

Friedrich Kießling

Nationalsozialismus als politische Religion

Zu einer neuen und alten Deutung des Dritten Reichs

Hans Maier (Hrsg.), *Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen*, Fischer, Frankfurt/Main 2002 (2. Aufl.), 224 S., kart., 9,90 €.

Hans Maier (Hrsg.), *Totalitarismus und Politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs. Band III. Deutungsgeschichte und Theorie*, Ferdinand Schöningh, Paderborn etc. 2003, 450 S., kart., 34, 90 €.

Detlef Schmiechen-Ackermann, *Diktaturen im Vergleich (Kontroversen um die Geschichte)*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002, 174 S., kart., 16, 50 €.

Hans Wilhelm Vahlefeld, *Deutschlands totalitäre Tradition. Nationalsozialismus und SED-Sozialismus als politische Religionen*, Klett-Cotta, Stuttgart 2002, 285 S., geb., 20, 00 €.

Unter den großen Deutungen des Nationalsozialismus nimmt das Konzept der »politischen Religion« eher eine Randstellung ein. Totalitarismus, Faschismus, struktur- beziehungsweise sozialhistorische Modelle standen und stehen im Vordergrund. In Vergessenheit geriet die »religiöse« Deutung seit ihren Anfängen in den Dreißigerjahren jedoch nie. Direkt nach 1945 fand sie in der verbreiteten Kennzeichnung des Dritten Reichs als etwas »Dämonischem« eine Verbindung.¹ Der 1916 in Polen geborene und später in Jerusalem lehrende Historiker Jacob L. Talmon legte seit den 1950er-Jahren mehrere Arbeiten über die Ursprünge der totalitären Regime vor, in denen er sich insbesondere mit dem Phänomen des »politischen Messianismus« beschäftigte.² 1971 veröffentlichte Klaus Vondung seine Studie über den Kult und die politische Religion des Nationalsozialismus.³ Auch in Gesamtdarstellungen jüngeren Datums ist das Konzept präsent. So hat Hans-Ulrich Thamer Phänomene von Gläubigkeit, Kult beziehungsweise einer nationalsozialistischen »Liturgie« einen gewichtigen Platz eingeräumt;⁴ vor allem aber gründete Michael Burleigh seine im Jahr 2000 vorgelegte Gesamtdarstellung neben dem Totalitarismus auf das Konzept der politischen Religionen.⁵

1 Vgl. etwa den Eintrag »fanatisch« in: »Wörterbuch des Unmenschen«, in: *Die Wandlung 1* (1945/46), S. 619 f.

2 *Jacob Leib Talmon*, *The Origins of Totalitarian Democracy*, London 1952 (dt.: *Die Ursprünge der totalitären Demokratie*, Köln/Opladen 1961) und *ders.*, *Political Messianism. The Romantic Phase*, London 1960 (dt.: *Politischer Messianismus. Die romantische Phase*, Köln/Opladen 1963). Als dritter Band folgte: *The Myth of the Nation and Vision of Revolution. Ideological Polarization in the Twentieth Century*, London 1981.

3 *Klaus Vondung*, *Magie und Manipulation. Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus*, Göttingen 1971.

4 *Hans-Ulrich Thamer*, *Verführung und Gewalt. Deutschland 1933–1945*, Berlin 1998 (zuerst 1986), S. 417 ff.

5 *Michael Burleigh*, *Die Zeit des Nationalsozialismus. Eine Gesamtdarstellung*, Frankfurt/Main 2000.

Aufs Ganze gesehen, lässt sich die Geschichte des Modells der politischen Religion in drei Phasen einteilen. Am Anfang steht die Formierungsphase des Konzepts. Sie reicht vom Aufstieg des Nationalsozialismus bis zur unmittelbaren Nachkriegszeit. Zahllose Hinweise von Zeitgenossen machen deutlich, wie wichtig die religiöse Dimension als Deutungsrahmen in den Dreißiger- und Vierzigerjahren war. In diese Jahre fallen aber auch die ersten Versuche, den Nationalsozialismus mit Hilfe eines ausgearbeiteten Konzepts der »politischen Religion« zu begreifen.⁶

Seit den Fünfzigerjahren wurde es stiller, Hinweise auf religiöse Momente fehlten nicht, rückten aber als Gesamtdeutung in den Hintergrund. Das änderte sich mit den Neunzigerjahren des 20. Jahrhunderts; und mit Fug und Recht kann seitdem von einer dritten Phase gesprochen werden, die wieder eine intensivere Beschäftigung mit dem Modell der politischen Religion brachte.⁷ Wie in der ersten Phase wird politische Religion nun wieder stärker als eigenständiger Deutungsansatz erprobt, während er zwischenzeitlich vor allem innerhalb des Totalitarismus-Modells einen sekundären Erklärungsrang einnahm. Den Kontext bilden allerdings nicht mehr wie zu Beginn religiöse Weltbilder, sondern die allenthalben zu beobachtende Aufmerksamkeit für subjektive Dimensionen, und so speziell im Fall des Nationalsozialismus für die Untersuchung des Dritten Reichs als »collective experience«⁸.

Wenn im Folgenden wichtige Publikationen der letzten Jahre, die dem Konzept der politischen Religion verpflichtet sind, vorgestellt werden, geschieht das unter drei Gesichtspunkten: Zunächst geht es darum, welche älteren Konzepte die jüngeren Arbeiten aufgreifen (I). Dann soll gezeigt werden, welche Aspekte des Nationalsozialismus mit dem Konzept der politischen Religion beschrieben werden und welche Erklärungsdimensionen die jeweiligen Autoren diesem zusprechen (II). Am Ende steht schließlich die Frage nach der Reichweite des Konzepts für die Erklärung des Nationalsozialismus und der diktatorischen Regime des 20. Jahrhunderts insgesamt. Hier wird dann auch von der Kritik die Rede sein, die immer wieder an dem Modell der politischen Religion geübt worden ist (III).

I. WIEDERAUFGENOMMENE ÄLTERE KONZEPTE

Zu den Autoren, die sich in den letzten Jahren intensiv mit dem Konzept der Politischen Religionen auseinandergesetzt haben, gehört mit an erster Stelle der Münchner Politologe und Religionswissenschaftler Hans Maier. Im Zuge eines 1992 bis 2002 betriebenen Projekts hat er eine ganze Anzahl von Publikationen zur Gestalt bzw. Entstehung der diktatorischen Regime im 20. Jahrhundert vorgelegt. Im Mittelpunkt steht die dreibändige Reihe »Totalitarismus und Politische Religionen«, deren abschließender Band 2003 erschienen

6 Den besten Überblick sowohl über die ersten systematischen Versuche als auch die weite Verbreitung religiöser Analogien in dieser Phase bietet, auch wenn das besondere Augenmerk auf die britische Diskussion gerichtet ist: *Markus Huttner*, Totalitarismus und säkulare Religionen. Zur Frühgeschichte totalitarismuskritischer Begriffs- und Theoriebildung in Großbritannien, Bonn 1999, insbesondere S. 143–188.

7 Vgl. etwa auch Klaus Hildebrands Einführung in: *ders.* (Hrsg.), Zwischen Politik und Religion. Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus, München 2003, VII f. Seit 2000 existiert mit *Totalitarian Movements and Political Religions* auch eine eigene Zeitschrift zum Thema. Grundsätzlich zur Wiederentdeckung des Religiösen in der modernen Geschichte: *Michael Geyer*, Religion und Nation – Eine unbewältigte Geschichte. Eine einführende Betrachtung, in: *ders./Hartmut Lehmann* (Hrsg.), Religion und Nation. Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte, Göttingen 2004, S. 11–32.

8 *George L. Mosse*, The Fascist Revolution. Towards a General Theory of Fascism, New York 2000, S. 35.

ist. Der Herausgeber nennt ihn eine Art Bilanz mit nicht zuletzt auch handbuchartigen Elementen. So gibt es neben Einführungen zu wichtigen Vertretern des Konzepts und einem großen Beitrag von Juan Linz zur Vergleichbarkeit der nicht-demokratischen Regime in der Zwischenkriegszeit ein biografisches Register der wichtigsten Autoren, die sich mit »politischen Religionen« auseinandergesetzt haben, sowie eine umfangreiche Bibliografie, die Quellen und Sekundärliteratur umfasst. Ausgangspunkt des Bandes ist einmal mehr die Frage, wie sich die Zeitgenossen begrifflich dem Phänomen des Nationalsozialismus näherten, und damit die Bestandsaufnahme vorfindlicher Modelle, an die angeknüpft werden kann.⁹

Der weiterhin am häufigsten genannte »Klassiker« ist Eric Voegelin mit seiner 1938 erschienen kleinen Schrift »Über politische Religionen«,¹⁰ die dementsprechend auch in diesem Sammelband noch einmal vorgestellt wird. Hans Otto Seitschek hebt dabei an Voegelins Konzept der »Dekapitierung des überweltlichen Gottes« aus den Staatsauffassungen der Neuzeit insbesondere den umfassenden Zugriff hervor. Voegelin entwickelte nicht nur eine Genealogie des Verhältnisses zwischen Staat und Religion seit dem Altertum, von der Schrift von 1938 führte auch ein Weg zu »einer umfassenden Konzeption von menschlicher und politischer Ordnung, wie er sie später in seinem Hauptwerk *Order and History* dargestellt hat.«¹¹ Obwohl sich Voegelin später immer wieder von seiner frühen Schrift distanzierte, blieb der Zusammenhang von Religion und Politik doch ein Kernbereich seines Denkens. Und auch die Vorstellung einer »schwere[n] geistige[n] Krise«¹², in die das Abendland im Zuge der Säkularisierung geraten sei, kehrt im weiteren Werk, nicht zuletzt in der These von der gnostischen Dimension der Moderne, zumindest grundsätzlich wieder.

Während Seitschek das Spekulative bzw. die Ausdehnung des Religionsbegriffs bei Voegelin mit Skepsis sieht, fällt sein Fazit mit Blick auf Voegelins engere Vorstellungen vom Totalitarismus des 20. Jahrhunderts als politische Religion positiver aus. Nicht nur verweise Voegelin auf das Element des Religiösen, das die modernen Nationalstaaten trotz aller Säkularisierung enthielten, auch die »Sensibilisierung auf das ideologiekritische Erkennen und Verstehen von Strukturen totalitärer Regime« sei hervorzuheben.¹³

Anders als Voegelin sprach Raymond Aron vor allem von »säkularen Religionen«, und auch die Einbettung in den Kontext der Moderne ist bei dem französischen Soziologen eine andere.¹⁴ Für Aron sind die totalitären Regime des 20. Jahrhunderts keine Konsequenz aus der modernen Staatsauffassung, sondern insofern antimodern als sie die »moderne (und christliche!) Scheidung der zwei Gewalten Religion und Politik rückgängig zu machen streben.«¹⁵ Arons Argument ist zudem weniger der Versuch, eine genetische Ableitung zu geben, sondern eher der Nachweis »struktureller und funktionaler Analogien.«¹⁶ Ent-

9 Maier (Hrsg.), Totalitarismus und Politische Religionen. Bd. III; daneben vor allem: *ders.*, Politische Religionen. Die totalitären Regime und das Christentum, Freiburg 1995.

10 Eric Voegelin, Die politischen Religionen. Hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Peter J. Opitz, München 1996 (2. Aufl.).

11 Hans Otto Seitschek, Die Deutung des Totalitarismus als Religion, in: Maier (Hrsg.), Totalitarismus und Politische Religionen. Bd. III, S. 147. Hervorhebungen folgen dem Original.

12 Ebd., S. 146.

13 Ebd., S. 149.

14 Arons Auseinandersetzung z. B. in Raymond Aron, Das Zeitalter der Tyrannen, in: Joachim Stark (Hrsg.), Raymond Aron. Über Deutschland und den Nationalsozialismus. Frühe politische Schriften 1930–1939, Opladen 1993, S. 186–208 (zuerst: *Revue de Métaphysique et de Morale* 46, 1939); *ders.*, L'avenir des religions séculières, in: *Commentaire* 8 (1985), S. 369–383 (zuerst: La France libre, 1944).

15 Maier, Politische Religionen. Die totalitären Regime und das Christentum, S. 30.

16 Huttner, Totalitarismus und säkulare Religionen, S. 153.

sprechend hält Hans Otto Seitschek die Verbindung zwischen den Totalitarismen und dem Religiösen bei Aron für loser, da der französische Soziologe weniger von der Religion als von dem besonderen Charakter moderner Ideologien ausgehe. Politische Religionen sind so eher als »Imitate« der traditionellen Religionen zu begreifen. Aron zeige, so Seitschek, »die Tiefendimension der Ideologien auf, die an die Tiefendimension von Religionen heranreicht. Dennoch widersprechen sich letztlich die Tiefendimensionen der Religion und der Ideologie, da sie von einander entgegengesetzten Grundsätzen gespeist werden.«¹⁷ Politische Religionen enthalten so »eine weitere Verschärfung und Steigerung der Ideologie, die ihr zusätzlich eine Sprengkraft von eigener Dimension verleihen.«¹⁸ Diese Sprengkraft ergibt sich aber nicht nur aus der spezifischen ideologischen Verfasstheit der politischen Religionen, sie ergibt sich auch aus dem Niedergang der traditionellen Religionen, die im Einzelnen eine Leerstelle bedeuten, in die diese Ideologien dann stoßen können. Insgesamt ergeben sich, so Seitschek mit Blick auf den 1979 zuerst erschienenen Aufsatz »Gibt es ein Nazi-Rätsel?«, der frühere Positionen noch einmal aufgreift, bei Aron drei Aspekte, die »säkulare Religionen« insbesondere ausmachten:

»Sie nehmen zunächst die Stelle des Glaubens im Inneren des einzelnen Menschen ein, dann setzen sie das Heil der Menschheit in dieser Welt am Ende einer fernen Zukunft in Form einer gesellschaftlichen Um- und Neuordnung fest. Ferner setzt die säkulare Religion als Heilsreligion die höchsten Werte fest, die ›in einer missionarischen Partei verkörpert‹ sind.«¹⁹

Mit Voegelin und Aron sind schon die am häufigsten angeführten Klassiker genannt. Im dritten Band von »Totalitarismus und Politische Religionen« werden an zeitgenössischen Stimmen unter anderem noch die »literarischen« Deutungen Franz Werfels und Hermann Brochs eingeführt, wobei bei beiden die Deutung des Religiösen in den modernen Regimen als Rückfall in heidnische Zeiten bzw. als »Massenbewegungen« hervorgehoben haben.²⁰ Markus Huttner hat darüber hinaus auf den englischen Journalisten Frederick A. Voigt hingewiesen, der in seiner 1938 erschienenen und zunächst sehr erfolgreichen Schrift »Unto Caesar« Nationalsozialismus wie Marxismus als pseudoreligiöse Phänomene beschrieb und dabei vor allem von »secular religion« und »secular eschatology« sprach.²¹

Ähnlich wie Voegelin oder Aron ging Voigt bei seiner Beschreibung der beiden Diktaturen von deren Ideologien aus. Vor allem von Peter Schöttler sind darüber hinaus die Beiträge Lucie Vargas vehement für die Ahnengalerie des Modells »politische Religionen« vorgeschlagen worden.²² Insbesondere in dem 1937 in *Annales* erschienenen Aufsatz »La genèse du national-socialisme. Notes d'analyse sociale« kritisierte die österreichische Historikerin allerdings die auf den Kategorien von Klasse und Ideen beruhenden Erklärungen und schlug stattdessen vor, den Nationalsozialismus als eine neue Religion zu begreifen, die bestimmten Gruppen, die sich angesichts sozialer Erschütterungen und vielfacher Veränderungen deklassiert oder bedroht sahen, einen Ausweg versprach. Bei Vargas von

17 Seitschek, Die Deutung des Totalitarismus als Religion, S. 152.

18 Ebd., S. 153.

19 Ebd., S. 160.

20 Ebd., Literarische Deutungen. Franz Werfel und Hermann Broch, S. 164 ff.

21 Huttner, Totalitarismus und säkulare Religionen, insb. S. 110–142.

22 Peter Schöttler, Einleitung. Lucie Varga – eine österreichische Historikerin im Umkreis der *Annales* (1904–1941), in: Lucie Varga, *Zeitenwende. Mentalitätshistorische Studien 1936–1939*, Hrsg. und eingeleitet von Peter Schöttler, Frankfurt/Main 1991, S. 13–110 und Peter Schöttler, Das Konzept der politischen Religionen bei Lucie Varga und Franz Borkenau, in: Michael Ley/Julius H. Schoeps (Hrsg.), *Der Nationalsozialismus als politische Religion*, Bodenheim 1997, S. 186–205.

Schöttler zu Recht mentalitätshistorisch oder auch »kulturanthropologisch«²³ eingeordnetem Ansatz standen also nicht Ideologie oder charismatische Führerpersönlichkeiten im Mittelpunkt, sondern die Frage, was den Nationalsozialismus für viele Deutsche so attraktiv machte. Vargas Begriffe sind dementsprechend die »soziale Ehre«, das »Aktionsfeld«, das der Nationalsozialismus eröffnet habe, seine »soziale Dynamik« oder die Existenz bestimmter nationalsozialistischer »Erlebnisgruppen«.²⁴

Die Rezeption der frühen Autoren, die sich mit dem Konzept der politischen Religion auseinandersetzen, war durchaus nicht bruchlos. Varga und Voigt gerieten mehr oder weniger in Vergessenheit. Ob Voegelin, dessen Rezeption ebenfalls durchaus ambivalent war und der erst in letzter Zeit eine regelrechte Renaissance erlebte,²⁵ tatsächlich zu Recht als wichtigster Ahnherr gilt, ist mit Verweis auf die frühe Rezeptionsgeschichte des Konzepts mit bedenkenswerten Argumenten bezweifelt worden.²⁶ Dessen ungeachtet lassen sich die meisten Argumentationsgänge der frühen Konzepte aber bis in die heutige Debatte verfolgen. Michael Burleigh etwa bekennt sich in seiner Gesamtdarstellung ausdrücklich zu einer Verbindung der beiden Konzepte von Totalitarismus und politischer Religion zur Erfassung des Nationalsozialismus.²⁷ Juan J. Linz hat in dem Begriffspaar von »politisierter Religion« und »politischer Religion« die Unterscheidung der Rollen von traditionellen Religionen auf der einen Seite und der von neuen religiösen Formen auf der anderen in der politischen Arena insbesondere autoritärer bzw. diktatorischer Staaten weiter durchdacht und ausgeführt.²⁸ Michael Ley hat wiederholt auf die offensichtliche Fähigkeit von politischen Religionen hingewiesen, modernen Identitätsdefiziten ein neues Sinnangebot entgegen zu stellen. Die enorme Sprengkraft und Dynamik entsprechender Bewegungen kommt damit in den Blick.²⁹

Auch die Frage nach der Beziehung politischer Religionen zur Moderne ist wiederaufgenommen worden. Vor allem Voegelins Schrift »Über politische Religionen« behauptet ja nichts anderes, als dass die Staatsauffassungen in den modernen Massengesellschaften und die politischen Religionen der totalitären Regime ein und demselben Verfallsprozess angehörten. Der Nationalsozialismus erscheint damit nicht als Reaktion auf die Moderne, sondern als substantiell moderne, konsequente Folge der politischen Modernisierung im 19. und 20. Jahrhundert. Dieser Deutung, die in Deutschland im Übrigen bis weit in die 1950er-Jahre hinein weitverbreitet war, und die bei Voegelin freilich auf christlichen und

23 Letzteres z. B. bei Schöttler, *Das Konzept der politischen Religionen bei Lucie Varga und Franz Borkenau*, S. 194.

24 Lucie Varga, *Die Entstehung des Nationalsozialismus. Sozialhistorische Anmerkungen*, in: Lucie Varga, *Zeitenwende*, S. 115–137. Den Begriff »Erlebnisgruppen« verwandte sie auch im französischen Original auf Deutsch.

25 Michael Ley u. a. (Hrsg.), *Politische Religion? Politik, Religion und Anthropologie im Werk von Eric Voegelin*, München 2003.

26 Huttner, *Totalitarismus und säkulare Religionen*, S. 232.

27 Ausdrücklich verweist er dabei auch auf Jakob Talmon: »Der Autor, der die Verwandtschaft zwischen politischen Religionen und totalitären Systemen am systematischsten herausgearbeitet hat, ist Jakob Talmon«, Burleigh, *Die Zeit des Nationalsozialismus*, S. 35.

28 Juan J. Linz, *Der religiöse Gebrauch der Politik und/oder der politische Gebrauch der Religion. Ersatz-Ideologie gegen Ersatz-Religion*, in: Maier (Hrsg.), *Totalitarismus und Politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs*. Bd. I, Paderborn etc. 1996, S. 129–154. Ganz zu Schweigen von der Masse an Literatur, die sich dem Verhältnis von Politik und Religion in der Moderne allgemein widmet. Einen Einblick über die aktuellen Debatten bietet hier Michael Minkenberg/Ulrich Willems (Hrsg.), *Politik und Religion*, Wiesbaden 2003.

29 Vgl. etwa Ley, *Zur Theorie der politischen Religionen. Der Nationalismus als Paradigma politischer Religiosität*, in: ders. u. a. (Hrsg.), *Politische Religion? Politik, Religion und Anthropologie im Werk von Eric Voegelin*, S. 77–85.

weniger politischen Überzeugungen beruht, hält z. B. Hans Maier den Hinweis entgegen, dass die neuzeitliche Demokratisierung, mithin die demokratische Massengesellschaft zwar eine notwendige, aber keineswegs eine »hinreichende oder gar zwingende Voraussetzung der Entwicklung totalitärer Herrschaft« darstelle.³⁰ Von periodischen »Schüben der Resakralisierung« im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert, die die Zivilisationsprozesse unterbrechen würden, hat dagegen Michael Ley gesprochen und damit das Phänomen weit über den Nationalsozialismus hinaus ausgedehnt.³¹ Bronislaw Baczko wiederum hat die Frage nach dem Ursprung des Totalitarismus in der französischen Revolution untersucht, und dafür plädiert, Nationalsozialismus und Stalinismus besser als spezifische Phänomene des 20. Jahrhunderts zu begreifen. Zwar seien die modernen autoritären Regime u. a. »darin ein Derivat der Demokratie, als sie sich in der Regel, wenn nicht durch wirkliche Unterstützung des Volkes, so doch durch demokratische Scheinlegalität zu behaupten suchen«³² und hätten sich auch in der Terrorherrschaft der Französischen Revolution Züge eines politischen Kultes gezeigt,³³ doch insgesamt, so Baczko:

»Nehmen wir dem 20. Jahrhundert nicht seine Eigenart! Das Phänomen der Totalitarismen des 20. Jahrhunderts ist auf dem Hintergrund anderer Zeiten und anderer Menschen, anderer Vorstellungen und anderer Leidenschaften möglich geworden als jene, über die die Revolutionäre am Ende des 18. Jahrhunderts verfügten. Keine historische Notwendigkeit, keine verborgene historische Logik vereint die Französische Revolution mit den totalitären Regimen des 20. Jahrhunderts.«³⁴

II. MIT »POLITISCHER RELIGION« BESCHRIEBENE EINZELASPEKTE DES NATIONALSOZIALISMUS

Ungeachtet der Frage, wie sich die entsprechenden Modelle in die Vorstellungen von der europäischen Moderne einordnen, lassen sich insbesondere drei Ansätze ausmachen, die in der Literatur zum Nationalsozialismus als politische Religion besondere Beachtung finden. Der erste Ansatz widmet sich der Beschreibung der politischen Formen, der Rituale oder des politischen Kults des Nationalsozialismus. Der zweite Ansatz untersucht den Nationalsozialismus mit Hilfe des Konzepts der politischen Religion aus dessen ideologischer oder struktureller Innensicht heraus. Man könnte ihn die Untersuchung des Nationalsozialismus als »Gemeinde« nennen. Der dritte Ansatz fragt mit Hilfe des Konzepts der politischen Religion vor allem nach den Gründen für den Erfolg des Nationalsozialismus in der deutschen Gesellschaft in den 1930er- und 1940er-Jahren des 20. Jahrhunderts. Alle drei Aspekte durchzieht die bereits angedeutete, grundsätzliche Frage, ob es sich dabei jeweils lediglich um ersatz- oder pseudoreligiöse Dimensionen handelt oder ob den Nationalsozialismus ein substantiell religiöses Moment durchzieht.³⁵

30 Maier, Politische Religionen. Die totalitären Regime und das Christentum, S. 127, Anm. 24.

31 Michael Ley, Holocaust als Menschenopfer. Vom Christentum zur politischen Religion des Nationalsozialismus, Münster etc. 2002, S. 3.

32 Bronislaw Baczko, Hat die Französische Revolution den Totalitarismus hervorgebracht?, in: Maier (Hrsg.), Wege in die Gewalt, S. 11–36, hier: S. 21.

33 Ebd., S. 31.

34 Ebd., S. 36. Es gebe, so schreibt Baczko warnend weiter, aber auch »keine historische Logik, welche die Demokratien unserer Zeit gegen die Gefahr einer schweren politischen und sozialen Krise und gegen die Gefahr eines diktatorischen Irrweges schützen würde.« Doch verfügten die modernen Demokratien heute »sicherlich über eine historische Erfahrung, über juristisches Werkzeug und über eine politische Kultur, die in der Zeit der Revolution, als die Demokratie noch in den Kinderschuhen steckte, außer Reichweite lagen.«

35 Vgl. Hans Günter Hockerts, War der Nationalsozialismus eine politische Religion? Über Chance und Grenzen eines Erklärungsmodells, in: Hildebrand (Hrsg.), Zwischen Politik und Religion, S. 45–71, hier: S. 45.

Zum ersten Punkt. Der Nationalsozialismus suchte durch Darstellung, Inszenierung, durch die äußere Form Anhänger zu gewinnen, zu mobilisieren, Zustimmung zu erwerben, oder auch sein ›Programm‹ zu vermitteln. Die politische Form, die politische Ästhetik erlangte so herausragende Bedeutung. Diese radikale Ästhetisierung von Politik reichte dabei von der medialen Darstellung Hitlers, über die Uniformierung großer Teile der Bevölkerung bis hin zur Verunglimpfung der Gegner als dem Hässlichen oder Schmutzigen.³⁶

Innerhalb der dabei benutzten Formen nahmen sakrale Muster einen wichtigen Platz ein. Das galt für die architektonische Gestaltung ebenso wie für bestimmte rituelle Handlungen oder Inszenierungen, die in bestimmten Elementen an christliche Gottesdienste erinnern.

Wie genau die Parallele zwischen christlichen und nationalsozialistischen Formen beschrieben werden kann, hat etwa Hansjakob Becker, Professor für Liturgiewissenschaft und Homiletik in Mainz, im zweiten Band von »Totalitarismus und Politische Religionen« am Beispiel der »säkularisierten Liturgie« der verschiedenen November-Feiern in München, die an den Putschversuch von 1923 erinnerten, gezeigt.³⁷ 1935, so Becker, sei eine regelrechte Auferstehungsfeier inszeniert worden. Die Prozession endete nicht mehr an der Feldherrnhalle mit der Totenehrung, sondern zog durch die mit Hakenkreuzen geschmückten Straßen weiter zum Königsplatz. Die Feier, schrieb der *Völkische Beobachter*, bliebe nicht »beim Tod stehen, sondern [...] wandelt sich in den ›Siegeszug der Bewegung‹«. ³⁸ Auf dem Königsplatz fand dann ein Appell statt, auf dem die angetretenen HJ-Einheiten auf die ausgerufenen Namen der Toten von 1923 jeweils »hier« antworteten. Die abschließende Proklamation befand:

»Deutschland ist auferstanden. Des Führers treueste Kämpfer beziehen Ewige Wache für Deutschland. [...] Die Nationalsozialisten, die Rotfront und Reaktion am 9. November 1923, heute vor 12 Jahren, erschossen haben, sind im dritten Jahr des Dritten Reiches [...] auferstanden.«³⁹

1943 sah die Feier ganz anders aus, die Parallele zu sakralen Formen blieb aber bestehen. Nun sieht Becker in dem auch sonst an übliche nationalsozialistische Feierformen wie Morgenfeiern oder Heldenehrungsfeiern angelehnten Geschehen Parallelen zum christlichen Wortgottesdienst. An Fanfaren, Fahneneinzug, Eingangsliedern, Erinnerung an die Ereignisse von 1923, Totenehrung, Treuegelöbnis oder Ehrung des Führers fallen Entsprechungen zur christlichen Liturgie geradezu ins Auge: »Wie der Wortgottesdienst eines Hochfestes mit Credo, Fürbitten, Vaterunser samt Doxologie sowie Te Deum abgeschlossen wird«, so erreicht die Morgenfeier mit »Gelöbnis«, »Führerehrung« und den Nationalhymnen ihr Ziel.

»Das von einem einzelnen vorgetragene Bekenntnis mit seinem an die Tauf liturgie erinnernden ›kämpfen – glauben‹ [...] macht sich die Fei ergemeinde in einem Bekenntnis lied« zu eigen, das »dreimalige Sieg-Heil auf den Führer [...] hat in den liturgischen Christus und Herrschaftsakklationen (Kyrie eleison) seine Parallele.«⁴⁰

Angesichts solcher Formen liegt die Analogie zu Religionen auf der Hand. Es gibt heilige Orte, heilige Gegenstände, sakrale Sprachformen und schließlich heilige Handlungen, durch die Ereignisse kultisch vergegenwärtigt werden:

36 Zum Komplex u. a. Bernd Ogan/Wolfgang W. Weiß (Hrsg.), *Faszination und Gewalt. Zur politischen Ästhetik des Nationalsozialismus*, Nürnberg 1992.

37 Vgl. dazu auch Hans Günter Hockerts, *Mythos, Kult und Feste*. München im nationalsozialistischen Feiertag, in: Richard Bauer (Hrsg.), *München – Hauptstadt der Bewegung. Bayerns Metropole und der Nationalsozialismus*, München 2002, S. 331–341.

38 Hansjakob Becker, *Liturgie im Dienst der Macht. Nationalsozialistischer Totenkult als säkularisierte Paschafeier*, in: Hans Maier/Michael Schäfer (Hrsg.), *Totalitarismus und Politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs*. Bd. II. Paderborn etc. 1997, S. 37–65, hier: S. 45.

39 Ebd.

40 Ebd., 54 f.

»Geschichte wird zu Heilsgeschichte konsekriert, d. h. aus Profanem wird Sakrales. Diese Heilsgeschichte wird im Gedächtnis repräsentiert, d. h. aus der Vergangenheit wird Gegenwart. Diese Gegenwart heißt in der persönlichen Erinnerung *heute* im Gegensatz zu *gestern* und *morgen*, im kultischen Gedächtnis dagegen *heute* im Sinne von *immer*.«⁴¹

Diese kultische Vergegenwärtigung der eigenen Geschichte ist vom Nationalsozialismus ohne Zweifel systematisch betrieben worden. Klaus Vondung oder Peter Reichel haben den nationalsozialistischen Festtagskalender, der diesem Ziel entsprach, ausführlich beschrieben.⁴² Eine andere Frage ist, ob Feiern wie die von 1935 oder 1943 bewusst parallel zu christlichen Gottesdiensten gestaltet wurden oder eher ein unbewusstes Aufgreifen vorhandenen »Materials«, ein Rückgriff auf Formen, in denen man sozialisiert ist, darstellten, wie Klaus Vondung zu bedenken gegeben hat.⁴³ Und darüber hinaus gilt es ebenso zu beachten, dass die Feiern des Nationalsozialismus nicht nur einen religiösen Charakter hatten. Nimmt man etwa die jährlich stattfindenden Reichsparteitage, so gab sich das Dritte Reich dort nicht nur weihevoll und sakral, sondern auch volkstümlich und brutal. Monumentalarchitektur, Aufmärsche und Manöर्वorführungen demonstrierten nach innen und außen die Machtentfaltung und die Gewaltbereitschaft des Regimes. Die Vorstellung der Volksgemeinschaft bildete beim Volksfest in der sogenannten Kraft-durch-Freude-Stadt, in Elementen aus der Jugendbewegung, in der Lagerfeuer- und Zeltlager-Atmosphäre den inszenatorischen Zweck. Vielleicht war insbesondere der militärische Eindruck ja sogar sehr viel stärker als der »mystische«. Beides konnte sich aber natürlich auch verbinden.⁴⁴

Der zweite Ansatz, bei dem das Konzept der politischen Religion herangezogen wird, betrifft die Frage nach der Ideologie bzw. der Innensicht oder dem Selbstverständnis nationalsozialistischer Gruppen. Hans Maier hat hier von »kirchensoziologischen« Parallelen gesprochen, die es neben den »religionsphänomenologischen«, von denen im ersten Punkt die Rede war, gebe.⁴⁵ Ein »Schlüsselthema«, so Maier, sei dabei die Frage der »Zugehörigkeiten«:

»Im Unterschied zum pluralistischen Vereins- und Parteiwesen des demokratischen Zeitalters mit seinen lockeren, stets revidierbaren Formen der Mitgliedschaft schaffen ›totalitäre‹ Parteien ›existentiell riskante‹ Zugehörigkeiten, deren Strukturen vielfach auf die der Kirchengemeinschaften mit den entsprechenden Ein- und Austrittsbedingungen, Sanktionen usw. verweisen.« Wie bei Religionen seien auch in den totalitären Regimen eine »reine Lehre«, heilige Bücher, Renegaten, Apostaten und anderes mehr bekannt.⁴⁶

Nicht zuletzt in diese Richtung verweist auch Emilio Gentiles Konzept der »Sakralisierung der Politik«, das in dem Zusammenhang von Ideologie und Gewalt im 20. Jahrhundert gewidmeten Sammelband »Wege in die Gewalt«, nun auch in deutscher Sprache greifbar ist.⁴⁷ Für Gentile, der sich in einer ganzen Reihe von Schriften mit der Struktur des italienischen Faschismus bzw. dem Totalitarismus auseinandergesetzt hat,⁴⁸ ist die

41 Ebd., S. 41. Hervorhebungen folgen dem Original.

42 *Vondung*, *Magie und Manipulation*; *Peter Reichel*, *Der schöne Schein des Dritten Reichs. Faszination und Gewalt des Faschismus*, München etc. 1993.

43 *Maier/Schäfer* (Hrsg.), *Totalitarismus und Politische Religionen*. Bd. II, S. 70 f.

44 Solche Fragen sind Gegenstand eines Sammelbandes, den der Autor derzeit zur Wahrnehmung der Reichsparteitage im Ausland vorbereitet.

45 *Maier*, *Politische Religionen. Die totalitären Regime und das Christentum*, S. 34.

46 Ebd.

47 *Emilio Gentile*, *Die Sakralisierung der Politik*, in: *Maier* (Hrsg.), *Wege in die Gewalt*, S. 166–182.

48 Etwa *Le origini dell'ideologia fascista. 1918–1925*, Bologna 1996 (zuerst 1975); *ders.*, *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Rom etc. 1998 (zuerst 1993); eine Sammlung wichtiger Aufsätze stammt von 2003: *ders.*, *The Struggle for Modernity. Nationalism, Futurism and Fascism*, Foreword by Stanley G. Payne, Westport/London 2003.

Sakralisierung der Politik dabei neben der spezifischen Form von Partei oder des Regimes ein Element des Totalitarismus, den Gentile als »Experiment«, also ständig sich in Bewegung befindenden Prozess verstanden wissen möchte.⁴⁹ Diese Sakralisierung der Politik ist insbesondere von vier Aspekten geprägt, die jeweils – mit Maier gesprochen – »kirchensoziologische« Züge tragen.⁵⁰ Zunächst wird der Aspekt einer »weltlichen, kollektiven Einheit«, der von der politischen Bewegung ein Primat zugesprochen wird, erwähnt. Dieser wird, so Gentile, »heilig« gesprochen und ins Zentrum eines »Systems von Überzeugungen und Mythen« gestellt, die »Sinn und Zweck der sozialen Existenz definieren und die Unterscheidungskriterien zwischen Gut und Böse festlegen.« Das Individuum wird, das ist Gentiles zweiter Aspekt, durch einen »Kodex von ethischen und sozialen Geboten« sowie die Forderung nach »Treuepflicht und Ergebenheit« in die Gemeinschaft eingebunden. Darüber hinaus existiert drittens eine auserwählte Gemeinschaft von Kämpfern, die »die eigene politische Aktion als eine *messianische* mit dem Ziel der Vollendung einer Mission interpretiert«. Schließlich – und viertens – entwickelt die politische Bewegung eine »politische Liturgie«, die die sakrale kollektive Einheit immer wieder rituell beglaubigt. Es entsteht eine Art von politischer Welt,

»in der Politik mittels Mythen, Ritualen und Symbolen aufgefasst, gelebt und repräsentiert wird, welche Vertrauen in die sakralisierte weltliche Gemeinschaft, Hingabe an die Gemeinschaft der Gläubigen, Enthusiasmus zum Handeln, Kampfgeist und Opferbereitschaft für die Verteidigung all dessen und letztlich ihren Sieg hervorrufen.«⁵¹

Auch Gentile betont die Unterscheidung solcher politischer Religion von traditionellen Religionen und fragt nach den historischen Wurzeln. Stärker etwa als Baczko ordnet er hierbei die Sakralisierung der Politik in die Geschichte der Neuzeit seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert ein. Diese habe eine »revolutionäre, demokratische und nationalistische Wurzel.« Den stärksten Ausdruck habe die Sakralisierung der Politik, in die Gentile damit auch »zivile Religionen« demokratischer Staaten einordnet,⁵² zunächst im Nationalismus gefunden. Die »politischen Religionen« der totalitären Bewegungen des 20. Jahrhunderts hätten so bestimmte Strömungen seit der Französischen Revolution aufgenommen, dann allerdings ihren entscheidenden Ausgangspunkt im Ersten Weltkrieg genommen. Politik konnte zu religiöser »Erfahrung« werden. Der Krieg erhöhte die »Legitimation der Gewalt als Mittel zum Triumph über das Böse.« Die Erfahrung des millionenfachen Sterbens begünstigte

»das Wiedererwachen des religiösen Gefühls und erzeugte neue Formen weltlicher Religiosität, die an diese Kriegserfahrung gebunden war. Die Symbolik von Tod und Auferstehung, die Hingabe an die Nation, das Mysterium des Blutes und des Opfers, der Helden- und Märtyrerkult, die Gemeinschaft der Kameraden: alles dies vertiefte die Idee von Politik als totaler und somit religiöser Erfahrung bei den Kriegführenden, welche alle Formen der Existenz erneuern muss.«⁵³

Solche »kirchensoziologischen« Parallelen mögen einige Aufschlüsse für den Fanatismus bestimmter hochideologischer Gruppen bieten, und so sind sie auch als Erklärung für deren Handlungen in Anspruch genommen worden. In einer der stärksten Passagen seiner

49 Gentile: Die Sakralisierung der Politik, S. 168.

50 Ebd., S. 169.

51 Ebd.

52 Gentile unterscheidet zwar zwischen der »zivilen Religion« demokratischer Staaten und »politischen Religionen«. Beide ordnet er allerdings in die Sakralisierung der Politik ein und bringt sie damit sehr viel näher zusammen als viele andere Interpreten, die hier strikt unterscheiden.

53 Gentile, Sakralisierung der Politik, S. 178. Den Ersten Weltkrieg als Nukleus politischer Religionen betont auch Peter Krüger, Der Erste Weltkrieg als Epochenschwelle, in: Maier (Hrsg.), Wege in die Gewalt, S. 70–91.

Schrift hatte bereits Eric Voegelin Überlegungen über den Zusammenhang von Identität des einzelnen und Kampfbereitschaft für die Sache des Nationalsozialismus angestellt.⁵⁴ Die Kampfbereitschaft ergibt sich demnach aus der Eigenart von Größen wie Rasse oder Volk als »innerweltliche Götter«. Die psychische und geistige Existenz ist, so Voegelin, im Kontext der politischen Religion nur im Zusammenhang solcher Instanzen definiert. Über Gelingen und Scheitern eines Lebens entscheidet nicht, wie in bestimmten christlichen Vorstellungen, die Beziehung des einzelnen zu Gott, sondern eben zu Volk oder Rasse, dessen »dienendes Glied« der einzelne nun wird. Der Tod kann aber dann zum »religiös-ekstatischen«, zum ersehnten Zielpunkt des einzelnen in seiner mystischen Verbindung zur Gemeinschaft werden.⁵⁵

Hermann Lübke hat einen ähnlichen Gedanken in eine andere Richtung geführt. Ohne explizit Anleihen bei traditionellen Religionen zu nehmen – Lübke steht dem Begriff der politischen Religion grundsätzlich skeptisch gegenüber – geht er der Bereitschaft zu Terror und Mord innerhalb totalitärer Systeme nach. Im Zentrum steht dabei, wie Lübke einmal schreibt, eine »politische Heilsgläubigkeit«⁵⁶, die sich in einer für Marx, aber auch den Nationalsozialismus spezifischen »in politische Ideologie transformierte[n] Geschichtsphilosophie« ausprägt. Dadurch werden die »Subjekte mit einer unüberbietbaren Legitimität« ausgestattet. Die Subjekte kennen nicht nur den Geschichtsverlauf, ihr Wissen statet sie geradezu mit der Verpflichtung aus, diesen Geschichtsverlauf auch umzusetzen.⁵⁷ Der springende Punkt dieser »geschichtsmetaphysisch-ideologischen Orientierung der Politik« besteht nun nicht nur darin, dass damit »Alt und Neu« und »Schlecht und Gut« deckungsgleich werden und entsprechende »Diskriminierungsfolgen« daraus entstehen, sondern darüber hinaus darin, dass der Terror, der daraus entspringt, geradezu moralisch wird:

»Die Selbstermächtigungsformel ›Uns ist alles erlaubt‹ ist also nach Ausweis ihrer sie legitimierenden geschichtsmetaphysischen Gründe keine zynische, vielmehr eine moralische Formel, und die Gewalt, die von ihr freigesetzt wird, folgt nicht aus moralischer Dekomposition. Sie folgt vielmehr aus einem Akt metaphysischer Geschichtssinnergreifung.«⁵⁸

Lübke gibt als Beispiel die so genannte Posener Rede Heinrich Himmlers vom 4. Oktober 1943, in der dieser jenen entsetzlichen Satz von dem »Ruhmesblatt« spricht, angesichts der produzierten Leichenberge »abgesehen von Ausnahmen menschlicher Schwäche – anständig geblieben zu sein.«⁵⁹ Für Lübke zeigt sich hierin die unbedingte Legitimation aller Mittel aus der »bindenden ideologischen Verpflichtung« durch höchste Zwecke:

»Nicht in halbiertem Rationalität ›positivistischer‹ Indifferenz im Verhältnis zu den praktischen Zwecken unseres Tuns, vielmehr in der von keinem Zweifel mehr erreichbaren Zielgewissheit des ideologischen Fanatikers konnten die nationalsozialistischen Rassenpolitiker sagen: ›Wir hatten das mo-

54 Voegelin, Die politischen Religionen, S. 52–55.

55 Hier liegt die Verbindung weniger zu den etablierten christlichen Kirchen als vielmehr zur inneren Dynamik von Sekten nahe und ist in Anschluss an Voegelin auch gezogen worden: Reinhard Sonnenschmidt, »... den Zyklus des Homo sapiens beenden ...«. Scientologische Metapher moderner Gnosis, in: Ley u. a. (Hrsg.), Politische Religion?, S. 87–98; Vgl. allgemein zur apokalyptischen Dimension der nationalsozialistischen Ideologie Gerhard Kurz, Braune Apokalypse, in: Jürgen Brokhoff/Joachim Jacob (Hrsg.), Apokalypse und Erinnerung in der deutsch-jüdischen Kultur des frühen 20. Jahrhunderts, Göttingen 2002, S. 131–145; Klaus Vondung, Die Apokalypse des Nationalsozialismus, in: Ley/Schoeps (Hrsg.), Der Nationalsozialismus als politische Religion, S. 33–52.

56 Hermann Lübke, Totalitäre Rechtgläubigkeit. Das Heil und der Terror, in: Maier (Hrsg.), Wege in die Gewalt, S. 37–53, hier: S. 51.

57 Ebd., S. 47 f.

58 Ebd., S. 48.

59 IMT, Bd. XXIX, S. 145.

ralische Recht« zur Vollstreckung des höheren Sinns der Rassenkampfgeschichte, den zu erfassen der moralische und kognitive Common Sense in der Tat unfähig ist.«⁶⁰

Mit Lübbe bewegen wir uns am Rande jener Konzepte, die im Nationalsozialismus Elemente einer politischen Religion erkennen. Lübbe selbst hat einmal den Begriff »politische Anti-Religionen«⁶¹ vorgeschlagen. Doch auch bei ihm geht es um die spezielle Bindekraft, die sich innerhalb nationalsozialistischer Gruppen ausbildete – und deren verbrecherische Folgen. Wenn wir uns nun dem dritten Ansatz zuwenden, befinden wir uns allerdings wieder ganz im Zentrum der »politischen Religion«. Es geht dann um die Frage, wie es zu erklären ist, dass die Deutschen insgesamt dem Nationalsozialismus und Hitler so weitgehend folgten.

Es gibt zahlreiche Versuche die bei vielen bis zum Schluss weitgehend intakte Gefolgschaft gerade Hitler gegenüber zu erklären. Ian Kershaws Überlegungen zum »Hitler-Mythos« oder seine These vom »Dem Führer entgegen arbeiten« gehören dazu.⁶² Konzepte der politischen Religion nehmen – verkürzt gesagt – die oftmals im Verhältnis zwischen Hitler und den Deutschen benutzten Ausdrücke des »Glaubens«⁶³ besonders ernst und suchen darin Erklärungen für die Anziehungskraft des Nationalsozialismus. Der Eifer vieler Anhänger, so Hans Maier, sei mit religionsähnlichen »Wallungen«⁶⁴ verbunden gewesen, ohne diesen »quasi-religiösen Eifer« seien die vielfältigen Haltungen zum Nationalsozialismus über Gehorsam, Fanatismus bis hin zur Opferbereitschaft kaum zu verstehen.⁶⁵ Religion als Gläubigkeit der Anhänger und Faszination für das Dritte Reich erkläre damit etwas vom Erfolg des Nationalsozialismus. Religiöse Aspekte erhalten innerhalb des totalitären Systems eine unverzichtbare herrschaftstechnische Funktion: Die Durchsetzung des totalitären Anspruchs bzw. die dazu notwendige Zustimmung käme nicht zustande,

»träte die politische Gewalt in totalitären Systemen nur mit der Drohung und Terror auf den Plan, wäre sie einzig etwas, was Furcht und Zittern verbreitete und zu blindem Gehorsam zwänge. Die Gewalt und ihr Machtzentrum, die Partei, lebt aber nicht nur aus der Kraft zur faktischen Durchsetzung ihrer Ziele, aus dem Faustrecht des Stärkeren – sie lebt ebenso sehr, wenn nicht noch mehr, aus ihrem Anspruch, das Richtige, das Wahre zu wissen. Die Partei ist eingeweiht in die Zwecke der Geschichte; sie weiß, wohin die Entwicklung führen wird; wer sich ihr anschließt, ist bei den Siegern; die anderen sind zum Untergang verurteilt.«⁶⁶

Und an anderer Stelle:

»Der geballten Verbindung von Machtentfaltung und Heilsaussicht, von Gewalt und rechtfertigender Ideologie erliegen im 20. Jahrhundert viele Menschen: Wie anders wäre zu erklären, dass die totalitären Strömungen Millionen von Menschen ergriffen, dass sie Arbeiter und Angestellte, Bauern und Bürger, aber auch viele Intellektuelle und Künstler faszinierten?«⁶⁷

Gläubigkeit und Faszination als Erklärung für den Erfolg des Nationalsozialismus in letztendlich breiten Bevölkerungsschichten – man wüsste im Kontext dieser Erklärung doch

60 Lübbe, *Totale Rechtsgläubigkeit*, S. 50.

61 Hans Maier (Hrsg.), *Totalitarismus und politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs*. Bd. I, Paderborn etc. 1996, S. 168; ausführlicher dazu Hermann Lübbe (Hrsg.), *Heilserwartung und Terror. Politische Religionen des 20. Jahrhunderts*, Düsseldorf 1995, Vorwort des Herausgebers, S. 7–14.

62 Ian Kershaw, *Der Hitler-Mythos. Volksmeinung und Propaganda im Dritten Reich*, Stuttgart 1980 bzw. *ders.*, *Hitler. 1889–1936*. Stuttgart 1998, insb. S. 663 ff.

63 Vgl. etwa Victor Klemperer, *LTI. Notizbuch eines Philologen*, Leipzig 1996 (16. Aufl.), S. 141 f.

64 Maier, *Politische Religionen. Die totalitären Regime und das Christentum*, S. 19.

65 Ebd., S. 7.

66 Ebd., S. 40.

67 Maier (Hrsg.), *Wege in die Gewalt*, Vorwort, S. 8.

gerne mehr über die Frage, wie dieser Mechanismus in den verschiedenen Gruppen der Bevölkerung nun genau funktionierte oder auch, auf welche Aspekte nationalsozialistischer Herrschaft sich Gläubigkeit und Faszination bezogen. Beruhte der Erfolg tatsächlich so stark auf der Ideologie des Nationalsozialismus, wie es hier suggeriert wird? Arbeiten, die die Haltung der deutschen Bevölkerung zum Nationalsozialismus im Einzelnen untersuchen, vermitteln doch ein sehr viel differenzierteres Bild von den Stimmungen in Deutschland.⁶⁸ Die Frage nach der Reichweite solcher Erklärungen im Gesamtkontext der deutschen Gesellschaft zwischen 1933 und 1945 drängt sich auf. Und auch die Frage, inwieweit hier die Gefahr besteht, durch den Nationalsozialismus selbst vermittelte Bilder zu reproduzieren.

Bezogen auf den breiten Erfolg des Nationalsozialismus erhalten wir im Zusammenhang der hier zu besprechenden Arbeiten zumindest zwei Präzisierungen. Klaus Vondung hat das Schema der Verführung durch Manipulation auf der einen Seite und Gläubigkeit auf der anderen in Frage gestellt. Bestimmender für ›Religiosität‹ im Fall des Nationalsozialismus seien vielmehr solche Personen, »bei denen [propagierter, F.K.] Glaube und Gläubigkeit gleichsam im Wechselspiel auftraten.«⁶⁹ Man könne den meisten »politischen Führern und Propagandisten unterstellen, daß sie die Ideologeme, die sie als ›Glauben‹ vermittelten, im Sinne der subjektiven Gläubigkeit tatsächlich glaubten, die einen vielleicht weniger, die anderen mehr.«⁷⁰

Eine andere Präzisierung, die weniger bei den ›Verführern‹ als bei den ›Verführten‹ ansetzt, hat der Literaturwissenschaftler Helmuth Kiesel unternommen. Er kritisiert die im Verführungsmodell mitschwingende Vorstellung vom Einsatz unlauterer Mittel und Betrug und schlägt vor, den Nationalsozialismus statt als Verführungsgeschichte eher als »Erfolgsgeschichte« zu begreifen, »allerdings nur, wie hier ausdrücklich betont sei, in der Perspektive derer, die lediglich – aber gerne – momentane Erfolge wahrnahmen, negative Begleitumstände jedoch nicht, und dabei destruktive Folgen nicht absehen konnten oder wollten.«⁷¹

Elemente einer politischen Religion spielen dann freilich in der Angebotspalette, die Kiesel aufzählt und die den Nationalsozialismus erfolgreich gemacht habe, nur zum Teil eine Rolle. Das Angebot, mit dem der Nationalsozialismus auf die krisenhaften politischen, materiellen Umstände sowie auf die etwa von Detlev Peukert so bezeichnete verschärfte »Modernisierungskrise«⁷² der Weimarer Republik reagierte und das ihn erfolgreich machte, war aus Sicht der Zeitgenossen, so Kiesel, »revolutionär, modern, schichten- und gruppenspezifisch, zugleich integrativ, aber nicht sichtbar totalitär, zudem sinngehend, und vor allem erfolgreich.«⁷³ Aspekte der politischen Religion kommen vor allem beim vor-

68 Siehe z. B. *Ian Kershaw*, *Popular Opinion and Political Dissent in the Third Reich. Bavaria 1933–1945*, Oxford 1983; *Manfred Müller*, *Zustimmung und Ablehnung, Partizipation und Resistenz. Die preußische Provinz Sachsen im Spiegel geheimer Gestapo- und Regierungsberichte 1933–1936*, Frankfurt/Main 2000; *Rudolf Schlögel/Hans-Ulrich Thamer* (Hrsg.), *Zwischen Loyalität und Resistenz. Soziale Konflikte und politische Repression während der NS-Herrschaft in Westfalen*, Münster 1996, S. 9 ff.; *Detlef Schmiechen-Ackermann* (Hrsg.), *Anpassung, Verweigerung, Widerstand. Soziale Milieus, Politische Kultur und der Widerstand gegen den Nationalsozialismus in Deutschland im regionalen Vergleich*, Berlin 1997.

69 *Klaus Vondung*, ›Gläubigkeit‹ im Nationalsozialismus, in: *Maier* (Hrsg.), *Totalitarismus und Politische Religionen*. Bd. II, S. 15–28, hier: S. 27.

70 Ebd.

71 *Helmuth Kiesel*, *Der Nationalsozialismus. Faszination durch Erfolg?*, in: *Maier* (Hrsg.), *Wege in die Gewalt*, S. 143–165, hier: S. 146 f.

72 Vgl. *Detlev Peukert*, *Die Weimarer Republik. Krisenjahre der klassischen Moderne*, Frankfurt/Main 1997.

73 Ebd., S. 148 (im Original kursiv).

letzten Punkt ins Spiel. In einer Zeit der geistigen Desorientierung, dem Verlust von traditionellen Werten und Normen, des Nachlassens religiös-kirchlicher Bindungen »nannte der Nationalsozialismus Werte und Ziele, vertrat sie mit einem Pathos, das ansteckend wirkte, und fand zu Formen der Symbolisierung, die zum Teil von beträchtlicher Faszinationskraft waren: Totenehrungen, Führerkult, Massenaufmärsche, Lichtdome.« Gewiss, so Kiesel weiter, sei das alles »dubios« gewesen, »darüber braucht man kein Wort zu verlieren.« Dennoch sei es »wirksam« gewesen, »zumal in der religiösen Verbrämung und kultischen Inszenierung, in der diese Vorstellungen entfaltet und gefeiert wurden.«⁷⁴

Auch hier wüsste man freilich gerne, bei welchen Teilen der deutschen Gesellschaft der Nationalsozialismus genau auf diese Weise funktionierte. Kiesel nennt konkret Gottfried Benn, also ein Beispiel aus den Reihen der Intelligenz. Damit blieben auch hier Zweifel an der Reichweite des Konzepts, und überhaupt scheinen die Versuche, mit Hilfe des Konzepts der politischen Religion den breiten Erfolg des Nationalsozialismus zu erklären, am schwächsten zu sein. Nicht von ungefähr hat gerade auch dieser Aspekt Kritiker auf den Plan gerufen.⁷⁵ Auch die Frage, ob die beschriebenen Momente tatsächlich als substantiell religiös zu kennzeichnen sind, stellt sich hier besonders deutlich. Die meisten Autoren haben sich nicht eindeutig entschieden. Hans Maier sprach, wie gesehen, von »religiösen Wallungen«.

Klar bejaht haben die Existenz von substantieller Religiosität im Nationalsozialismus in den letzten Jahren vor allem Michael Ley und Claus-Ekkehard Bärsch.⁷⁶ Für sie ist der Nationalsozialismus nicht nur viel mehr als Quasi- oder Ersatzreligion und gehen seine Inszenierungen weit über Propagandashows hinaus. Beide erkennen vor allem in der Ideologie bzw. bei den nationalsozialistischen Führungsfiguren genuin religiöse Haltungen.⁷⁷ Haltungen, die im Übrigen zum Kern des Nationalsozialismus führen: Denn religiöse Haltungen werden bei Ley und Bärsch auch zum Schlüssel der Erklärungen des Holocaust. Die Judenvernichtung ist sowohl als ideologisches Zentrum des Nationalsozialismus als auch in ihrer Umsetzung religiöse Notwendigkeit. Bei Claus-Ekkehard Bärsch gipfelt das in Sätzen wie:

»Warum Auschwitz? Auschwitz ist kein Rätsel. Hitler hatte aufgrund seiner politischen Religion gar keine andere Wahl, als den Entschluss zu fassen, die Juden zu ermorden. Das alle Nationalsozialisten vereinigende und verpflichtende Band ist ihre politische Religion. Die Nationalsozialisten hatten keine andere Wahl als dem Entschluß Hitlers zuzustimmen und ihn zu vollstrecken oder aufzuhören, Nationalsozialisten zu sein.«⁷⁸

Der Holocaust wird in dieser Interpretation innerhalb der nationalsozialistischen Ideologie zum »Fremdopfer«, das dem Heil der »Arier« innerhalb einer göttlichen Ordnung dient.⁷⁹ Michael Ley formuliert das dann so:

»Diese Inszenierungen des Nationalsozialismus haben nicht den Charakter ausschließlicher Massenmanipulationen, sondern sind als »politisch-religiöser Gottesdienst« zu verstehen. Der eucharistische Akt wird aber nicht mehr »symbolisch« vollzogen, die nationalsozialistische Religion begeht den

74 Ebd., S. 155 f.

75 Siehe unten Kapitel III.

76 Michael Ley, Genozid und Heilserwartung. Zum nationalsozialistischen Mord am europäischen Judentum. Mit einem Vorwort v. Leon Poliakov, Wien 1993; ders., Apokalyptische Bewegungen in der Moderne, in: ders./Schoeps (Hrsg.), Der Nationalsozialismus als politische Religion, S. 12–29; ders., Holocaust als Menschenopfer; Claus-Ekkehard Bärsch, Der junge Goebbels. Erlösung und Vernichtung, 3. überarb. Neuauflage, München 2004; ders., Die politische Religion des Nationalsozialismus. Die religiöse Dimension der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler, München 1998.

77 Vgl. zu dieser Frage mit vielen Differenzierungen Richard Steigmann-Gall, The Holy Reich. Nazi Conceptions of Christianity, 1919–1945, Cambridge 2003.

78 Bärsch, Die politische Religion des Nationalsozialismus, S. 382.

79 Ebd., z. B. S. 315, S. 375, S. 383.

Ritus real, das Menschenopfer wird in den Vernichtungsanstalten vollzogen. Diese Opferung ist Sühneopfer und intendierte Neuschöpfung zugleich.«⁸⁰

III. ZUR REICHWEITE DES PARADIGMAS

Im dritten Teil dieses Überblicks steht abschließend die Frage nach der allgemeinen Erklärungskraft der beschriebenen Konzepte im Mittelpunkt: Welche Reichweite hat das Paradigma der politischen Religion? Welche Aspekte des Nationalsozialismus können mit ihm sinnvoll beschrieben werden? Inwieweit ist es darüber hinaus geeignet, verschiedene Diktaturen der Neuzeit zu kennzeichnen?

Die klassischen Vertreter des Konzepts erhoben mit ihrem Modell der politischen Religion nicht nur den Anspruch zum Kern des Nationalsozialismus vorzustoßen. Sie sahen in ihm auch eine Art Schlüssel, mit dem die modernen Formen diktatorischer Herrschaft insgesamt angemessen erfasst werden konnten. Eric Voegelin beschrieb so einen geistigen Verfallsprozess in der Moderne, Raymond Aron mit deutlich »aufklärerisch-religionskritische[m]« Impetus einen offenbar wiederkehrenden »Rückfall in archaische Zustände«.⁸¹ Von Anfang an war der Begriff der politischen Religion somit auch ein Mittel zum Vergleich unterschiedlicher Regime. Doch sowohl der Anspruch, eine Gesamtdeutung des Nationalsozialismus zu liefern, als auch die Ausweitung auf andere Formen von Diktaturen machen auch die am stärksten kritisierten Aspekte dieses Interpretationsansatzes aus.

Die Bezeichnung des nationalsozialistischen Regimes als politische Religion ist dabei in letzter Zeit vor allem in dreierlei Hinsicht in Frage gestellt worden.⁸² Sozusagen für die sozialhistorische Sicht kann Hans Mommsen stehen. Er macht eine ganze Reihe von Kritikpunkten aus. So habe Hitler kein Interesse an einer politischen Religion gehabt.⁸³ Außerdem habe es an ideologischer Substanz gefehlt, die politische Religion hätte möglich machen können. Das Konzept überschätze laut Mommsen auch die Begeisterung in Deutschland nach 1935. Statt von Begeisterung solle man lieber von Loyalität der deutschen Bevölkerung ausgehen, und dann passe eine »religiöse« Erklärung nicht. Im Kern richtet sich die Kritik darauf, dass pseudoreligiöse Elemente oder politische Sakralisierungen im Nationalsozialismus, die natürlich nicht zu leugnen seien, lediglich etwas Äußerliches darstellten. Für die »wachsende destruktive und zerstörerische Kraft« des Regimes böten sie keine Erklärung. Er könne »hier keinen Hebel« finden, so Mommsen schließlich, »um die Erklärung für die tatsächliche Implementierung der Endlösung« zu geben. Der politische Kult sei so insgesamt von »sekundärer Bedeutung«.⁸⁴

80 Ley, *Holokaust* als Menschenopfer, S. 145; Religion als Schlüssel zum Verstehen des Nationalsozialismus auch bei *Michael Hesemann*, *Hitlers Religion. Die fatale Heilslehre des Nationalsozialismus*, München 2004.

81 *Erhard Forndran*, Religion und Politik – Eine einführende Problemanzeige, in: *ders.* (Hrsg.), *Religion und Politik in einer säkularisierten Welt*, Baden-Baden 1991, S. 9–64, hier: S. 16.

82 Eine Diskussion möglicher Kritikpunkte bieten z. B. *Wolfgang Hardtwig*, *Political Religion in Modern Germany. Reflections on Nationalism, Socialism, and National Socialism*, in: *Bulletin of the German Historical Institute*, Washington DC (Spring 2001), S. 3–28 und *Árpád von Klimó*, *Das Ende der Nationalismusforschung? Bemerkungen zu einigen Neuerscheinungen über Politische Religion, Feste und Erinnerung*, in: *NPL* 48 (2003), S. 271–291.

83 In der Tat hat Hitler das Konzept ja auch einmal explizit verworfen: Vgl. *Burleigh*, *Die Zeit des Nationalsozialismus*, S. 27 f.

84 *Maier* (Hrsg.), *Totalitarismus und Politische Religionen*. Bd. II, S. 219 f.; zu Mommsens Kritik auch *Hans Mommsen*, *Der Nationalsozialismus als säkulare Religion*, in: *Gerhard Besier* (Hrsg.), *Zwischen nationaler Revolution und militärischer Aggression. Transformationen in Kirche und Gesellschaft während der konsolidierten NS-Gewaltherrschaft (1934–1939)*, München 2001, S. 43–53.

Für Kritik aus christlich-konservativer Sicht, die sich insbesondere an der Verwendung des Begriffs Religion stört, steht etwa Hermann Lübkes Vorschlag, auf den Begriff im Kontext von totalitären Systemen zu verzichten: »Es ist nur assoziativ, wenn man sich durch das rituelle Gepräge [...] verführen läßt, das ›politische Religion‹ zu nennen«, so Lübke, zumal es doch gerade darum ging, Religion »aus dem politischen System herauszudrängen.« Riten seien darüber hinaus nicht »originär und exklusiv« religiös:

»Wir brauchen in allen möglichen Zusammenhängen, vom akademischen Leben bis hin zum politischen Leben und auch sogar in der privaten Tagesverbringung, Durchritualisierung der Zeiten, die Gliederung der Zeitabläufe. Das ist [...] eine anthropologische Universalie und nicht etwas spezifisch Religiöses. Und weil es eine anthropologische Universalie ist, kommt es dann selbstverständlich auch im religiösen Lebensbereich vor.«

Kurz: Den Nationalsozialismus Religion zu nennen, sei eine »viel zu große Konzession.«⁸⁵

Der dritte Kritikpunkt ist weniger grundsätzlicher als gradueller Art. Er leugnet die Bedeutung »religiöser« Elemente im Nationalsozialismus nicht, fragt aber nach der konkreten Erklärungskraft des Modells. Andere Ansätze seien wichtiger und auch als Gesamtkonzept tauglich »politische Religion« nicht.

»Diese Bezeichnung«, so Hans Günter Hockerts, der an dieser Stelle über »politische[n] Säkularreligion« spricht, »eignet sich als Aspektbegriff, aber nicht als Generalbegriff; sie trifft keinen archimedischen Punkt, von dem aus das NS-Regime im Ganzen zu erfassen wäre. Und in der Konkurrenz der verfügbaren Erklärungsmodelle um das größere analytische Potential kann der säkularreligiöse Ansatz zwar ein beachtliches Stück mithalten, aber es gibt Kandidaten, die ihm überlegen sind.«⁸⁶

Ohne das Konzept vollständig zu entwerfen, werden ihm so doch deutliche Grenzen gezogen. Ähnlich ist dann auch auf Michael Leys und Claus-Ekkehard Bärschs »Totalerklärung« des Holocaust mit Hilfe der »politischen Religion« geantwortet worden. Damit werde, schreibt z. B. Michael Reißmann, ein Handlungsmotiv geliefert, »das sicher einige Täter geleitet haben dürfte – doch keineswegs alle, die an der Judenvernichtung beteiligt waren.«⁸⁷ Und auch bei Hitler fände sich Religion weniger im Mittelpunkt seines Antisemitismus, als Bärsch glauben machen möchte: »Von einer ›Spezialbeziehung‹ Hitlers zu seinem Gott könnte man mit Blick auf die Quellen sicherlich ausgehen«, dass dieser aber Opfer verlange, davon sei nirgends die Rede, und im Übrigen:

»Nur in wenigen, vornehmlich frühen und nur knappen Anmerkungen rückte Hitler seinen Judentumhaß in einen religiösen Kontext, in den umfassenden Begründungen des nationalsozialistischen Antisemitismus verwies er dagegen auf die Schädlichkeit des Judentums, das sowohl politisch [...] aber auch rassistisch, durch Verunreinigung des arischen Blutes, die herausragende Gefahr der deutschen Nation darstelle.«⁸⁸

Was die Ausweitung des Konzepts auf die gesamte Moderne anbelangt, ist wohl die Verbindung mit dem europäischen Nationalismus am ehesten akzeptiert.⁸⁹ Die Frage nach der

85 Maier (Hrsg.), Totalitarismus und Politische Religionen. Bd. I, S. 167 f.

86 Hockerts, War der Nationalsozialismus eine politische Religion?, S. 71.; so im Übrigen auch das Fazit von Ulrich von Hehl, Sakrales im Säkularen? Elemente politischer Religion im Nationalsozialismus, in: Franz-Reiner Erkens, Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume. Fünfzehn interdisziplinäre Beiträge zu einem weltweiten und epochenübergreifenden Phänomen, Berlin 2002, S. 225–243.

87 Michael Reißmann, Hitlers Gott. Vorhergungsglaube und Sendungsbewußtsein des deutschen Diktators, Zürich und München 2001, S. 277, Anm. 799.

88 Reißmann, Hitlers Gott, S. 199 f.; zu Ley z. B.: ebd., S. 198 f.; ganz ähnlich fällt auch die Kritik bei Hockerts, War der Nationalsozialismus eine politische Religion?, S. 65 f. aus.

89 Vgl. etwa: Peter Berghoff, Der Tod des politischen Kollektivs. Politische Religion und das Sterben und Töten für Volk, Nation und Rasse, Berlin 1997; Heinz-Gerhardt Haupt/Dieter Lange-

Einbeziehung anderer Diktaturen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, insbesondere des Kommunismus sowjetischer Prägung, ist darüber hinaus weiterhin zumindest ein Kernbestand der Überlegungen zu politischen Religionen.⁹⁰

»Im Gegensatz zum Nationalsozialismus, für den die deutsche Nation das auserwählte Volk ist«, schreibt so zum Beispiel Karl-Josef Schipperges im dritten Band von »Totalitarismus und Politische Religionen«, »ist im Kommunismus das internationale Proletariat das neue Israel, die messianische Klasse, der Mittler und Erlöser der Menschheit.«⁹¹ Die kommunistische Partei stelle die »wahre ecclesia« und die »Gemeinschaft der Gläubigen« dar, es gebe eine »apostolische Sukzession« von Marx über Lenin zu Stalin, heilige Texte und Häresien eines Tito, Ketzer wie Trotzki, »Inquisition, Renegaten, Apostaten und Dissidenten«. Die logische Folge all dessen sei schließlich die Einbalsamierung Lenins und der entsprechende »Reliquienkult.«⁹²

Einen gehörigen Schritt weiter geht noch Hans Wilhelm Vahlefeld in der Parallelisierung von Nationalsozialismus und Kommunismus bzw. Sozialismus unter der Überschrift der politischen Religion. Für ihn sind nicht nur Stalinismus und Nationalsozialismus ein und dasselbe, am Ende »religiöse« Phänomen, sondern auch Drittes Reich und DDR, ja die gesamte deutsche Geistesgeschichte seit der Romantik wird von ihm mehr oder weniger unter diesen Aspekt gestellt. Hegel, Marx und Nietzsche sind ebenso Teil dieser Tradition wie Edgar Jung, Bloch und Marcuse. Und aus diesem Geist, der sich dem *Common sense* und den Realitäten verweigert, der das »*credo quia absurdum est*«⁹³ zu seinem Prinzip erhebe, sieht Vahlefeld die beiden totalitären Diktaturen in Deutschland erstehen, die er als politische Religionen begreift und in zahlreichen Passagen eingeführt. Die gemeinsamen Charakteristika, die er dabei benennt, sind die aus dem Konzept der politischen Religionen geläufigen:

»Zwei politische Religionen haben die deutsche Geschichte im 20. Jahrhundert erschüttert. Sie hatten ein Credo und ein Dogma, waren im Besitz der Wahrheit, versprachen Heil und Erlösung, machten alle Aufklärung rückgängig und hoben die Trennung von Staat und Kirche, ihres Staates und ihrer Kirche, wieder auf. Sie gebrauchten ihre Macht eifernd missionarisch, brutal inquisitorisch und scheuten sich nicht, Blut zu vergießen. Aus dem irdischen, weltlichen, säkularen Staat machten sie Glaubensgemeinschaften, Erziehungsdiktaturen, Kirchenstaaten.«⁹⁴

Vahlefelds langer Essay zeigt, wie weit die Parallelisierung von Nationalsozialismus und Kommunismus im Zeichen der politischen Religion – freilich bei ihm in einer populären Variante – bis hin zur Analyse des SED-Staates geführt werden kann. Wissenschaftliche Autoren sind ihm in dieser Konsequenz dabei allerdings kaum gefolgt⁹⁵, und auch die

wiesche (Hrsg.), *Nation und Religion in der deutschen Geschichte*, Frankfurt/M. 2001; *Dietmar Klenke*, *Deutsche Nationalreligiosität zwischen Vormärz und Reichsgründung. Zur Innen- und außenpolitischen Dynamik der deutschen Nationalbewegung*, in: HJb 123 (2003), S. 389–447; *Gerd Krumeich/Hartmut Lehmann* (Hrsg.), *Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert*, Göttingen 2000.

90 Zur Geschichte der Subsumierung der verschiedenen totalitären Regime unter »politische Religion«: *Michael Burleigh*: »The thin crust of civilisation«, the masses, power and political religions, in: *Ulrich Lappenküper u. a.* (Hrsg.), *Masse und Macht im 19. und 20. Jahrhundert. Studien zu Schlüsselbegriffen unserer Zeit*, München 2003, S. 181–199.

91 *Karl-Josef Schipperges*, Zur Instrumentalisierung der Religion in modernen Herrschaftssystemen, in: *Maier* (Hrsg.), *Totalitarismus und politische Religionen*. Bd. III, S. 223–236, hier S. 231.

92 Ebd., S. 232 f.

93 *Vahlefeld*, *Deutschlands totalitäre Tradition*, S. 233.

94 Ebd., S. 253.

95 Eine Einordnung der DDR in das Konzept der politischen Religion versucht aber *Gerhard Besier*, *Die Partei als Kirche – der Fall DDR. Religion – Totalitarismus – Politische Religion*, in: *Klaus Hildebrand* (Hrsg.), *Zwischen Politik und Religion*, S. 113–138.

Kennzeichnung des Stalinismus als politische Religion stößt immer wieder auf erhebliche Bedenken.⁹⁶

Wer sich über den Platz des Konzepts innerhalb der verschiedenen Ansätze, die Diktaturen des 20. Jahrhunderts insgesamt zu erfassen, informieren möchte, greift deshalb am besten zu Detlef Schmiechen-Ackermanns in der Reihe »Kontroversen um die Geschichte« erschienenen Arbeit »Diktaturen im Vergleich«, die deshalb abschließend kurz vorgestellt sei:

Von der These der Krise der Demokratie in der Zwischenkriegszeit ausgehend, stellt Schmiechen-Ackermann neben dem Modell der politischen Religion, insbesondere das des »Totalitarismus« und der »modernen Diktatur« vor. Jeweils werden Entstehung, zentrale Arbeiten, Kritik und Umsetzung der Modelle in empirischen Arbeiten untersucht, bevor der Autor sich konkreten Vergleichsfeldern wie Diktatoren und Herrschaftsapparaten, Terror und Verfolgung, oder den »Grenzen der Diktatur« zuwendet.⁹⁷

Ausgehend von der Entstehung des Konzepts in den Zwanzigerjahren entwirft Schmiechen-Ackermann dabei für das Totalitarismus-Modell eine mehrstufige Periodisierung. Der Prägung des Begriffs im Zuge des Aufstiegs Mussolinis und seiner Faschisten in Italien folgte ab den Dreißigerjahren eine – maßgeblich durch Emigranten – vermittelte »Entfaltung und Implementierung« in der nach 1945 maßgeblichen Einfluss erlangenden amerikanischen Politikwissenschaft. Nach einer Art »Moratorium in der weiteren Ausbreitung des Totalitarismusansatzes« in den Jahren der Anti-Hitler-Koalition begann nach Kriegsende eine zwei Jahrzehnte andauernde Dominanz, in der die zentralen Arbeiten von Hannah Arendt, Raymond Aron oder Carl Joachim Friedrich und Zbigniew Brzezinski erschienen. Seit Mitte der Sechzigerjahre wurde das Paradigma dann zurückgedrängt, um seit 1989/90 im Zusammenhang mit der neuen Beschäftigung mit den kommunistischen Regimen Osteuropas nach deren Zusammenbruch erneut intensiv diskutiert zu werden.⁹⁸ Insgesamt zeigt sich, so Schmiechen-Ackermann, der »überaus starke Einfluss der wechselnden welt-politischen Konstellationen«⁹⁹ auf die Konjunktur des Konzepts, das demnach auch von der doppelten Struktur als »wissenschaftlicher Terminus und politischer Kampfbegriff zugleich« geprägt sei.¹⁰⁰

Als wichtigstes Gegenmodell stellt Schmiechen-Ackermann das Konzept der »modernen Diktatur« vor, das sich, folgt man ihm, als eher loser Zusammenhang von Arbeiten begreifen lässt, denen das Totalitarismus-Modell zu strikt und zu wenig offen erscheint. Als Ausgangspunkt begreift Schmiechen-Ackermann das 1942 erschienene Buch »Permanent Revolution« von Sigmund Neumann. Im Gegensatz zu Arbeiten aus den Reihen der Totalitarismusforscher, sei der 1934 in die USA emigrierte Politologe Neumann weniger an der Entwicklung eines Modells für die Diktaturen des 20. Jahrhunderts interessiert gewesen als an einem sozusagen ergebnisoffenen Vergleich von Sowjetunion, Nationalsozialismus und italienischem Faschismus. Gefolgt sei ihm zum Beispiel der Berliner Soziologe und Politikwissenschaftler Otto Stammer, dem, so Schmiechen-Ackermann, seit den Fünfzigerjahren zunehmend Zweifel gekommen seien,

»ob angesichts der ›eklatanten Unterschiede‹ zwischen den als ›totalitär‹ bezeichneten Systemen – etwa im Hinblick auf ihre historischen Entstehungsbedingungen, auf die ganz unterschiedlichen Ideologien oder die verfolgten gesellschaftlichen Entwicklungsmodelle – überhaupt ein operationalisierbarer Begriff des Totalitären entwickelt werden könne.«¹⁰¹

96 Vgl. *Manfred Hildermeier*, Kommunismus und Stalinismus. Säkulare Religion oder totalitäre Ideologie?, in: *Hildebrand* (Hrsg.), Zwischen Politik und Religion, S. 91–111.

97 *Schmiechen-Ackermann*, Diktaturen im Vergleich.

98 Ebd., S. 39 f.

99 Ebd., S. 40.

100 Ebd., S. 145.

101 Ebd., S. 58 f.

Bei durchaus ähnlichen Untersuchungsfeldern – so finden sich auch bei Sigmund Neumann und anderen Vertretern der »modernen Diktaturen« durchaus Kataloge bestimmter Merkmale, die die Diktaturen des 20. Jahrhunderts prägten, – besteht der Unterschied somit nicht zuletzt im unterschiedlichen Zugriff der beiden »wichtigsten für den Diktaturenvergleich genutzten Konzepte« von Totalitarismus und moderner Diktatur:

»Wer beim Vergleich von Diktaturen vorrangig ›aufklärende‹ oder ›urteilende‹ Intentionen verfolgt bzw. einen normativ ausgerichteten generalisierenden Vergleich anstrebt [...], der wird vermutlich eher dem Totalitarismus-Konzept zuneigen. [...] Wer dagegen auf einen vor allem analytischen Vergleich bzw. auf die Typologisierung verschiedener Fallbeispiele und damit auf kontrastierende Vergleichsperspektiven zielt, der wird eher das offenere Forschungskonzept der modernen Diktaturen vorziehen.«¹⁰²

Mit Hans-Ulrich Thamer bietet Schmiechen-Ackermann diese Offenheit und Flexibilität als Grund dafür an, dass das Modell der »modernen Diktatur« in jüngster Zeit von einer ganzen Reihe von deutschen Historikern – genannt werden u. a. Arnd Bauerkämper, Christoph Kleßmann, Jürgen Kocka, Peter Steinbach und Bernd Stöver – im Kontext des Diktaturvergleichs herangezogen wurde.¹⁰³

Der politischen Religion widmet sich Schmiechen-Ackermann neben Totalitarismus und moderner Diktatur, die er dann auch selbst als konzeptionellen Ausgangspunkt für die künftige Arbeit am Diktaturvergleich empfiehlt¹⁰⁴, als dem am wenigsten überzeugenden Konzept innerhalb der »konkurrierenden Paradigmen [...], die sich als grundsätzliche Deutungsansätze bzw. Erklärungsmodelle anbieten und die auch bevorzugt zur Analyse von diktatorischen Regimen herangezogen worden sind.«¹⁰⁵ Gerade im Anspruch, einen grundsätzlichen Deutungsansatz darzustellen, liege hier das Problem, wie Schmiechen-Ackermann nach einem Durchgang durch die wichtigsten Arbeiten schnell feststellt. Zwar gebe es vor allem zum Nationalsozialismus eine Reihe von empirischen Arbeiten, die das Konzept benutzen, und auf »religiöse« Aspekte in Nationalsozialismus und Stalinismus sei auch häufig hingewiesen worden, Arbeiten, die das Modell zum Diktaturvergleich nutzen, gebe es aber kaum.¹⁰⁶ Auch hafte dem Konzept der politischen Religion etwas Reduktionistisches an. Zwar beschreibt es plausibel bestimmte Aspekte moderner Diktaturen, ob es aber »wirklich die zentrale Determinante« etwa der NS-Diktatur erfasst, sei zweifelhaft.¹⁰⁷ Eher scheine es so zu sein, dass sich mit dem Modell lediglich einzelne Aspekte beschreiben lassen, die die ideologischen Voraussetzungen, vor allem aber auch die Dynamik innerhalb bestimmter hochideologischer Gruppen betreffen.

Insofern ergibt sich dann aber auch hier eine Nähe zu neueren Arbeiten zum Nationalsozialismus, die sich ihrem Thema unter dem Aspekt von Faszination bzw. der »Erlebnisqualität« des Nationalsozialismus nähern.¹⁰⁸ Auf dem ersten Höhepunkt der Dreißiger- und Vierzigerjahre, so lässt sich bilanzieren, bot das Konzept der politischen Religion im weithin noch gegebenen christlichen Kontext für Zeitgenossen höchst plausible Anknüpfungspunkte. Das neue Interesse der letzten Jahre stützt sich dagegen auf die neuen »subjekti-

102 Ebd., S. 61.

103 Ebd., S. 60.

104 Vgl. Ebd., S. 147.

105 Ebd., S. 22.

106 Ebd., S. 55.

107 Ebd., S. 55.

108 Vgl. neben der erwähnten Faschismus-Deutung von Mosse nur *Gudrun Brockhaus*, *Schauer und Idylle. Faschismus als Erlebnisangebot*, München 1997; *Roger Griffin*, *The Nature of Fascism*, London/New York 1993.; *Stanley G. Payne*, *A History of Fascism, 1914–1945*, London 1995; *Sven Reichardt*, *Faschistische Kampfbünde. Gewalt und Gemeinschaft im italienischen Squadristismus und in der deutschen SA*, Köln etc. 2002.

ven« Deutungen des Nationalsozialismus. Davon ist dann allerdings auch die Reichweite des Ansatzes betroffen. Einen übergreifenden Deutungsrahmen bietet es so nicht, in spezifischen Bereichen ist es aber auch im Kontext neuerer Deutungen des Nationalsozialismus weiterhin bedenkenswert. Ein konstruktiverer Austausch mit Arbeiten, die den Nationalsozialismus als »collective experience« untersuchen, wäre dabei manchmal durchaus wünschenswert.¹⁰⁹

109 So haben insbesondere *Reichardt*, *Faschistische Kampfbünde*, und *Griffin*, *The Nature of Fascism*, das Konzept der politischen Religion trotz vieler Übereinstimmungen explizit zurückgewiesen.