

# Haltung gegenüber den Rechtsextremen

## Pastoraler Ansatz

FRITZ LIENHARD

„Silete Theologi in munere alieno“: Theologen – und mittlerweile auch Theologinnen – sollen zu Dingen schweigen, die ihnen fremd sind. So sprach der Jurist Alberico Gentili im sechzehnten Jahrhundert.<sup>1</sup> Und in der Tat ist für Theolog\*innen Vorsicht geboten, wenn sie sich in Bereichen bewegen, in denen ihre Kompetenz nicht die ihrer Mitmenschen übersteigt. Aber andererseits sind wir uns gegenwärtig der Grenzen der „funktionalen Differenzierung“ bewusst, die darin besteht, auf die wachsende Komplexität der modernen Gesellschaft durch Spezialisierung zu reagieren. Es ist bekannt, dass Spezialist\*innen fast alles über fast nichts wissen... wohingegen Generalist\*innen fast nichts über fast alles wissen, und das ist im Grunde nicht besser... Das Ergebnis ist eine Spaltung zwischen den europäischen Eliten, die als „technokratisch“ oder „intellektuell“ gelten, und einem großen Teil der Bevölkerung, von denen ein nicht unerheblicher Teil von den Rechtsextremen in Versuchung geführt wird. In diesem Zusammenhang besteht die dringende Notwendigkeit, sich gemeinsam die Politik wieder anzueignen. Ebenso ist in diesem Zusammenhang eine spezifisch theologische Kompetenz erforderlich: die der Interpretation von Texten und Themen des christlichen Glaubens in Gegenwart eines singulären Individuums, einer besonderen Gemeinschaft und einer bestimmten Gesellschaft.

In diesem Beitrag möchte ich die Frage des Verhältnisses der Kirchen zu rechtsextremen Äußerungen aus einer praktisch-theologischen Perspektive behandeln. Deshalb werde ich zunächst die Problemstellung darlegen. In einem zweiten Schritt werde ich biblische und systematische Elemente einführen, bevor ich einige pastorale Orientierungen vorschlage.

### I. Annäherung

Die Aussagen der extremen Rechten stehen im Gegensatz zu den Geboten der christlichen Ethik. Daran gibt es keinen Zweifel. Es besteht jedoch die Gefahr einer klerikalen Haltung, die darin besteht, Lektionen zu erteilen, was im Kampf gegen populistisches und extremistisches Denken nicht fruchtbar ist. Wir haben es mit einer Bevölkerung zu tun, die in einer Logik des Protests gegen die Eliten rechtsextremistisch wählt. Wenn Kirchen aus hervorragenden ethischen Gründen diese Art von Wahlverhalten verurteilen, stellen sie sich auf die Seite dieser Eliten und bestätigen das Gefühl von einem gewissen Anteil der Bevölkerung, dass es nicht verstanden und akzeptiert werde. Auf diese Weise bekämpft ein bestimmter ethischer Diskurs der Kirchen das Phänomen der extremen Rechten nicht wirklich und wirksam, sondern stärkt im Gegenteil seine tiefen Wurzeln. Deshalb ist es wichtig, über den Status der biblischen und theologischen Gebote nachzudenken, jener Aussagen, die bei der Zuhörer- oder Leserschaft Verhalten hervorrufen wollen. Aus reformatorischer Sicht ist es notwendig, über den Gebrauch des Gesetzes nachzudenken.

---

1 Vgl. Strohm, C. 2014. „Silete Theologi in munere alieno. Konfessionelle Aspekte im Werk Alberico Gentilis“. In *Reformierte Staatslehre in der Frühen Neuzeit*, hrsg. v. Heinrich de Wall, 195–223. Berlin: Duncker & Humblot (Historische Forschungen 102), 213–223.

## I.a. Der dritte Gebrauch des Gesetzes

Für Calvin hat das biblische Gesetz nicht nur den Sinn, das Zusammenleben mit dem so genannten ersten Gebrauch zu orientieren. Ebenso dient es nicht nur als Spiegel, um uns zu zeigen, dass wir Sünder\*innen sind, nach dem, was man den zweiten Gebrauch nennt. Sie hat noch eine weitere Funktion, die den Gläubigen vorbehalten ist, „sie zum Guten zu belehren, zu ermahnen, zu stimulieren.“<sup>2</sup> Auf diese Weise verweist uns das Gesetz auf Gottes Willen und wirkt als Anregung und Kriterium für die Werke, die als Antwort auf Gottes Handeln zu tun sind. In gleicher Weise trägt es zur Heiligung der Gläubigen, zu einem Fortschritt in ihrem Verhalten bei. Die Heiligung ist dabei „das lebendige Herz der Lehre von Glaube und Rechtfertigung.“<sup>3</sup> In gleicher Weise soll die Befreiung von „dem Müll und der Verschmutzung, in die wir gestürzt wurden“, uns der „Gesellschaft des Volkes Gottes“ würdig machen und uns „in Jerusalem, seiner heiligen Stadt“, wohnen lassen, die nicht „von abscheulichen und profanen Bewohnern verunreinigt und beschmutzt“ werden kann, und deshalb müssen all jene, „die durch ihre Schändlichkeit das Christentum verleumden und entehren“, vertrieben werden.<sup>4</sup> Diese Worte sind besonders aufschlussreich, weil sie zeigen, dass die Suche nach Fortschritt und Exzellenz, in diesem Fall im ethischen Bereich, zu einer Logik der Ausgrenzung führt.

Im Zusammenhang mit unserer politischen Argumentation erinnern wir daran, dass das Gesetz nicht nur für einzelne Personen gilt, sondern für die ganze Stadt, insofern sie behauptet, christlich zu sein. Gewiss unterscheidet Calvin das geistliche Reich, das sich an das Gewissen wendet und zur Frömmigkeit gehört, vom politischen oder zivilen Reich.<sup>5</sup> Die mit Gottes Gesetz verbundene Forderung richtet sich aber auch an den politischen Bereich und betrifft damit die menschliche Gemeinschaft als Ganzes. Calvin definiert die Aufgaben eines „christlichen Magistrats“, der damit beauftragt ist, Gottes Gesetz auf die Stadt anzuwenden, als eine normative und kritische Autorität für alle Gesetze.<sup>6</sup> Das biblische Gesetz, das von wiedergeborenen Gläubigen, die selbst vom Heiligen Geist erleuchtet sind, interpretiert wird, weist auf den Willen Gottes hin, und Theolog\*innen haben Kenntnisse darüber, die nicht nur im privaten, sondern auch im politischen Bereich Gültigkeit haben. Historisch gesehen ist ein wichtiger Moment, der mit einer solchen Konzeption verbunden ist, der des Widerstands gegen den Nazismus. Die „Pomeyrol-Thesen“, ein Manifest des geistlichen Widerstands der französischen Protestant\*innen während des Zweiten Weltkriegs, bekräftigten, dass die Kirche „der Welt Gottes Willen bezüglich der Ordnung lehrt, die dort herrschen soll.“<sup>7</sup>

An Kritik an dieser Position mangelt es nicht. Führt nicht der Anspruch auf Kenntnis von Gottes Willen für die gesamte Gesellschaft notwendigerweise dazu, allen Bürger\*innen eine christliche Moral aufzuzwingen und eine Form des Klerikalismus zu etablieren?<sup>8</sup> „Silete theologi...“ Wer will sich von Pfarrpersonen seine politische Meinung diktieren lassen? Insbesondere gibt es drei Haupteinwände gegen diese klerikale Position:

– Für die Wahl einer politischen Option muss erstens eine Vielzahl von Parametern berücksichtigt werden, und die Auslegung biblischer Texte kann nur einer davon sein. Der Beitrag

2 Calvin, J. 2009. *Unterricht in der christlichen Religion (Inst.)*, übers. v. Otto Weber, hrsg. v. Matthias Freudenber. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, III, 14, 2, 422.

3 Fuchs, É, 1990. *L'éthique protestante. Histoire et Enjeux*. Genf: Labor et fides, 71. (FN stimmt nicht mit frz Version überein!)

4 Calvin, a.a.O., III, 6, 2, 337f.

5 Calvin, a.a.O., III, 19, 15, 467f. Die Idee, dass die „Unterscheidung von zwei Reichen“ den Lutheranern vorbehalten bleibe, muss aufgegeben werden.

6 Calvin, a.a.O., IV, 20, 16, 848f; Fuchs, a. a. O., 132.

7 Mottu, H. 2000. *Confessions de foi réformées contemporaines et quelques autres textes de sensibilité protestante*. Genf: Labor et Fides (Pratiques 20), 68.

8 Fuchs, a.a.O., 133ff, 152.

von Theolog\*innen kann daher nicht die einzige Stimme in einem kollektiven Entscheidungsprozess sein.

– Zweitens – und das ist wesentlich – besteht die Offenbarung in Jesus Christus nicht in der Weitergabe von Wissen über Gott, Menschen und die Welt. Gewiss führt der Glaube an Jesus Christus zu einer Veränderung in der Art und Weise, wie wir uns selbst und die Welt betrachten, und zur Formulierung von Behauptungen über sich und die Welt; aber es wird kein Dogma offenbart. In diesem Lichte ist Toleranz keine Form der Höflichkeit. Sie entspringt einer starken Überzeugung: Wir besitzen die Wahrheit nicht, und wenn sie uns gegeben wird, dann in der Debatte mit einem Gegenüber.

– Drittens führt diese Auffassung des Gesetzes als eine Art „Monopol der Pfarrpersonen“ zur Aufgabe des evangelischen Antilegalismus. Sie macht das Evangelium zur Möglichkeit eines besseren Gehorsams gegenüber dem Gesetz. Nun bemerkte der Theologe A. Dumas: „Ohne das Salz des Antilegalismus ist das Evangelium nutzlos. Es hat jeden Geschmack verloren. Es wäre also besser, bei den traurigen Selbstverständlichkeiten der Tugendabrechnung zu bleiben, als Gott zu benutzen, um deren schlechte Nachricht zu verdoppeln.“ In gleicher Weise ist es schädlich, Normen mit göttlicher Autorität zu verstärken, um „durch religiöse Verurteilung die soziale Verurteilung und die menschliche Sicherheit durch Gottes Billigung zu verstärken.“<sup>9</sup> Im Verhältnis zwischen Kirchenvertreter\*innen und den Vertreter\*innen der rechtsextremen Parteien scheinen mir diese Worte besonders relevant zu sein.

#### I.b. Die Unterscheidung zwischen den beiden Reichen

Deshalb ist es notwendig, sich dem zuzuwenden, was K. Barth „die unheilvolle lutherische Lehre“ von den beiden Reichen genannt hat, die darin besteht, das geistliche vom weltlichen Reich zu unterscheiden<sup>10</sup>. Entgegen Barths Verständnis ist diese Unterscheidung nicht als Verbot zu verstehen, aus einer Lesung des Evangeliums politische Konsequenzen zu ziehen. Luther sagte: „Es gibt keinen Heiligen, der sich nicht mit Wirtschaft und Politik beschäftigt hätte.“<sup>11</sup> Die Unterscheidung ist also nicht im Sinn von „getrennten Räume“ zu verstehen.<sup>12</sup> Der charakteristische Begriff dieser Trennung, der der Eigengesetzlichkeit, stammt im Luthertum erst aus dem 19. Jahrhundert. Vielmehr geht es darum, den *Status* politischer Aussagen in Bezug auf die biblische Botschaft zu klären. Mit anderen Worten: zwischen den beiden Reichen zu unterscheiden, bedeutet, auf die Sakralisierung einer bestimmten Politik im Namen des Evangeliums zu verzichten. Es gibt keine „christliche Politik“, die sich der göttlichen Autorität rühmen könnte, indem sie sich einer anderen Politik entgegenstellt.

Zwischen den beiden Reichen zu unterscheiden ist befreiend. Alle Macht neigt dazu, dem Menschsein entfliehen zu wollen, und sucht deshalb eine letzte Grundlage für die Optionen, die sie vorschlägt, die sie vertritt, wobei diese sie im Gegenzug legitimieren. Die Macht wird daher versuchen, die Menschen glauben zu machen, dass sie aus Gottes Gnade bestehe und dass ihre Entscheidungen die von Gott selbst seien. In dieser Perspektive hat sie eine religiöse Dimension, insofern ihr eine Tendenz zur Verabsolutierung der eigenen Sache innewohnt. So besteht „Götzendienst“ darin, sich selbst zu vergöttlichen, indem man auf der einen Seite die Göttlichkeit Gottes und auf der anderen Seite die menschliche Endlichkeit ablehnt. Diese Ablehnung geht strukturell mit dem Ausschluss der Schwachen Hand in Hand, derjenigen Menschen, die insbesondere die Zeichen der menschlichen Endlichkeit präsentieren. Im Gegensatz

9 Vgl. Dumas, A. 1981. „Le dépassement de l’antinomisme“. In *Loi et Évangile*, hrsg. v. Jean-Marie Aubert et al., 201–216. Genf: Labor et Fides (Le Champ éthique 5), 213.

10 Vgl. Barth, K. 1943. How my mind has changed. *EvT* 20, 3: 67–106.

11 Luther, M., *WA* 40,III,207.

12 Nach der Formel von Bonhoeffer, D. 1992. *Ethik*, hrsg. v. Ilse Tödt et al. München: Kaiser (DBW 6), 59.

zu dieser wiederkehrenden Versuchung der Sakralisierung der Macht oder ihres Strebens ist es wichtig zu sagen, dass eine politische Behauptung, selbst wenn sie auf einer gültigen Auslegung der Schrift und einer korrekten Analyse der Situation beruht, den Status einer Position unter anderen hat und keine göttliche Autorität besitzt.

Die Frage ist, ob der Beitrag von Christ\*innen zur gemeinsamen Ethik notwendigerweise in Gestalt eines „Monopols“ der Gesetzesauslegung und damit in einer Logik des dritten Gebrauchs erfolgen muss. Können die Wege der Liebe und Gerechtigkeit, um die es im biblischen Recht geht, nicht im Dialog mit allen beteiligten Personen eröffnet werden? Eine solche Option würde zum Gesetz in seinem „ersten Gebrauch“ führen, der traditionell als politisch oder zivil bezeichnet wird. Für das Zusammenleben genügt eine lediglich menschliche Ethik, auch wenn der Glaube auf seine Weise dazu beiträgt. Das Organ der Gesetzesauslegung ist bei diesem Gebrauch die „Vernunft“. Luther schreibt:

Christen braucht man für die Obrigkeit nicht. So ist es nicht nötig, dass der Kaiser ein Heiliger ist, es ist für sein Regiment nicht nötig, dass er ein Christ ist. Es reicht für den Kaiser, dass er Vernunft hat.<sup>13</sup>

Zur Klärung dieses Vernunftbegriffs ist anzumerken, dass beim ersten Gebrauch die Anwendung des Gesetzes zwischen den verschiedenen Protagonist\*innen des gemeinsamen Lebens ausgehandelt wird. Vernunft ist keine abstrakte Rationalität, sondern findet sich im Dialog zwischen verschiedenen Positionen. Es handelt sich um eine argumentative Begründung, deren Gültigkeit sich in der Debatte mit anderen offenbart. Die Deutung des Gesetzes ist nicht Gegenstand eines Monopols der Kirche oder der Christ\*innen, auch wenn sie in diesem Bereich ihren Beitrag zu leisten haben. Diese Position hat den Vorteil, dass sie prinzipiell dialogfähig ist. Jede Entscheidung ist grundsätzlich verhandelbar, was bedeutet, dass sie die Zusammenarbeit mit Nichtchrist\*innen einschließt. In Abwesenheit einer neutralen Vernunft führt der fehlende Besitz politischer Wahrheit zum Dialog zwischen verschiedenen Positionen und zu dem, was der Philosoph Jürgen Habermas „kommunikative Vernunft“ nennt. In dieser Perspektive kann sich ein Mensch christlichen Glaubens für sein Handeln vor allen verantworten, sogar vor einer säkularen Regierung oder einer Macht, die behauptet, atheistisch zu sein. Vernünftig und kommunizierbar ist das Gesetz gemeinsam zu deuten. Es kann somit Gegenstand eines demokratischen Prozesses sein.<sup>14</sup>

Ein solches Verständnis der christlichen Ethik bedeutet, das Spiel der Laizität zu spielen. Dabei geht es nicht um Nivellierung von Positionen und Privatisierung von Religionen, sondern um Integration von Differenz in die Kohärenz. Die wirkliche historische Frage, um die es bei der Laizität geht, ist die Religionsfreiheit, die den Glauben und die Praxis aller Menschen mit gegenseitigem Respekt angeht. Diese Pluralität der Positionen ist nur insofern möglich, als es keinen Klerus mit politischer Wahrheit gibt. Laos (das Volk, wovon das Wort „Laikal“ kommt) ist gegen Kleros (Priesterschaft, wovon das Wort Kleriker kommt, insofern diese eine eigene Klasse bilden). Weil die Autorität der Kleriker\*innen relativ ist, können Lai\*innen über die gemeinsam zu ergreifenden Maßnahmen debattieren. Laizität bedeutet in dieser Perspektive auch, die Religion des Laizismus und die Autorität seiner Kleriker\*innen zu relativieren – denn

---

13 WA 27,418,2–4: „Non indiget Christianis ad magistratum, Ideo non opus ut Sanctus sit Cesar, non indiget ad regimen suum, ut sit Christianus. Satis est ad Cesarem, ut habeat rationem.“ Übersetzung von Tietz, C. 2011. „Die politische Aufgabe der Kirche im Anschluss an die Lutherische ‚Zwei-Regimenten-Lehre‘“. In *Die politische Aufgabe von Religion. Perspektiven der drei monotheistischen Religionen*, hrsg. v. dies. & Irene Dingel, 259–273. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 271.

14 Vgl. Ansaldi, J. 1983. *Éthique et sanctification. Morales politiques et sainteté chrétienne*. Genf: Labor et fides (Le Champ éthique 9), 51, 152; Ebeling, G. 1965. *Luther. Einführung in sein Denken*. Tübingen: Mohr, 156.

der Laizismus hat auch seine Kleriker\*innen. Pastor Tommy Fallot sagte: „Gott allein ist laikal. Leider ist der Mensch religiös.“ Auf diese Weise entspricht der Diskurs der Gläubigen einer besonderen Sichtweise auf eine gemeinsame Welt. Ein Standpunkt, der seine Einzigartigkeit annimmt sowie akzeptiert, der Ordnung der Überzeugung anzugehören, die aus einer grundlegend unaussprechlichen Erfahrung entsteht, die außerhalb der gemeinsamen Sprache liegt. Auf der einen Seite wird dieser Perspektivismus von allen geteilt, auf der anderen Seite geht es bei diesem Standpunkt um eine gemeinsame Gesellschaft. Deshalb erfolgt die Entwicklung einer ethischen Position durch die Gläubigen im Dialog mit anderen Perspektiven, die ebenso speziell sind.

Es ist jedoch auch wichtig, Orientierungsschwierigkeiten zu erkennen. Traditionell ist das Lehramt in der katholischen Welt mitverantwortlich für die Stimmabgabe der Gläubigen und für die Vertretung der Mitte-Rechts-Linie der Christdemokrat\*innen. Aber zum einen ist diese Kontrolle mit dem Einflussverlust des Katholizismus in den letzten Jahren stark gelockert worden, zum anderen haben die Protestant\*innen die politische Haltung der Gläubigen nie auf diese Weise kontrolliert. So kann keine ethische und theologische Reflexion den Zusammenhang zwischen politischem Verhalten und christlicher Identität herstellen. Nichtsdestotrotz muss sichergestellt werden, dass die Unterscheidung zwischen den beiden Regimenten niemals zu einer Trennung führt.

## II. Pastore und soziologische Fragestellungen

Eine solche Ethik führt zu einer diakonischen Perspektive. Der Begriff Diakonie wird im Neuen Testament mit einer Form von Pragmatismus, einer angenommenen Schwäche und einem Gemeinschaftsgeist verbunden. Pragmatismus, ein Begriff, der in den nächsten Überlegungen umgesetzt werden soll, bedeutet die Suche nach der Angemessenheit für die zu bekämpfende Notlage. Nächstenliebe führt uns dazu, die Umriss der Situation der Menschen, an die wir uns wenden, genau zu betrachten und zu studieren. Eine Ethik, die sich nicht absolut auf ewige und nicht greifbare Prinzipien bezieht (d.h. auf Gesetze), versucht, die Wahrnehmung der Situation und insbesondere der verschiedenen Formen von Not, die behandelt werden müssen, nicht zu stören.<sup>15</sup> In der Ethik gibt es keine Protokolle. Das Handeln von Christ\*innen wird von einem „Pragmatismus der Liebe“ diktiert. Es ist kein vermeintlich neutraler und objektiver Grund, sondern er orientiert sich an den Anforderungen vom Gesicht des Gegenübers. Gerade gegenüber den extremen Rechten geht es nicht darum, mehr Muskeln, sondern mehr Hirn zu zeigen. In diesem Fall bedeutet das Gehirn die Fähigkeit, andere wahrzunehmen, und in dieser Hinsicht wird das Gehirn vom Herzen gesteuert. Betrachten wir also eine Reihe von Faktoren und Merkmalen der extremistischen Abstimmung.

### II.a. Pastorale Erfahrung

Ausnahmsweise werde ich einmal von der Situation meines Pfarrdienstes in Barr, einer elsässischen Gemeinde, ausgehen. Ebenso wird meine Aussage vom Dialog mit Vertreter\*innen der Bewegung „comprendre et s'engager“ geprägt sein, die seit den 1990er Jahren gegen den Einfluss der Rechtsextremen im Elsass gekämpft hat, aber auch von der Situation im Languedoc um Montpellier. 1997 waren in meiner Gemeinde 16% aus der Bevölkerung türkeistämmig. Der Front National erhielt 26% der Stimmen bei den Parlamentswahlen. In den Nachbardör-

---

<sup>15</sup> Siehe auch Bühler, P. 1982. „La doctrine des deux justices, d'après Luther. Réflexions dogmatiques sur la justification et la justice“. In *Justice in Dialogue*, hrsg. v. ders., 35–38. Genf: Labor et Fides.

fern, insbesondere in protestantischen Dörfern, lag der Anteil der Rechtsextremen sogar bei 33%. Im Allgemeinen hat sich die Situation seitdem verschlechtert.<sup>16</sup>

In diesem Zusammenhang ist es wichtig, zunächst eine Reihe von Abstammungsbeziehungen zu erwähnen. Einige Mitglieder der Gemeindejugendgruppe hatten vorgeschlagen, sich den Film „Schindlers Liste“ anzuschauen. Es war ziemlich auffallend zu sehen, wie der Enkel des Ortsgruppenleiters während des Zweiten Weltkriegs seinen Stuhl umdrehte, um dem Bildschirm den Rücken zuzuwenden. Ein anschließendes Gespräch mit seinem Vater zeigte mir, dass in dieser Familie die Erinnerung an das Leiden bei der Befreiung 1945 bewahrt worden war, dass aber im Bezug zur Nazizeit kein Schuldbewusstsein bestand. Dies ist ein Phänomen, das mir im Elsass immer wieder aufgefallen ist: Da die Gedächtnisarbeit nicht vertieft wurde, ist eine Art parallele Tradition der Deutung von Ereignissen entstanden, die im Privaten, in der Intimität der Familie und ohne Interaktion mit der „offiziellen“ Geschichte, die angeblich falsch ist, übertragen wird. Diese Frage des Verhältnisses zur Vergangenheit ist von grundlegender Bedeutung. Die Analysen von Frédéric Hartweg zeigen zum Beispiel, dass das Verhältnis der Elsässer\*innen zu ihrer eigenen Vergangenheit bei weitem nicht befriedet und ausgearbeitet ist.<sup>17</sup> Aber das ist nicht nur ein elsässisches Problem, denn in Frankreich lässt sich im Allgemeinen oft eine besondere Affinität der extremen Rechten zu den Anhänger\*innen des „französischen Algeriens“ feststellen. Aus dieser Geschichte rührt auch ein besonderer Hass gegen „die Araber“.

Es gilt noch einen weiteren Faktor zu berücksichtigen. Barr ist eine ehemalige Industriestadt, die sich einer großen wirtschaftlichen Dynamik erfreute. Diese war nach dem Zweiten Weltkrieg völlig erschöpft. Infolgedessen stand eine große Zahl von Geschäftsräumen im Stadtzentrum leer. Ein großer Teil der Bevölkerung hatte diesen Stadtteil und seine alten, aber relativ kleinen Häuser verlassen. Diejenigen, die blieben, konnten sich nicht leisten, zu gehen. Die leeren Häuser wurden von Einwander\*innen bewohnt. Das Ergebnis war eine direkte Konfrontation zwischen zwei Bevölkerungsgruppen, die mehr oder weniger marginal und sehr heterogen waren. Es kam zu einer schwierigen Nachbarschaftssituation zwischen Bevölkerungsgruppen, deren Lebensstile mehr oder weniger inkompatibel waren und die in einem ähnlichen und zunehmend eingeschränkten Segment des Arbeitsmarktes konkurrierten. Im Dialog mit den Betroffenen habe ich viele Ressentiments beobachtet. Das Gefühl, in den eigenen Werten, Lebensstilen und Beiträgen für die Gemeinschaft nicht anerkannt zu werden, ging Hand in Hand mit der Ablehnung von Immigrant\*innen, die Tragende anderer Werte und Lebensstile waren.

## II.b. Analysen

Eine erste Möglichkeit, das Phänomen der extremen Rechten in der Geschichte tiefer zu analysieren, ist psychoanalytischer Art. Seit langem ist eine gewisse Abstammung zwischen Romantik und Nationalsozialismus, einer besonderen Form der Rechtsextremen, festzustellen. Aus politischer Sicht liegt der Schwerpunkt der Romantik auf der biologischen und historischen Gemeinschaft, auf dem gemeinsamen Blut und der gemeinsamen Geschichte. In diesem Fall widersetzt sich diese Gemeinschaft der Logik des Vertrages der Aufklärung, die als abstrakt und intellektuell galt. Daraus erwächst der Wille, die Masse einmütig mit ihrem Führer zu verschmelzen. In diesem Fall wird die Grenze zwischen sich selbst und anderen verleugnet, und damit geht das Subjekt über seine eigenen Grenzen hinaus. Insbesondere Dietrich Bonhoeffers Analysen in seinem Radiovortrag Anfang Februar 1933, der unterbrochen wurde, gingen in diese Richtung: Was die Nazis das „Führerprinzip“ nannten, bedeutete eine Art Einstimmigkeit

---

16 Außer bei den letzten Kommunalwahlen 2020, bei denen Nathalie Ernst den ersten Wahlgang in Barr mit 80% gewann und damit den „Rassemblement national“ – dies ist der neue Namen des „Front national“ – auf 20% reduzierte.

17 Vgl. Lienhard, F./Grellier, I. 2005. *Comprendre les électeurs de l'extrême-droite et s'engager pour une autre espérance*. Lyon: Éd. Olivétan, 50–63.

des Volkes um seinen Führer herum, in einer Negierung der Grenzen zwischen den Individuen und Behauptung einer Art Allmacht.<sup>18</sup>

Neben dieser eher „mütterlichen“ Logik der Fusion gibt es die eher „väterliche“ Logik des Ideals.<sup>19</sup> Die Einzelperson identifiziert sich mit dem Führer in seiner Allmacht. Im zeitgenössischen Populismus findet sich diese Struktur in der Parteinahme für den „starken Mann“ wieder.

Starke Männer tauchen nicht einfach aus dem Nichts auf. Im Gegenteil, sie präsentieren sich als die Antwort, so unvollkommen sie auch sein mag, auf drei existentielle Fragen: Wem können wir angesichts unserer tiefsten Ängste vertrauen? Wer kann das Vertrauen der Nation in unsicheren Zeiten wie diesen wiederherstellen? Wer wird es uns ermöglichen, dass wir uns nicht mehr um die Zukunft sorgen brauchen? All dies sind emotionale Bedürfnisse, die oft aus einer verzögerten Reaktion auf ein Trauma resultieren.<sup>20</sup>

Diese Überinvestition eines „starken Mannes“ geht Hand in Hand mit der Verweigerung von Mediation und Gegenmacht: das Rechtssystem, die Parlamentsdebatte und die Presse werden abgewertet.

Wir sehen auf diese Weise, dass die Logik der Fusion und die Logik des Ideals jeweils die Endlichkeit ablehnen: im ersten Fall durch die Aufhebung von Grenzen, im zweiten Fall durch den indirekten Zugang zur Allmacht durch den Führer.

Eine zweite Möglichkeit, das Phänomen der extremen Rechten zu analysieren, ist vielmehr eine soziologische. Seit mehreren Jahrzehnten stellen Soziolog\*innen fest, dass berufliche Leistung und Konsum Möglichkeiten seien, sich eine soziale Identität zu geben. Auf die Frage: „Was machen Sie im Leben?“ würden nur wenige Menschen antworten: „Ich spiele Volleyball.“ Die Einzelperson definiert sich über ihren Beruf und inszeniert ihn so, dass sie sich vor anderen zur Geltung bringt. Im Bereich des Konsums zeigte Baudrillard, dass ein Gegenstand nicht so sehr wegen seines Gebrauchswerts, sondern vielmehr wegen seines Zeichenwerts begehrt sei.<sup>21</sup> Ein Objekt wird erworben, weil es einen sozialen Status verleiht. Auf die gleiche Weise definieren sich die verschiedenen „Milieus“ durch Zeichen der Exzellenz, die zusammengenommen soziale Würde verleihen. Das Ideal, definiert nach milieuspezifischen Kriterien, ermögliche es, sich selbst eine Identität zu geben.<sup>22</sup> Eine große Zahl von Menschen leidet jedoch darunter, dass sie nicht in der Lage sind, sich durch ihren Beruf und ihren Konsum sozial aufzuwerten. Sie brauchen daher andere Identitätsmerkmale, und die nationale Identität stellt eine entsprechende Möglichkeit dar. In ähnlicher Weise betreiben sie eine „Gegendifferenzierung“: Man unterscheidet sich durch Werte, die den Unterschied zu den „Reichen“, den „Intellektuellen“ oder den „Mächtigen“ ausmachen. Für einige meiner Gemeindemitglieder in Barr war „Einfachheit“ ein solcher Wert.

Doch die Verweigerung der Endlichkeit und das Bedürfnis sich eine soziale Identität zu gewähren, führen strukturell zum Ausschluss. Im Gegensatz zum Gesellschaftsvertrag duldet die Verschmelzung in einer Masse nicht das Andersartige in seiner Andersartigkeit. Eine Analyse des Antisemitismus würde leicht zeigen, dass er Jüd\*innen die Schuld dafür gibt, anders zu

---

18 Vgl. Bonhoeffer, D. 1997. „Der Führer und der Einzelne in der jungen Generation“. In *Berlin 1932–1933*, hrsg. v. Carsten Nicolaisen & Ernst-Abert Scharffenorth, 235–260. München: Kaiser (DBW 12).

19 Bonhoeffer, D. 1987. *Gemeinsames Leben, Das Gebetbuch der Bibel*, hrsg. v. Gerhard Ludwig Müller. München: Kaiser (DBW 5), 32.

20 Boyes, R. 2018. „Triumph of the strongman has worrying echoes of the Thirties“. [Web Page] *The Times*, zuletzt abgerufen am 18.10.2020. <https://www.thetimes.co.uk/article/triumph-of-the-strongman-has-worrying-echoes-of-the-thirties-8f9wjwx8k>

21 Baudrillard, J. 1970. *La société de consommation, ses mythes – ses structures*. Paris: S.G.P.P., 101f, 122, 135.

22 Vgl. Lienhard, F. 2017. *La différenciation culturelle en Europe. Un défi pour les Églises*. Lyon: Éditions Olivétan, 8ff.

sein. Ebenso kann eine starke Gemeinschaft nur mit Hilfe von Sündenböcken errichtet werden. Im Falle des heutigen Europas sind dies Geflüchtete oder Menschen mit Migrationshintergrund, aber auch politische, wirtschaftliche und kulturelle Eliten. Eine Analyse der aufkommenden Moderne zeigt aber auch, wie der Versuch, das gemeinsame Schicksal zu kontrollieren, zum Ausschluss und/oder zur gezwungenen Inklusion derjenigen führt, die nicht in das Modell passen, nämlich der Armen. Ihnen wird vorgeworfen, ein Menschenbild widerzuspiegeln, das nicht dem Ideal entspreche.<sup>23</sup> Schließlich werde die Konstituierung sozialer Milieus nicht nur durch das Festhalten an gemeinsamen Werten erreicht, sondern auch und vor allem durch „Distinktion“, durch Abgrenzung von anderen Milieus.<sup>24</sup>

Wir haben also eine Struktur der Verleugnung der Endlichkeit, die zum Ausschluss führt. Diese Struktur wird in den folgenden Bereichen reproduziert: in der persönlichen Beziehung zu Mutter und Vater, in sozialer und nationaler Identität. Es bleibt zu sagen, dass die endgültige Endlichkeit der Tod ist. Der Tod ist „ein offensichtlicher Mangel an Lebenskunst“<sup>25</sup> (Sacha Guitry). Ebenso sprechen wir nicht ohne Grund vom sozialen Tod. Leben ist nicht nur biologisch, Leben bedeutet mit anderen zu leben. Aus dieser Perspektive ist die Verweigerung der Endlichkeit, wie sie sich mit der extremen Rechten darstellt, letztlich eine Verweigerung des Todes. In umgekehrter Richtung: Das Verhältnis zum Tod, wie es beispielsweise im christlichen Glauben vorgeschlagen wird, hat wichtige Konsequenzen für den Kampf gegen die Rechtsextremen.

### III. Biblische Elemente

Damit theologische Reflexion über die extreme Rechte relevant wird, muss sie aus einer frontalen Konfrontationslogik oder einer „Lektion in Ethik“ heraustreten, die die gegnerische Partei stärkt. Deshalb ist das Modell des dritten Gebrauchs des Gesetzes ungeeignet. Die evangelische Ablehnung des Legalismus ist wichtig. Es kann nicht das Ziel sein, die Beschuldigung derjenigen, die von Rechtsextremen in Versuchung geführt werden, mit Hilfe von Bibelzitate zu verdoppeln. Theologinnen und Theologen, die im Vergleich zu anderen über kein zusätzliches Wissen über die Gesellschaft verfügen, werden dazu gebracht, mit anderen zusammen Lösungen für Probleme zu suchen, die die allgemeine Menschheit betreffen. Statt mit dem Gesetz zu argumentieren, ist es besser, die tiefen Triebfedern dessen zu analysieren, was die extreme Rechte ausmacht, was sie zusammenführt und was sie ausschließt, um sie zu brechen. Wir haben gesehen, dass es um eine Identität geht, die sich der Endlichkeit verweigert, mit dem Wunsch nach Verschmelzung und dem Streben nach einem Ideal, das mit Ausgrenzung einhergeht. Es ist daher die Identität, die wir in einer theologischen Perspektive behandeln müssen, indem wir in dieser Perspektive die tiefen Anliegen des biblischen Gesetzes in einer nicht legalistischen Perspektive aufnehmen.

#### III.a. Eine deuteronomistische Linie

In den biblischen Schriften findet sich im Deuteronomium eine erste fruchtbare Tradition für unsere Reflexion.<sup>26</sup> Die Argumentation des biblischen Autors bezieht sich immer wieder auf die Flucht aus Ägypten: Sei es in Bezug auf den Sabbat (Deut 5,14ff), auf die Armen oder die Loh-

---

23 Vgl. Geremek, B. 1986. *La potence et la pitié: l'Europe et les pauvres, du Moyen âge à nos jours*. Paris: Gallimard, 231.

24 Bourdieu, P. 1979. *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 293f.

25 Savoir-vivre lässt sich übersetzen mit „Lebenskunst“, aber auch „gute Manieren“ oder „Höflichkeit“.

26 Vgl. den Beitrag von Manfred Oeming in diesem Band.



nempfänger, die es riskieren, wie die Israeliten in Ägypten zu JHWH zu „schreien“ (Deut 15,9ff und Deut 24,14), sei es in Bezug auf Zinsdarlehen (Deut 23,20) und Pfand (Deut 24,6 und 17–18), sei es in Bezug auf Erntebestimmungen (Deut 24, 19–22) oder des Respekts vor dem Einwanderer (Deut 10,17–19), oder sei es in Bezug auf Gaben, die dem Sklaven zustehen, der seinen Herrn nach der erlaubten Zeit verlässt (Deut 15,12–18). Während der Flucht aus Ägypten erlebte Israel gleichzeitig seinen eigenen Status als Einwanderer und die Barmherzigkeit von JHWH, der den Schrei der Unterdrückten hört. Auf diese Weise werden Reiche aus dem Volk Israel, die sich in ihrem Land niedergelassen haben, auf ihre eigene Armut zurückverwiesen. Daraus ergibt sich eine untrennbare Verbindung zwischen dem Glauben an JHWH und der Solidarität, im Rahmen unserer Fragestellung, mit den ansässigen Fremden.<sup>27</sup>

Ebenso bedeutet die Erinnerung an die Zeit in der Wüste die Erinnerung an die eigene Armut, aber auch an die Reise, die Israel mit JHWH unternommen hat. Tatsächlich befiehlt die grundlegende Passage von Deut 8,2f:

Und gedenke des ganzen Weges, den dich der Herr, dein Gott, geleitet hat diese vierzig Jahre in der Wüste, auf dass er dich in die Armut<sup>28</sup> führte (...). Er führte dich in die Armut und ließ dich hungern und speiste dich mit Manna, das du und deine Väter nie gekannt hatten, auf dass er dir kundtäte, dass der Mensch nicht lebt vom Brot allein, sondern von allem, was aus dem Mund des Herrn geht.

Die Geschichte Israels mit seinem Gott führt zur Integration der Armut in seine eigene Identität. Israels Identität besteht nicht darin, seine Endlichkeit zu verleugnen und damit die besondere Trägerschaft dieser Endlichkeit, die Armen, auszuschließen. Endlichkeit ist Teil der Identität Israels, um Solidarität mit den Armen zu erzeugen. Die Reise durch die Wüste, der Ort, an dem menschliche Gebrechlichkeit und Gottes Gnade offenbart werden, ist ein Hindernis sowohl für den Hochmut im Bezug zur eigenen Identität als auch für Ausgrenzung.

In 8,2f verbindet das *Deuteronomium* auch das Brot und das Wort Gottes. Diese Sachverhalte können nicht gegeneinandergestellt werden, denn der Auszug besteht auf der Fürsorge JHWHs, der sich um die Ernährung seines Volkes kümmert und ihm Schuhe und Kleidung zur Verfügung stellt (so in den folgenden Versen). Der Segen Gottes findet seine Wirkung in den materiellen Details des Lebens. Gerhard von Rad spricht sogar von einem „Heilsmaterialismus“ des Deuteronomiums.<sup>29</sup> Doch es bedurfte eines Mangels an Brot, um Israel hungrig nach dem Wort Gottes zu machen. Die Zeit in der Wüste als Ort der Armut war notwendig für die Herstellung der Beziehung zwischen Israel und seinem Gott. Erfülltes Begehren (wie Hunger und Durst) gibt dem Wort keinen Raum. Damit Raum geöffnet werden kann, muss eine Lücke zwischen Begehren und seinem Gegenstand bestehen, so dass zuerst der Schrei und dann das Wort entstehen können.<sup>30</sup> Deshalb machen uns der Hunger und die Mannagabe paradoxerweise bewusst, dass „der Mensch nicht vom Brot allein lebt, sondern von allem, was aus dem Mund des Herrn kommt“ (V. 3). Indem er Israel in die Armut führte, hat JHWH einen Sprachraum eröffnet und auf diese Weise Israel zu einem Dialogpartner gemacht. Mit anderen Worten: Die Einschreibung des Mangels in die Identität der Gläubigen verschafft ihnen Zugang zum Gebet und zum Wort Gottes. Die Möglichkeit, diesen Zustand anzunehmen, ist nicht selbstverständlich. Denn in der Tat können Armut und deren besondere Gestalt der Migration destruktiv sein, da sie die (soziale) Identität und das (biologische) Leben bedrohen.

27 Rennes, J. 1967. *Le Deuteronomie*. Genf: Labor et fides, 196.

28 Die Lutherbibel übersetzt mit „demütigen“, aber sprachlich lässt sich das Wort auch übersetzen mit „in die Armut führen“, was sich viel besser mit „hungern“ verbinden lässt.

29 Von Rad, G. 1957. *Theologie des Alten Testaments. Vol. 1, Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*. München: Kaiser, 228.

30 Vgl. Lacan, J. 2015. *Schriften. Vol. 2*, übers. v. Hans-Dieter Gondek. Wien: Turia und Kant, 396ff.

### III.b. Neutestamentliche Elemente

Derjenige, der sein Menschsein (denn es geht nicht um weniger als das) auf authentischste Weise angenommen hat, ist Christus. Nicht umsonst wird zu Beginn seines Wirkens und den einhergehenden Versuchungen Satans der Text aus Deuteronomium 8 zitiert, der von Armut spricht, die vor Gott notwendig sei. Satan lädt Jesus ein, den leichtesten Weg zu gehen, nämlich den einer falschen Gottheit. Jesus wählt den schwierigsten Weg, der dem Gott der Liebe entspricht. Er akzeptiert den Mangel, der es ermöglicht zu sagen: „Es steht geschrieben: ‚Der Mensch lebt nicht vom Brot allein.‘“ (Lk 4,4). Der Bericht über die Versuchungen beleuchtet den Weg Christi, der darin besteht, die Menschheit in ihrer Endlichkeit anzunehmen. Insbesondere das Kreuz, das die Sünde, den Tod und das „Widersinnige“ repräsentiert, ist in die christliche Identität integriert. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Tradition, ein Kreuz als Tauferinnerung bzw. als Zeichen christlicher Identität zu tragen, alles andere als belanglos. Durch die Einschreibung des Todes in meine Identität in Christus, und durch das in der Taufe vollzogene Kreuz ist die Endlichkeit ein Teil von mir. Die im zweiten Teil erwähnten Formen von Identität, die die Endlichkeit verleugnen, werden auf diese Weise bestritten.

Bei Paulus ist das Phänomen der Identität durch Merkmale der Exzellenz und Ausgrenzung Gegenstand einer theologischen Behandlung, die für unser Thema besonders relevant ist. Das Distinktionskriterium in der jüdischen Welt im Verständnis von Paulus ist der Gehorsam gegenüber dem Gesetz. Dies dient dem Legalismus zur Unterscheidung zwischen jüdischen und nichtjüdischen Menschen, um letztere auszuschließen. Dieses Problem stellt den Kontext der theologischen Entwicklung von Paulus zum Thema Rechtfertigung durch Glauben dar. Tatsächlich wurde diese soziale Unterscheidung per Gesetz innerhalb der christlichen Gemeinschaft selbst während des so genannten antiochenischen Zwischenfalls getroffen (Gal 2,11–15). Wenn wir dem Apostel glauben, wurde dieser Vorfall durch die Anwesenheit von „Judaisten“ verursacht, die im Namen des Gesetzes verhindern wollten, dass jüdische Christ\*innen mit heidnischen Christ\*innen essen. Mit letzteren nicht zu essen, bedeutet jedoch, die Gemeinschaft mit ihnen zu brechen. Auf diese Weise führt die Erfahrung der Ablehnung zwischen dem, was wir das jüdische und das griechische „Milieu“ nennen können, zu einer Relativierung des Gesetzes.<sup>31</sup> Chronologisch gesehen wird der erste Text von Paulus über die Rechtfertigung durch Glauben ohne Werke des Gesetzes (Gal 2,16–21) als Ansprache an Petrus im antiochenischen Zwischenfall dargestellt. Beachten wir, dass nicht das Gesetz als solches von Paulus in Frage gestellt wird (in Röm 7,12 wird es vielmehr als „heilig“ bezeichnet), sondern das, was wir seinen legalistischen Gebrauch nennen können, der eine Trennung innerhalb der christlichen Gemeinschaft einführt. Legalismus ist eine Art und Weise, das Gesetz zu benutzen, um sich zu rechtfertigen, um sich vor Gott und den Menschen zur Geltung zu bringen oder um die eigene Identität zu konstruieren, indem man die Gnade, wie Gott sie gibt, verweigert und andere ausschließt. Sich mit eigenen Mitteln vor einem Gott der Gnade zu behaupten, bedeutet, die Beziehung zu ihm (Gal 5,4) und zu anderen (Gal 5,15f) zu zerbrechen.

Es muss jedoch unbedingt daran erinnert werden, dass aus Paulus' Sicht dieses System der eigenen Identitätskonstruktion durch Ausgrenzung nicht den Juden vorbehalten ist. Sie findet sich auch bei den Griechen, nur mit einem anderen Kriterium, nämlich dem der Weisheit (Röm 1,22). Auch der Kontext, in dem Paulus im ersten Brief an die Korinther von Weisheit (σοφία) spricht, ist von Spaltung gekennzeichnet (1 Kor 1,10–17). Wer sind die Weisen? Paulus gibt einen Anhaltspunkt, wenn er im gleichen Atemzug die „Weisen nach dem Fleisch“, die „Mächtigen“, die „gut Geborenen“ (1 Kor 1,26) aufzählt. Die „Weisen“ wären also wohlhabende Angehörige der oberen, gebildeten Schichten, für die Weisheit Teil einer guten Ausbildung ist. Paulus sagt mit einer gewissen Schroftheit: „Die Erkenntnis bläht auf; aber die Liebe baut

---

31 Vgl. den Beitrag von Christian Grappe in diesem Band und mein Buch von 2019. *Theologie der Milieus*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

auf“ (1 Kor 8,1). Tatsächlich provoziert das Wissen konkret den Ausschluss der „Schwachen“. Dieser Ausschluss des „Glaubensbruders“ („der, für den Christus gestorben ist“, 1 Kor 8,11) impliziert nun den Ausschluss desjenigen, der sich auf die Seite der Schwachen gestellt hat: des Gekreuzigten.<sup>32</sup>

In der gleichen Perspektive lesen wir in 1 Kor 1,22 f.: „Denn die Juden fordern Zeichen (σημεία) und die Griechen fragen nach Weisheit (σοφία), wir aber predigen Christus, den Gekreuzigten (Χριστὸν ἐσταυρωμένον), den Juden ein Ärgernis und den Heiden eine Torheit.“ Die Verkündigung des Gekreuzigten befindet sich im Zentrum der paulinischen Predigt (1 Kor 2,2) und steht der Forderung nach Wundern und Weisheit entgegen, zumindest was die Frage nach Distinktionsmerkmalen anbelangt. Indem die Identifikation Gottes mit dem gekreuzigten Christus verkündet wird, hinterfragt das Wort vom Kreuz die Systeme des Legalismus und der ausgrenzenden Weisheit und stellt die Situation gewissermaßen auf den Kopf. Von da an haben sich die beiden großen Systeme der Ausgrenzung am Kreuz Christi „die Zähne ausgebrochen“. Sie sind „geoffenbart“ als das, was sie sind (Röm 1,18). Indem sie ihre letzte Gewährung durch Gott verlieren, zeigen sich diese Systeme der Selbstrechtfertigung als dem durch Kreuz und Auferstehung bezeugten Willen Gottes entgegengesetzt. Sie werden als Schöpfungen des Menschen offenbart, der sie benutzt, um seinen Hochmut zu rechtfertigen und diejenigen auszuschließen, die seinen Kriterien nicht entsprechen.<sup>33</sup>

Hinter den Symptomen von Hochmut und Ausgrenzung verbirgt sich in Wirklichkeit die Angst vor mangelnder sozialer Identität und vor dem Tod, welche durch diese Art der Selbstbehauptung verdrängt wird. Das Leben nach dem Glauben führt zuallererst dazu, den eigenen sozialen Zustand anzunehmen, statt ihn zu leugnen, um sich der Eventualität dieses sozialen Todes frontal zu stellen. Angesichts des Wunsches einiger Gemeindeglieder aus Korinth, sich durch ihren „Reichtum“ im Glauben zu erheben, wendet Paulus in 1 Kor 1,26–31 den Blick seiner Empfänger\*innen auf die soziale Zusammensetzung ihrer eigenen Gemeinschaft: „*Seht*, wer ihr seid“. Er weist sie darauf hin, dass es in ihrer Gemeinschaft „weder viele gibt, die nach dem Fleisch weise sind, noch viele, die mächtig sind, noch viele, die gut geboren sind“ (V. 26). Im Gegenteil, vor der Welt ähneln die Menschen aus Korinth eher dem, „was töricht“, „was schwach“, „was gering“ und „was verachtet ist“ und schließlich „was nichts“ ist (τὰ μὴ ὄντα, V. 27f). In der Tat bedeutet „sein“ aus paulinischer Sicht „gelten“, und „nicht gelten“ bedeutet „sterben“. Deshalb kann der Apostel von denen sprechen, die „nicht sind“, weil sie keine anerkannte soziale Identität haben (1 Kor 1,27). Diese soziale Realität der Menschen aus Korinth ist zu akzeptieren, nicht zu leugnen. Durch Gottes Wirken erhält sie jedoch eine andere Bedeutung. In der Tat entspricht die Berufung derer, die „nicht sind“, der Schöpfung „ex nihilo“. Sie ist das charakteristische Werk des Gottes, der „die Toten lebendig macht und ruft das, was nicht ist, dass es sei“ (Röm 4,17). Weil Gott sich an die Kleinen wendet, wird es von nun an entsprechend möglich sein, sich selbst als „klein“ zu bekennen und zu sich selbst in seinem geringen sozialen Status zu stehen. Auch die Gemeindeglieder aus Korinth werden nicht auf ihr wenig schmeichelhaftes Milieu reduziert, denn sie erhalten in Christus eine neue Identität als Alternative zu der, die mit den Unterscheidungsmerkmalen verbunden ist, eine neue Identität über die sie sich jedoch rühmen können (1 Kor 1,31). Innerhalb dieser neuen Identität wird das, was sich auf das Kreuz bezieht, in der sozialen Verfasstheit der Gemeinde aus Korinth zum Ort der Gottesmacht. Das Kreuz ist in der Identität enthalten. Dies ist das erste Merkmal der alternativen Identität.<sup>34</sup>

---

32 Vgl. das alte, aber grundlegende Werk von Weder, H. 1981. *Das Kreuz Jesu bei Paulus. Ein Versuch, über den Geschichtsbezug des christlichen Glaubens nachzudenken*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 128f.

33 Weder, a.a.O., 157; Ahrens, P.-A./Wegner, G. 2013. *Soziokulturelle Milieus und Kirche. Lebensstile – Sozialstrukturen – kirchliche Angebote*. Stuttgart: Kohlhammer, 134ff.

34 Weder, a.a.O., 157, 160.

Es reicht in der Tat nicht aus, den Götzendienst anzuprangern, der mit der Identität der Weisen und der Legalist\*innen verbunden ist. Ihr „zu Schande“ gemacht werden (1 Kor 1,27), geht Hand in Hand mit dem Angebot einer neuen Identität. So sagt Paulus, dass das „Sein“ der Menschen aus Korinth – was damit ihre soziale Identität betrifft – in Christus liege, der ihre „Weisheit“, ihre „Gerechtigkeit“, ihre „Heiligung“ und ihre „Befreiung“ sei (1 Kor 1,30). Diese Sachverhalte machen vor Gott und also auch vor den Menschen würdig. Angesichts der Furcht vor dem Nichts reicht es nicht aus, Hochmut und Ausgrenzung anzuprangern, denn niemand geht lediglich durch eine heroische Entscheidung von der Vermeidung einer zerbrechlichen Identität dazu über, sie im Glauben zu akzeptieren. Um diesen Übergang zu beschreiten, muss der Mensch in die Lage versetzt werden, seine eigene Sterblichkeit, die Möglichkeit seines Nicht-Seins, anzunehmen. In der paulinischen Perspektive tritt der Tod der Gläubigen ein und bestimmt wesentlich ihre Identität: „Denn die Liebe Christi drängt uns, da wir erkannt haben, dass einer für alle gestorben ist und so alle gestorben sind. Und er ist darum für alle gestorben, damit, die da leben, hinfort nicht sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben ist und auferweckt wurde“ (2 Kor 5,14f). Besteht das Leben „für sich selbst“ nicht mehr, wird ein anderes Leben eingeführt, ein Leben für Christus, wodurch im Gegenzug eine andere Beziehung zu sich selbst, eine andere Identität entsteht, von der fortan der Tod ein Teil ist. Das Kreuz Christi spielt für Christ\*innen die gleiche Rolle wie die Wüste für das Volk Israel. Gewiss behält der Tod nicht das letzte Wort, sondern verliert durch die dauerhafte Beziehung zu Christus seine zerstörerische Kraft. Dennoch bleibt der Tod in der Identität der Gläubigen präsent, denn das neue Leben ist eine Beziehung zu Christus über den bereits eingetretenen Tod hinaus. Auf diese Weise findet der Tod seinen rechtmäßigen Platz in der Beziehungsidentität der Gläubigen und verliert damit seinen zerstörerischen Stachel (1 Kor 15,55). Paulus kann von Leben und Tod als relative Schicksale sprechen, die beide in ihrer letzten Bedeutung vom Herrn bestimmt werden (Röm 14,8f). Weder Tod noch Leben können von der Liebe Gottes trennen (Röm 8,38f). Auf diese Weise wird der Tod nicht durch eine Evakuierung überwunden, sondern in das Leben und die soziale Identität der Gläubigen integriert. Leben und Identität bestehen nicht mehr darin, so zu tun, als gäbe es den Tod und den Mangel an sozialer Anerkennung nicht. Sie bestehen vielmehr darin, diese Möglichkeiten in das Leben und in die Identität der Gläubigen vor Gott zu integrieren.

Gehen wir mit Paulus weiter, vielleicht gegen bestimmte Texte des Paulus selbst: Was für den Tod gilt, gilt auch für die Sünde, die zur Ausgrenzung führt. Das Kreuz bietet eine besondere Form der Legitimation aus Gnade, eine Identität im gekreuzigten und auferstandenen Christus. Befreit von der Notwendigkeit, seine eigene Gerechtigkeit herzustellen (ἰδία δικαιοσύνη), kann Paulus die Gerechtigkeit Gottes (θεοῦ δικαιοσύνη) annehmen (Röm 10,3). Wird der fleischliche Mensch zum Sünder, indem er versucht, selbst rechtschaffen zu werden, indem er sich vor Gott auf Kosten anderer behauptet, wird der Gläubige aus Gnade rechtschaffen, indem er sich selbst als Sünder erkennt und sich selbst als solchen annimmt und damit auf den Willen, sich selbst sozial durchzusetzen, verzichtet. Sünder\*in zu sein, gehört ebenso zur Identität der Gläubigen wie das Sterben.<sup>35</sup>

Diese alternative Identität in Christus ist jedoch nicht exklusiv, sondern inklusiv. Neben der Akzeptanz von Sterblichkeit bzw. der Möglichkeit zur Sünde ist die Inklusivität das zweite Merkmal, das diese Identität von anderen Identifikationssystemen unterscheidet. Christus

---

35 In der Auslegung von Paulus wird dieser Punkt viel diskutiert, vor allem im Hinblick auf die vielen Texte, in denen der Apostel uns einlädt, der Sünde endgültig abzuschwören, und in der Auslegung von Römer 7, in der der Apostel seine eigene Ambivalenz beschreibt. Wenn die höchste Sünde in der Ablehnung der eigenen Sündhaftigkeit besteht (da mit ihr die Ablehnung der Notwendigkeit der Vergebung Gottes und der Solidarität mit der sündigen Menschheit einhergeht), so lautet die theologische – nicht exegetische – Voraussetzung meiner Ausführung, dass der Sieg über die höchste Sünde in der Akzeptanz der eigenen Sündhaftigkeit besteht.

selbst ist „Weisheit“ und „Gerechtigkeit“ (1 Kor 1,30), was bedeutet, dass diese kulturspezifischen Kategorien von „Griechen und Juden“ in Christus positiv aufgenommen werden. Die christliche Identität unterscheidet sich von anderen Identitäten nicht nur dadurch, dass die Realitäten von Tod und Sünde nicht geleugnet, sondern angenommen werden. Sie unterscheidet sich auch dadurch, dass diese Identität in der Lage ist, die Kennzeichen anderer Identitäten aufzugreifen, anstatt sie abzulehnen. Der legalistische Gebrauch des Gesetzes ist nur ein Gebrauch unter anderen, ebenso wie der ausgrenzende Gebrauch der Weisheit. Das Gesetz bleibt eine Gabe Gottes, und Paulus selbst wird sagen, dass er eine Weisheit vermittelt (Röm 2,7). Auf diese Weise kommt Paulus dazu, die exklusiven Formen der Kultur seiner Zeit zu bestreiten und verwendet sie anders als in einer Logik des Ausschlusses wieder. Die Grenze der Rückgewinnung von Kulturen ist der Götzendienst. Er besteht darin, die Eigenschaften einer bestimmten Kultur wie Gesetz und Weisheit als absolut zu betrachten, im Sinne eines wesentlichen Merkmals der Identität vor Gott, wobei die Grenzen zwischen den nationalen Identitäten bis in den Himmel angehoben werden.

#### IV. Pastorale Orientierungen

Ziehen wir die Konsequenzen aus diesen Aussagen zur Haltung gegenüber Rechtsextremen: Wir haben gesehen, dass deren tiefste Triebfeder in der Suche nach einer gesellschaftlich gültigen Identität und in der Verweigerung von Endlichkeit liegt, die mit Ausgrenzung einhergeht. Die christliche Identität besteht vor allem darin, eine solche Identität im Namen des Kreuzes in Frage zu stellen. Der Gott Jesu Christi kann nicht als Schlussstein eines Identitätssystems dienen, das auf Exzellenz und Exklusion beruht. Eine solche Identität ist im Übrigen illusorisch. Die Einladung von Paulus, sich selbst zu betrachten, zeigt jedem Menschen, wenn er ehrlich ist, dass er einem solchen Ideal nicht entspricht. Die christliche Identität stellt sich zudem als eine alternative Identität dar, die es erlaubt, die eigene Endlichkeit vor Gott zu integrieren. Eine solche Taufperspektive bedeutet, einer modernen Logik des Kampfes gegen das Böse durch dessen Ausgrenzung nicht zu folgen.<sup>36</sup> Sie ermöglicht es, die Geschwisterlichkeit mit der Menschheit in einem gemeinsamen, von Tod und Sünde geprägten Menschsein zu leben. Niemand kann ohne Identität bestehen. Deshalb besteht der wirksamste Kampf gegen rechtsextreme Parteien darin, eine Taufidentität anzubieten, die das Zeichen der Todesüberquerung trägt. Man kämpft gegen rechtsextreme Parteien nicht mit Gesetz oder Weisheit, sondern mit dem Evangelium, der aktiven Verkündigung des Sieges Gottes gegen die zerstörerischen Mächte, mit einem Wort, das vom Übel befreit, indem man es auf sich nimmt. Biblische Spiritualität schafft die Voraussetzungen zur Ablehnung rechtsextremer Parteien, die nicht an der Oberfläche, in einer selbstgerechten Ethik oder einer hochmütigen Verleugnung des Unbehagens, das in ihr wiederhallt, sondern in der Tiefe, in Gestalt eines Menschseins vor Gott, stattfindet.

Im politischen Bereich macht es diese gebrochene Identität möglich, einen allzu einfachen Identitätsbegriff aufzugeben. Die europäische Erfahrung zeigt uns, dass verschiedene Identitäten, wie verschiedene Schichten in uns selbst, miteinander leben können, ohne miteinander zu konkurrieren: Ich bin Elsässer, Franzose, deutscher Akademiker, Protestant und heterosexueller Mann. Auf diese Weise kann eine nationale Identität angenommen und gleichzeitig relativiert werden, wohl wissend, dass Grenzen ein Ergebnis der Geschichte sind und sehr wohl verschwimmen können. Diese Relativierung ist möglich, weil meine grundlegende Identität woanders liegt: im Kreuz Christi, das durch meine Taufe konkret geworden ist.<sup>37</sup>

---

36 Vgl. Foucault, M. <sup>20</sup>2013. *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, übers. von Ulrich Köppen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Stw 39), 95f.

37 Vgl. Gerd Theißen in diesem Band.

In der Debatte mit der extremen Rechten lautet eine kritische Frage: Welchen Blick werfe ich auf andere, insbesondere auf Personen aus dem Ausland? Seit dem Apostel Paulus und seiner Bestreitung kultureller Identitäten besteht das Charakteristikum des christlichen Glaubens nicht darin, das Individuum auf seine gemeinschaftlichen Bindungen zu reduzieren und die Person mit einer Reihe von Eigenschaften zu assimilieren, die – in technischen Begriffen – ein Wesen oder eine Natur bilden. So weigert sich der Apostel, ein Individuum mit seinen besonderen Eigenschaften und mit seiner Zugehörigkeit zu einer Rasse, einer Klasse oder einem Geschlecht zu identifizieren: „Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus“ (Gal 3,27f). Die gebrochene Taufidentität führt zur Relativierung der besonderen Identitäten in Christus und auf diese Weise zur Überwindung jeder Ausgrenzung. Auf diese Weise ist Paulus der Begründer des Universalismus, denn die Reichweite des Heils, das er verkündet, erstreckt sich auf jeden Menschen, wer/was immer er sein mag. Der Blick, der auf andere gerichtet ist, sieht vor allem ihre Menschlichkeit, ihr einzigartiges Gesicht, das meine Liebe erfordert, ihre Endlichkeit, die mich zur Hilfe und zur Mitmenschlichkeit aufruft.<sup>38</sup> Dies führt zur Solidarität mit denen, die als „Illegale“ bezeichnet werden. Nach der geweihten Formel der Cimade in Frankreich, die sich auch im entsprechenden deutschen Netz findet: „Niemand ist illegal auf dieser Erde“, bzw. „kein Mensch ist illegal“. Es ist entsprechend keine Schande, den Gesetzen unseres Landes zu widersprechen, wenn es darum geht, Krieg oder Elend zu entkommen oder denen zu helfen, die „illegal“ einwandern. „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5,29).

Dieser Ansatz führt dazu, eine Ausbildung in diakonischer Spiritualität anzubieten, um sicherzustellen, dass – in unserem Fall – alle Protestant\*innen konfrontiert werden mit menschlicher Not und mit dem Gesicht derer, die darunter leiden. Dies gilt für alle Altersgruppen, insbesondere für die Konfirmand\*innenarbeit. Diesbezüglich ist im politischen Bereich der Beitrag von „Institutionen, Werken und Bewegungen“ wesentlich.<sup>39</sup> In der Tat haben diese Instanzen eine Kompetenz im Umgang mit bestimmten Formen von Not erworben, die es ihnen ermöglicht, eine Verbindung zwischen christlichen Überzeugungen und sozialen Realitäten herzustellen. Auf diese Weise führen sie aus dem Dilemma zwischen Allgemeingültigkeiten, die für niemanden bindend sind, und einem Diskurs, der nur für diejenigen gilt, die von vornherein überzeugt sind. Es zeigt sich, dass viele Menschen, die noch nie Menschen mit Migrationshintergrund getroffen haben, rechtsextremistisch wählen. Diese Tatsache führt nicht zu einer Bestreitung der Migrationspolitik, sondern der Bildungspolitik. Es geht darum, Protestant\*innen – in unserem Fall – so zu erziehen, dass die Konfrontation mit verschiedenen Formen von Not, aber auch der kulturellen Differenz, Teil ihrer „normalen“ Biographie wird. Die Möglichkeit einer Begegnung muss angeboten werden. In meiner gemeindlichen Praxis wurde die protestantische Gemeinde nach dem Gottesdienst zum Essen in der Moschee von Menschen muslimischen Glaubens eingeladen, was eine Begegnung, ein Kennenlernen des praktizierten Islam und eine intensive Geselligkeit ermöglichte. Wir wurden wie Sultane empfangen. Ich bin sicher, dass ich durch diese Aktion wirksamer gegen rechtsextreme Parteien gekämpft habe als mit allem, was ich in der Konfirmand\*innenarbeit oder im Gottesdienst sagen konnte. Natürlich führt die Begegnung mit Menschen mit Migrationshintergrund an sich nicht zu mehr Toleranz. Auch das Gegenteil kann der Fall sein. Diese Begegnung muss daher Hand in Hand gehen mit Spiritualität, als Relativierung der eigenen Kultur und als Lernen, mit der eigenen Zerbrechlichkeit zu leben, was zu Solidarität führt.

---

38 Vgl. Badiou, A. 2009. *Paulus. Begründer des Universalismus*, übers. von Heinz Jatho. Zürich/Berlin: Diaphanes, passim. Vgl. Ricœur, P. 1996. *Das Selbst als ein Anderer*, übers. von Jean Greisch. München: Wilhelm Fink Verlag, 421 mit Bezug auf Rosenzweig.

39 So Ansaldi, a.a.O., 173.

Diese Perspektive der Begegnung ermöglicht eine Abkehr von einer Logik der Statistik, die sich z.B. auf die Zahl der Migrierten pro Jahr auf dem Staatsgebiet konzentriert. Viel wichtiger ist es, die spezifischen Wanderwege in ihrer Einzigartigkeit zu berücksichtigen. Das hat Laura Hofmann, eine Vikarin in Mannheim, einer Stadt, die besonders von Einwanderung betroffen ist, getan. Sie lud Geflüchtete ein, ihre Reise zu bezeugen, damit sie von der gesamten – zumindest evangelischen – Bevölkerung besser verstanden werden. Natürlich besteht die reale Gefahr, dass nur diejenigen zu solchen Treffen kommen, die bereits überzeugt sind. Die Praktikantin stellte jedoch fest, dass auch eine Reihe von Personen anwesend waren, die sich bis zu diesem Zeitpunkt eher in einer Logik der Angst gegenüber Eingewanderten befanden. Eine solche Begegnung gab ihnen die Möglichkeit, diese Angst bis zu einem gewissen Grad zu überwinden.<sup>40</sup>

Ebenso, und in diesem Zusammenhang, muss die Relevanz der Menschenrechte immer wieder neu gewonnen werden. Wir dürfen den abschätzigen Diskurs über das Thema nicht tolerieren, auch und vor allem dann nicht, wenn er vom Präsidenten der Republik geführt wird. Aber wir können den Menschen die Relevanz der Menschenrechte nur bewusst machen, indem wir sie immer wieder in ihre Geschichte einordnen. Die Menschenrechte wurden in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelt. Es geht um die Beschwörung von Gewalt und Ungerechtigkeit.<sup>41</sup> Heute verblasst die Erinnerung an dieses Ereignis, und das Engagement für Menschenrechte scheint weniger dringend zu sein. Nach und nach trennen sich das Rechtssystem und die Mentalitäten. Lediglich wird die Bedeutung dieser Menschenrechte deutlich, wenn die Katastrophe der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts erzählt wird. Ebenso muss dem Begriff des Sozialvertrags Substanz verliehen werden. Das Zusammenleben basiert nicht auf einer gemeinsamen Biologie und Geschichte, sondern auf dem Willen zu einem gemeinsamen Weg.

In einer anderen Richtung, nämlich in Bezug auf die Sünde, die der Hass auf andere und insbesondere auf Fremde darstellt, ist daran zu erinnern, dass das Böse durch sein Geständnis überwunden wird, durch die Tatsache, ihm eine Sprache zu verleihen, die gleichzeitig bedeutet, „es heraus zu drängen“. Eine besondere Art, dem Bösen Ausdruck zu verleihen, ist die Beichte als Bekenntnis der eigenen Sünde. Es ist aber auch notwendig, dass die Schwierigkeit, mit verschiedenen Kulturen zu leben, ohne Tabu ausgedrückt werden kann. Deshalb ist das Vorhandensein extrem gewalttätiger und fremdenfeindlicher Texte in der Bibel selbst so wichtig. Die Lektüre alttestamentlicher Texte, insbesondere des Buches Josua, ließ Passant\*innen in der Frankfurter Fußgängerzone glauben, es handele sich um Schriften der Taliban. Dasselbe gilt für eine Reihe von Psalmen. Sie bringen sowohl Klage als auch Aggression zum Ausdruck. Wenn man sie liest, wird einem klar, dass Gewalt nicht nur anderen vorbehalten ist. Es ist in gewisser Weise Teil unserer eigenen Gene oder zumindest der Texte, die unsere Kultur ausmachen. Populismus und Fremdenfeindlichkeit sind zuallererst in uns, individuell und kollektiv.<sup>42</sup> Angesichts des Kreuzes kann die Gewalt, die in diesen Texten zum Ausdruck kommt, nicht dadurch überwunden werden, dass man sie leugnet, sondern nur dadurch, dass man sie ausspricht, zur Sprache bringt. In schwierigen Wohngebieten ergibt sich daraus die Möglichkeit einer Zurechtweisung, die nach dem Text von Levitikus Voraussetzung für die Fähigkeit zu lieben ist (Lev 19,17f): „Du sollst deinen Bruder nicht hassen in deinem Herzen, sondern du sollst deinen Nächsten zurechtweisen, damit du nicht seinerwegen Schuld auf dich lädst. Du sollst dich nicht rächen noch Zorn bewahren gegen die Kinder deines Volks. Auf diese Weise sollst

---

40 Vgl. Hofmann, L.M. 2015. *Flüchten, hoffen, ankommen. Zwei Gesprächsabende*. Karlsruhe: Projektarbeit, o.V.

41 Collange, J.-F. 1989. *Théologie des droits de l'homme*. Paris: Les Ed. du Cerf, 35f.

42 Vgl. den Beitrag von Manfred Oeming in diesem Band.

du deinen Nächsten lieben wie dich selbst“.<sup>43</sup> Im gemeinsamen Leben zwischen verschiedenen Kulturen wird es nicht möglich sein, auf Momente der Konfrontation zu verzichten. Es ist unerlässlich, diese Konfrontation in den Bereich der Sprache und damit in eine Debatte (z.B. über das Zusammenleben) zu übertragen, damit Nächstenliebe möglich wird.

---

43 Vgl. Balmary, M. 1986. *Le sacrifice interdit, Freud et la Bible*. Paris: B. Grasset, 52; Mathys, H.-P. 1986. *Liebe deinen nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18)*. Freiburg: Universitätsverlag, 66.