten“, die in ihrer Vorstellung des Volkes explizit biologistischen Rassenlehren anhängen und auch bereit sind, sie gewaltsam durchzusetzen; seit dem Ende des Nationalsozialismus haben sie jedoch eine öffentliche Delegitimierung erfahren (Worm 2000, S. 11). Darüber hinaus wird es möglich, insbesondere über das gesellschaftliche „Schlüsselthema“ (Häusler 2013; Stöss 2013) der Einwanderung neue Anhänger\*innen zu mobilisieren: Denn Differenzsetzungen, die in ihrer semantischen Codierung von kultureller Fremdheit und Bedrohung statt von Minderwertigkeit und Hass erzählen, sind in vielerlei Hinsicht anschlussfähig an (staats-)bürgerliche Formen der demokratischen und kulturellen Identitätskonstruktionen in Deutschland (Orgad 2015; Jakob 2019).

Kultur als gemeinsamer Nenner meint dann insbesondere Religion, genauer noch die Verengung auf homogenisierte und essentialisierte Bilder des Islam, der seit den Terroranschlägen am 11. September 2001 generell in öffentlichen Diskursen als Zuschreibungskategorie von Problemen im Zusammenhang mit Einwanderung, Integration und Terror verstärkt eingesetzt wird (Tiesler 2006; Häusler 2016). Folglich zeigen zahlreiche Studien, wie die bedrohliche Rede von einer angeblichen Islamisierung Angst schürt, neue Anhänger\*innen generiert sowie verschiedene Bündnisse integriert (Leibold und Kühnel 2003; Pickel und Yendell 2016; Wodak 2016; Berntzen 2020; Diefenbach und von Scheve 2019). Doch wenn in einer säkularisierten Gesellschaft heute eine als fremd markierte Religion erfolgreich für rechte Politiken und Feindbilder funktioniert, drängt sich umgekehrt die Frage auf, inwiefern Religion (noch) selbst eine gemeinsame politische Identität hervorbringt und Akteure einer Neuen Rechten auch über einen positiven Bezug auf Religion integriert. Bisherige Studien, die nach übergreifenden Gemeinsamkeiten der erstarkten Rechten im transatlantischen und europäischen Raum fragen, finden insbesondere eine Bezugnahme auf das Christentum wieder: Es soll das Eigene benennen, wird aber vor allem in der Abgrenzungspraxis gegenüber dem Islam und ohne Bekenntnis zu einem religiösen Weltbild im engeren Sinne in Stellung gebracht. Prägnant formuliert findet sich diese These bei Nadia Marzouki, Duncan McDonnell und Oliver Roy (2016). Sie fassen das Verhältnis in Anspielung auf Grace Davies religionssoziologische Diagnose (1990) in der Formel *belonging without believing* zusammen (Marzouki und McDonnell 2016, S. 2).<sup>4</sup> Diese und ähnliche Studien beziehen sich oft auf populismustheoretische Annahmen, wonach im Sinne einer „dünnen Ideologie“

<sup>4</sup> Grace Davie (1990) bringt in einem Aufsatz ihre These zur Bedeutung des Christentums in Großbritannien mit dem Ausdruck *believing without belonging* auf den Punkt: Die britische Bevölkerung würde demnach zwar individuell und privat glauben, sich aber mehr und mehr von der Institution Kirche verabschieden.

(Mudde und Kaltwasser 2017) Ideologeme eher diffus beziehungsweise opportunistisch am politischen Machtgewinn orientiert eingesetzt würden. Hinter Anrufungen einer „christlich-jüdischen Leitkultur“ (Attia 2018) steckten demnach changierende bis paradoxe, aber letztlich rechte Positionen, wie etwa eine Nostalgie einer goldenen nationalen Vergangenheit (Roy 2016, S. 186, 193ff.; Althoff 2018; Schroeder et al. 2020, S. 158.). Christliche Bezüge seien darüber hinaus auch insofern „kulturalistisch“ oder „säkular“ (Roy 2016), als sie ihre Plausibilität im Mobilisierungsdiskurs nicht über eine „glaubende“ Lebensführung der Anhängerschaft erhalten würden. Deshalb schlussfolgern Marzouki und McDonnell (2016) auch, dass Akteure der Neuen Rechten „die Religion kapern.“ Dieser Argumentation folgen auch Andrew Arato und Jean Cohen (2018): Das Christentum fungiere in Zeiten der schwindenden Einsetzbarkeit von traditionellen Ideologien – beispielsweise des Faschismus oder Kommunismus – als „Gastideologie“, die Identität markiere, aber keinen Glauben ausdrücke. Rogers Brubaker (2017) sieht im Christentum schließlich eine Identitätsressource, die für ein transatlantisches Projekt trage: Charakteristisch sei demnach, das Bedrohungsszenario des Islam durch einen gemeinsamen „Zivilisationismus“ zu ergänzen, in dem das Christentum ironischerweise für eine Matrix aus Liberalismus, Geschlechtergleichheit und Säkularität stehe (ebd., S. 1212).

In diesen vor allem aus öffentlichen Programmatiken und Diskursen gewonnenen gemeinsamen Bezugnahmen erkennen die Studien die Relevanz des Christentums für das politische Handeln der neuen rechten Akteure. Doch sie verweisen auch in unterschiedliche Richtungen und lassen Fragen offen. Einerseits suggerieren sie eine Geschlossenheit der rechten Inanspruchnahmen über Akteursgruppen und Kontexte hinweg. Andererseits vermitteln die populismustheoretischen Annahmen der machtsstrategischen ideologischen Offenheit auch eine gewisse Beliebigkeit – als könnten sich mit christlichen Semantiken jegliche Bedeutungsgehalte verbinden. Und weiter: Wenn sich hinter christlichen Referenzen lebensweltlich eine Vielzahl von Semantiken verbergen, welche finden sich dann genau bei der Anhängerschaft, und was bedeutet dies für rechte Kollektivierungspotenziale?

Studien zu Organisationen aus dem rechtsextremen Spektrum legen die Vermutung nahe, dass das Christentum als vereinendes Bewegungsgut sich komplexer darstellt. Ihnen zufolge können Bezüge sowohl positiv-affirmativ, widersprüchlich als auch negativ-ablehnend sein. Dabei können allein schon Tendenzen, die das Christentum als Teil des Eigenen verstehen, indem sie rechte Ideologeme wie das Volk oder die Nation mit christlichen Semantiken verschmelzen (Wiedemann 2016), konfessionell unterschiedlich codiert sein. Rechtsintellektuelle Kreise beanspruchen zum Beispiel insbesondere den Katholizismus, mit dem sie Politik wieder bewusst „resakralisieren“ wollen (Salzborn 2020).<sup>5</sup> Andreas Kemper (2016) stellt wiederum den evangelikalen Einfluss in der AfD heraus. Im Kontrast dazu stehen heidnische beziehungsweise pagane Ausprägungen, deren gemeinsamer Kern darin besteht, sich als vorchristlich und daher als Gegenposition zum Christentum zu entwerfen (Heller und Maegerle 2001). Da diese Spannbreite von fundamentalistisch-orthodoxen bis anti-christlichen Strömungen in dem überaus dynamischen Feld gegeben ist, mag es

<sup>5</sup> Siehe zudem für eine webbasierte Analyse zu rechtsextremen Einstellungen auf katholischen und kirchennahen Internetseiten Strube (2015, 2020a).

wenig überraschen, dass auch quantitativ angelegte Studien, die die Bedeutung des Christentums für rechtspopulistische Einstellungen untersuchen, zu uneindeutigen Befunden kommen. Zwar konstatieren auch sie eine mögliche „Wahlverwandtschaft“ (Pickel 2018, S. 280) zwischen Christentum und rechtem Gedankengut. Sie kann sich jedoch lebensweltlich in vielfältigen Orientierungen zeigen, etwa über geteilte nostalgische, autoritäre und apokalyptische Bezüge (Strube 2015; vgl. auch: Arato und Cohen 2018; Palaver 2019) oder einen gemeinsamen Wertekonservatismus im Bereich von Gender und Familie (Pickel 2018; Rebenstorf 2018).

Vor diesem Hintergrund ist zwar davon auszugehen, dass das Christentum innerhalb der Neuen Rechten von Relevanz ist und auch Organisationen vereint. Doch fehlen insbesondere differenzierte Erkenntnisse darüber, inwiefern das Christentum auf der Ebene der Anhängerschaft lebensweltlich verankert ist (vgl. Wiedemann 2016, S. 511; Salzborn 2017, S. 78; Reuter 2020; Strube 2020b). So ergibt sich mit anderen Worten die Frage, wie weit die These von *belonging without believing* auch für ein Verständnis von politischer Identität von unten, auf der Ebene von konkreten Gruppendynamiken, trägt und welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede sich für eine kollektive Identität der Neuen Rechten aufturn könnten.

### 3 Rechte Identitätsnarrative und affektive Grenzziehungen

Politische Selbstbilder der extremen Rechten werden oft über die Analyse von Ideologien und demgemäß Semantiken (vgl. u. a. Salzborn 2020), speziell in der Bewegungsforschung auch über strategisch produzierte Deutungsrahmen, sogenannte *frames*, untersucht und analysiert (vgl. Snow 2004; Schedler 2016, S. 312ff.). Um nun ihre lebensweltliche *Verankerung* empirisch zu untersuchen, schlage ich das Konzept der affektiven Grenzziehungen vor, das sich an Ansätzen in der Tradition von Émile Durkheim und Marcel Mauss orientiert und daher neben der semantischen Seite auch die handlungspraktischen und relationalen Anteile der Identitätsbildung betont: Gruppen integrieren sich über ein interaktiv erarbeitetes Narrativ, das sich aus symbolischen Ordnungen sowie Macht- und Herrschaftsverhältnissen speist und darüber erzählt, wer sie sind, woher sie kommen und was sie ausmacht. Dabei sind relationale Akte der Klassifikation und Unterscheidung wesentlich. Erst über die aktive Auseinandersetzung mit der Umwelt und das gemeinsame Kategorisieren und Bewerten von Personen, Objekten etc. als ein Außen, d. h. durch eine *Grenzziehung*, identifizieren sich Akteure untereinander als ähnlich und erleben sich als Einheit (Durkheim und Mauss 1987; Collins 2014). Lebensweltlich verständlich werden Grenzziehungen darüber hinaus erst durch ihren performativen Charakter. Das heißt, die Wirkmacht von grenzziehenden Semantiken – also von Ideen wie das ‚Abendland‘ oder ‚unsere christliche Leitkultur‘ – beruhen auf Alltagserfahrungen und körpergebundenen Praktiken, zu deren Vollzügen auch die Unmittelbarkeit vorreflexiver offener bis ambivalenter Bedeutungszusammenhänge sowie auch die sinnlich-materielle und emotionale Infrastruktur von Situationen und ihren anwesenden Körpern gehören. Für diese Anteile eines Identitätsnarrativs, das ein Wir nicht allein semantisch, sondern auch emotional-affektiv erfasst, sensibilisiert insbesondere das Konzept der „Affektivität“ (von Scheve und Berg 2018).

In der Unmittelbarkeit der Lebenswelt entsteht die Unterscheidung von ‚wir‘ und ‚die anderen‘ demnach durch wechselseitige Affizierungsprozesse, durch affektive Grenzziehungen, die Akteure nicht allein über kategorial fixierte semantische Codes, sondern auch über bedeutungsoffene und sensuell wirksame An- und Abstoßungskräfte zueinander in Beziehung setzen (Zink 2019).

Insbesondere politische Identitäten aus der Opposition heraus formen sich über ein stark gesellschaftskritisches Narrativ, das unter anderem von einem Gemeinwesen in der Krise erzählt, dazugehörige soziale Probleme, Verursacher und Gegner benennt sowie Werte und Lösungen vermittelt, die zum Handeln motivieren (vgl. u. a. Snow 2004; Eliasoph und Lichterman 2018). Gruppen der Neuen Rechten verbindet demgemäß, dass ihr Identitätsnarrativ ein Gemeinwesen – die Nation oder das Volk – schützen will, das nicht allein oder vorrangig über staatsbürgerliche, sondern auch über kulturell homogene Grenzziehungen imaginiert sowie von außen kulturell bedroht wird. Affektive Aufladungen dieser Selbstbilder spiegeln sich in Emotionen von Fremdenhass, Nostalgie, Heimatliebe und Nationalstolz (u. a. Ahmed 2004; Hochschild 2016; Pilkington 2016) wider und können zudem über solche subtile Affizierungsweisen wie Zeichen, Gerüche oder Geräusche einer urbanen Materialität und Dynamik erfolgen, wie Nitzan Shoshan (2016) in einer Ethnographie über rechte Jugendliche in Ostberlin herausgearbeitet hat.

Vor diesem Hintergrund kann auch die These *belonging without believing* als eine spezifische affektive Grenzziehungspraxis rechter Identitätsbildung verstanden werden. *Belonging* als Ausdruck von Zugehörigkeit verweist dann auf die funktionale Seite, während *believing* auf die Bedeutungsgelalte anspielt. Christliche Ideen grenzen demnach das Eigene von einem Außen ab, ohne dass hierbei christliche Transzendenzen aktiviert werden müssen. Für eine empirische Untersuchung ist allerdings offen zu fragen, wie Gruppen das Christentum konkret einsetzen. Theoretisch sind für das *belonging* drei Formen möglich. Neben der positiven Bezugnahme für ein Innen können Elemente des Christentums auch dezidiert als Abgrenzungspraxis nach außen fungieren und auf diese Weise das Eigene unterscheidbar machen. In einer dritten Form können auch widersprüchliche oder abwechselnde Dynamiken von Ein- und Ausschluss möglich sein. Komplexer ist die Seite des *believing*. Als Glauben spricht es die spezifischen Gehalte christlicher Religiosität an. Es geht nicht mehr allein darum, inwiefern das Christentum eingesetzt wird, um das Eigene oder Andere zu klassifizieren, sondern welche christlichen Traditionsbestände damit gemeint sind. Unter säkularen Bedingungen bilden sich christliche Identitäten heute durch vielfältige normative, kognitive, ästhetische, spiritualistische, nationalkulturelle etc. Sinnbezüge und Affizierungsweisen aus. Sie sind daher ihrer Gestalt nach fließend, hybrid, experimentell, im Grunde unübersichtlich und reichen von orthodox-fundamentalistischen bis zu nicht-religiösen, zum Beispiel atheistischen, Formen (Knoblauch 2009). Um dieser Mehrdimensionalität gerecht zu werden, verstehe ich das Christentum als eine kollektiv geteilte affektive Wissensordnung, also als eine, die sich durch wechselseitige Unterscheidungsprozesse mit ihrer Umwelt formt und wandelt (u. a. Riis und Woodhead 2010). Talal Asad hebt solch einer relationalen Perspektive auf Religion folgend auch die affektive Seite hervor, indem er betont, dass nicht nur das Christentum und der Islam, sondern auch das Säkulare in seiner Unterscheidungspraxis ein Bündel aus „bestimmten Verhaltensweisen, Wis-



sensbeständen und *Sensibilitäten* im modernen Leben“ (Asad 2003, S. 25; eigene Übersetzung und Hervorhebung) ist. Säkularisierung beschreibt folglich die Herausbildung dieser „Sensibilitäten“ als historischen Prozess: Die Autorität, die Affizierungsmacht, der christlichen Wissensordnung ist zurückgegangen, hat neue Formen angenommen und sich sphärenspezifisch gewandelt (Wohlrab-Sahr und Burchardt 2012). Wieder mit Asad (2003) gesprochen ist für Europa vor allem der Säkularismus als eine spezifische Grenzziehung zwischen Religion und der politisch-öffentlichen Sphäre besonders bedeutsam und zeichnet sich dadurch aus, dass religiös markierte Symbole und Praktiken in diesen Bereichen potenziell spannungsvoll erlebt werden. Während also die Neue Rechte eintritt, dass sie diese Spannung gegenüber islamisch markierten Praktiken erfolgreich politisiert hat, bleibt die Frage offen, ob und wie auch das Christentum als affektiver Grenzmarker diese formiert und plausibilisiert.

#### 4 Methodisches Vorgehen

Die lebensweltliche Bedeutung und Funktion des Christentums empirisch zu untersuchen, war Teil einer Studie, die die Erforschung der Relevanz und Deutungshorizonte von Religion allgemein bei neu entstandenen rechten Gruppen zum Ziel hatte. Dazu führte ich zwischen November 2017 und März 2018 fünf Gruppendiskussionen (Bohnsack 2010) mit natürlichen lokalen Gruppen.<sup>6</sup> Das Sample umfasst drei Ortsgruppen der AfD sowie eine Ortsgruppe der Identitären Bewegung und eine von Pegida. Instruktiv ist diese Auswahl, weil ebendiese Organisationen immer wieder unter dem Begriff der Neuen Rechten zusammengefasst werden und in ihren lokalen Gruppen „Basismitglieder“ anzutreffen sind, die aufgrund ihrer Mitgliedschaft in der Gruppe eine hohe „Ideologiedichte“ (Gessenharter 1998) aufweisen. Somit ist ein gewisser Institutionalisierungsgrad gemeinsamer Identität zu erwarten.

Beim Thema Religion können Generations-, Ost-West- und Stadt-Land-Unterschiede bedeutsam werden, weshalb bei der Rekrutierung der lokalen Gruppen diese möglichen Kontraste berücksichtigt wurden. Die Kontaktaufnahme erfolgte per Emailanfragen, Schneeball-Prinzip oder durch direkte Ansprachen bei Gruppen vor Ort. Auf diese Weise entstand ein Interview mit einer Gruppe der Identitären Bewegung (IB) in Westdeutschland und eines mit einem örtlichen Ableger von Pegida in einer Stadt in Ostdeutschland. Von den Interviews mit AfD-Ortsgruppen fand eines im städtischen Süddeutschland, eines im Ruhrgebiet und eine weitere Diskussion im ländlichen Ostdeutschland statt. Die Gruppendiskussionen umfassten vier bis zehn Personen, dauerten etwa zwei Stunden und wurden in von den Ortsgruppen gewählten Örtlichkeiten durchgeführt. Es nahmen in zwei Gruppen jeweils eine Frau, ansonsten nur Männer an den Interviews teil. Die Teilnehmenden zählten sich als formale Gruppenmitglieder, und manche von ihnen hatten eine Funktion inne. Das Alter sowie der sozio-ökonomische Status unterscheiden sich sowohl gruppenintern als auch vergleichend. Insgesamt umfasst das Sample Personen zwischen 21 und

<sup>6</sup> Des Weiteren fanden in diesem Zeitraum vier narrative Interviews mit Bundestagsabgeordneten der AfD statt und bis Dezember 2019 Feldbeobachtungen auf rechten Demonstrationen und Veranstaltungen in Berlin und Brandenburg. Diese Daten flossen als Kontextinformationen in die Analyse ein.

75 Jahren sowie unterschiedliche Statusgruppen. Auffällig ist, dass überwiegend technisch-ingenieurwissenschaftliche Berufe vertreten sind.

Die Ansprachen in der Interviewanbahnung beinhalteten das Erkenntnisinteresse, mehr über die Bedeutung von Religion für die Gruppe zu erfahren. Zu erwarten ist daher, dass mit dieser Spezifikation bereits ein Selektionsprozess von Personen verbunden ist, die über dieses Thema sprechen wollen. Dieser Stimulus wurde zu Beginn der Gruppendiskussionen neu gesetzt:

In unserem Forschungsprojekt interessieren wir uns für die Bedeutung von Religion in Gruppen wie Ihrer, also in Gruppen, die in den vergangenen Jahren entstanden sind und eine neue politische Kraft in dieser Gesellschaft bilden. Religion ist ein vielschichtiges Phänomen und gesellschaftlich ein kontroverses Thema. Daher möchten wir Sie und Ihre Anliegen diesbezüglich besser verstehen lernen. Können Sie mir mehr zu ihren Erfahrungen und Sichtweisen erzählen?

Gruppendiskussionen sollen in ihrem Ablauf möglichst von den Teilnehmenden selbst strukturiert ablaufen (Przyborski und Wohrab-Sahr 2008, S. 106–107). In zwei Diskussionen kam es vor, dass die Befragten gleich zu Beginn religionsbezogene Themen ansprachen, ich daher auf den Stimulus verzichtete und daran spezifischere Fragen eines Leitfadens anschloss. Darin sollte ein erster Themenkomplex gruppenspezifische Aushandlungen darüber anregen, welche Haltungen und Erfahrungshorizonte zum Thema Religion die Teilnehmenden als politische Gruppe vereint und ihre Gesellschaftskritik anleitet. Zudem sollten Fragen zur Religion im Alltagsleben in Erfahrung bringen, inwiefern in der Gruppe Kommunikation über Religion auch als private Lebensführung möglich ist, und sich daraus Rückschlüsse ergeben, wie die Teilnehmenden Grenzen zwischen (privater) Religion und Politik ziehen. Wenn nicht selbstläufig eingeführt, gehörte zu den Nachfragen speziell auch die Bedeutung des Christentums.<sup>7</sup>

Gruppendiskussionen eignen sich insofern dafür, lebensweltliche Identitätsbildungen zu untersuchen, als sich Teilnehmende bei der diskursiven Aushandlung eines Themas durch Sprechakte wechselseitig aufeinander beziehen. Dabei aktivieren sie in ihren Redebeiträgen affektive Grenzziehungen, also affektiv aufgeladene Akte der Klassifikation und Unterscheidung, und erzeugen auf diese Weise „arbeitsteilig“ (Bohnsack 2010, S. 35 f.), also kollektiv, ein Narrativ affektiver Geschlossenheit oder Divergenz. Speziell in einer Interviewsituation mit Realgruppen und unter Anwesenheit einer gruppenfremden Person kommt hinzu, dass sich im Sinne einer öffentlichen Repräsentation gegenüber Dritten die interaktive Suche nach Einheit verstärkt. Das heißt, Mitglieder wollen sich mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht nur als Einzelne präsentieren, ihre Erfahrungen und Sichtweisen austauschen, sondern sich auch als Gruppe darstellen, beispielsweise als Identitäre oder als AfD, die wiederum als Ortsgruppe ihre ganz spezielle kollektive Identität ausgebildet hat. Wenn Differenzen aufkommen, wird entweder versucht, sie zu einem gewissen Grad zu

<sup>7</sup> Bei der Gruppe von Pegida probierte ich einen Einstiegsstimulus aus, der den Teilnehmenden ermöglichen sollte, unabhängig von Religion Relevanz der Gruppe zu setzen: „Was macht Sie als Gruppe aus?“ Allerdings lenkten sie selbst das Thema sofort auf den Islam.

überbrücken, oder aber sie werden als legitim ausgezeichnet, um Einheit in der Vielfalt zu dokumentieren (vgl. Wohlrab-Sahr et al. 2009, S. 37–43).

Mit den Verfahrensschritten der dokumentarischen Methode (Bohnsack 2010) lassen sich diese Dynamiken affektiver Grenzziehungen rekonstruieren, weshalb ich mich bei der Auswertung des Materials an ihnen orientierte. Sie bieten an, nicht allein die expliziten Eigentheorien zum Selbstverständnis der Gruppe und dem Christentum, sondern auch ihren Herstellungsprozess zu rekonstruieren. Dabei werde dann das *Wie* des Gesagten – und damit die oftmals implizit bleibenden, „inkorporierten“ (Bohnsack 2010), affektiven Grenzziehungen – fokussiert, die eine Einheit ermöglichen. Für die Analyse ist die „Diskursorganisation“ (Bohnsack 2010, S. 150; 154 f.) der Diskussionen wesentlich, weshalb auch der gesamte Interaktionsprozess transkribiert und zum Gegenstand der Auswertung wurde. In einem ersten vorbereitenden Schritt wurde ein thematischer Verlauf der Diskussion erstellt, das heißt, es wurde notiert, welche Themen die Diskutanten im Laufe der Diskussion verhandeln und an welcher Stelle sie das Christentum thematisieren. Von Interesse ist hierbei, wie sich das Gesagte zu den Themenblöcken Alltag/Lebensführung und Elemente politischer Identität bündeln lässt. Da es speziell um die Bedeutung und Funktion des Christentums für die politische Identitätsbildung geht, rücken die Prozessstrukturen des Gruppendiskurses in den Blick. Hierbei wechselt der Fokus der Analyse von dem *Was* auf das *Wie* der Diskursorganisation: Welche Wissensordnungen des Christentums, also etwa Werte, Erzählungen, Kognitionen, Gefühle, werden für welche Grenzziehungen der politischen Identität wiederkehrend produktiv gemacht? Inwiefern werden diese selbstläufig eingeführt, sind unmittelbar affizierend und stellen schließlich auch über Themen hinweg immer wieder Einheit her? Für die Funktion dieser Bedeutungen fragte ich dann danach, welche Akte der Klassifikation Selbstkategorisierungen oder Abgrenzungen ausdrückten. Instruktiv sind für diese Rekonstruktionen Zentren gemeinsamen „Erlebens“ (Bohnsack 2010, S. 126), auf die sich Diskutanten immer wieder einpendeln und die eine hohe interaktive Dichte aufweisen. Die affektive Dimension wiederum findet hierbei nicht nur durch den Blick auf den offenen Prozess der Suche nach einer gemeinsamen Positionierung und den inkorporierten Wissensformen Berücksichtigung, sondern auch, indem ich systematisch nach Stimmungen (Kahl 2019), also den nicht-semantisierten Anteilen dieser Herstellungsprozesse, suchte: Wird das Thema Christentum ernst und ruhig angegangen, wird gescherzt und gelacht? Aber vor allem auch: Wann wird geschwiegen? Für welche Explikationen finden sich keine (gemeinsamen) Worte?

Bei der Auswertung kristallisierte sich heraus, dass sich drei Interviews (zwei mit AfD-Gruppen und die Diskussion mit der IB) besonders gut für eine theoriegeleitete Analyse eignen, da sie starke Kontraste aufweisen in der Art und Weise, wie im Diskursverlauf christliche Ideen Wirkmacht entfalten und die politische Identität erzeugen. Während im ersten Fall das Christentum selbstläufig als nicht hinterfragbarer Lebenssinn alle wesentlichen Elemente des Identitätsnarrativs strukturiert, ist im zweiten Fall das Christentum kaum von Relevanz und wird erst nach einer Aufforderung zur expliziten Stellungnahme dafür genutzt, sich abgrenzend über einen modernistischen Spott politisch zu positionieren. Der dritte Fall stellt ein Hybrid dar, bei dem christliche Wissensbestände ambivalent und mehrdeutig eingesetzt werden, was sich affektiv in einer gemeinsamen ambivalenten Nostalgie vermittelt. Die re-

konstruierten Kategorien verstehen sich demgemäß als affektive Kategorien für die Art und Weise, wie Wissensbestände des Christentums als Grenzziehungspraxis für politische Identität eingesetzt werden. Die Fälle stellen allerdings keine Idealtypen im herkömmlichen Sinne der rekonstruktiven Sozialforschung dar. Für einen solchen Status sind die von mir gebildeten Kategorien zu wenig durch ein weiteres Sampling nach dem Prinzip der theoretischen Sättigung angereichert und gesichert (vgl. Kelle und Kluge 2010). In diesem Sinne verstehe ich die Bezugnahmen auch nicht repräsentativ für ihre jeweiligen Organisationen. Dazu hätten weitere Interviews mit anderen lokalen Gruppen der Organisationen geführt werden müssen. Vielmehr betrachte ich sie als exemplarische Fälle, um aufzuzeigen, wie unterschiedlich das Christentum als lebensweltliche Identitätsressource in lokal neu entstandenen Gruppen eingesetzt wird und welches Kollektivierungspotential sich daraus für die Neue Rechte ausloten lässt.

## 5 Das gemeinsame Narrativ der bedrohten Identität und seine affektiven Grenzziehungen im sozio-politischen Raum

In den Interviews finden sich als Grundstruktur jene Grenzziehungen, wie sie typisch für rechte Positionierungen sind. Bevor es daher um die Unterschiede geht, folgt zunächst eine kurze Darstellung des gemeinsamen Narrativs. So stehen im Mittelpunkt der Gruppendiskussionen kulturelle und politische Entfremdungserfahrungen und imaginierte Machtverhältnisse, die auf die geteilte Empörung über eine gesellschaftliche Ordnungskrise und die gemeinsame Angst vor einer Islamisierung hinauslaufen. Plausibilisiert wird diese Erzählung insbesondere durch gemeinsame Deutungsweisen der Fluchtkrise von 2015 und ihrer Folgen. Auffällig ist, wie die angenommene Ordnungskrise vielfach auch über biographische Exkurse der politischen Neuorientierung geteilt wird: „Ich war mal links, aber irgendwann merkste: der Fisch stinkt.“<sup>8</sup> Wie zu erwarten ist für die Diskutierenden ein historisch gewachsenes Gemeinwesen – die „Nation“, die „Bundesrepublik Deutschland“, teilweise auch „Europa“ – in die Krise geraten. Diese Gemeinwesen erzeugen sie in der Diskussion sowohl über rechtsstaatliche, demokratische und liberale Prinzipien, wie „unsere freiheitliche Grundordnung“, als auch über „Kultur“, wofür sie prinzipiell erwerbbarere Eigenschaften wie Leistung, Sprache und weitere (lokalspezifische) Praktiken anführen. Ihre Wertschätzung und Zugehörigkeit drücken sie affektiv über „Heimatliebe“ oder „Patriotismus“ aus.

Wie aus der Forschung bekannt, wird ein erstes Anderes aus einer Bedrohung durch eine vermeintliche Islamisierung konstruiert. Die Gruppen problematisieren in diesem Zusammenhang die Einwanderung und Integration von als fremd markierten Menschen als zentrale gesellschaftliche Herausforderung, wobei ihre Rede teils erheblich zwischen verschiedenen Selbst- und Fremdkategorisierungen changiert. Einerseits erklären sie sich als assimilierungswilligen Fremden gegenüber zugewandt: „Jeder ist uns willkommen, jeder der hier offen auftritt und sagt: Men-

<sup>8</sup> Begriffe und Zitate aus den Interviews sind in Anführungszeichen gesetzt und wurden an eine bessere Lesbarkeit angepasst.

schenskindern, natürlich mach' ich mit.“ Andererseits tauschen sich die Teilnehmenden mal über Probleme „der Afrikaner“ oder „Flüchtlinge“, mal detailliert über „Kriminalitätsraten der Ausländer“ aus. Derartige Divergenzen integrieren sie dann im Diskursverlauf symbolisch-affektiv über die gemeinsame „Angst“ vor dem Islam. Seinen bedrohlichen Charakter erhält die Religion dabei über drei wiederkehrende semantische Verknüpfungen: (1) die Homogenisierung muslimischer Identifikationen zu einer einheitlichen Gruppe, (2) die Zuschreibung unvereinbarer kultureller Differenzen und schließlich (3) sich ändernde gesellschaftliche Machtverhältnisse. Demgemäß können „die Muslime“ angesichts ihrer „hohen Religiosität“, „dieser Masseneinwanderung“ und des „demographischen Wandels“ in Zukunft die BRD in eine „islamische Theokratie“ verwandeln. Zwei weitere für rechte Artikulationen typische Gegnerschaften, die zu dem imaginierten Gemeinwesen gehören, ergänzen diese über die Figur des Fremden gezogene Grenze, sodass die Bedrohung auch mit der eigenen Gesellschaft zusammenhängt: Die Teilnehmenden distanzieren sich demnach von einer imaginierten Mehrheitsgesellschaft, die sie als ignorant empfinden, und grenzen sich von den dazugehörigen Eliten ab, die sie als korrupt und betrügerisch klassifizieren.

Auf diese Weise ergibt sich ein kollektives Selbstbild von gesellschaftlichen und politischen Außenseitern, die sich über mehrere Emotionen wechselseitig affizieren: Gemeinsam stößt man sich von einer gesellschaftlichen Umwelt ab, die die eigenen Gefühle der Wertschätzung und existenziellen Bedrohung für das Gemeinwesen missachtet. Weiter identifiziert man sich untereinander über die Skepsis gegenüber dieser Umwelt und die gemeinsamen „kritischen Fragen“ zu diesen Verhältnissen, die wiederum in den eigenen politischen Erfolgen, zum Beispiel der Bundestagswahl 2017, Bestätigung finden und ermächtigend wirken.<sup>9</sup>

Diese hier knapp gehaltene Rekonstruktion gruppenübergreifender Gemeinsamkeiten ist bisher wenig überraschend, denn sie bestätigt die politischen Identitäten aus der Forschung zu Rechtspopulismus und Rechtsextremismus. Doch wie ändert sich dieses Krisennarrativ, sobald die Akteure darin das Christentum einweben und explizit Stellung beziehen sollen? Dann bekommt dieses verbindende Narrativ, so soll es die nachfolgende Darstellung zeigen, Nuancen der Sinnfunktion, der interaktiven Aushandlung, Tonalität und Emotionalität, kurz der Affektivität, die diesen skizzierten gemeinsamen Grund der politischen Verortung erodieren lässt.

## 5.1 Das Christentum als nicht hinterfragbarer Lebenssinn

TN1: Genau, und da kommt auch die Frage ins Spiel, wie das Glaubensbild oder die Religion jetzt den Umgang mit dem Alltag, oder wie das die Rolle definiert, wie man sich im Alltag verhält. Und da sind wir halt - also jetzt, ich red' jetzt mal vom, wir sind evangelisch, oder - ist halt unser Glaube so, dass wir sagen, wir folgen also, oder wer möchte, folgt Jesus als seinem

<sup>9</sup> Neben diesen dreien war auch eine Abgrenzung gegenüber Positionen bedeutsam, die als noch weiter „rechts“ eingestuft wurden als die eigene. Da diese aber nicht für die Analyse des Christentums relevant wurde, wird sie hier vernachlässigt.

Herrn und unterwirft sich sozusagen ihm persönlich, was seine Entscheidungen anbelangt, was seine Ethik anbelangt, was seine ganzen Moralvorstellungen anbelangt, oder wie man sein Leben lebt. Das ist 'ne sehr, sehr ähm persönliche Sache. Und daraus lässt sich auf keinen Fall irgendwas ableiten, dass man jetzt dem anderen diesen Glauben zurechnen oder zuschreiben würde. Im Gegenteil, aus dieser Beziehung zu Jesus folgt eigentlich, dass man erkennt, oder dass man eben den Wunsch hat, dass Freiheit eben 'n ganz zentrales Thema ist. Also weil der evang- also der christliche Glaube ist Freiheit, das heißt, Jesus würde niemals einen zwingen zur Nachfolge.

TN2:    └ eben

TN1:    └ Das ist auch ganz, also wenn man das Leben Jesus anschaut, dann sieht man, er hat zwar Jünger gerufen oder zu ihnen gesagt: ‚Folge mir nach‘. Aber hat dann einfach das dann, der eine ist gefolgt, der andere ist nicht gefolgt. Und so ist es auch heute. Also es ist für einen Christen eigentlich nicht **denkbar**, aus diesem Glauben heraus jetzt 'ne staatliche Ordnung abzuleiten. Höchstens in dem Fall, dass man sagt eben, dass es 'ne staatliche Ordnung gibt, die so 'ne Art universelle Gerechtigkeit oder so 'ne Art Grundordnung allen Menschen zugesteht, unabhängig ihres Glaubens. Und so seh' ich das tatsächlich auch als Christ in der AfD, dass ich sage, meine Rolle ist, dass ich, dass wir als Partei möglichst viel Freiheit in der Gesellschaft erhalten. Und das auf allen Ebenen.

Mit diesem recht ausführlichen Redebeitrag aus einer lokalen AfD-Gruppe, der gleich zu Beginn des Interviews geleistet wird, schließt der Teilnehmer (TN1) an seine Vorrednerin (TN2) an. Sie beschrieb zuvor, wie sie ‚ne Gefahr [...] bezüglich des Glaubens oder bezüglich der Religion‘ wahrnehmen würde, ausgelöst durch die „Flüchtlingskrise“, in der „ja vor allem Menschen aus islamischen Ländern“ kommen würden und damit vor allem Menschen mit „Ziele[n], die im Widerspruch letztendlich mit unser Verfassung sein könnten oder würden oder werden“, allen voran, weil „die religiös geprägt sind, und für die das einfach wichtig ist, dem Glauben entsprechend dann auch zu leben.“ Der Redebeitrag von TN1 ist also als Spezifikation einer Gesellschaftsdeutung von TN2 zu verstehen. Der Befragte möchte dabei mittels einer vergleichenden Beschreibung der eigenen christlichen Religiosität der Gruppe eine von TN2 formulierte Kritik an der Flüchtlingskrise und der gestiegenen Präsenz von Muslim\*innen verständlicher machen. Dazu beschreibt er selbstläufig und repräsentativ für die anderen ihren „sehr persönlichen“ Glauben und erläutert, wie dieser ihre Lebensführung und auch ihr politisches Denken beeinflusst.

Diese Passage steht paradigmatisch dafür, wie in diesem ersten Fall das Christentum die politische Identität formiert. So macht das repräsentative Bekenntnis zum Christsein ersichtlich, wie das Christentum für die Mitglieder fundamental ihren Modus des Seins – in anderen Worten ihren Lebenssinn – und damit auch ihren

Modus der politischen Identitätsbildung ausmacht. Christliche Lebensführung und politische Praxis gehören in dieser Gruppe zusammen, weshalb sich die Mitglieder auch schon aus der lokalen Kirchengemeinde kennen, die ein zentraler Bezugspunkt für ihre sozialen Beziehungen ist. Die Rede von „Jesus als seinem Herrn“ sowie andere Passagen verweisen darauf, dass die Mitglieder gemeinsam einen evangelikal geprägten Bibelfundamentalismus praktizieren. Für sie geht von der biblischen Schrift eine überzeitliche, äußerliche und nicht hinterfragbare Autorität aus, der sie sich freiwillig „unterwerfen“, um durch diese heteronome Kontingenzbewältigung ein Leben in „Freiheit“ zu erlangen. Konsequenterweise grenzen sich die Teilnehmenden an anderer Stelle auch von einem „Legochristentum“ oder „Gottlosigkeit“ ab. Darüber hinaus wird aus der Passage ersichtlich, dass sich diese Frömmigkeit stark über moralische Grenzziehungen definiert. Zentral ist die Freiheit, an anderer Stelle geht es um Nächstenliebe und Ehrlichkeit, die als Anerkennung Gottes und von Jesus als exemplarisches Handeln interpretiert werden. So setzt man sich neben dem politischen Engagement in der Gruppe auch in der „Flüchtlingshilfe“ in der Kirchengemeinde ein.

Auf welche Weise konturiert dieser nicht hinterfragbare Lebenssinn nun das vorgestellte gruppenübergreifende Narrativ? Hier ist die These, dass der nicht hinterfragbare Lebenssinn dieses Narrativ nicht einfach nur nuanciert. Vielmehr bringen die christlichen Wissensbestände die politischen Grenzziehungen erst hervor und sind daher auch konstitutiv für ihre einzelnen Elemente, also für das Gemeinwesen, die Ordnungskrise und die Abgrenzungen gegenüber der Mehrheit, den Eliten und dem Islam.

So hat für die Gruppe das Christentum die „deutsche Gesellschaft“ – wahlweise auch die „Nation“, den „Staat“ oder „Europa“ – historisch geprägt und stark gemacht. Ebenso interpretieren sie ihre heutige politische Form als „liberale Demokratie“ als Ergebnis der „Zehn Gebote“ oder von Luthers „Zwei-Welten-Lehre“. Das heißt, politisches Gestalten soll sich an der Verfassung und Rechtsstaatlichkeit orientieren, wobei das „Fundament“ der Gesellschaft die christliche Lebenspraxis sein soll. Ein Befragter fasst diese Vorstellungen wie folgt zusammen:

Ja, weil letztendlich eigentlich das Christentum Europa ja stark gemacht hat, also letztendlich lebt unser Staat ja noch in weiter Hinsicht oder ja also in vielerlei Hinsicht schon noch die zehn Gebote, das ist schon noch so die Messlatte in vielerlei Hinsicht: Du sollst nicht töten, ja, sollst nicht stehlen, du sollst nicht lügen. Und beispielsweise einfach jetzt mal auf einen Punkt bezogen, einfach die Moral, die auch einfach verloren geht. Weil die Moral, die funktioniert eigentlich am besten, wenn man halt sich auch, sag ich mal, vor 'nem Gott auch rechtfertigen muss eines Tages beziehungsweise wenn man auch 'ne Instanz über sich hat.

Den Säkularismus führen die Gruppenmitglieder schließlich auf die Errungenschaft der „Luther'schen Zwei-Welten-Lehre“ und die damit verbundene „Freiheit“ zurück. So ist die intendierte „Freiheit auf allen Ebenen“ des ersten Befragten eine säkulare politische Verortung, wobei unmissverständlich bleibt, dass dieses weltliche Politikverständnis selbst evangelikal begründet ist und „Freiheit“ in der Familien-

politik auch wertkonservativ sein kann. So grenzt sich die Gruppe gegen Schwangerschaftsabbrüche, Scheidung oder Kinderlosigkeit ab.

Wenig überraschend ist daher auch, dass der nicht hinterfragbare Lebenssinn auch die Ordnungskrise anhand dieser evangelikalen Wissensbestände prägt. Die Krise ist nicht allein eine „unserer Nation“ oder „der Demokratie“, sondern sie speist sich kulturell aus den säkularisierten Lebensweisen der Gesellschaftsmitglieder, die den Glauben verloren haben: „Warum ist das Christentum out, wird mies gemacht, auf Kreuzzüge reduziert, während aus Islam schöne Verse zitiert [werden]? Warum haben wir in dem Punkt unsere Identität als Deutsche verloren?“ pointiert ein Befragter die Thematisierung des Verlustes. So ist die Krise eine des „Glaubens“, wie es die Befragte gleich zu Beginn des Interviews wissen lässt: „Wir sehen nur alles kritisch und hinterfragen und wollen mit Gott eh nichts mehr am Hut haben,“ spezifiziert sie die Glaubenskrise.

Auf diese Weise bekommen auch die gesellschaftlichen Grenzziehungen zu den Anderen eine spezifische Affekt- und Sinnprägung: Auch die Bedrohung durch den Islam ist für diese Gruppe relevant. Aber die Teilnehmenden fangen „bei uns“ und „nicht bei den anderen“ an, wie es die Befragte ausdrückt. Folglich nuanciert der gemeinsame evangelikale Deutungs- und Wertehorizont die Ignoranz der Mehrheitsgesellschaft und die Korruption der Eliten zu einer nunmehr nicht-christlichen Umwelt, die aber eigentlich Teil einer verlustig gegangenen und ehemals starken christlichen Gemeinde ist. Als Begründung für die gesellschaftlichen Probleme werden dabei religiös-individualisierende Erklärungsmuster herangezogen: Man erkennt „Egoismus“, Individualismus, Gier und Machtstreben, sei es im Bereich der „Familie“, in den „Medien“ oder der „Politik“, und führt sie auf eine fehlende persönliche Lenkung durch die höhere moralische Autorität Gottes zurück. Insofern sind die wahrgenommenen Probleme für die Gruppe ein Ausdruck von „Gottlosigkeit.“ Auch die Landeskirchen verorten sie in diesem Außen, da sie für die Befragten gerade nicht mehr zwischen den Sphären von Politik und Gesellschaft unterscheiden und den Kern der Missionierung, die Vermittlung von Lebenssinn, aufgegeben haben:

Also Luther hat es mal so formuliert: Er hat gemeint, der Staat ist dazu da, dass aus Menschen nicht wilde Tiere werden. Das hört sich jetzt schlimm an, aber man kann das genau nachlesen, wie er es gemeint hat. Und zwar im Prinzip, dass der Staat dazu da ist, dass 'ne Ordnung, dass eben jeder in Sicherheit leben darf. [...] Und dann hat er weiter gesagt, die Aufgabe der **Kirche** ist eben, dass aus Toten Lebendige werden. [...] Und deswegen glaub' ich, dass die Aufgabe der Kirche ist eben, das Evangelium zu sagen, nämlich, dass Gott seinen Sohn gesandt hat in die Welt, damit wir Menschen durch ihn leben oder befreit werden. [...] Was wird aus deinem Leben, wo ist deine Zukunft, wozu bist du da? Also diese Antworten, diese letzten Antworten kann die Kirche geben. Und die Politik kann immer nur vorletzte Antworten geben. Die kann nur sozusagen 'ne gewisse Ordnung erhalten. Und deswegen die Rolle der Kirche, ja, die ist, die wär' so zentral, die wär' so gut für Deutschland, wenn sie mutig, wenn sie es, wenn sie mutig gelebt werden würde. Und diese Vermischung, dass man eben. Also da kommt auch 'n Engagement für Flüchtlinge raus, das ist in Ordnung. Also das ist ja, natürlich, 'n soziales oder 'n Engagement fließt



da aus dem Ganzen raus. Aber [...] wenn man den Kern wegnimmt, und ihn durch Diakonie, oder durch 'ne Art Sozial-, wir sind alle nett zueinander, dann fehlt eben der Kern. Und dann wird es auch keine Zukunft haben. Deswegen die Mitgliederzahlen der Kirche.

Gleichzeitig ermöglicht der nicht hinterfragbare Lebenssinn auch eine gemeinsame Grenze zum Islam und prägt seine angebliche Bedrohung durch eine ganz spezifische Affektivität, die bereits in dem Eingangszitat anklingt. So macht die Bedrohung Sinn und affiziert, weil die Diskussionsteilnehmenden den Islam durch das Prisma ihrer eigenen Religiosität betrachten. Folglich enthält eine religiöse Tradition einen wahren, essentiellen, überzeitlichen und nicht hinterfragbaren „Kern“. Doch während sich dieser für die Evangelikalen in Jesus und seiner „Liebe“ und „Fürsorge“ zeigt, steht für sie „Prophet Mohammed“ für ein „kriegerisches Handeln“, das Muslim\*innen auch in einer Demokratie durch einen theokratischen Herrschaftsanspruch umsetzen werden. Eine derartige Essentialisierung erfolgt also aus der eigenen Essentialisierung des Christentums. Vor diesem Hintergrund plausibilisiert sich die Bedrohung auch dadurch, dass sie auf eine sowieso geschwächte christliche und daher säkulare Gesellschaft trifft. Dabei drücken die Teilnehmenden diese Grenzziehung auch über Gefühle der Wertschätzung und Achtung aus, erkennen sie in der wahrgenommenen „hohen Religiosität der Muslime“ doch jene Frömmigkeit und jenen religiösen Zusammenhalt, für den sie sich in der eigenen Gesellschaft einsetzen. Für die Gruppe stellt es dabei auch keinen Widerspruch dar, „Nächstenliebe“ in Form von Flüchtlingshilfe zu praktizieren, während diese im Bereich des Politischen aus Gründen des kollektiven Selbsterhalts eingeschränkt werden müsse.

Welchen Stellenwert hat nun in diesem ersten Fall das Christentum für das rechte Identitätsnarrativ einer lokalen Gruppe? Als nicht hinterfragbarer Lebenssinn im Alltagsleben bringt es einerseits Dissonanzen, andererseits als Bewältigungsstrategie politisches Engagement hervor, das als „Verantwortung“ oder „Opfer“ begriffen wird. Insofern helfen in dieser Gruppe evangelikal-orthodoxe Wissensbestände, ein semantisch eindeutiges, affektiv stabiles Identitätsnarrativ zu erzeugen, das lebensweltlich fest institutionalisiert ist und das rechte Krisennarrativ auf spezifische Weise herstellt. Die Kultur der Nation wird semantisch als christliche Gemeinde imaginiert, die durch eine liberale, demokratische, säkulare und wertkonservative Politik revitalisiert und vor der Bedrohung durch den Islam geschützt werden soll, dem man jedoch nicht allein aversiv gegenübersteht. Affektiv bleiben diese Deutungen in der Gruppe nicht hinterfragbar, was sie auch sein müssen, da sie Teil des gemeinsamen Lebenssinns und der politischen Rechtfertigung sind. Die Funktion und Bedeutung des Christentums steht in diesem ersten Fall damit sowohl für evangelikal-orthodoxes *belonging* als auch *believing*.

## 5.2 Modernistischer Spott über das Christentum

AD: Ich mein', manche haben sich hier schon als Atheist bezeichnet. Hier kam das Wort, dann vom Kollegen, Kulturchrist. Und mich würde jetzt einfach noch interessieren, was Sie jetzt dann noch mit dem Christentum verbinden?

- TN8: <sup>L</sup> Weihnachten, Ostern, Pfingsten, Weihnachtsgeld. Hab' ich was vergessen? (*lacht*)
- AD: <sup>L</sup> Ob das irgendeine Relevanz hat?
- TN8: Kennen Sie die U-Boot Christen?
- AD: Bitte?
- TN8: U-Boot-Christen.
- AD: Nein.
- TN8: Nein? Das sind die, die nur Ostern und Weihnachten in der Kirche auftauchen.
- (*Alle lachen; scherzhafte Unterhaltungen im Hintergrund*)
- TN7: Na gut, aber die Frage ist ja ernsthaft gestellt.

Auf diese Interaktion in einer anderen lokalen Gruppe der AfD folgt eine „ernsthafte“ Auseinandersetzung, die dann aber ihr Ende findet, nachdem es aus einem Teilnehmenden laut und ungehalten herausplatzt: „Glaubst du an Gott, war die Frage!“ Der Ausruf gilt seinem Parteikollegen, der von anderen zwar wiederkehrend erinnert wird, dass es gerade darum gehe, was der „Glaube für einen persönlich“ bedeutet, der aber dennoch nur davon erzählt, dass das Christentum heute „wichtig für Kinder und Vereine“ sei.

Auch diese Auszüge aus der Gruppendiskussion stehen charakteristisch für die Bedeutung und Funktion des Christentums in dieser Gruppe. Die Interaktion findet etwas nach einer Stunde Diskussion statt und verdeutlicht, wie ich als Interviewerin Impulse erneut setzen musste, damit die Teilnehmenden das Christentum thematisieren. Versuchen die Teilnehmenden dann dessen Bedeutung für die persönliche Lebensführung zu explizieren, überwiegen Bekenntnisse zum „Atheismus“, die man scherzhaft um die Bezeichnung „U-Boot-Christen“ erweitert. Das heißt, sie teilen den kulturästhetischen und sozialen Sinn von Ostern oder Weihnachten, erleben sie sonst aber als „leere Tradition.“ Der erneute Versuch einer „ernsthaften“ Antwort macht sodann deutlich, dass in der Gruppe zwar ein Grundverständnis darüber existiert, welches transzendente Erfahrungswissen mit dem Christentum verbunden sein kann – der Glaube an Gott –, dieses scheitert aber in seiner kommunikativen Anschlussfähigkeit, da das Wissen für die Akteure keine weltdeutende oder handlungsleitende Funktion einnimmt. Zugrunde liegt dieser Form der Bezugnahme auf das Christentum eine säkulare Lebensführung, die sich an den Ideen der Moderne, „Freiheit“ und „Vernunft“ des Subjekts, Diesseitigkeit und Positivismus orientiert, und diese gerade in der Unterscheidungspraxis zu dem Konnex „Religion“, „Glaube“, „Irrationalität“ erarbeitet. Wenn es um die Bedeutung des Christentums im Privaten geht, müssen die Teilnehmenden auch erst nach einer gemeinsamen Position suchen, erkennen dann, dass sie sich ad hoc gegenseitig über Kirchenaustritte oder befremdliche Erfahrungen mit dem christlichen Milieu als Einheit erleben können, und konstatieren schließlich dessen Belanglosigkeit für die Gruppe. Einer „merkt“, dass sie nicht „besonders religiös“ seien, woraufhin ein anderer hinzufügt, dass sie aber „auch keine Teufelsaustreibung“ machen, was wieder für Gelächter sorgt.

Damit bildet diese Gruppe einen scharfen Kontrast zum ersten Fall: Das Christentum hat keine wesentliche identitätsstiftende Funktion für die Gruppe, tritt erst in seiner Explikation überwiegend als Teil des Außen auf und hilft, das Eigene

nach innen noch einmal intersubjektiv zu bestärken. Mehr noch, so zeigt es die Eingangspassage, vollzieht sich die Distanzierung in einer verächtlich machenden Weise, sodass ein gemeinsamer Spott über die in ihren Augen irrationalen christlichen Vorstellungswelten die Gruppe vereint. Man lacht gemeinsam über die „Story“ in der „Bibel“ von „Adam und Eva, dann mit dem Apfel“ oder auch „die Nummer mit der Heiligen Jungfrau Maria.“

Diese Art der Inanspruchnahme christlicher Wissensbestände setzt sich auch im politischen Narrativ der Gruppe fort. Soll die gesellschaftliche Rolle des Christentums thematisiert werden, erkennen die Diskutanten zwar an, dass „Deutschland“ christlich geprägt wurde. Doch nutzen sie dieses Wissen, um die Säkularisierung als die eigentliche Stärke der Gesellschaft herauszustellen. Demgemäß meint ein Teilnehmender, dass

die christliche Kirche im 19. Jahrhundert zum Glück von der Wissenschaft so weit in die Schranken gewiesen worden [ist], dass sie sich heute nicht mehr traut so aufzutreten, wie der Islam in seinen Ländern auftritt, nämlich als Inhaber der totalen Wahrheit.

Von daher sind es auch modernistische Ideen wie Wissenschaft, Funktionalismus und Vernunft, die Idealbilder des Politischen anleiten und weiter nuancieren. Ein anderer Befragter fasst dies in folgenden Worten zusammen:

TN13: Wir möchten das Ganze [politische Gestalten] halt nicht aus einer Religion heraus anleiten, sondern wir leiten das ab, einfach aus

TNX:     └ Gesellschaft

TN13:   └ Wie können wir eigentlich unser Leben sinnvoll miteinander gestalten? Dass wir alle möglichst frei sind, dass wir aber trotzdem alle irgendwie in einem funktionierenden Gemeinwesen leben?

Daher geht es ihnen politisch auch um den Erhalt der „Demokratie“, um „unser Sozialsystem, unsere freiheitlich-demokratische Grundordnung“, die aus zweckrationalen Gründen des „funktionierenden Gemeinwesens“ eine „wertehomogene“ Kultur, einen „Patriotismus“ brauche. So erklärt ein anderer Befragter:

Bunt und vielfältig sind erstmal noch keine Werte an sich, denn bei bunt, bei bunt, da unterscheide ich drei Sachen: optisch bunt: ist egal. Sprachlich bunt: ist ein Problem und teuer. Werte bunt: ist teuer und gefährlich. Und wenn ich bunt und vielfältig nicht intelligent durchdekliniere, bekomme ich nicht nur optisch bunt, ich bekomme Sprachwarrwarr und wertebunt. Und das ist konzeptlose links-grüne Politik über Jahre und Jahrzehnte gewesen. Und jetzt komm' ich nochmal zu 'nem rechten Staatsverständnis. Jedes Land braucht Patrioten, Nationen sind keine Zufallsgebilde und ein rechtes Staatsverständnis ist der wertehomogene Nationalstaat. Aber der wertehomogene Nationalstaat hat nichts, aber auch gar nichts mit Rassismus zu tun. Und deswegen bin ich in dieser Partei.

Dieses Verständnis von Gesellschaft und Politik konturiert in diesem Fall auch die Ordnungskrise als Krise der modernen, der *säkularen* Gesellschaft. Und so erzeugt sie sich semantisch-affektiv immer wieder über die modernistische Unterscheidungspraxis, nach der ein strikter Säkularismus, der Religion als „Privatsache“ begreift und ihr keinen gesellschaftlichen Einfluss gewährt, der Religion als „Werte bunt“ und „gefährlich“ für den „Nationalstaat“ gegenübersteht. Dafür zentral ist aber nicht das Christentum, sondern die grenzziehende Bedrohung durch den Islam und daher eine detailreiche „Islamkritik“, die auch die Wertehomogenität von außen bestimmt. So wechselt die Diskursorganisation selbst nach der Aufforderung zu einer Explikation des Christentums schnell wieder auf den Islam, und die Teilnehmenden affizieren sich gegenseitig darüber, wie öffentliche muslimische Praktiken ein funktionierendes und damit säkulares Gemeinwesen verunmöglichen. Das Christentum verschmilzt daher gemeinsam mit dem Islam in einer allgemeinen Religionskritik zu einer antimodernen Gefahr. Daraus folgt, dass man etwa auch Kreuze in Klassenzimmern oder in Gerichtssälen abhängen könne.

Auch die Grenzziehungen zur Mehrheitsgesellschaft und zur Politik tragen diese modernistisch-spöttelnden Züge. Zum einen hätten die Ignoranz der Mehrheit und Korruption der Autoritäten wenig mit dem Christentum zu tun, zeugten aber dennoch von einem fehlenden Verständnis, einem „Konzept“ darüber, wie Gesellschaft funktioniert. Statt Sachverstand und politischer Pragmatik herrschten demzufolge Emotionalisierung und Machtstreben vor. Zum anderen erfolgt in diesem Zusammenhang ein Rekurs auf die Landeskirchen nur, um sie als besonders exemplarischen Fall von verblendeten und vermachteten Zuständen darzustellen. So ein Befragter:

Das wird einfach nur machtpolitisch benutzt. Von verschiedenen Gruppierungen, von der Kirche selber. Es geht einfach nur um Macht und Geld. [...] Der Glaube selber widerspricht sich. In jeder Religion widerspricht sich der Glaube von vornherein. Die behaupten alle, Gott ist allmächtig, Gott weiß alles, Gott kann alles. [...] Also warum muss ich dafür einen drangsalieren, ermorden oder sonst was? Um ihn auf den rechten Weg zu bringen? So ein Blödsinn! Katholische Kirche, Evangelische, alle machen das!

Vor diesem Hintergrund trägt das Christentum kaum zur politischen Identität der Gruppe bei, und gemeinsame Deutungen dazu müssen aufgrund seiner Irrelevanz erst erarbeitet werden. Erst in der expliziten Auseinandersetzung und affirmativen Suchbewegung findet sich kurzzeitig und ganz im Sinne eines Identitätsmarkers ein gemeinsames Wissen darüber, dass das Christentum die eigene Säkularität mitgeprägt hat. Die Teilnehmenden erkennen zudem den kulturästhetischen Wert christlicher Feiertage, rahmen diesen aber als Teil privater Lebensstilfragen, die keine weitere Gesellschaftskritik anleitet. Insofern affizieren christliche Wissensbestände negativ: Der Glaube an Gott steht beispielhaft für Irrationalität, Rückständigkeit und machtpolitische Strategien und erweitert ihre spöttelnde Religionskritik, die sich vor allem um muslimisch markierte Glaubenspraktiken dreht. Sie verhilft ihnen dazu, die eigene Modernität zu erfahren. Der Fall steht damit für ein Christentum, das kaum als *belonging* und schon gar nicht als *believing* funktioniert.

### 5.3 Ambivalente Nostalgie zum Christentum

- TN1: Der, der TN2 ist 'n bisschen religiöser oder sympathisiert
- TN2:    └ Jaa, unser, unser Fachmann wär ja X gewesen, ... der steckt da  
          'n bisschen mehr drin
- TN1:    └ Mhm
- TN2:    └ Ich hab' da nur so die Tendenz zu, nur sooo tief öhhh  
          beschäftigen tue ich mich da auch nicht mit.
- TN1:    └ Ansonsten haben wir noch den TN3, 'n bisschen  
          philosophischer angehaucht. Ich eher schon 'n bisschen  
          spiritueller, aber ohne Religionszugehörigkeit, also so 'n  
          nichtreligiöser Gläubiger. Beim TN4 weiß ich jetzt gar  
          nicht, was da-
- TN4: Äh, ich bin katholisch und mein Glaube steht im Vordergrund.

Für den dritten Fall, der aus der Diskussion mit der Regionalgruppe der Identitären rekonstruiert wurde, ist schließlich eine spannungsvolle Bezugnahme auf das Christentum konstitutiv, die sich aus bereits bekannten Bezügen ergibt und daher diesen Fall interessant macht. Diese Spannung dokumentiert sich bereits zu Beginn des Interviews in dieser Einstiegspassage. Zunächst verweisen die prägnanten Kurzcharakterisierungen von TN1 über die religiösen Identitäten der anderen darauf, dass Fragen der individuellen Religiosität in der Gruppe offenbar immer wieder diskutiert werden. Die anschließenden ausführlicheren Selbstpositionierungen und Diskussions-themen fördern zu Tage, dass sich die Mitglieder zwar alle dem Christentum verbunden fühlen, dessen Bedeutung für die einzelnen Lebensführungen fällt aber unterschiedlich aus. TN3 präsentiert sich später noch als „römisch-katholisch“, sein Interesse am Christentum als „Kopfmensch“ sei eher „philosophischer“ Natur. TN2 bezeichnet sich ebenfalls als „römisch-katholisch“, und TN1 stellt sich zwar als konfessionell „evangelisch“ gebunden vor, auch wenn er sich – wie in dem Zitat – als „so 'n nichtreligiöser Gläubiger“ präsentiert. TN4, dessen „Glaube im Vordergrund steht“, spezifiziert, wie er als Jugendlicher vom Protestantismus zum Katholizismus konvertierte und in seiner örtlichen Pfarrgemeinde aktiv ist. Ausgehend von diesen spirituellen bis orthodoxen Selbstbeschreibungen diskutiert die Gruppe ausführlich christliche Transzendenzvorstellungen. Während die erste Gruppe Ideen wie Gott oder Jesus selbstläufig und als gemeinsame wirklichkeitskonstituierende Elemente einführt und die zweite Gruppe diese erst unter Explikation als das Irrationale ausweist, sind derartige Wissensbestände für diese Gruppe zwar nicht konstitutiv, werden aber immer wieder über einen affirmativ-suchenden, aber letztlich spannungsvollen Modus in das Selbstbild der Gruppe integriert: So schließt man nach weiteren philosophischen Erkundungen mit der gemeinsamen Einsicht, dass „Religion [...] in der Identitären Bewegung kein Grundthema“ sei, da „jeder da 'ne private Einstellung dazu haben“ könne, es aber „diskutiert“ werden würde, wenn es „aufkommt“.

Dass diese Suche spannungsvoll ist, dokumentiert auch bereits die zitierte Ein-gangssequenz. So gibt TN2 zu verstehen, dass er kein „Fachmann“ für das Chris-tentum sei, sondern „nur so die Tendenz zu“ habe. Diese Formulierung verweist

auf eine normative Bewertung dessen, was einen guten Christen für ihn ausmacht: Dazu gehört offenbar „Fachliches“, also ein richtiges Wissen, und die richtige Praxis, so dass man „tief drin“ stecken kann. Seine Religiosität entspricht aus seiner Sicht diesem Ideal nicht. Dass diese Diskrepanz kollektiv geteilt und überdies als spannungsvoll empfunden wird, zeigt schließlich der Diskursverlauf. So wird in der weiteren Diskussion deutlich, dass insbesondere vom Katholizismus für die eigene Lebensführung eine normative Kraft ausgeht. Die Teilnehmenden bekunden, dass sie sich in ihrer Freizeit experimentell bis intellektuell damit beschäftigen und weiter „anfreunden“ wollen. So wird auch immer wieder von TN4 eingefordert, sein katholisches Wissen zu teilen. Es wird aber auch deutlich, dass dann viele zentrale Ideen wie die Menschwerdung Gottes subjektiv nicht plausibel erscheinen und in der Lebensführung habituell nur für TN4 wirksam sind. Wie die Diskursorganisation offenlegt, geht diese Spannung auf den „Konservatismus“ zurück, den die Gruppe als ideologisches Ideal teilt. Wirkmacht geht demnach zuvorderst von „Kultur“ in Form von „Tradition“ und Geistesgeschichte aus, die sie als Gruppe wahren, aber sich reflexiv-intellektuell aneignen möchten. Anders ausgedrückt findet sich hier also eine kombinierte Subjektivität, die sich wie im ersten Fall einer höheren Macht unterwirft, diese ist aber für die Gruppe nicht primär Gott oder Jesus, sondern „Tradition.“ Es ist das „Identitäre“, das die „Sinnggebung des Sinnlosen“ gibt und als das „Vorhandene“ beschrieben wird, das der Mensch „schon mit Geburt findet.“ Ein Befragter sagt dazu:

Im Grund sind wir eigentlich nur, also nach meinem Verständnis, 'ne Selbsthilfegruppe, so 'ne Marketingagentur für das Eigene. Für eben Heimat, im regionalen Sinne, aber auch im nationalen Sinne. Ein positives Gefühl dafür zu entwickeln.

Wenngleich von der eigenen Tradition eine starke Autorität ausgeht, die über die Metapher der „Wurzel“ auch immer wieder einen essentialisierenden Charakter bekommt, ist wie im zweiten Fall aber auch eine reflektierte, kritische Auseinandersetzung mit Tradition wichtig, die sich in diesem Fall durch Intellektualisierung auszeichnet. Ein anderer Befragter drückt diese Reflexivität wie folgt aus:

Für mich ist das Identitäre auch das immer weiter nachfragen. Bei uns ist es halt so, dass wir ganz, ganz viele ja politische Bücher lesen, philosophische Bücher so, vor allem TN2 und ich sind teilweise stundenlang in Diskussion und diskutieren alles aus. So das gehört für mich halt irgendwo auch dazu. [...] Wirklich versuchen, irgendwie Sachen auszuarbeiten, wirklich auf der intellektuellen [Ebene] solche Standpunkte zu haben, das gehört für mich halt auch dazu.

Demgemäß geht die Gruppe gemeinsam auf die Suche nach diesem „Kontext“ und versucht, die Tradition „wieder freizulegen.“ Dieser reflexive Zugriff auf Tradition bringt daher auch den spannungsvollen Zugriff auf das Christentum hervor. Aufgrund der gemeinsamen reflexiven Aneignung von Tradition affiziert der Katholizismus. Denn er wird als Teil einer idealisierten konservativen Identität imaginiert. So meint ein Befragter: „Natürlich spielt Religiosität irgendwo auch 'ne Rolle im Konservativismus, weil Religion ja etwas ist, was über tausende Jahre besteht. Et-

was Traditionelles.“ Allerdings müssen sie erst danach suchen, was daran wichtig ist, und erkennen dann in der „Essenz des Katholizismus“ einen affizierenden Ankerpunkt: „Gott ist Mensch geworden“, „er ist für andere gestorben“ – diese Idee übersetzen sie in ihr Ideal, sich an einer höheren, überindividuellen Macht zu orientieren, nämlich: „dass ich für was anderes lebe.“ Das „Christentum“ ist daher, so stellen sie fest, „’ne absolut identitäre Religion.“ Über diese gemeinsame Logik erhält der Katholizismus also einen Wert sowohl als eine dem Eigenen zugehörig klassifizierte Tradition als auch als eine besonders wertvolle Tradition, da sie für sie wie der Konservatismus das Individuum transzendiert. Ein Dilemma ergibt sich aber daraus, dass (mit Ausnahme eines Teilnehmers) die katholischen Ideen habituell fremd bleiben. Die fehlende Wirksamkeit katholischer Ideen vermittelt sich daher affektiv als ambivalente Nostalgie: Denn man sehnt sich zwar die katholischen Traditionsbestände als Ideal zurück, kann sich diese insbesondere im Kollektiv aber nur affirmativ suchend und daher bedeutungslos und über mal einschließende, mal ausschließende Klassifikationen für das Eigene aneignen. Vor diesem Hintergrund unterscheidet sich dieser Fall von den vorherigen dadurch, dass das Christentum zwar die Identität bestimmen soll, aber als Narrativ der Gruppe unklar bleibt, da christliche Wissensbestände changierend und bedeutungslos, suchend und ambivalent eingesetzt werden.

Dieser ambivalent-nostalgische Zugriff, in dem Tradition ein bestimmendes Prinzip ist, nuanciert auch die politische Verortung der Gruppenmitglieder. Die gesellschaftliche Krise ist dementsprechend eine Krise der Traditionen, genauer einer verlassenden Kulturgemeinschaft der „Deutschen“, wobei das Christentum in diesem Krisennarrativ ebendiese ambivalente Rolle einnimmt. Einerseits hat „das Christentum“ diese Kultur einmal stark gemacht:

Das ist auch ’n großes linkes Missverständnis, dass unsere liberalen Werte, die wir haben, dass die irgendwie vom Himmel gefallen wären oder selbstverständlich wären. Die sind einfach wirklich historisch bedingt und gewachsen, grad mit besonderem Einfluss durch das Christentum. Und, die gehen davon aus, dass das überall so wär’, [...] aber es ist ’ne historische Besonderheit, die nicht sicher ist, also da muss man aufpassen, dass das nicht verloren geht.

An anderer Stelle befindet die Gruppe dann aber andererseits, dass „gar nichts“ vom Christentum erhaltenswert sei oder dass es darum gehe, die „identitären“ Werte, wie etwa die transzendierende Kollektivorientierung, freizulegen. Die Diskussion zeigt, dass diese ambivalente, nostalgische Inanspruchnahme exemplarisch für die Art steht, wie das Gemeinwesen insgesamt erzeugt wird. Angerufen wird eine „stolze“ „Gemeinschaft“, eine „wirklich nationale Kultur“, die von „Traditionen“ und der affektiven Kollektivorientierung getragen wird. Ein Befragter sagt dazu: „Demokratie und Nationalstaat sind jetzt nicht zusammenhangslos gleichzeitig entstanden. Unterschiedliche Gemeinschaften haben unterschiedliche Interessen.“ Demnach ist „Verfassungspatriotismus“ nicht ausreichend, um die „Gemeinschaft“ zu erhalten, was es brauche, sei „’nen gewachsene[r] Patriotismus, der der Vernunft entzogen ist.“ So ambivalent wie die Rolle des Christentums ist, so bedeutungslos bleibt dann aber auch, an welche Traditionen sich die Affekte des Kollektivstolzes und sein politischer Anspruch des Bewahrens haften soll, wie das Primat einer „stol-

zen“ Traditionsgemeinschaft politisches Handeln anleiten soll. So erzeugen sie das Gemeinwesen positiv über „liberale Werte“, das „Grundgesetz“ oder die „Verfassung“, „erarbeiten“ dann aber vor allem die Kulturgemeinschaft, das „Deutsche“, über „Familie“, „Sprache“, „das Regionale“, „Nation“ und „Europa.“ Da es sich dabei um Suchbewegungen handelt, wechselt die politische wie kulturelle Bestimmung des Selbstbildes aber schnell in Negativklassifikationen: Sie sind gegen ein „Weltbürgertum“, einen „abstrakten Individualismus“, „Universalismus“, „Hedonismus“, „Multikulturalismus“, „die Linken“.

Nach dieser Logik ist auch die Grenzziehung zum Islam wesentlich. Da nicht klar ist, inwiefern das Christentum über seine historische prägende Kraft hinaus für die Kulturgemeinschaft bewahrenswert ist, wechselt die Gruppe, wie die zweite, beim Thema „Religion“ auf ihre Kritik am Islam und die Krise der eigenen Traditionsgemeinschaft, die der Islam nun aufgrund seiner traditionalistischen Kollektivstärke bedrohe. Wie im ersten Fall bringen sie „den Muslimen“ dabei auch Bewunderung entgegen, erkennen sie bei ihnen „Stolz“ und Orientierung an Tradition. Diese speist sich aber gemäß der ambivalenten Nostalgie nicht aus einer eigenen Religiosität, sondern aus dem Wert, den sie einem historischen Kulturkollektiv per se beimessen – weil „die noch kulturell verwurzelt“ sind.

Ihr Selbstbild erschließt sich weiter wie bei den anderen Gruppen auch über Differenzsetzungen zur Mehrheitsgesellschaft und den Eliten. Dabei spielt das Christentum ebenfalls keine zentrale, jedoch eine ambivalente Rolle. Zuvorderst wird aufgrund der eigenen konservativen Orientierung hinter der Ignoranz der Mehrheit eine konsumistische „Vermassung“, eine kulturelle „Verrohung“ durch fehlendes Traditions- und Bildungsbewusstsein vermutet. Die Eliten sind zudem die „Linken“, die durch ihren „Universalismus“ die Kulturgemeinschaft korrumpieren. Die Landeskirchen sehen die Diskutanten dabei wieder ambivalent: Einerseits erkennen sie in der kirchlichen Flüchtlingshilfe eine „PR-Nummer“ und eine „falsch verstandene Nächstenliebe“, die letztlich dazu beitrage, dass „die einheimische Bevölkerung in Europa ausstirbt.“ Andererseits sehen sie wieder das Potenzial der Kirche, das „Identitäre“ zu wahren. So meint ein Befragter:

Und ich finde, die Kirche übernimmt nicht die Rolle, die sie tun könnte. Nämlich also, nicht damit, mit der Zeit zu gehen, sondern was Überzeitliches zu repräsentieren, was ich jetzt auch für 'ne, für die Identität proklamieren würde, nämlich 'ne, ja halt wie gesagt wieder dieses Wort, Erzählung fortzuführen. Das macht die Kirche halt nicht. Die biedert sich an die Zeit an. Ich möchte aber, wenn ich in die Kirche gehe, möchte ich was anderes hören, als ich schon täglich im Fernseher und im Radio höre.

Zusammenfassend ist das lebensweltliche Affizierungspotenzial des Christentums in diesem Fall also ambivalent und bestimmt das politische Narrativ durch ein- und ausschließende Grenzziehungen. Prinzipiell soll es aufgrund eines Kohärenzanspruchs gegenüber einem ganzheitlichen konservativen Ideal auch die eigene private und politische Identität bestimmen. Es ist aber aufgrund fehlender Habitualisierung gruppenintern wenig institutionalisiert und bleibt für ein gemeinsames Identitätsnarrativ semantisch unfixiert. Was sich affektiv daher über semantische Brüche entspinnt, ist eine ambivalente Nostalgie für eine vorgestellte verloren gegangene



Zeit, in der katholische Wissensbestände noch fraglos Teil des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens waren. Damit steht der Fall sowohl für *belonging* als auch *believing*, die sich aber vor allem durch ihre Prekarität auszeichnen.

## 6 Fazit: Potenziale und Grenzen des Christentums als kollektive Identität der Neuen Rechten

Für neue rechte Akteure ist Kultur gegenwärtig die wichtigste semantische Ressource, um eine angebliche Bedrohung durch den Islam zu erzeugen. Dieser Artikel verfolgt die Fragestellung, inwiefern lokale, mit dem Rechtsruck entstandene Gruppen speziell das Christentum lebensweltlich einsetzen, um diese Kultur für das Eigene oder auch das Andere genauer zu bestimmen. Die unterschiedlichen Inanspruchnahmen des Christentums von einem nicht hinterfragbaren Lebenssinn über einen modernistischen Spott bis hin zu einer ambivalenten Nostalgie zeigen, dass die These von *believing without belonging* als neurechtes Identitätsnarrativ zu pauschal und lebensweltlich sehr viel umstrittener und facettenreicher ist. Die Bedeutungen und Funktionen des Christentums für konkrete Gruppen variieren erheblich, sodass es für eine gruppenspezifische politische Identität einmal konstitutiv ist, einmal irrelevant und einmal ambivalent ausfällt.

Als horizontale Differenzmarkierung findet sich als übergreifendes Narrativ die historische Prägung der eigenen Kultur durch das Christentum und die daraus resultierende Errungenschaft des politischen Säkularismus. Ebenso vereint die Gruppen die vertikale Kritik an den Landeskirchen als Teil der Eliten. Insofern ist mit dem Narrativ des Christentums als eigene säkulare Kulturleistung dessen Inanspruchnahme für eine rechte politische Verortung zwar nicht beliebig. Doch über diese Gemeinsamkeit hinaus offenbaren sich in der Auseinandersetzung mit dem Christentum fundamentale Unterschiede in der Bewertung, was Kultur diesbezüglich konkret bedeuten kann: Die Fälle dokumentieren evangelikal-orthodoxe, modernistische und traditionalistische Identitätsnarrative, die die christliche Wissensordnung zwar mit ihren evangelikalen und katholischen Konfessionen, mit der Institution Kirche, dem Glauben an Gott, mit Werten wie Nächstenliebe, Freiheit und Universalismus verbinden, diese aber jeweils positiv, negativ oder ambivalent für zentrale rechte Artikulationen, wie die Ordnungskrise, die Bedrohung durch den Islam und die Gegnerschaft zur Mehrheitsgesellschaft und den Eliten, aktivieren. Die Analyse der dazugehörigen Affekte und Emotionen unterstreicht dabei, wie unterschiedlich semantische Codes eines rechten Diskurses ihre Wirkmacht konkret bei Anhängern entfalten können. Auch wenn das Christentum als kultureller Identitätsmarker übergreifend eingesetzt werden kann, verbindet es sich affektiv mit so unterschiedlichen Sensibilitäten wie einen Lebenssinn, Spott oder Nostalgie.

Ideologisch zeigen dabei insbesondere die lebensweltlichen Artikulationen der Gruppe der Identitären eine Übereinstimmung mit anderen Studien: Die intellektualisierte und traditionsgebundene Identität, die sich beim Thema Christentum auf die Wertschätzung des Katholizismus bezieht, findet sich auch bei Samuel Salzborn (2017, S. 85–87), der ideologische Inanspruchnahmen in der Zeitschrift *Sezession* untersuchte. Die konträren Bezugnahmen der beiden AfD-Gruppen spiegeln darüber

hinaus die interne Differenz der Partei zur Religionspolitik wider (Althoff 2018). Insgesamt deuten die Fälle aber darauf hin, dass die ideologischen Unterschiede zum Thema Christentum innerhalb einer Organisation größer als zwischen Organisationen sein können. Die Identitären zeigen jeweils eine größere Schnittmenge mit den anderen beiden AfD-Gruppen als diese beiden untereinander.

Am Beispiel des Christentums lassen sich schließlich Potenziale und Grenzen von Kultur als positiver kollektiver Identitätsressource einer Neuen Rechten aufzeigen. Bewegungsintern liegt das Potenzial in der positiven Bezugnahme auf das Christentum als säkulare Kulturleistung. Als Ressource für politisches Handeln kann es als schützenswertes kulturelles Erbe und als säkulare Haltung für den Bereich des Politischen angerufen werden und Differenz nach außen – gegen Fremde – markieren. Diese Grenzziehungen sind auch bewegungsextern anschlussfähige Kollektivierungsgüter für neue Anhänger\*innen, da sie mit einer Vielzahl kultureller Identitätsentwürfe innerhalb der Bevölkerung korrespondieren. Sie tragen aber nur, solange sie keine weitere semantische Markierung erfahren, sondern als kulturelles Erbe oder säkulare Haltung bedeutungsoffen bleiben dürfen. Denn sobald Spezifikationen vorgenommen werden, ist gemäß den lebensweltlichen Differenzen zu erwarten, dass sie Resonanz nur noch in den dazugehörigen weltanschaulichen Milieus erfahren werden. Damit sind die Grenzen der politischen Kollektivierungskraft des Christentums angedeutet. So zeigen die starken Inanspruchnahmen des Islam, dass die Gruppen ihre politische Identität aus der Opposition, aus der Bedrohungswahrnehmung heraus und damit über die Bestimmung des Fremden bilden. Sobald in den Modus des Gestaltens des kulturell Eigenen gewechselt werden soll, etwa in die Bestimmung des Christentums, treten die Schwächen von Kultur beziehungsweise des Ethnopluralismus als ideologisches Konzept der Rechten hervor. Religion als kulturelle Wissensordnung und Differenzprinzip, so dokumentieren es die Gruppendiskussionen, zeigt seine vielfältigen semantischen und affektiven Ausprägungen sowie die Hybridisierung von Kultur in der Moderne und bringt die eigene, innere kulturelle Vielfalt der Rechten zum Vorschein. Dies birgt Konfliktpotenzial für eine kollektive Identität, die politisch handlungsfähig sein will. Denn wie die drei Fälle aufzeigen, machen die einen das Christentum zu einem gesellschaftlichen Problem, während die anderen es als zentrale Ressource für die Lösung gesellschaftlicher Herausforderungen betrachten.

**Danksagung** Ich danke Veronika Zink für ihre kritische Lektüre in der Manuskriptentwicklung.

**Förderung** Die Studie wurde gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG).

**Funding** Open Access funding enabled and organized by Projekt DEAL.

**Open Access** Dieser Artikel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Artikel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung

nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.

Weitere Details zur Lizenz entnehmen Sie bitte der Lizenzinformation auf <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>.

## Literatur

- AfD. 2017. Programm für Deutschland: Wahlprogramm der Alternative für Deutschland für die Wahl zum Deutschen Bundestag am 24. September 2017. [https://www.afd.de/wp-content/uploads/sites/111/2017/06/2017-06-01\\_AfD-Bundestagswahlprogramm\\_Onlinefassung.pdf](https://www.afd.de/wp-content/uploads/sites/111/2017/06/2017-06-01_AfD-Bundestagswahlprogramm_Onlinefassung.pdf). Zugegriffen: 28. Okt. 2021.
- Ahmed, Sara. 2004. *The cultural politics of emotions*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Althoff, Andrea. 2018. Right-wing populism and religion in Germany: conservative Christians and the Alternative for Germany (AfD). *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 2(2):335–363.
- Arato, Andrew, und Jean L. Cohen. 2018. Civil society, populism, and religion. In *Routledge handbook of global populism*, Hrsg. Carlos de la Torre, 98–112. London: Routledge.
- Asad, Talal. 2003. *Formations of the secular: christianity, islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Attia, Iman. 2018. Was ist neu und was rechts am antimuslimischen Rassismus extrem rechter Argumentationen? In *Rassismus und Rechtsextremismus in Deutschland: Figurationen und Interventionen in Gesellschaft und staatlichen Institutionen*, Hrsg. Mechthild Gomolla, Ellen Kollender, und Marlene Menk, 93–109. Weinheim, Basel: Beltz Juventa.
- Balibar, Étienne. 2018. Gibt es einen „Neo-Rassismus“? In *Rasse, Klasse, Nation: Ambivalente Identitäten*, Hrsg. Étienne Balibar, Immanuel Wallerstein, 23–38. Hamburg: Argument.
- Berntzen, Lars Erik. 2020. *Liberal roots of far right activism: the anti-islamic movement in the 21<sup>st</sup> century*. London: Routledge.
- Bohnsack, Ralf. 2010. *Rekonstruktive Sozialforschung: Einführung in qualitative Methoden*. Opladen: Barbara Budrich.
- Brubaker, Rogers. 2017. Between nationalism and civilizationism: the European populist movement in comparative perspective. *Ethnic and Racial Studies* 40(8):1191–1226.
- Camus, Jean-Yves. 2017. Die Identitäre Bewegung oder die Konstruktion eines Mythos europäischer Ursprünge. In *Europäische Identität in der Krise? Europäische Identitätsforschung und Rechtspopulismusforschung im Dialog*, Hrsg. Gudrun Hentges, Hans-Wolfgang Platzer, und Kristina Nottbohm, 233–247. Wiesbaden: Springer VS.
- Collins, Randall. 2014. *Interaction ritual chains*. Princeton: Princeton University Press.
- Davie, Grace. 1990. Believing without belonging: is this the future of religion in Britain? *Social Compass* 37(4):455–469.
- Decker, Oliver, Johannes Kiess, und Elmar Brähler. 2016. *Die enthemmte Mitte: Autoritäre und rechtsextreme Einstellung in Deutschland. Die Leipziger Mitte-Studie*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Diefenbach, Aletta, und Christian von Scheve. 2019. „Islamisierung des Abendlandes“: Zur Struktur der Angst vor dem Islam als mobilisierende Emotion im Rechtspopulismus. In *Politische Bildung mit Gefühl*, Hrsg. Anja Besand, Bernd Overwien, und Peter Zorn, 43–60. Berlin: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Durkheim, Émile, und Marcel Mauss. 1987. Über einige primitive Formen von Klassifikation: Ein Beitrag zur Erforschung der kollektiven Vorstellungen. In *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*, Hrsg. Hans Joas, 169–256. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Eliasoph, Nina, und Paul Lichterman. 2018. Making things political. In *Routledge handbook of cultural sociology*, Hrsg. Laura Grindstaff, Ming-Cheng M.Lo, John R. Hall, 469–477. London: Routledge.
- Gessenharter, Wolfgang. 1998. Neue radikale Rechte, intellektuelle Neue Rechte und Rechtsextremismus: Zur theoretischen und empirischen Neuvermessung eines politisch-ideologischen Raumes. In *Rechtsextremismus und Neue Rechte in Deutschland: Neuvermessung eines politisch-ideologischen Raumes*, Hrsg. Wolfgang Gessenharter, Helmut Fröchling, 25–66. Opladen: Leske + Budrich.
- Häusler, Alexander. 2013. Antimuslimischer Rechtspopulismus – ein Markenzeichen der modernisierten extremen Rechten in Europa. In *Die neuen Rechten in Europa: Zwischen Neoliberalismus und Rassismus*, Hrsg. Peter Bathke, Anke Hoffstadt, 155–175. Köln: Papyrossa.
- Häusler, Alexander. 2016. Themen der Rechten. In *Handbuch Rechtsextremismus*, Hrsg. Fabian Virchow, Martin Langebach, und Alexander Häusler, 135–180. Wiesbaden: Springer VS.

- Häusler, Alexander, und Jan Schedler. 2016. Neue Formen einer flüchtlingsfeindlichen sozialen Bewegung von rechts. *Forschungsjournal Soziale Bewegungen* 29(2):11–20.
- Heitmeyer, Wilhelm. 2018. *Autoritäre Versuchungen: Signaturen der Bedrohung I*. Berlin: Suhrkamp.
- Heller, Friedrich Paul, und Anton Maegerle. 2001. *Die Sprache des Hasses: Rechtsextremismus und völkische Esoterik*. Stuttgart: Schmetterling.
- Henke, Sebastian. 2018. *AfD, Pegida und der Untergang des Abendlandes: Mythen, Symbole und Narrative der Neuen Rechten in Deutschland*. Göttingen: Cuvillier.
- Hentges, Gudrun, Gürcan Kökgiran, und Kristina Nottbohm. 2014. Die Identitäre Bewegung Deutschland (IBD) – Bewegung oder virtuelles Phänomen? *Forschungsjournal Soziale Bewegungen* 27(3):1–26.
- Hochschild, Arlie Russell. 2016. *Strangers in their own land: anger and mourning on the American right*. New York: The New Press.
- Jakob, Maria. 2019. Einbürgerungsfeiern in Deutschland: Die symbolische Dekonstruktion nationaler Zugehörigkeit. *Berliner Journal für Soziologie* 29(3):299–325.
- Kahl, Antje. 2019. *Analyzing affective societies: methods and methodologies*. London: Routledge.
- Kelle, Udo, und Susann Kluge. 2010. *Vom Einzelfall zum Typus: Fallvergleich und Fallkontrastierung in der qualitativen Sozialforschung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kellershohn, Helmut, und Wolfgang Kastrup (Hrsg.). 2016. *Kulturkampf von rechts: AfD, Pegida und die Neue Rechte*. Münster: UNRAST.
- Kemper, Andreas. 2016. Antiemanzipatorische Netzwerke und die Geschlechter- und Familienpolitik der Alternative für Deutschland. In *Die Alternative für Deutschland: Programmatik, Entwicklung und politische Verortung*, Hrsg. Alexander Häusler, 81–97. Wiesbaden: Springer VS.
- Knoblauch, Hubert. 2009. *Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Campus.
- Leibold, Jürgen, und Steffen Kühnel. 2003. Islamophobie: Sensible Aufmerksamkeit für spannungsreiche Anzeichen. In *Deutsche Zustände. Folge 2*, Hrsg. Wilhelm Heitmeyer, 100–119. Berlin: Suhrkamp.
- Marzouki, Nadia, und Duncan McDonnell. 2016. Introduction: populism and religion. In *Saving the people: how populists hijack religion*, Hrsg. Nadia Marzouki, Duncan McDonnell, und Olivier Roy, 1–11. London: Hurst & Company.
- Marzouki, Nadia, Duncan McDonnell, und Olivier Roy. 2016. *Saving the people: how populists hijack religion*. London: Hurst & Company.
- Mudde, Cas. 2004. The Populist Zeitgeist. *Government and Opposition* 39(4):541–563.
- Mudde, Cas, und Cristóbal Rovira Kaltwasser. 2017. *Populism: a very short introduction*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Niedermayer, Oskar. 2020. Parteimitglieder in Deutschland: Version 2020. *Arbeitshefte aus dem Otto-Stammer-Zentrum* 31. Berlin: Freie Universität Berlin.
- Orgad, Liav. 2015. *The cultural defense of nations: a liberal theory of majority rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Palaver, Wolfgang. 2019. Populism and religion: on the politics of fear. *Dialog* 58(1):22–29.
- Pickel, Gert. 2018. Religion als Ressource für Rechtspopulismus? Zwischen Wahlverwandtschaften und Fremdzuschreibungen. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 2(2):277–312.
- Pickel, Gert, und Alexander Yendell. 2016. Islam als Bedrohung? Beschreibung und Erklärung von Einstellungen zum Islam im Ländervergleich. *Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft* 10(3–4):273–309.
- Pilkington, Hilary. 2016. *Loud and proud: passion and politics in the English defence league*. Manchester: Manchester University Press.
- Priester, Karin. 2007. *Populismus: Historische und aktuelle Erscheinungsformen*. Frankfurt am Main: Campus.
- Priester, Karin. 2019. Populismus und die Frage der Identität in der postmodernen Kultur. In *Offene oder geschlossene Kollektividentität: Von der Entstehung einer neuen politischen Konfliktlinie*, Hrsg. Yves Bizeul, Ludmila Lutz-Auras, und Jan Rohgalf, 23–37. Wiesbaden: Springer VS.
- Przyborski, Aglaja, und Monika Wohlrab-Sahr. 2008. *Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch*. München: Oldenbourg.
- Rebenstorf, Hilke. 2018. „Rechte“ Christen? – Empirische Analysen zur Affinität christlich-religiöser und rechtspopulistischer Positionen. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 2(2):313–333.
- Reuter, Hans-Richard. 2020. Nation and religion in the thought of the German new right. In *Religion and neo-nationalism in Europe*, Hrsg. Florian Höhne, Torsten Meireis, 115–130. Baden-Baden: Nomos.
- Riis, Ole, und Linda Woodhead. 2010. *A sociology of religious emotion*. Oxford: Oxford University Press.

- Roy, Olivier. 2016. Beyond populism: the conservative right, the courts, the churches and the concept of a Christian Europe. In *Saving the people: how populists hijack religion*, Hrsg. Nadia Marzouki, Duncan McDonnell, und Olivier Roy, 185–201. London: Hurst & Company.
- Salzborn, Samuel. 2017. *Angriff der Antidemokraten: Die völkische Rebellion der Neuen Rechten*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Salzborn, Samuel. 2020. *Rechtsextremismus: Erscheinungsformen und Erklärungsansätze*. Baden-Baden: Nomos.
- Schedler, Jan. 2016. Die extreme Rechte als soziale Bewegung: Theoretische Verortung, methodologische Anmerkungen und empirische Erkenntnisse. In *Handbuch Rechtsextremismus*, Hrsg. Fabian Virchow, Martin Langebach, und Alexander Häusler, 285–323. Wiesbaden: Springer VS.
- von Scheve, Christian, und Anna Lea Berg. 2018. Affekt als analytische Kategorie der Sozialforschung. In *Stimmungen und Atmosphären: Zur Affektivität des Sozialen*, Hrsg. Larissa Pfaller, Basil Wiese, 27–51. Wiesbaden: Springer VS.
- Schroeder, Wolfgang, Samuel Greef, und Jennifer Ten Elsen. 2020. Rechtspopulismus in organisierten zivilgesellschaftlichen Räumen. In *(Ent-)Politisierung? Die demokratische Gesellschaft im 21. Jahrhundert. Leviathan Sonderband 35*, Hrsg. Andreas Schäfer, David Meiering, 149–172. Baden-Baden: Nomos.
- Shoshan, Nitzan. 2016. *The management of hate: nation, affect, and the governance of right-wing extremism in Germany*. Princeton: Princeton University Press.
- Snow, David A. 2004. Framing processes, ideology, and discursive fields. In *The Blackwell companion to social movements*, Hrsg. David A. Snow, Sarah A. Soule, und Hanspeter Kriesi, 380–412. Malden, Oxford, Carlton: Wiley-Blackwell.
- Stöss, Richard. 2013. Der rechte Rand des Parteiensystems. In *Handbuch Parteienforschung*, Hrsg. Oskar Niedermayer, 563–618. Wiesbaden: Springer VS.
- Strube, Sonja Angelika. 2015. Religiös und rechtsextrem? Beobachtungen zu unerwarteten Anschlussmöglichkeiten. <https://www.feinschwarz.net/religioes-und-rechtsextrem-2/#more-1916>. Zugegriffen: 19. März 2021.
- Strube, Sonja Angelika. 2020a. Anti-Genderismus als rechtsintellektuelle Strategie und als Symptom-Konglomerat Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit. In *Anti-Genderismus in Europa: Allianzen von Rechtspopulismus und religiösem Fundamentalismus. Mobilisierung – Vernetzung – Transformation*, Hrsg. Sonja Angelika Strube, Rita Perintfalvi, Raphaela Hemet, Miriam Metze, und Cicek Sahbaz, 51–64. Bielefeld: transcript.
- Strube, Sonja Angelika. 2020b. “Right-wing catholicism”? Activities and motives of new right catholics in German-speaking countries. In *Religion and neo-nationalism in Europe*, Hrsg. Florian Höhne, Torsten Meireis, 131–148. Baden-Baden: Nomos.
- Thieme, Tom. 2018. Populismus, Radikalismus, Semi-Extremismus – Zur Problematik extremistischer Grauzonen. In *Jahrbuch Extremismus & Demokratie*, Bd. 30, Hrsg. Uwe Backes, Alexander Gallus, Eckhard Jesse, und Tom Thieme, 13–29. Baden-Baden: Nomos.
- Tiesler, Nina Clara. 2006. *Muslimen in Europa: Religion und Identitätspolitik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen*. Münster: LIT.
- Vorländer, Hans, Maik Herold, und Steven Schäller. 2016. *PEGIDA: Entwicklung, Zusammensetzung und Deutung einer Empörungsbewegung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Weiß, Volker. 2017. *Die autoritäre Revolte: Die neue Rechte und der Untergang des Abendlandes*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Wiedemann, Felix. 2016. Das Verhältnis der extremen Rechten zur Religion. In *Handbuch Rechtsextremismus*, Hrsg. Fabian Virchow, Martin Langebach, und Alexander Häusler, 511–532. Wiesbaden: Springer VS.
- Wodak, Ruth. 2016. *Politik mit der Angst: Zur Wirkung rechtspopulistischer Diskurse*. Hamburg, Wien: Edition Konturen.
- Wohlrab-Sahr, Monika, und Marian Burchardt. 2012. Multiple secularities: toward a cultural sociology of secular modernities. *Comparative Sociology* 11(6):875–909.
- Wohlrab-Sahr, Monika, Uta Karstein, und Thomas Schmidt-Lux. 2009. *Forcierte Säkularität: Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands*. Frankfurt am Main: Campus.
- Worm, Uwe. 2000. Programmatik und Ideologie der „Neuen Rechten“. In „*Neue Rechte*“: Was steckt dahinter? Materialien zum Rechtsextremismus., Hrsg. Informations- und Dokumentationsstelle gegen Gewalt, Rechtsextremismus und Ausländerfeindlichkeit in Nordrhein-Westfalen, 10–12. Düsseldorf: IDA-NRW.
- Zink, Veronika. 2019. Affective communities. In *Affective societies: key concepts*, Hrsg. Jan Slaby, Christian von Scheve, 289–299. London: Routledge.