

AKTUELLES

Die Dekonstruktion des Nationalsozialismus als Politische Religion

VON KLAUS VELLGUTH

Deutschland in den 20er- und 30er-Jahren des 20. Jahrhunderts. Weitgehend nicht als solche erkannt, konnte sich eine neue Religion entwickeln. Der Nationalsozialismus entstand als eine Bewegung, die von einem Glauben an ein Absolutum, von einem Messianismus, einem Manichäismus, einem apokalyptischen Denken und einer Soteriologie geprägt war. Während das Phänomen, dass es sich beim Nationalsozialismus um eine politische Religion handelt, in den vergangenen Jahren systematisch aufgearbeitet wurde (Maier 1996; 2003; Maier/Schäfer 1997), gab es bereits in den 30er-Jahren aufmerksame Beobachter des Zeitgeschehens, die dies – den fatalen Verlauf der Geschichte ansatzweise antizipierend – analysierten. Diese scharfsinnige, religionswissenschaftlich interessante Einordnung des Nationalsozialismus wurde damals jedoch kaum beachtet. Anlässlich des 80. Jahrestages der Machtübernahme Hitlers zeichnet der Autor diese Analyse nach.

Lange Zeit wurden die innersten Triebkräfte des Nationalsozialismus, zu denen der Sozialdarwinismus, der biologische Rassismus sowie die Lebensraumeideologie gehörten, von weiten Teilen der Bevölkerung in Deutschland und im

Ausland bagatellisiert und selbst von Kritikern des Nationalsozialismus „als bloße ideologische Verstiegenheit und Verbrämung unterschätzt“ (Bracher 1996: 380). Diese Fehleinschätzung führte dazu, dass die mögliche und später tatsächlich eingetretene Radikalisierung der Gesellschaft weitgehend nicht in Erwägung gezogen wurde. Jedoch gab es bereits in den 30er-Jahren erste Vertreter der These, dass der Nationalsozialismus eine politische Religion darstelle. Zu den frühesten Vertretern dieser These gehörten neben Eric Voegelin vor allem Lucie Varga und Raymond Aron. Sie erkannten, dass ein wesentlicher Grund für den Erfolg der nationalsozialistischen Bewegung darin bestand, dass sie in der Lage war, angesichts einer sich säkularisierenden Gesellschaft sowie des Zerfalls traditioneller Wertesysteme religiöse Bedürfnisse weiter Kreise der Bevölkerung anzusprechen und zu befriedigen.

Der Nationalsozialismus zeichnet sich durch einen nachhaltigen Gebrauch von religiöser Metaphorik, Ritualen, Bildern und Symbolen ebenso aus wie durch ein ausgeprägtes eschatologi-

sches Denken, einen revolutionären Messianismus und das Aufgreifen biblischer Figuren, kirchengeschichtlicher Termini sowie christlicher Traditionen. Umfangreiche Beispiele sind zusammengetragen und analysiert worden, u. a. von Nicolai Berdjajew, Karl Löwith, Hannah Arendt, Leszek Kolakowski, Melvin Lasky, Albert Camus, Raymond Aron und zahlreichen anderen (Rohrwasser 1996: 385). Religion wird im Rahmen dieses Explikationsansatzes im Sinn von Thomas Nipperdey betrachtet, der Religion als „ein Stück Deutungskultur, das die Wirklichkeit der Lebenswelt konstituiert, das Verhalten der Menschen und ihren Lebenshorizont, ihre Lebensinterpretationen prägt, gesellschaftliche Strukturen und Prozesse, ja auch die Politik“ verstand (Nipperdey 1988: 7). Dabei überwindet Nipperdey das Verständnis von Religion als Ordnungsmacht der etablierten Kirchen und versteht unter Religion auch die Prägung gesellschaftlicher und politischer Strukturen (Lächele 2001: 166). Religiosität wird somit als substantieller Religiositätsbegriff verstanden, darüber hinaus aber auch in der Urbedeutung des Begriffs „religio“, der die (existentielle) Rückbindung des Individuums bezeichnet. Diese Rückbindung war spätestens nach der Erfahrung des Zusammenbruchs im Jahr 1918 in weiten Kreisen der Gesellschaft verloren gegangen (Schipperges 2003: 228).

1. Auflösung der Deutungssysteme und Desorientierung

Den Hintergrund, vor dem der Nationalsozialismus in Deutschland in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts als politische Religion gedeihen konnte, bildete

die tiefe Spaltung des politischen und sozialen Lebens, die tiefgreifende Funktionsstörung des Parteiwesens und Parlamentarismus sowie die Legitimationskrise der Staatsgewalt (Bracher 1996: 363). Bereits das 19. Jahrhundert war geprägt von einer Auflösung traditioneller Glaubenssysteme sowie der Deutungshoheit der christlichen Kirchen. Anstelle von magischen, mystischen oder religiösen Deutungssystemen setzte sich eine rational-naturwissenschaftlich geprägte empirische Deutung der Wirklichkeit durch.¹ Mit dieser „Entzauberung der Welt“ ging ein Niedergang des christlichen Glaubens, der Heilsgeschichte und des Vertrauens auf eine Schöpfungsordnung einher. Parallel zu diesem Prozess lässt sich der Trend einer säkularen Diesseitsorientierung feststellen, die eine Profangeschichte entstehen ließ, welche zum Ort quasireligiöser bzw. säkularreligiöser Hoffnungen, Erlösungssehnsüchte, Heilserwartungen und Endzeithoffnungen wurde. Dabei kam der Profangeschichte eine neue Dimension zu, da sie zur säkularen Heilsgeschichte mutierte (Küenzelen 1994: 75). Diesseitsorientierte Endzeiterwartungen konnten an eine Tradition in der Neuzeit anknüpfen. Bereits die Aufklärung, später die französische Revolution² und auch der Marxis-

1 In archaischen Religionen wurde durch Riten und Magie gerade mit Blick auf außeralltägliche Situationen eine Orientierung zur Handlungsführung angeboten, die in hochkulturellen Religionsformen durch eine religiöse Moral substituiert wurde. Aufgrund des Verlustes eines (religiösen) Deutungsmonopols ist im Bereich der Handlungsführung ein Vakuum entstanden, das durch andere Angebote einer Handlungsorientierung gefüllt wird (Kaufmann 1989: 85ff.).

2 Juan J. Linz legt die Geburtsstunde der politischen Religion in die Zeit der Französischen Revolution. Er erklärt dies funktionalistisch damit, dass die politische Religion ein Phänomen der Legitimation von Macht ist. Allerdings räumt er ein, dass politi-

mus propagierten ein eschatologisches Ende der Geschichte und postulierten paradisiische Zustände auf Erden. Dieses Phänomen konstatierte Max Weber bereits im Jahr 1890, als er schrieb: „Die alten Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf“ (Weber 1979: 33).

Angesichts des religiösen Vakuums bzw. der Orientierungslosigkeit, die sich in weiten Teilen der Gesellschaft im Zeitalter des Fin de Siècle, später vor allem aber auch nach dem Zusammenbruch von 1918 in Deutschland breitgemacht hatte, entstand die Bereitschaft, Religions surrogate zu rezipieren.³ Als Vertreter eines „neuen Glaubens“ traf der Nationalsozialismus in den 20er-Jahren und zu Beginn der 30er-Jahre in Deutschland auf ein allgemeines Gefühl der Entmachtung, Verlassenheit, des Werte- und Identitätsverlustes. Diese Mangelerfahrung war verbunden mit der Sehnsucht, von der als Erniedrigung und Unrecht erlebten Schmach für die deutsche Nation nach dem Ersten Weltkrieg befreit zu werden. So war der Boden bereitet für einen neuen Glauben, der zugleich national, gemeinschafts- und identitätsstiftend auftrat (Bédarida 1997: 155f.). Entgegen der von Max Weber beobachteten „Entzauberung der Welt“ fand in der nationalsozialistischen Ideologie eine

„Verzauberung der Welt“ durch die Sakralisierung des Volkes statt. Solch eine Immanentsierung metaphysischer Vorstellungen bezeichnete der Religionsphilosoph Mircea Eliade als eine „dégradation du symbole“ und schrieb dazu: „Wenn das Bewusstsein nicht länger fähig ist, die metaphysische Bedeutung eines Symbols wahrzunehmen, gerät das Verständnis dieses Symbols in immer gröbere und handfester werdende Bedeutungsbereiche“ (Eliade 1959: 216).

Dadurch, dass der Nationalsozialismus eine innerweltliche Entität zum Realissimum erhob, erfolgte eine sakrale Rekrystallisation der Wirklichkeit, die mit der Entwicklung sakraler Symbole verbunden war, die sich um ein heiliges Zentrum legten. Im Zentrum der nationalsozialistischen Sakralisierung stand das Blut. Um dieses Zentrum herum angeordnet war das Volk als substantieller Träger des Blutes. Daran schlossen sich als quasisakrale Dimensionen Boden und Land an, da sie dazu dienten, das Volk zu ernähren. Es folgten als sakrale Entität das Reich, in dem das Volk sich sammelt, sowie der Führer, der als Repräsentant von Volk und Reich agiert. Darüber hinaus wurden weitere Symbole in die nationalsozialistische Ideologie integriert, die teils kosmologischen Charakter besaßen, wie beispielsweise die Sonne und das Feuer, teils aber auch historische verwurzelt waren, wie beispielsweise die Feldherrnhalle.

2. Frühe Einordnungen des Nationalsozialismus als politische Religion

Indem die neue Orthodoxie die Rasse sowie die Nation in den Rang des Sakralen erhob, schaffte sie eine „innerweltliche Religiosität“ und traf mit diesem Angebot auf eine religiös entwurzelte Gesellschaft.

sche Religionen keinen bleibenden Erfolg haben und nicht in der Lage sind, über einen längeren Zeitraum hinweg zu existieren (Linz 1996: 130 f.).

³ Dies lässt sich beispielsweise in der Kunst beobachten. Richard Wagner hatte den Geist des neu erstandenen Volksbewusstseins nicht nur durch die Rückkehr zur altgermanischen Heldensage zum Ausdruck gebracht, sondern auch eine „kunstgläubige Gemeinde um sich geschart, die willig nach Bayreuth pilgerte, um hier des Meisters ‚Bühnenweihfestspiele‘ zu erleben“ (Schuster 2001: 257 f.).

Die bedeutendste frühe Einordnung des Nationalsozialismus als politische Religion stammt von Eric Voegelin (1901-1985) (Kraus 1997: 74-88), der im Jahr 1938 kurz nach dem Einmarsch der deutschen Truppen in Österreich sein Werk „Die politischen Religionen“ in Wien publizierte. Er wuchs in Wien auf und studierte an der dortigen Universität, bis er im Jahr 1938 nach dem Anschluss Österreichs an das Deutsche Reich die Stadt verließ und über die Schweiz in die USA immigrierte. Voegelin arbeitete bis in die 50er-Jahre intensiv zu diesem Thema. Voegelins Theorie liegt das Axiom zugrunde, dass der Mensch ein zur Transzendenz hin offenes Wesen sei. Aufgrund der anthropologischen Verfasstheit sei es dem Menschen demzufolge nicht möglich, die Frage nach seiner eigenen Existenz nicht zu thematisieren. Wenn nun in den politischen Religionen die herkömmlichen Religionen dämonisiert und alternative Gegenkonzepte formuliert wurden, so kann dies als Ausdruck einer Veranlagung des Menschen interpretiert werden, nach dem Urgrund seines eigenen Seins zu fragen. Diese Veranlagung kennzeichnet den Menschen als homo religiosus. Eric Voegelin schrieb dazu: „Die Menschen können den Weltinhalt so anwachsen lassen, dass Welt und Gott hinter ihm verschwinden, aber sie können nicht die Problematik ihrer Existenz aufheben“ (Voegelin 2007: 7). Er stellte die These auf, dass eine Säkularisierung bzw. eine Dekapitierung Gottes dazu führen würde, den Inhalten der Welt ein unangemessenes Gewicht zuzuschreiben, was zu einer Vergötterung innerweltlicher Entitäten bzw. Größen führt. Die Vergöttlichung der irdischen Herrschaftsordnung, die im Nationalsozialismus beobachtet werden kann, deutete er auf dem Hintergrund der Ablösung klassischer Herrschaftslegitima-

Prof. Dr. theol. habil., Dr. phil., Dr. rer. pol.
Klaus Vellguth ist Professor für Missionswissenschaft an der Philosophisch-Theologischen Hochschule

Vallendar, Direktor des Instituts für Missionswissenschaft und leitet bei missio die Abteilung Theologische Grundlagen.



tionen, die durch innerweltliche, immanente Legitimationssysteme ersetzt wurden, wobei Gemeinschaften bzw. Gesellschaften als Entitäten verstanden wurden, die auf ein in ihnen selbst ruhendes Existenzzentrum zurückgeführt wurden. Durch die Verschmelzung von Staat und Religion – so Voegelin – sollte im „Dritten Reich“ die Spaltung zwischen homo religiosus und homo politicus, die dem Christentum eigen ist, überwunden werden.

Politische Religionen zeichnen sich Voegelin zufolge dadurch aus, dass die Entwicklung einer „religiösen“ Manifestation in der politischen Sphäre beginnt und dass diese Manifestation ursprünglich immanent, innerweltlich ausgerichtet ist und keinen Transzendenzbezug besitzt, der sich auf Gott, Götter, überweltliche Mächte etc. bezieht. Initiiert werden politische Religionen von politischen Führern, die über eine Machtfülle sowohl innerhalb eines Staates als auch innerhalb einer Mehrheitspartei verfügen. Die weitere Entwicklung einer politischen Religion wird von politischen Aktivisten, Funktionären, Intellektuellen, Akademikern, Lehrern, Schriftstellern, Journalisten, Künstlern etc. übernommen. Auch wenn politische Religionen aus der Perspektive real existierender religiöser Traditionen antireligiös scheinen, versuchen politische Religio-

nen, mit existierenden Religionen zu konkurrieren. Dabei wirken sie, da sie eben keinen elaborierten Transzendenzbezug besitzen, aus der Perspektive der Anhänger existierender Religionen jedoch zunächst als „Nicht-Religion“ (Linz 1996: 130f.). Im Rahmen einer politischen Religion verliert die Realität des individuellen Seins an Bedeutung, stattdessen werden der Staat bzw. die Volksgemeinschaft zum Realissimum, aus dem „ein Wirklichkeitsstrom zurückfließt in die Menschen und sie umschattend neu belebt als Teil des übermenschlichen Wirklichen“ (Voegelin 2007: 7).

Es gelangten nur wenige Exemplare von Voegelins in Wien publiziertem Werk in die Auslieferung, doch wurde das Werk im Folgejahr vom Verlag Bermann-Fischer in Stockholm erneut aufgelegt. Eric Voegelin gilt somit als der Begründer der These, dass der Nationalsozialismus eine politische Religion sei. Frühe Verweise auf die religiösen Züge im Nationalsozialismus stellte auch der Amerikaner Kenneth Borke her, der bereits 1939 darauf verwies, dass in Hitlers Sprache zahlreiche religiöse Bilder und Symbole Verwendung finden, und der die Schlussfolgerung zog: „Hitlers Denkschemata sind nichts anderes als pervertierte oder karikierte Formen religiösen Denkens“ (Borke 1967: 14). Auch der ehemalige Senatspräsident (und zeitweilige Anhänger Hitlers) Hermann Rauschning führte das nationalsozialistische Weltmachtstreben auf die „Katholizität des neuen Glaubens an den Gott verkörpernden Führer“ (Rauschning 1941: 11) zurück. Nach 1945 ordnete Walter Küneth (1947) den Nationalsozialismus als ein Pendant zur katholischen Kirche ein, und auch Albert Camus (2006) deutete den Nationalsozialismus in seinem Werk „Mensch in der Revolte“, das er im Jahr

1951 publizierte, als Religion, wobei vor allem die „Vergöttlichung des Irrationalen“ und die nationalsozialistische Mystik betonte. Mit der „politischen Religiosität“ des im österreichisch-katholischen Milieu aufgewachsenen Adolf Hitler beschäftigte sich später auch Friedrich Heer (1968), der die Einflüsse des Katholizismus auf das Denken und Wirken Adolf Hitlers untersuchte. Diese Untersuchungen haben den wissenschaftlichen Diskurs über den Nationalsozialismus jedoch nur partiell beeinflussen können, wurden vielfach sogar abgelehnt (Vondung 1997: 33f.).

Bereits vor Veröffentlichung des Werks „Politische Religion“ von Eric Voegelin gab es vereinzelt literarische und geisteswissenschaftliche Ansätze, in denen auf Parallelen zwischen Nationalsozialismus und Religion hingewiesen wurde. 1932 ging der expressionistische Lyriker und Roman-Autor Franz Werfel auf die religiöse Dimension des Nationalsozialismus ein. In Vorträgen, die er in Deutschland hielt, stellte er einen typischen „Mann von der Straße“ vor, der den Ersten Weltkrieg miterlebt hatte und sowohl an der Vernunft als auch an der Wissenschaft verzweifelte. Dieser „Mann von der Straße“ hatte zwei Söhne, von denen Franz Werfel sagte, dass sie unfähig gewesen seien, mit einem passiven Ich zu leben, das Werfel als ein „Nichts auf Urlaub“ bezeichnete. Diese beiden Söhne suchten Anschluss an eine höhere Ordnung, „[...] an eine Überordnung, an eine Autorität, der sie sich leidenschaftlich unterwerfen, für die sie ggf. ihr Leben opfern werden [...]. Unsere Zeit bietet den jungen Leuten zwei radikale Glaubensarten an. Sie ahnen schon, dass der eine Sohn unseres Straßenmannes Kommunist ist und der andere Nationalsozialist. Der naturalistische Nihilismus spaltet sich gleichsam in zwei

Äste. Die Jugend tut den Schritt vom hilflosen Ich fort, Kommunismus und Nationalsozialismus sind primitive Stufen der Ich-Überwindung. Sie sind Ersatzreligionen, oder wenn sie wollen, Religions-Ersatz“ (Werfel 1946: 84f.). Und etwas später fährt Werfel fort: „Wir haben gar getan, dass die beiden größten Bewegungen der Gegenwart, Kommunismus und Nationalismus, antireligiöse, jedoch religionssurrogierende Glaubensarten sind und keineswegs nur politische Ideale. Sie sind echte Kinder der nihilistischen Epoche und deshalb auch nicht weit vom Stamm gefallen. Wie ihr Vater kennen sie keine transzendente Verbundenheit, wie er hängen sie im Leeren. Sie geben sich aber mit dieser Leere nicht mehr zufrieden, sondern veranstalten in ihr Exzesse, um sie zu überwinden“ (Werfel 1946: 98).

Neben Franz Werfel erkannte auch Lucie Varga (Seitschek 2003: 162-164) früh die religiöse Dimension des Nationalsozialismus. Bereits zwei Jahre vor dem Erscheinen von Eric Voegelins „Die politischen Religionen“ verwendete Lucie Varga das Konzept der politischen Religion in ihrem Werk „Zeitenwende“. Im Jahr 1927 hatte Lucie Varga bereits alle Doktrinen und politischen Leidenschaften, die sich selbst verabsolutierend zum höchsten Wert erklären, als „Religionen des Temporalen“ bezeichnet. Varga hatte ebenso wie Voegelin in Wien studiert und war dort im Jahr 1931 mit einer Arbeit über „die Entstehung des Schlagwortes vom finsternen Mittelalter“ promoviert worden. Im Jahr 1933 heiratete sie Franz Borkenau, der in seinen Werken den Nationalsozialismus ebenfalls als politische Religion klassifizierte (Borkenau 1940: 117). Varga erkannte im Manichäismus einen wesentlichen Zug des Nationalsozialismus als politischer Religion: „Religion, das heißt alles

vereinfachen und überall Dualismen durchsetzen: Freund oder Feind, Kampfgenosse oder Kampfgegner [...] darüber erhebt sich ein blinder, fanatischer Glaube an den Führer und die Lehre, eine totale Aufopferung“ (Varga 1991: 121).

Ein Jahr nach Voegelin gebrauchte auch Raymond Aron, nachdem er im Jahr 1936 bereits erstmals erwähnt hatte, dass er mit Blick auf den deutschen Nationalsozialismus religiöse Züge an totalitären Regimen erkenne, den Ausdruck „religion politique“ (Maier 1996: 242) und erhob eine Ideologie in den Rang einer Religion, wenn sie „die Erlösung des Menschen hier im Diesseits in einer weit entfernten Zukunft“ (Aron 1993: 211) ansiedelt.⁴ Zwei Jahre später erwähnt er im Jahr 1941 den Begriff „Politische Religionen“ als Charakteristikum totalitärer Massenbewegungen. Aron betrachtet eine politische Religion als eine Usurpation des Transzendenten durch die Konstruktion eines Immanenzzusammenhangs (Seubert 1997: 325f.). Dabei imitiert die säkulare Religion Aron zufolge nicht nur die transzendente Religion, sondern sie versucht sogar, diese dadurch zu übertreffen, dass sie mit einem szientistischen Anspruch auftritt und sich selbst zur Sachwalterin einer historischen Gesetzmäßigkeit versteht. Während transzendente Religionen die Spannung von Verheißung und Erfüllung aufweisen, wird diese Polarität in der politischen Religion aufgelöst und die Erfüllung in eine Naherwartung verwandelt. Diese Naherwartung beinhaltet, darauf verwies Raymond Aron, die Schaf-

⁴ Bereits Carl Schmitt hatte auf den Zusammenhang von Theologie und Erlösung verwiesen: „Ein Theologe hört auf Theologe zu sein, wenn er die Menschen nicht mehr für sündhaft oder erlösungsbedürftig hält und Erlöste von Nicht-Erlösten, Auserwählte von Nicht-Auserwählten nicht mehr unterscheidet“ (Schmitt 1979: 24).

fung eines neuen Menschentypus (Aron 1970: 30). Im Jahr 1944 ersetzte Raymond Aron den Begriff der „politischen Religion“ durch den Terminus „religions séculières“, weltliche (bzw. säkulare) Religionen: „Ich schlage vor, jene Doktrinen ‚säkulare Religionen‘ zu nennen, die in den Herzen unserer Zeitgenossen die Stelle des entschwundenen Glaubens einnehmen und die das Heil der Menschheit in Gestalt einer neu zu schaffenden sozialen Ordnung im Diesseits in ferner Zukunft ansetzen“ (Aron 1990: 926). In seinem zweiteiligen Essay „L’avenir des religions séculières“ (Aron 1990: 925-948) ging Aron auf die Charakteristika der säkularen Religionen ein. Er zeigte auf, dass diese zunächst von den Menschen als Glaubensersatz angenommen werden und in einem zweiten Schritt das Heil der Menschheit immanentisiert an das Ende einer fernen Zukunft setzen, wobei sie zunächst eine gesellschaftliche Um- bzw. Neuordnung einfordern. Darüber hinaus identifizieren säkulare Religionen Aron zufolge höchste Werte, die sie in einer missionarischen Partei verorten. Diese Parteien sind von einem „vorbehaltlosen Machiavellismus“ geprägt. Alles ist erlaubt und gut, was den Führern dieser Partei nutzt. Den Lauf der Geschichte deuten die säkularen Religionen mit Blick auf die von ihnen vertretene Bewegung und gehen davon aus, dass die Geschichte sich zu ihren Gunsten entwickeln wird (Seitschek 2003: 160f.). Diese säkularen Religionen betrachtete Aron als den Hauptantrieb und eigentlichen Charakter der für die totalitären Regime spezifischen Legitimationsideologie (Gess 1996: 266).

Im Gegensatz zu Voegelin, dessen Menschenbild in der christlichen Anthropologie wurzelt, verstand sich Aron als Agnostiker und begriff die säkularen bzw. politischen Religionen als „Aber-“ und „After-

glauben“ (Bosshart 1992: 118ff.). Er teilte nicht die Differenzierung Voegelins, dass die säkularen Religionen ein spezifisches Phänomen der „verspäteten Nationen“ Europas seien, die sich – anders als die angelsächsischen Länder – nicht mehr in die christliche Tradition stellen wollten. Darüber hinaus lag es Aron fern, das Phänomen der politischen Religionen in einen universalhistorischen Zusammenhang zu stellen, wie dies bei Voegelin der Fall war, der das Phänomen bis auf die ägyptischen Dynastien und das antike Griechenland zurückverfolgte (Seubert 1997: 332). Die Definition von Raymond Aron betont, dass säkulare Religionen auf einem Verschiebungsmechanismus basieren. Sie stellen die politische Funktion an die Stelle einer spirituellen Funktion, und somit wird die säkulare Religion zum Ersatzprodukt für eine Religion im klassischen Sinne. Darüber hinaus basiert eine säkulare Religion Aron zufolge darauf, dass das Diesseits anstelle eines Jenseits tritt. Damit wird die Transzendenz aufgehoben und in eine Immanenz überführt. Aron erkennt, dass dies auch eine soteriologische Dimension beinhaltet, da dem Individuum sowie der gesamten Gesellschaft das Heil einer glücklichen Zukunft versprochen wird. Denn es stellt ein Spezifikum gerade auch des Nationalsozialismus dar, dass das Nazi-Glaubensbekenntnis sich um religiös-soteriologische Parameter herum entwickelt: „Es ist Heilsreligion (NS-Millennarismus mit seinen Liturgien und dem charismatischen Führerkult), naturalistische Religion (Immanenz des nordischen Erbes und der germanischen Mythen) und Ersatzreligion (politische und nationale Religion aufbauend auf der Zerstörung des Judentums und den Trümmern des Christentums)“ (Bédarida 1997: 155).

3. Auseinandersetzung um Terminologie

Der von Voegelin in den Diskurs eingeführte Begriff der politischen Religion war von Anfang an einer intensiven Kritik ausgesetzt. Ablehnend äußerte sich Thomas Mann, der sich bereits am 18. Dezember 1938 in einem Brief distanzierend mit den politischen Religionen von Eric Voegelin auseinandergesetzt hatte, am 25. Mai 1952 anlässlich seiner Lektüre von Voegelins Aufsatz „Gnostische Politik“ über dessen Vorstellung einer politischen Religion: „Ein Aufsatz über politische Gnosis, anfangend mit den Puritanern, verweist alles Utopische und damit doch wohl auch Fortschrittliche – denn wo wäre dies ohne Utopie und ohne den Drang, das Irdische dem Göttlichen anzunähern – ins Reich gnostischen Irrsinns“ (Mann 1993: 219). Auch Hannah Arendt sprach sich gegen den Gebrauch des Begriffs der politischen Religion aus, da sie im totalitären Denken bzw. im religiösen Denken unterschiedliche anthropologische Ansätze identifizierte: „Die Theologie behandelt den Menschen als ein vernünftiges Wesen, das Fragen stellt und dessen Vernunft Versöhnung braucht, selbst wenn von ihm erwartet wird, das zu glauben, was jenseits der Vernunft liegt. Eine Ideologie behandelt den Menschen, als ob er ein fallender Stein wäre, der die Gabe des Bewusstseins besitzt und deshalb fähig ist, im Fallen Newtons Schwerkraftgesetz zu beobachten“ (Arendt 1994: 308).

Nachdem es in den 1960er-Jahren zunächst einmal still um die Theorie der politischen Religion geworden war, erlebte die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus als politischer Religion spätestens seit den 1970er-Jahren eine

Renaissance, als der Holocaust in den Vordergrund zeitgeschichtlicher Forschung trat. Schon dem Wortsinn nach ist der Holocaust – ein Brandopfer – in eine religiöse Sphäre getaucht, und insbesondere im Rahmen des Diskurses über totalitäre Regime wurde der Nationalsozialismus nun mit Blick auf seinen religiösen Charakter, seinen Kult, seine Feiern, seinen Glauben, seine Gläubigkeit sowie dem Wahrheitsanspruch und seinen Zugriff auf den ganzen Menschen analysiert (Maier 1997: 299). Der Begriff der politischen Religion füllt dabei ein Vakuum, das andere Terminologien zur Bezeichnung bzw. Klassifizierung der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft nicht füllen können. Hans Maier wies darauf hin, dass der Begriff der „Diktatur“ nicht geeignet ist, den Nationalsozialismus hinreichend einzuordnen. Denn gerade diesem Begriff kann man eine Substanz von rechtlicher, formaler, verfahrensmäßiger Charakteristik nicht absprechen. Die Verwendung des Begriffs „Diktatur“ für den Nationalsozialismus würde bedeuten, „etwas als staatlich, in Maßen berechenbar zu begreifen, was in Wahrheit ein überdimensionaler Landfriedensbruch, ein Exzess an Gewalt und Radikalität war“ (Maier 1996: 248). Auch der Begriff der Tyrannei kann nur als partiell ausreichende Beschreibung für den Nationalsozialismus gelten. Zwar umfasst dieser Begriff den Willkürcharakter sowie das Element des Unberechenbaren, das moderne Despotien kennzeichnet. Doch verschiebt der Begriff der Tyrannei den Akzent zu weit in das Subjektive bzw. Persönliche, als sei die in einer Tyrannei wirkende Logik des Bösen auf eine Logik böser Menschen zurückzuführen. Aus diesem Grunde kann der Tyrannebegriff als zu personalistisch betrachtet werden. Er reicht nicht aus, um den unlöslichen Zusammenhang objekti-

ver und subjektiver Momente sowie das Ineinander von Ideologie und Gewalt angemessen zu bezeichnen. Auch der Versuch, den Nationalsozialismus als Faschismus angemessen einzuordnen, ist nur bedingt tragfähig. Zu schnell würde damit beispielsweise der Unterschied zwischen dem italienischen Faschismus und dem deutschen Nationalsozialismus übertüncht, und es ist problematisch, den historisch klar umrissenen Typ des italienischen Faschismus in einer Generalisierung bzw. Universalisierung auf den Nationalsozialismus in Deutschland zu übertragen. Nicht zuletzt würde damit der Faschismus, der in seiner italienischen Ausprägung eine Praxis der Massenvernichtung nicht kannte, dämonisiert, wobei gleichzeitig der Nationalsozialismus verharmlost würde. Aufgrund der Unzulänglichkeit, den Nationalsozialismus allein als Diktatur, als Tyrannei oder als Spielart des Faschismus zu beschreiben, gewinnt das Konzept der „Politischen Religionen“ zur Kategorisierung und Interpretation des Nationalsozialismus seine spezifische Relevanz (Maier 1996: 249f.).

Mathias Behrens merkte kritisch an, dass in Fällen, in denen die Machthaber nur die religiösen Grundbedürfnisse der Unterdrückten befriedigen wollen, um sie sich fügsamer zu machen, eher von einer sakralen Verschleierungstechnik und nicht von einer politischen Religion zu sprechen sei. Doch räumte er ein, dass man gerade mit Blick auf den Nationalsozialismus oder andere konkrete geschichtliche Phänomene nur unzureichend unterscheiden kann, ob es sich eher um politische Religion oder Verschleierungstechnik handelt (Behrens 1997: 260). Er ging davon aus, dass der Nationalsozialismus als „politische Religion“ eine Ersatz-, Pseudo- bzw. Antireligion darstellt und somit auch als

eine Form der totalitären Ideologie bezeichnet werden kann (Behrens: 269).

Gegen das Diktum einer politischen Religion und für die Verwendung alternativer Terminologien wie Religionssurrogat bzw. „Religionsersatz“ spricht, dass einer Religion in der Regel die Absicht inne wohnt, die Realität auf einen tanzendenden Gott bzw. auf einen göttlichen Bereich hin zu reflektieren, dieses Göttliche zu verehren und die Realität bzw. die Erfahrungen von diesem Göttlichen her zu verstehen (Behrens 269; 249f.). Genau diese Qualität fehlt dem Nationalsozialismus, der sich dadurch auszeichnet, dass er eine Immanentisierung vornimmt und nicht einen transzendenten Gott, sondern das Volk bzw. die Rasse absolut setzt. Aus diesem Grunde plädieren einige Religionswissenschaftler bis heute dafür, statt dem Begriff der politischen Religion den Begriff einer „Anti-Religion“ bzw. „Pseudo-Religion“ zu verwenden (Wach 1962: 56). Bei dieser Differenzierung zwischen politischer Religion einerseits und Religionssurrogat, Religionsersatz, Anti-Religion bzw. Pseudo-Religion andererseits werden jedoch implizit religionsphilosophische Kriterien zugrunde gelegt, auf deren Basis differenziert wird, ob eine „wahre“ oder „falsche Religion“ vorliegt. Dies impliziert wiederum, dass der Mensch fähig ist, zwischen einem Absolutum selbst und einem als Absolutum betrachteten Teil der Wirklichkeit zu unterscheiden (Behrens 1997: 250).

Um die politische Religion als Religion zu klassifizieren, ist angesichts der geäußerten Einwände eine Ausweitung des Religionsbegriffs sowie seine Loslösung von der Transzendenz notwendig. Diese terminologische Extension wäre gegeben, wenn man jede Absolutsetzung eines Realissimum, die für das emotionale oder kognitive Handeln und Sein eines Menschen sinn-

stiftend und letztentscheidend ist, als religiös anerkennt. Letztlich reicht also die Verabsolutierung eines letzten Seingrundes für alles Denken und Handeln aus, um von einem religiösen Phänomen zu sprechen. Einen solch erweiterten Religionsbegriff schlägt beispielsweise Heinz Robert Schlette im theologischen Standardwerk „Lexikon für Theologie und Kirche“ vor, der definiert: „Religion zeigt sich [...] als eine Weise menschlichen Existierens aus der Relation zu einem (nicht noch einmal zu überschreitenden und in diesem Verständnis „letzten“) Sinn-Grund, der als das schlechthin gründende und Sinn spendende die Deutung des Seienden im Ganzen sowie aller Seinsbereiche [...] betrifft“ (Schlette 1963: Sp. 1165). Unerheblich ist bei solch einem „erweiterten“ Religionsbegriff also die Frage, ob das als Absolutum bzw. als Fixpunkt Anerkannte eine transzendente Wirklichkeit ist, es kommt bei diesem erweiterten Religionsbegriff einzig darauf an, dass ein Mensch etwas als ein Absolutum setzt. Dieser Religionsbegriff lässt offen, ob es sich um eine transzendente oder immanente Entität handelt.

4. Hitler und Politische Religion

Die Charakterisierung als „Politische Religion“ entsprach nicht dem Selbstverständnis der Nationalsozialisten bzw. der Machthaber in anderen europäischen totalitären Regimen. Denn weder Lenin noch Mussolini noch Hitler haben die eigene Bewegung jemals als Religion bezeichnet (Maier 1996: 238). Adolf Hitler verstand weder sich selbst als Religionsstifter noch den Nationalsozialismus als Religion. Auch wenn einige Stellen aus Hitlers Werk „Mein Kampf“ den Eindruck erwecken, Hitler habe den Anspruch vertreten, eine Religion zu stiften, existieren zahlreiche andere Belege, – etwa in den Tagebüchern

von Joseph Goebbels, in denen er von Gesprächen aus dem Jahr 1939 mit Hitler berichtet. In diesen Texten wird festgehalten, dass Hitler sich vehement dagegen verwahrt haben soll, ein Religionsstifter zu sein. Dennoch verwandte Hitler schon früh implizit und explizit religiöse Terminologien und stellte Bezüge zur Sphäre des Religiösen her. So formulierte er bereits in „Mein Kampf“: „Das ist das Gewaltigste, das unsere Bewegung schaffen soll: Diesen breiten suchenden und irrenden Massen einen neuen festen Glauben zu geben, der sie in dieser Zeit der Wirrnisse nicht verlässt, auf den sie schwören und bauen, auf dass sie wenigstens irgendwo wieder eine Stelle finden, der ihrem Herzen Ruhe gibt“ (Hitler 1944: 371). Und wenn Hitler sein Werk „Mein Kampf“ in zwei Bände unterteilte, dabei den ersten Band „eine Abrechnung“ betitelte und dem zweiten Teil den Titel „Die nationalsozialistische Bewegung“ gab, so knüpfte er implizit an die Schriftenfolge des alten und neuen Bundes an, wobei er den Nationalsozialismus als Verwirklichung des neuen Bundes betrachtete (Wilhelm 1997: 231). Und so wird nachvollziehbar, dass viele Aktivisten der nationalsozialistischen Bewegung, Helfer und Mitläufer ihr Engagement für den Nationalsozialismus nicht als Anti-Religion, sondern durchaus als religiöses Tun verstanden. Sie waren „Täuflinge einer neuen Kirche, Adepten einer neuen Rechtgläubigkeit“ (Maier 1997: 307), die sich in geschichtlich einmaliger anmaßten, grausame Richter über Leben und Tod zu sein. Auch achtzig Jahre nach der Machtübernahme der Akteure dieser Politischen Religion sind die durch ihr fanatisches Wirken entstandenen Wunden längst nicht verheilt. Gerade die jüngsten Aktivitäten rechtsextremer Fanatiker haben gezeigt, wie verletzlich die deutsche

Gesellschaft bis heute ist und wie schnell längst verheilte geglaubte Narben immer wieder aufbrechen.

Literatur

Arendt, Hannah (1994): Religion und Politik,

in: Arendt, Hannah, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken, hg. von Ursula Ludz, München, 305-326.

Aron, Raymond (1970): Demokratie und Totalitarismus, Hamburg.

Aron, Raymond (1990): Chroniques de guerre. La France Libre 1940-1945, Paris.

Aron, Raymond (1993): Demokratische Staaten und totalitäre Staaten,

in: Bulletin de la Société française de philosophie, April-Mai 1946, dt. in: Stark, J. (Hg.): Raymond Aron. Über Deutschland und den Nationalsozialismus, Opladen, 209-241.

Bédarida, François (1997): Nationalsozialistische Verkündigung und säkulare Religion,

in: Ley, Michael/Schoeps, Julius H. (Hg.): 153-167.

Behrens, Mathias, (1997) „Politische Religion“ – Eine Religion? Bemerkungen zum Religionsbegriff,

in: Maier, Hans/Schäfer, Michael (Hg.): 249-269.

Borke, Kenneth (1967): Die Rhetorik in Hitlers „Mein Kampf“ und andere Essays zur Strategie der Überredung, Frankfurt.

Borkenau, Franz (1940): The Totalitarian Enemy, London.

Bosshart, David (1992): Politische Intellektualität und totalitäre Erfahrung, Hauptströmungen der französischen Totalitarismuskritik, Berlin.

Bracher, Karl Dietrich (1996): Nationalsozialismus, Faschismus und autoritäre Regime,

in: Maier, Hans (Hg.): Totalitarismus und politische Religionen, Konzepte des Diktaturvergleichs, Paderborn/München/Wien/Zürich, 357-381.

Camus, Albert (2006): Der Mensch in der Revolte, Reinbek.

Eliade, Mercea (1959): La coincidentia oppositorum et le mystère de la totalité, in: Eranos-Jahrbuch, Bd. 27, Zürich 1959.

Gess, Brigitte (1996): Die Totalitarismuskonzeption von Raymond Aron und Hannah Arendt,
in: Maier, Hans (Hg.): 264-274.

Heer, Friedrich (1968): Der Glaube des Adolf Hitler, Anatomie einer politischen Religiosität, München und Esslingen.

Hitler, Adolf (1944): Mein Kampf, 926. Auflage, München.

Kaufmann, Franz Xaver (1989): Religion und Modernität, Freiburg.

Kraus, Hans-Christof (1997), Eric Voegelin redivivus. Politische Wissenschaft als politische Theologie,

in: Ley, Michael/Schoeps, Julius H. (Hg.) 74-88.

Küenzelen, Gottfried (1994): Der neue Mensch, München.

Künneth, Walter (1947): Der große Abfall. Eine geschichtstheologische Untersuchung der Begegnung zwischen Nationalsozialismus und Christentum, Hamburg.

Lächele, Rainer (2001): Germanisierung des Christentums – Heroisierung Christi: Arthur Bonas – Max Bever – Julius Bode,

in: Schnurbein, Stephanie V./Ulbricht, Justus H. (Hg.): Völkische Religion und Krisen der Moderne. Entwürfe „arteigener“ Glaubenssysteme seit der Jahrhundertwende, Würzburg, 165-183.

Linz, Juan J. (1996): Der religiöse Gebrauch der Politik und/oder der politische Gebrauch der Religion. Ersatz-Ideologie gegen Ersatz-Religion,

in: Maier, Hans (Hg.): 129-154.

Maier, Hans (1996): Konzepte des Diktaturvergleichs: „Totalitarismus“ und „Politische Religionen“,

in: Maier, Hans (Hg.): 232-250.

Maier, Hans (1997): „Politische Religionen“ – Möglichkeiten und Grenzen eines Begriffs,

in: Maier, Hans/Schäfer, Michael (Hg.): 299-310.

Maier, Hans (Hg.) (1996): Totalitarismus und politische Religionen, Konzepte des Diktaturvergleichs, Paderborn/München/Wien/Zürich.

Maier, Hans (Hg.) (2003): Totalitarismus und Politische Religionen, Bd. III: Deutungsgeschichte und Theorie, Paderborn/München/Wien/Zürich.

Maier, Hans/Schäfer, Michael (Hg.) (1997): Totalitarismus und Politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs, Bd. II, Paderborn/München/Wien/Zürich.

Mann, Thomas (1993): Tagebücher 1951-1952, Frankfurt.

Nipperdey, Thomas (1988): Religion im Umbruch, Deutschland 1870-1918, München.

Rauschnig, Hermann (1941): The Conservative Revolution, New York.

Rohrwasser, Michael (1996): Religions- und kirchenähnliche Strukturen im Kommunismus und Nationalsozialismus und die Rolle des Schriftstellers,

in: Maier, Hans (Hg.): 383-400.

Schipperges, Karl-Josef (2003): Zur Instrumentalisierung der Religion in modernen Herrschaftssystemen,

in: Maier, Hans (Hg.), 224-236.

Schlette, Heinz Robert (1963): Artikel: Religion,

in: LThK, 2. Aufl., Bd. 8, Freiburg, Sp. 1165.

Schmitt, Carl (1979): Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Nachdruck der 1961 erschienenen Auflage, Berlin.

Schuster, Marina (2001): Die Bildwelt der Völkischen,

in: Schnurbein, Stephanie V./Ulbricht, Justus H. (Hg.): 254-267.

Seitschek, Hans-Otto (2003): Die Deutung des Totalitarismus als Religion,

in: Maier, Hans (Hg.): 129-176.

Seubert, Harald (1997): Erinnerung an den „engagierten Beobachter“ in veränderter Zeit. Über Raymond Aron als Theoretiker des Totalitarismus und der nuklearen Weltlage,

in: Maier, Hans/Schäfer, Michael (Hg.): 311-361.

Varga, Lucie (1991): Zeitenwende. Mentalitätshistorische Studien 1934-1939, Frankfurt.

Voegelin, Eric (2007): Die politischen Religionen, München.

Vondung, Klaus (1997): Die Apokalypse des Nationalsozialismus,

in: Ley, Michael/Schoeps, Julius H. (Hg.): 33-52.

Wach, Joachim (1962): Vergleichende Religionsforschung, Stuttgart.

Weber, Max (1979): Der Beruf zur Wissenschaft,

in: Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik, Stuttgart.

Werfel, Franz (1946): Können wir ohne Gottesglauben leben?

in: Zwischen oben und unten, Stockholm, 65-148.

Wilhelm, Karin (1997): Architektur und Stadt im Nationalsozialismus als apokalyptischer Text,

in: Ley, Michael/Schoeps, Julius H. (Hg.): 229-245.