

Schriften des Historischen Kollegs

Kolloquien

59

Zwischen Politik und Religion
Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung
des Totalitarismus

R. Oldenbourg Verlag München 2003

Zwischen Politik und Religion
Studien zur Entstehung, Existenz und
Wirkung des Totalitarismus

Herausgegeben von
Klaus Hildebrand

R. Oldenbourg Verlag München 2003

Schriften des Historischen Kollegs
herausgegeben von
Lothar Gall
in Verbindung mit

Etienne François, Johannes Fried, Klaus Hildebrand, Manfred Hildermeier, Claudia Märkl,
Jochen Martin, Heinrich Nöth, Ursula Peters, Wolfgang Quint und Dietmar Willoweit
Geschäftsführung: Georg Kalmer
Redaktion: Elisabeth Müller-Luckner

Das Historische Kolleg fördert im Bereich der historisch orientierten Wissenschaften Gelehrte, die sich durch herausragende Leistungen in Forschung und Lehre ausgewiesen haben. Es vergibt zu diesem Zweck jährlich bis zu drei Forschungsstipendien und ein Förderstipendium sowie alle drei Jahre den „Preis des Historischen Kollegs“.

Am 23. und 24. November 2001 fand anlässlich der siebten Verleihung des Preises des Historischen Kollegs ein Mitgliederkolloquium zu dem Thema „Zwischen Politik und Religion. Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus“ statt. Die Ergebnisse des Kolloquiums werden in diesem Band veröffentlicht.

Das Historische Kolleg, früher vom Stiftungsfonds Deutsche Bank zur Förderung der Wissenschaft in Forschung und Lehre und vom Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft getragen, wird seit dem Kollegjahr 2000/2001 in seiner Grundausstattung vom Freistaat Bayern finanziert; seine Stipendien werden aus Mitteln des DaimlerChrysler Fonds, der Fritz Thyssen Stiftung, des Stifterverbandes und eines ihm verbundenen Förderunternehmens dotiert. Träger des Kollegs ist nunmehr die „Stiftung zur Förderung der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und des Historischen Kollegs“.

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar

© 2003 Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH, München
Rosenheimer Straße 145, D-81671 München
Internet: <http://www.oldenbourg-verlag.de>

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier (chlorfrei gebleicht)
Gesamtherstellung: R. Oldenbourg Graphische Betriebe Druckerei GmbH, München
ISBN 3-486-56748-9

Inhalt

Klaus Hildebrand

Einführung VII

Verzeichnis der Tagungsteilnehmer XIII

Klaus Schreiner

Messianismus. Bedeutungs- und Funktionswandel eines
heilsgeschichtlichen Denk- und Handlungsmusters 1

Hans Günter Hockerts

War der Nationalsozialismus eine politische Religion? Über Chancen
und Grenzen eines Erklärungsmodells 45

Lutz Klinkhammer

Mussolinis Italien zwischen Staat, Kirche und Religion 73

Manfred Hildermeier

Kommunismus und Stalinismus: „Säkularisierte Religion“ oder
totalitäre Ideologie? 91

Gerhard Besier

Die Partei als Kirche – der Fall DDR. Religion – Totalitarismus –
„Politische Religion“ 113

Ulrike Freitag

Politische Religion im Nahen Osten: nationalistische und islamistische
Modelle 139



Klaus Hildebrand

Einführung

Das Spezifische der modernen Gewaltherrschaften des 20. Jahrhunderts zu ergründen, hat Zeitgenossen und Späterlebende, Öffentlichkeit und Wissenschaft beschäftigt, seitdem Lenin, Mussolini und Hitler ihre menschenverachtenden Diktaturen begründet haben. In den mannigfachen Versuchen, diese Regime von historischen Erscheinungen scheinbar verwandter Art abzusetzen, wie es die griechische Tyrannis und die römische Diktatur, die absolutistischen Staaten in Früher Neuzeit und die autoritären Herrschaftstypen im 19. und 20. Jahrhundert gewesen sind, um das bis dato Unbekannte, Neue und Besondere ihrer Existenz zu bestimmen, sind zahlreiche Deutungen, Modelle und Theorien zumal, vorge schlagen worden. Geraume Zeit haben sie Bolschewismus, Faschismus und Nationalsozialismus, wie Hans Maier die entsprechende Tendenz der Forschung umschrieben hat, „ausschließlich [als] politische Phänomene“¹ begriffen.

Diese Einschätzung hat sich in den letzten beiden Dekaden deutlich geändert: Die einschlägige Entwicklung der Forschung hat sich nicht zuletzt in der Gründung einer Zeitschrift verdichtet. Unter dem Titel „Totalitarian Movements and Political Religions“ spürt sie dem Diktaturphänomen des zurückliegenden Jahrhunderts in einer anderen, gleichsam erweiterten Perspektive nach, die den ausschließlich oder bevorzugt politischen Rahmen der Interpretation transzendiert. Denn ungeachtet aller Erträge einschlägiger Darstellungen über die modernen Despoten stellt sich zunehmend die Einsicht ein, die der englische Historiker Michael Burleigh unlängst im Hinblick auf „Die Zeit des Nationalsozialismus“ in seinem gleichnamigen Buch so resümiert hat: Allen diesen Erklärungen fehle „ein Element, das nur durch den Rückgriff auf unbefriedigte religiöse Bedürfnisse zurückgewonnen werden kann. Denn was war der Führer anderes als ein Messias? Was waren auserwählte Rassen, führende Klassen und Avantgarde-Parteien anderes als privilegierte Werkzeuge des Schicksals? Was sonst lag der pseudowissenschaftlichen Überzeugung zugrunde, wenn erst einmal die dämonischen Klassen- oder Rassenfeinde überwunden seien, werde die Menschheit in einen Zustand der Vollkommenheit eintreten? Was war die ‚Volksgemeinschaft‘ anderes als eine

¹ *Hans Maier*, Politische Religionen – ein Begriff und seine Grenzen, in: Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft (1996) 5.

Rückkehr in Zeiten, die keine kategorische Trennung von Kirche und Staat gekannt hatten und in denen das eine mühelos in das andere übergegangen war?“²

Damit wird auf eine Interpretation des Diktaturphänomens totalitärer Provenienz aufmerksam gemacht, die von Hans Maier über Philippe Burrin bis Emilio Gentile, um nur einige Autoren zu nennen, aufs neue betrieben wird³, intensiv und weiterführend, und die doch schon die Zeitgenossen in dem von Elie Halévy so genannten „Zeitalter der Tyrannen“⁴ beschäftigt hat: Erich Voegelin sprach in diesem Zusammenhang bereits 1938 von „politischen Religionen“; und kurz darauf benutzte Raymond Aron, ungeachtet der Unterschiede, die den einen Autor in dieser Perspektive von dem anderen abheben, den Begriff „religion politique“ und ein wenig später den der „religion séculière“⁵.

Mit anderen Worten: Über die phänomenologische und systematische Darstellung des Totalitarismus hinaus, die Hannah Arendt und Carl Joachim Friedrich⁶, im übrigen bis heute gültig, vorgelegt haben, setzt verstärkt die Suche danach ein, was über Gewalt und Herrschaft, was über Ideologie und Terror als Mittel der Repression, was über Grausamkeit und Unterdrückung dieser Diktaturen hinaus ihr nach wie vor umrätseltes Wesen erklären kann: Wie kam es dazu, daß diese Formen totalitärer Herrschaft, von dem Zwang, den sie ohne Zweifel ausgeübt haben, einmal abgesehen, zumindest zeitweise ebenso viel – augenscheinlich freiwillige, nicht selten begeisterte, sogar ekstatische – Zustimmung gefunden haben? Wie kam es, daß Diktatoren, die buchstäblich als Menschenvernichter in die Geschichte eingegangen sind, selbst von denen, die vor ihnen erzitterten, zumindest zeitweise geliebt worden sind? Wie kam es, daß Stephan Hermlin, paradox aber zutreffend, bekennen mußte: „Man konnte nicht für die Sowjetunion sein, ohne für Stalin zu sein“?⁷

Diese Diktaturen des 20. Jahrhunderts sind offensichtlich mehr gewesen als nur Herrschaftsanspruch und Herrschaftstechnik. Vielmehr scheinen sie vor allem auch auf ganz spezifische Weise den Bedarf an Transzendenz und Numinosem gestillt zu haben, der zum homo humanus gehören dürfte und offensichtlich den homo faber der Moderne ebenfalls charakterisiert.

Daher steht die schon in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts aufgeworfene Frage nach den religiösen Elementen der zeitgenössischen Despotien inzwischen im Zentrum der Forschung, nachdem vor allem die unvergleichlich eingehende Beschäftigung mit dem Holocaust auf der einen Seite und die sich nach und nach intensivierende Auseinandersetzung mit dem Archipel Gulag auf der ande-

² Michael Burleigh, Die Zeit des Nationalsozialismus. Eine Gesamtdarstellung (Frankfurt a.M. 2000) 249.

³ Vgl. dazu insgesamt Klaus Hildebrand, Das Dritte Reich, 6. neubearbeitete Auflage (München 2003) 160.

⁴ Elie Halévy, L'ère des tyrannies: études sur le socialisme et la guerre (Paris 1938).

⁵ Wie Anm. 3.

⁶ Ebd.

⁷ Marcel Reich-Ranicki, Und Stalin? Stephan Hermlin im Gespräch, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 4. 9. 1984, 25.

ren Seite in vielfältiger Perspektive an die Grenzen menschlicher Existenz und menschlicher Existenzerfahrung geführt haben: Im Zusammenhang mit der Entdeckung einer bis dahin unvermuteten „Gemeinheit der Menschennatur“ wird das Problem der über- und außerpolitischen Voraussetzungen und Bedingungen totalitärer Herrschaft erneut debattiert.

Wie konnte es einem Regime gelingen, binnen kurzem die Grundlagen alles Hergebrachten zu revolutionieren, umzukehren, ins Gegenteil zu wenden? Das Gute für böse und das Böse für gut zu erklären und dafür sogar noch gläubige Gefolgschaft zu finden, ist in einem ganz wörtlichen Sinne das, was Geist und Gemüt verwirrt. Und dieses Diabolische, die große Verwirrung, verkörperte sich eben in dem, den die Massen als ihren Erlöser und Messias herbeigesehnt hatten. Kurzum: Sind die modernen Diktaturen des 20. Jahrhunderts vor allem in die Politik verschlagene Religionen? Sind ihre Ideologien, Programme und Dogmen – im Sinne einer Rückkehr zur Einheit von Kult und Polis, von Religion und Politik – politisch instrumentalisierte Theologien? Sind die alltäglich praktizierten Riten und Kulte, Inszenierungen und Stile ihrer Herrschaft Ausdruck einer ganz spezifischen, nämlich politischen Religiosität? Anders herum gewendet: Wo geht Macht in Religion über und vice versa? Bietet das Religiöse nur das Gewand für das Totalitäre? Oder ist das Totalitäre gerade eine Konsequenz der säkularen – und neuerdings wiederum der auf die Transzendenz gerichteten – Religion? Ist das eine vom anderen überhaupt zu trennen? Hat seine gemischte, sich überschneidende Existenz womöglich mit der anthropologischen Disposition des Menschen zu tun, oder sind ganz andere Faktoren dafür ausschlaggebender?

Unter welchen Bedingungen können Religion und Gewalt, Dogma und Macht, Sinnbedarf und Herrschaftswille zur Synthese und Realität gelangen? Wann finden Erlösergestalten und Heilspropheten, welche die Revolution auf Erden predigen, um die Tragik aus der Welt zu verbannen, die das diesseitige Paradies versprechen und die Hölle auf Erden schaffen oder die für eine Verheißung im Jenseits den Heiligen Krieg im Diesseits bis zur Aufgabe des eigenen Lebens fordern, eine Chance auf Gehör und Zustimmung, auf Begeisterung gar und mithin auf Herrschaft?

Was die Geschichte des 20. Jahrhunderts angeht, scheint sich der Mechanismus von Gewalt und Verführung, von Zwang und Lockung, von Repression und Ekstase vor dem Hintergrund mächtiger Modernisierungsvorgänge zu vollziehen. Krisengeschüttelte Völker, Gesellschaften und Staaten ersehnen und tragen, ängstlich und erwartungsvoll in einem, „freudeschlotternd“, wie einmal über die „märchenbetörten Deutschen“ gespottet worden ist, den Messias, jenen Messias, der sie beherrscht und unterdrückt, der sie mißhandelt und vernichtet.

Die überlegene Zivilisation der Angelsachsen, ihre wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Offensiven, welche die Zwischenkriegsära des 20. Jahrhunderts geprägt haben, wurden beispielsweise von den damaligen Habenichtsen der Weltgeschichte, den Japanern, Italienern und Deutschen nicht als Chancen begriffen und akzeptiert, sondern vielmehr abgelehnt und schließlich sogar bekämpft. Dabei wurden Verunsicherung und Auflehnung, Angst und Anmaßung, hilflose Ver-

weigerung und dumpfe Revolte derjenigen, die sich der Modernisierung ausgesetzt sahen, von denjenigen benutzt, die ihre bis zu einem gewissen Grad damit zusammenhängenden, letztlich aber prinzipiell davon abgehobenen Ziele zu verwirklichen trachteten. „Der Schlüssel zum Weltmarkt“, verkündete Adolf Hitler auf einer Veranstaltung seiner Partei am 17. April 1929, als er die mehr als 2000 Teilnehmer mit seiner Warnung vor der „steigenden kapitalistischen Industrieinvasion aus Amerika“ einschüchterte, „der Schlüssel zum Weltmarkt hat die Gestalt des Schwertes“⁸. Mit anderen Worten: Große Modernisierungskrisen scheinen den Hintergrund zu bilden, um politische Absicht und religiösen Bedarf, die Entschlossenheit weniger und die Hingabebereitschaft vieler, täterspezifisches Charisma und dessen bürokratische Veralltäglichung zu gleichsam nötigen Zeittendenzen aufzutürmen und im totalitären Handeln zu vereinen.

Vor diesem Hintergrund aber wird der Terminus der (politischen) Religion im Zuge einer intensiv geführten Debatte über eine neue Definition des Totalitarismus außerordentlich kontrovers erörtert: Das einschlägige Spektrum der Diskussion reicht von der herkömmlichen Einschätzung des Begriffs bis zu einem sich davon deutlich abhebenden, sogar ganz widersprüchlichen Verständnis des Untersuchungsgegenstandes, der als Religionsersatz und Ersatzreligion, als Pseudoreligion und sogar als Antireligion begriffen wird.

Damit sind einige, beileibe nicht alle Perspektiven benannt, die relevant sind, wenn es darum geht, die Frage zu erörtern, ob bzw. inwieweit moderne Diktaturen in politischer und/oder (quasi-)religiöser Perspektive zu deuten sind. Zu diesem Untersuchungsgegenstand, dessen wissenschaftliche Aktualität und zeitenthobene Bedeutung außer Frage steht, hat das Historische Kolleg am 23. und 24. November 2001 ein Kolloquium veranstaltet, dessen Erträge nunmehr unter dem Titel „Zwischen Politik und Religion. Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus“ vorgelegt werden.

Daß heilsgeschichtliche Denk- und Deutungsmuster bereits lange vor der so genannten Moderne im Dienst der Politik standen, von der Typologie des antiken Erlösers bis heute in diesem Kontext Bedeutung gehabt haben, markierte den wissenschaftlichen Rahmen unserer Veranstaltung, den Klaus Schreiner im ersten Vortrag des Kolloquiums absteckte. Da er es auch gewesen ist, der dem Kuratorium des Historischen Kollegs die Idee für diese Veranstaltung geliefert hat, sei ihm an dieser Stelle noch einmal herzlich dafür gedankt.

Die zentrale Fragestellung nach dem religiösen oder quasi-religiösen Charakter moderner Diktaturen wurde im Hinblick auf Hitlers Nationalsozialismus, im Hinblick auf Mussolinis Faschismus und im Hinblick auf den Stalinismus von Hans Günter Hockerts, Lutz Klinkhammer und Manfred Hildermeier behandelt. Daß vor dem Hintergrund der deutschen Geschichte das Grundproblem des Kol-

⁸ Hitler. Reden. Schriften. Anordnungen. Februar 1925 bis Januar 1933. Bd. III. Zwischen den Reichstagswahlen Juli 1928–September 1930. Teil 2: März 1929–Dezember 1929. Hrsg. und kommentiert von Klaus A. Lankheit (München, New Providence, London, Paris 1994) 209f. (Dok. 26. 17. April 1929. Rede auf NSDAP-Veranstaltung in Annaberg).

loquiums auch im Hinblick auf die Entwicklung der DDR untersucht wurde, erscheint selbstverständlich: Gerhard Besier hatte diese Aufgabe übernommen. Und schließlich wurde die leitende Frage des Kolloquiums auch auf die Geschichte und Gegenwart der islamischen Welt appliziert. Daß Ulrike Freitags Vortrag durch die leidvollen Ereignisse des damals erst wenige Wochen zurückliegenden „11. September“ enorme Aktualität gewinnen würde, war nicht abzusehen, als wir uns im Rahmen des Kuratoriums des Historischen Kollegs lange zuvor Gedanken gemacht haben über die Disposition des Kolloquiums, das zum Verhältnis von Religion und Politik in modernen Diktaturen bzw. in Diktaturen der Moderne Stellung nehmen wollte.

In der Hoffnung, daß die überarbeiteten Beiträge des Kolloquiums die intensiv geführte Debatte um „Deutungen totalitärer Herrschaft“⁹ im 20. Jahrhundert weiterzuführen imstande sein mögen, unterbreitet das Historische Kolleg diese Publikation der interessierten Öffentlichkeit.

⁹ *Hans Maier*, Deutungen totalitärer Herrschaft 1919–1989, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 50 (2002) 349 ff.

Verzeichnis der Tagungsteilnehmer

Prof. Dr. Helmut Altrichter, Erlangen
Prof. Dr. Heinz Angermeier, Regensburg
Prof. Dr. Gerhard Besier, Heidelberg
Prof. Dr. Knut Borchardt, Icking
Dr. Peter Burschel, Freiburg i. Br.
Prof. Dr. Christof Dipper, Darmstadt
Prof. Dr. Arnold Esch, Rom
Prof. Dr. Etienne François, Berlin
Dr. Ulrike Freitag, London
Prof. Dr. Johannes Fried, Frankfurt a. M.
Prof. Dr. Horst Fuhrmann, Steinebach am Wörthsee
Prof. Dr. Lothar Gall, Frankfurt a. M.
PD Dr. Werner Greiling, Jena
Prof. Dr. Wolfgang Hardtwig, Berlin
Prof. Dr. Klaus Hildebrand, Bonn
Prof. Dr. Manfred Hildermeier, Göttingen
Prof. Dr. Hans Günter Hockerts, München
Georg Kalmer, Historisches Kolleg München
Dr. Lutz Klinkhammer, Rom
Prof. Dr. Diethelm Klippel, Bayreuth
Dr. Hans-Christof Kraus, Stuttgart
Prof. Dr. Peter Krüger, Marburg
Dr. Franz Letzelter, Bonn
Prof. Dr. Jochen Martin, Freiburg i. Br.
Prof. Dr. Hans E. Mayer, Kiel
Prof. Dr. Jürgen Miethke, Heidelberg
Prof. Dr. Wolfgang J. Mommsen, Berlin
Dr. Elisabeth Müller-Luckner, Historisches Kolleg München
Prof. Dr. Heinrich Nöth, München
Prof. Dr. Wolfram Pyta, Stuttgart
Prof. Dr. Marie-Luise Recker, Frankfurt a. M.
Prof. Dr. Konrad Repgen, Bonn
Prof. Dr. Gerhard A. Ritter, Allmannshausen/Berg
PD Dr. Andreas Rödder, Stuttgart
Prof. Dr. Johannes Schilling, Kiel
Prof. Dr. Ludwig Schmugge, Zürich
Prof. Dr. Klaus Schreiner, München
Prof. Dr. Winfried Schulze, München
Dr. Gustav Seibt, Berlin
Dr. Heinz-Rudi Spiegel, Essen

Prof. Dr. Jürgen Trabant, Berlin

Prof. Dr. Thomas Vogtherr, Osnabrück

Prof. Dr. Eberhard Weis, Gauting

Klaus Schreiner

Messianismus

Bedeutungs- und Funktionswandel eines heilsgeschichtlichen Denk- und Handlungsmusters

Robert Musil (1880–1942) registrierte mit Skepsis, daß sich im Sprachgebrauch seiner Zeitgenossen die „Wortgruppe Erlösung“ einer zunehmenden Beliebtheit erfreute. Beschrieben hat er diesen Sachverhalt in seinem zwischen 1930 und 1932 verfaßten Roman „Der Mann ohne Eigenschaften“. Allenthalben – in der Politik, in Kirchen und Kaffeehäusern, in Büchern und Kunstzeitschriften – sei die Rede von „erlösen“, „Erlöser“ und „Erlösung“¹. In diesem Wortfeld drücke sich das „Erlösungsbedürfnis“ einer verunsicherten Nation aus, die glaube, „eine recht messianische Zeit“ zu durchleben, und deshalb der Erlösung durch einen messianischen Retter bedürfe. Die „sogenannten intellektuellen Menschen“ seien davon überzeugt, daß mit dem Zusammenbruch des politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Lebens demnächst zu rechnen sei, „wenn nicht bald ein Messias komme“. Neben dem Verlangen nach einem „besonderen Messias“ für einzelne menschliche Tätigkeitsfelder habe es auch „das einfachere und in jeder Weise unzerfaserte Verlangen nach einem Messias der starken Hand für das Ganze“ gegeben, der wiederherstellen sollte, was die moderne Zivilisation und die Herrschaft der Parteien zerstört hätten: die Ganzheit der deutschen Seele und die Einheit der Nation, allgemeines Wohl und persönliches Glück.

Musil brachte zur Sprache, was in der Spätphase der Weimarer Republik, als er seinen Roman schrieb, Bürger für die Verführungskraft antidemokratischer Heils- und Rettungsformeln anfällig machte: das Sehnen nach einem starken, heroischen Führer, der kraft seiner übermenschlichen Fähigkeiten willens und in der Lage ist, in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft eine Wendung zum Besseren herbeizuführen. Der Romancier diagnostizierte: Zeiten der Krise sind Geburtsstunden von messianischen Heilsbringern und Erlösern.

Die von Musil zitierten Zeitgenossen bedienten sich theologisch imprägnierter Begriffe, um ihren Krisenerfahrungen und ihrem Hoffen auf eine Gesundung von

¹ Vgl. dazu und zum Folgenden *Robert Musil, Der Mann ohne Eigenschaften*, hrsg. von *Adolf Frisé* (Hamburg 1952) 518 ff. – Für kritische Lektüre des Manuskripts bin ich Peter Schäfer, Princeton, zu Dank verpflichtet.

Staat und Gesellschaft eine Sprache zu geben. Wer von „Messias“ und „Erlösung“ sprach, machte von einem Vokabular Gebrauch, dessen biblische Anklänge nicht zu überhören sind.

Religiöse Ursprünge: Jüdische und christliche Messiaserwartungen

Dina Rubina, eine russische, seit 1990 in Jerusalem lebende Autorin, veröffentlichte jüngst einen Roman mit dem Titel „Hier kommt der Messias“² – ein Buch, das von der Literaturkritik als „Epos der russischen Einwanderung nach Israel“ bezeichnet wurde. Als Leitmotiv ihres Werkes bedient sich die Autorin eines Satzes aus den dreizehn „Glaubensprinzipien“ des Maimonides (1153–1204), eines im 12. Jahrhundert lebenden und mit großer Autorität lehrenden jüdischen Philosophen. Dieser Satz lautet: „Ich glaube mit ganzer Kraft an das Kommen des Messias, und obwohl er auf sich warten läßt, werde ich jeden Tag darauf hoffen, daß er kommt.“

Der Messiasglaube des Maimonides wurzelt in traditionellen Messiaserwartungen des antiken und mittelalterlichen Judentums. Dessen Hoffnungen auf Erlösung von Gewalt und Unterdrückung konkretisierten sich im Hoffen auf das Kommen einer messianischen Gestalt, die, wenn sie komme, die mit Israel verfeindeten „Völker der Welt“ unterwerfen und ein Friedensreich errichten werde. Mit diesem, einem neuen Himmel und einer neuen Erde, beginne ein neuer Äon. „Der gesalbte König (Messias K. S.)“, versichert Maimonides, als er im 11. Abschnitt der „Mischne Tora“ auf die Einsetzung der Könige zu sprechen kommt, „wird einst auftreten und das Königtum Davids in seiner vormaligen Macht wiederherstellen. Er wird das Heiligtum (gemeint ist der Tempel K. S.) aufbauen und die Versprengten Israels sammeln. Und alle Rechtssatzungen werden in seinen Tagen die frühere Geltung wiedererlangen.“ Der von Maimonides erwartete Messias aus dem Geschlecht Davids werde nicht nur „die Kriege des Herrn“ führen, er werde auch der Tora, den Büchern des Moses, neue Geltung verschaffen, weil er über deren Weisungen nachdenke und sich wie David, sein Vorvater, an die Gebote halte. Die von Maimonides als Geschenk Gottes begriffene messianische Zeit werde auch Zeit für die Erkenntnis Gottes bringen. So denn einmal ein König aus dem Hause Davids erstehe, der sich mit Gottes Weisungen beschäftige, die Gebote halte, ganz Israel nötige, in den Wegen der Weisung zu wandeln, und die Widersacher Gottes bekämpfe, „so besteht die Vermutung zu Recht, daß er der Messias ist ... Er wird dann die gesamte Menschheit umgestalten, daß sie insgesamt dem Herrn diene“³.

² Dina Rubina, *Hier kommt der Messias* (Berlin 2001).

³ *Moses Maimonides, Der Brief in den Jemen. Texte zum Messias*, hrsg., übersetzt und kommentiert von Sylvia Powels-Niami unter Mitwirkung von Helen Thein. Mit einem Vorwort von Friedrich Niewöhner (Berlin 2002) 87–89. Vgl. dazu auch Gershom Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*. Mit einer Nachbemerkung: Aus einem Brief

Mit dem Messias des Maimonides hat der Messias der Dina Rubina nichts gemein. Er gehört in die Geschichte der falschen Messiasse, die als Scharlatane, als Möchtegern-Erlöser und Pseudopropheten von sich reden machten⁴. Der von Dina Rubina beschriebene Messias gleicht den Barfußpropheten der zwanziger Jahre des vorigen Jahrhunderts; er erinnert an lebensreformerische Wanderpropheten mit langem Haar, schmutzigen Kleidern und dreisten Zukunftsphantasien, die sich in der Rolle erlösender Heilande gefielen; er besitzt Ähnlichkeiten mit den damals auftretenden „Narren in Christo“, die sich als Helfer der kleinen, schwachen und bedrückten Leute fühlten und mit ihrer anarchischen Ablehnung des Staats den Ruf nach einem messianischen Retter verbanden, der pragmatische Politik durch innerweltliche Erlösung ersetzen sollte.

Dina Rubina will „die kollektive, allgegenwärtige, geradezu gewerbsmäßige Erwartung des Messias“, der, wie sie meint, „etwas von Bahnhof anhaftet“, nur als innere Einstellung gelten lassen, deren wesentlicher Inhalt aus bloßem Warten besteht. Als Messias beschreibt sie einen Landstreicher, der durch seine Bettelei den Bus von Jerusalem nach Tel Aviv unsicher macht. Auch die Vision eines anderen Messias, der als „ein schöner Mann aus dem Geschlecht Davids“, angetan mit einem leinenen Ephod (2 Sam. 6,14), vor dem Herrgott tanzt und, wenn er denn kommt, „von den Toten erwecken“ wird, trägt nicht die Züge eines Messias, wie ihn sich rechthabende Juden vorstellten. Der Messias der Dina Rubina verkörpert das Ende einer religiös und politisch fragwürdig gewordenen Tradition. Von der Macht messianischer Heilerwartungen, die über Jahrhunderte hin das Glauben, Denken und Fühlen der Juden bestimmten, ist in dem Messiasbild der Dina Rubina nichts mehr zu spüren.

Messias, ein durch und durch religiös grundlegter Begriff, leitet sich von dem hebräischen „Maschiach“ her. Dessen griechisches Äquivalent lautet „Christos“. Beide Begriffe charakterisieren den Messias als Gesalbten Gottes. Der erste gesalbte König Israels war Saul (1 Sam. 9,16; 10,1; 15,1). In der herrschaftslegitimierenden Kraft der Salbung wurzelt die für den Messianismus maßgebliche Vorstellung, der Messias müsse als ein von Gott erwählter und gesalbter König kommen.

an einen protestantischen Theologen, in: *ders.*, Über einige Grundbegriffe des Judentums (Frankfurt a.M. 1970) 155–163. – Der aus den Schriften des Alten Testaments geschöpfte Messiasglaube des Maimonides ist in der Religionsgeschichte des mittelalterlichen und neuzeitlichen Okzidents zum vorherrschenden Typus der im Judentum gepflegten messianischen Erwartungen geworden. Verschiedenartige Formen von Messianismus im frühen Judentum untersucht und beschreibt *Peter Schäfer*, Diversity and Interaction: Messiahs in early Judaism, in: *Toward the Millennium. Messianic Expectations from the Bible to Waco*, hrsg. von *Peter Schäfer* und *Mark Cohen* (Studies in the History of Religions 77, Leiden, Boston, Köln 1998) 15–35.

⁴ Vgl. dazu *Jacob Katz*, Messianismus und Zionismus, in: *ders.*, Zwischen Messianismus und Zionismus. Zur jüdischen Sozialgeschichte (Frankfurt a.M. 1993) 26: „Die lange Liste falscher Messiasse ist ein charakteristisches Element des traditionellen Messianismus; sie brach erst mit dem Zeitalter des Rationalismus und seiner Aushöhlung des gesamten Glaubenssystems ab, zu dem auch der traditionelle Messianismus gehörte.“

Die Messias Hoffnung des Judentums, gab der jüdische Historiker Heinrich Graetz zu denken, erwieß sich als notwendig, „um sich in dem Elend aufrecht zu erhalten“⁵. Anders gesagt: Israels Messias Hoffnungen wurzelten in der Erfahrung politischer Krisen und Katastrophen, deren Ursachen, Verlauf und Überwindung theologisch gedeutet wurden. Israels Unterwerfung und Vernechtung durch die Großmacht Assur weckte Hoffnungen auf den „wahren David“, den kommenden Messias, einen von Gott begnadeten Heilsbringer, der über die erforderlichen politischen und militärischen Fähigkeiten verfügt, um Israel vom Joch der Unfreiheit zu befreien. Der erwartete Messias sollte dem israelischen Königtum seine Selbständigkeit zurückgeben, ein Friedensreich errichten, den Armen Gerechtigkeit widerfahren lassen und die Gottlosen, die Israel unterdrückten, zu Boden werfen. In der Tat: „Das Judentum hat, in allen seinen Formen und Gestaltungen, stets an einem Begriff von Erlösung festgehalten, der sie als einen Vorgang auffaßte, welcher sich in der Öffentlichkeit vollzieht, auf dem Schauplatz der Geschichte und im Medium der Gemeinschaft, kurz, der sich entscheidend in der Welt des Sichtbaren vollzieht und ohne solche Erscheinung im Sichtbaren nicht gedacht werden kann.“⁶

Zum traditionellen Jesusbild der abendländischen Kirchen gehört die Überzeugung, daß der historische Jesus als Prophet, Lehrer und Wundertäter wirkte, nicht als Messias König, der Israel von römischer Fremdherrschaft befreien wollte. Jesus habe nicht auf dem Feld der Politik agiert, um eine sozial ungerechte Gesellschaftsordnung gewaltsam zu revolutionieren. Ausgestattet mit überirdischer Macht und Herrlichkeit, habe er durch sein Leiden und Sterben einen neuen Heilsweg begründet, indem er die Schuld der vielen auf sich nahm und für die Sünder vor Gott eintritt. An dieser Sicht des Wirkens Jesu halten die christlichen Kirchen und ihre Theologen bis heute fest. Es entspricht kirchlicher Glaubensauffassung, wenn gesagt wird: „Nichts von der Macht und Herrlichkeit, die nach jüdischer Vorstellung den Messias charakterisiert, ist im Leben Jesu verwirklicht.“⁷

Christliche Exegeten von heute wollen nicht ausschließen, daß die Jünger Jesu mit ihrem Meister messianische Erwartungen verbanden und in ihm eine eschatologische, von Gott beauftragte und ermächtigte Rettergestalt erblickten. Sie sind

⁵ Heinrich Graetz, Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, Bd. 9 (Leipzig 1907) 206.

⁶ Scholem, Zum Verständnis (wie Anm. 3) 121.

⁷ Rudolf Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 3. Lieferung (Tübingen 1953) 28. Jüdische Bibelwissenschaftler gehen von der Annahme aus, daß Jesus von seiner „messianischen Sendung und Bestimmung“ (*messianic mission and destiny*) überzeugt war und sich berufen fühlte, „die messianische Rolle des Menschensohnes“ (*the messianic role of the Son of Man*) zu übernehmen. Nach einem „messianischen Einzug“ (*messianic entry*) in Jerusalem sei er als potentieller Revolutionär verhaftet und auf Befehl des Pontius Pilatus hingerichtet worden – möglicherweise auf Betreiben jüdischer Kreise, welche die Reaktionen der Römer auf die „messianische Agitation“ (*messianic agitation*) Jesu fürchteten. Vgl. dazu den Artikel „JESUS“, in: R. J. Werblowsky and Geoffrey Wigoder (Hrsg.), The Oxford Dictionary of the Jewish Religion (New York, Oxford 1997) 368.

jedoch der Auffassung, daß sich Jesus selber nicht als Messias gewußt und bezeichnet hat. Den mit politischen Erwartungen verknüpften Messiastitel habe er entschieden abgelehnt. Das Bekenntnis der nachösterlichen Gemeinde zu Jesus als dem Messias Israels finde in dem Glauben an dessen Kreuzigung und Auferstehung seine Begründung. Jesus, so der Leitgedanke des von den ersten Christen gepflegten Messiasglaubens, sei der leidende und von Gott auferweckte Messias. Der Evangelist Markus und der Apostel Paulus verknüpften die „messianische Praedikation Jesu mit der *theologia crucis*“. Sie taten dies in dem Bewußtsein, „daß ein gekreuzigter Messias sowohl für Juden als auch für Heiden eine *contradictio in adjecto* ist; denn ein solcher entspricht weder der jüdischen Heilserwartung noch der heidnischen Sehnsucht“⁸. Im Zentrum der Lehre der frühen Kirche stand der „transzendente Messias“, der leiden und sterben mußte, um als leidender Gottesknecht in seine himmlische Herrlichkeit einzugehen (Luk. 24,26). Kein Wort in den Evangelien deutet darauf hin, „daß Jesus sich je als den davidischen Messias ausgab, das heißt als einen Heerführer, der Israels Feinde besiegen, die Nation als politische Macht neu begründen und sich selbst zum König erklären würde“⁹.

Die Christenheit, die sich an die Lehre ihrer Kirchen hielt und immer noch hält, war und ist der Auffassung, daß in der Gestalt des Jesus von Nazaret der Messias bereits erschienen ist. Sie hofft auf dessen Wiederkunft zum Gericht am Ende der Zeit. Das Judentum, das an das Kommen eines persönlichen Messias glaubte, verlegte dieses Ereignis in eine unbestimmte Zukunft, wußte aber genau, wo es stattfinden wird: im Land Israel. So begriffene messianische Erlösung hatte einen öffentlichen, geschichtlichen und nationalen Charakter. „Der christliche Messianismus betont“, wie neuerdings gesagt wurde, um Unterschiede zwischen jüdischem und christlichem Messianismus kenntlich zu machen, „die Vorstellung vom individuellen, jenseitigen Heil, während der jüdische Messianismus den Akzent auf das Geschick des Volkes in den weltgeschichtlichen Entwicklungen legt“¹⁰. In

⁸ Günther Baumbach, Artikel „Messias / Messianische Bewegungen II. Neues Testament“, in: Theologische Realenzyklopädie, hrsg. v. Gerhard Müller, Bd. 22 (Berlin, New York 1992) 632. – Unstreitig bestimmte das Bild eines politischen Retters und Befreiers die Messiasvorstellungen des Judentums. Zum Spektrum jüdischer Messiasvorstellungen gehörte aber auch der „suffering Messiah“ (vgl. Michael Fishbane, *Midrash and Messianism*, in: *Toward the Millennium* [wie Anm. 3] 59, 69). Insofern ist die Annahme nicht von der Hand zu weisen, daß Jesu Messianität nicht auf einer Zuschreibung durch die urchristliche Gemeinde beruht, sondern auf dem Selbstverständnis des historischen Jesus. Vgl. dazu Martin Hengel u. Anna Maria Schwemer, *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie*. Vier Studien (Tübingen 2003).

⁹ Norman Cohn, *Die Erwartung der Endzeit. Vom Ursprung der Apokalypse*. Aus dem Englischen von Peter Gillhofer u. Hans-Ulrich Möhrig (Frankfurt a.M., Leipzig 1997) 313, 307.

¹⁰ Katz, *Messianismus* (wie Anm. 4) 21; vgl. auch Scholem, *Verständnis der messianischen Idee* (wie Anm. 3) 121; gegenüber der messianischen Idee im rabbinischen Judentum „steht im Christentum eine Auffassung, welche die Erlösung als einen Vorgang im ‚geistlichen‘ Bereich und im Unsichtbaren begreift, der sich in der Welt jedes einzelnen abspielt und der eine geheime Verwandlung bewirkt, der nichts Äußeres in der Welt entsprechen muß“. Scholem schreibt das nicht, um einer „gleichsam chemisch reinen Innerlichkeit der Erlösung“ das

Debatten, die im Mittelalter und in der Neuzeit geführt wurden, beharrten beide Seiten auf der ausschließlichen Wahrheit der von ihnen vertretenen Messiaslehre. Gegenstand der leidenschaftlich geführten Kontroversen war die Frage, ob Jesus der in den alttestamentlichen Schriften prophezeite Messias sei oder nicht. Die christlichen Theologen trugen aus den messianischen Prophetien des Alten Testaments Belege zusammen, die – christologisch gedeutet – den Nachweis erbringen sollten, daß Jesus der von Gott verheißene und gesandte Heilsbringer sei. Alle Stationen seines Lebens – Geburt, Passion, Auferstehung und Himmelfahrt – seien im Alten Testament vorausgesagt. Von jüdischer Seite wurden die christlichen Beweisgänge als unbiblisch und unhistorisch verworfen. Gegensätzliche Messiasauffassungen stärkten die religiösen und sozialen Bindungen unter den eigenen Glaubensverwandten. Dissonante Messiasbilder grenzten ab und festigten den Zusammenhalt unter den eigenen Anhängern.

Messianische Heilsbringer und politische Messianismen im 19. Jahrhundert

Messianismus ist – wie Aristokratismus, Demokratismus, Republikanismus oder Liberalismus auch – eine Begriffsprägung des beginnenden 19. Jahrhunderts. In der politischen Publizistik von damals erfüllte Messianismus die Funktion eines religiös imprägnierten Erwartungs- und Bewegungsbegriffs, der dazu diente, zukunftsgerichteten Ideen, Erwartungen und Bewegungen einen Namen zu geben. Die dem jüdischen Messiasglauben inhärenten politischen Bezüge und Bedeutungen veranlaßten Publizisten des 19. Jahrhunderts, den Messiasbegriff und die Messiasidee auf das Feld der Politik und politischen Theorie zu übertragen. Der Begriff „Messianismus“ geht auf Joseph Marie Hönené Wronski (1776–1853) zurück, einen in Paris lebenden polnischen Mathematiker und Philosophen. Dieser hatte seit 1831 mehrere Schriften verfaßt, in denen der Begriff Messianismus vorkam: „Prodrome du Messianisme“, „Prospectus du Messianisme“, „Prolégomènes du Messianisme“, „Métapolitique messianique“ und „Bulletins messianiques“. Der Messianismus des polnischen Mathematikers und Philosophen trug utopische Züge. Habe sich die französische Nation in eine „association messianique“ verwandelt, beginne für die Menschheit die „Epoche der Menschen oder der Vernunft“. Zustande komme eine solche geistige und gesellschaftliche Metamorphose

Wort zu reden (ebd. 140). Er selber beharrt auf einer unauflöslichen Verbindung des Inneren mit dem Äußerem. „Die Wiederherstellung aller Dinge an ihren rechten Ort, welche die Erlösung ist, stellt eben das Ganze her, das nichts von solcher Scheidung in Innerlichkeit und Äußerlichkeit weiß. Das utopische Element im Messianismus betraf dieses Ganze und nur dieses Ganze“ (ebd. 142). Um die Innenseite der jüdischen Messiasidee auf den Begriff zu bringen, sprechen Judaisten von heute von einem „mystischen Messianismus“. Vgl. *Moshe Idel*, Subversive Katalysatoren: Gnosis und Messianismus in Gershom Scholems Verständnis der jüdischen Mystik, in: *Peter Schäfer und Gary Smith* (Hrsg.), Gershom Scholem zwischen den Disziplinen (Frankfurt a.M. 1995) 99.

durch die „Vereinigung der Philosophie mit der Religion“, aus der eine „neue geistige Ordnung der Welt“ hervorgehen werde¹¹. Der polnische Gelehrte benutzte Messianismus als Bezeichnung für ein System zukunftsgerichteter Ideen und Erwartungen, aus denen, wenn sie denn verwirklicht würden und in Erfüllung gingen, eine ideale gesellschaftliche und politische Ordnung hervorgehen solle. Das Wissen um die Bedeutung der Messiasidee in der Geschichte des Judentums brachte Literaten und Publizisten des 19. Jahrhunderts auf den Gedanken, den Begriff Messias in ihr politisches Vokabular aufzunehmen, um das Harren und Hoffen auf einen politischen Retter und Heilsbringer zum Ausdruck zu bringen. Dem Messiasbegriff eignete von seinem Ursprung her eine „politische Urbedeutung“¹², die ihn auf andere Verhältnisse übertrag- und anwendbar machte. Wer wurde im 19. und 20. Jahrhundert als „Messias“ bezeichnet? Welche politisch-sozialen Bewegungen verstanden sich als „messianisch“ und wurden als solche wahrgenommen und gedeutet?

Deutschland, so Heinrich Heine in einem Essay über Ludwig Börne, „erwartet einen Befreier, einen irdischen Messias (...) einen Retter mit Zepter und Schwert“¹³. Die ironischen Untertöne dieser Feststellung richteten sich gegen konservativ eingestellte Bürger, die im Reich Friedrich Barbarossas verwirklicht fanden, was ihnen als politisches Ideal vorschwebte: ein mächtiger, monarchisch regierter Staat, in dem die geeinte deutsche Nation eine ihr angemessene politische Ordnung gefunden hat.

Wilhelm Weitling, der, inspiriert durch die sozialistischen Ideen Proudhons, aus allen Menschen Brüder machen wollte, beteuerte kurz vor 1848: „Ein neuer Messias wird kommen, um die Lehre des ersten zu verwirklichen. Er wird den morschen Bau der alten gesellschaftlichen Ordnung zertrümmern, die Tränenquellen in das Meer der Vergessenheit und die Erde in ein Paradies leiten.“¹⁴ Als „zweiten Messias“ stellte sich Weitling einen „Diktator demokratischer Provenienz“ vor¹⁵,

¹¹ Vgl. dazu Jürgen Gebhardt, *Messianische Politik und ideologische Massenbewegung*, in: *Von kommenden Zeiten. Geschichtsprophetien im 19. und 20. Jahrhundert*, hrsg. von Joachim H. Knoll und Julius Schoeps (Stuttgart 1984) 44 f.

¹² Hermann Cohen, *Die Messiasidee*, in: *ders.*, *Jüdische Schriften 2*, hrsg. v. Bruno Strauss (Berlin 1924) 107.

¹³ Heinrich Heine, *Ludwig Börne. Eine Denkschrift*, in: *ders.*, Bd. 1, *Ludwig Börne. Eine Denkschrift und kleinere politische Schriften*, bearb. von Helmut Koopmann (Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke, Hamburg 1987) 313.

¹⁴ Zitiert nach Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 2 (Frankfurt a.M. 1959) 673.

¹⁵ Dieter Groh, Artikel „Caesarismus“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 1, hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck (Stuttgart 1972) 730 und ebd. Anm. 27. Zum religiös imprägnierten Sozialismus Wilhelm Weitlings vgl. neuerdings Sebastian Prüfer, *Sozialismus als Religion. Die deutsche Sozialdemokratie vor der religiösen Frage 1863–1890* (Göttingen 2002) 275–279. Vgl. auch Wolfram von Moritz, *Wilhelm Weitling. Religiöse Problematik und literarische Form* (Frankfurt a.M. 1981) 304, der die Frage nach der Instrumentalisierung religiöser Vorstellungen in der politischen Agitation Weitlings folgendermaßen beantwortet: „Weitlings Umgang mit der christlichen Botschaft ist weder primär naiv (gläubig), noch primär raffiniert (taktisch): Die Überzeugung vom engen Zusammenhang von Jesu Lehre und

mit dem, wie er prophezeite, ein neues Zeitalter der gegenseitigen Brüderlichkeit, der Gütergemeinschaft und der politischen Freiheit beginnen werde.

Beim Schillerfest des Jahres 1859 dichtete Wilhelm Raabe:

Wird nie der Retter kommen diesem Lande?

Wird kein Befreier lösen uns're Bande?

Wird der Messias erscheinen in der Welt?

*Wird nie der Baum blühen auf dem Walserfeld?*¹⁶

Der blühende Baum auf dem Walserfeld ist ein Zitat aus der Staufersage. Es dient als Symbol für die erhoffte Wiedergeburt eines Reiches, das so mächtig und glanzvoll ist wie das der staufischen Heldenkaiser. Im Untersberg bei Salzburg soll sich Kaiser Friedrich Rotbart für seine Wiederkunft rüsten. Auf dem in der Nähe von Salzburg gelegenen Walserfeld werde er mit seinen Getreuen zur Endschlacht gegen seine Widersacher antreten, um als Kaiser der Endzeit eine glückbringende Friedenszeit herbeizuführen. Auf der politischen Bühne sei aber derzeit ein politischer Messias nicht in Sicht, um die Deutschen als Nation zu einen. Dennoch sei „in diesen bösen Tagen“ die Nacht dem Tag gewichen. Verheißungsvolle Helle verbreite die Tatsache, daß freiheitlich und national gesinnte Bürger ihren Friedrich Schiller, den als „Heiland“ und „Erlöser“ gefeierten Sänger der Freiheit, symbolisch zum Führer der Deutschen erhoben hätten. In der Sicht von Festrednern verkörperte Schiller den Prototyp eines nationalen Sängers und Propheten, dessen Dichten und Denken die Einheit der deutschen Nation verbürge.

Guiseppe Garibaldi (1807–1882), der italienische Freiheitskämpfer, wurde seit 1860 als „Held Italiens“, als „Heiland Italiens“ und als „Messias der Freiheit“ gerühmt¹⁷. Wurde Garibaldi als „Heiland Italiens“ bezeichnet, so hieß dies nichts anderes, „als daß Garibaldi wie Jesus ein verachteter, ja verfolgter Heilsbringer seines Landes war“¹⁸. Die religiösen Konnotationen von Garri-

Weitlings Kommunismus einerseits und andererseits das propagandistische Interesse daran, diesen Zusammenhang her- und herauszustellen, sind gleichrangige und zusammengehörige Motive für seinen Religionsbezug.“ *Manfreds Voigts*, Jüdischer und universalistischer Messianismus, in: *Richard Faber* (Hrsg.), *Politische Religion – religiöse Politik* (Würzburg 1997) 90, interpretierte Weitlings Messiasvorstellungen so: „Der Messias ist hier nur noch eine innergeschichtliche Gestalt, ein Helfer in politischen Angelegenheiten, der aber keineswegs zum Reich Gottes hinführt. Der Sozialismus strebt das Heil der Menschen an, nicht aber das Heil Gottes auf Erden. Der sozialistische Messianismus war und ist daher in diesem Sinne ein atheistischer Messianismus, das Recht, das vor Macht gehen soll, ist nicht das Gesetz Gottes, sondern das des Menschen.“

¹⁶ Zitiert nach *Rainer Noltenius*, Dichterfeiern in Deutschland. Rezeptionsgeschichte als Sozialgeschichte am Beispiel der Schiller- und Freiligrath-Feiern (München 1984) 113. Vgl. auch *ders.*, Schiller als Führer und Heiland. Das Schillerfest 1859 als nationaler Traum von der Geburt des zweiten deutschen Kaiserreichs, in: *Öffentliche Festkultur. Politische Feste in Deutschland von der Aufklärung bis zum Ersten Weltkrieg*, hrsg. von *Dieter Düding*, *Peter Friedmann* und *Paul Münch* (Reinbek 1988) 237 ff.

¹⁷ *Christof Dipper*, Helden überkreuz oder das Kreuz mit den Helden. Wie Deutsche und Italiener die Heroen der nationalen Einigung (der anderen) wahrnahmen, in: *Jahrbuch des Historischen Kollegs* 1999, 102 ff. Ebd. S. 105, Anm. 17: „zweiter Messias“.

¹⁸ Ebd. 103.

baldis Ehrentitel zeigen sich auch darin, daß er als Christus dargestellt und das Verhältnis zu seiner Mutter gleich dem Verhältnis Jesu zu Maria beschrieben wurde.

Heinrich Heine bezeichnete den jugendlichen Ferdinand Lassalle als den „Messias des Jahrhunderts“¹⁹. Willkürlich aus der Luft gegriffen war eine solche Titulatur nicht. Messianität bewies Lassalle zum einen als Arbeiterführer, der für die Überwindung ungerechter Klassenherrschaft kämpfte; zum anderen durch die apokalyptisch anmutende Prognose, wonach ein „Tag des Verhängnisses“ kommen werde, an dem die Herrschaft der Bourgeoisie untergehen und die Herrschaft der deutschen Arbeiter über ein geeintes Deutschland ihren Anfang nehmen werde. „Arbeiter-Heiland“ und „Messias der neuen Zeit“ bildeten Pathosformeln, die zur Rhetorik des Lassalle-Kultes gehörten²⁰.

Im Jahre 1862, zwei Jahre vor seinem Tod, hatte Lassalle programmatisch verkündet: Die Arbeiter „sind der Fels, auf welchem die Kirche der Gegenwart gebaut werden soll“. Parteien, die sich einen kirchenähnlichen Charakter zuschrieben, verlangten nach einem Glaubensbekenntnis. Bald nach dem Tode Lassalles fand es seine literarische Form. Es lautete: „Ich glaube an Ferdinand Lassalle, / den Messias des neunzehnten Jahrhunderts, / an eine sozialpolitische Wiedergeburt meines im Elend schmachthenden Volkes.“²¹

In den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts beklagten protestantische Prediger, daß allenthalben „neue Messiasse unter die Volksmassen treten“ und diesen „ein neues Reich irdischer Glückseligkeit, ein verzerrtes Bild des von Jesus gestifteten Himmelreiches“ vorgaukelten. Es seien viele, sehr viele, die diesen „Propheten“ Glauben schenkten. Mit dem christlichen Glauben hätten deren Visionen nichts zu tun. Beide, „Gott und der Herr Jesus Christus“, seien aus dem von ihnen verkündeten Reich verbannt²².

Im Schlagabtausch zwischen deutschen und französischen Katholiken zu Beginn des Ersten Weltkrieges wurde von französischer Seite Deutschlands Katholiken vorgeworfen, daß sie Wilhelm II. als „Erwählten Gottes“ und „neuen Messias“ verehrten. Diesem Vorwurf hielt der Münchener Jesuit Peter Lippert entgegen: „Wenn wir ihn unsern Kaiser von Gottes Gnaden nennen, unsern gottesgeschenkten Führer in diesem schweren Kampfe, so liegt darin keine Spur von Anmaßung gegen Gott und von Überhebung über andere Völker und Fürsten.“

¹⁹ Eckard Colberg, *Die Erlösung der Welt durch Ferdinand Lassalle* (München 1969) 113.

²⁰ Heiner Grote, *Sozialdemokratie und Religion. Eine Dokumentation für die Jahre 1863 bis 1875* (Tübingen 1968) 13. Vgl. dazu auch Gottfried Korff, *Politischer „Heiligenkult“ im 19. und 20. Jahrhundert*, in: *Zeitschrift für Volkskunde* 71 (1975) 211 ff.; Lucian Hölscher, *Weltgericht oder Revolution. Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich* (Stuttgart 1989) 196. Zum Lassalle-Kult vgl. neuerdings Sebastian Prüfer, *Sozialismus* (wie Anm. 15) 287–294. Der Autor deutet den Lassalle-Kult als kompliziertes „Ineinander von säkularisiertem Kult, ‚bürgerlicher‘ antiklerikaler Heroenverehrung und christlich bzw. religiös begründetem Sozialismus“ (S. 291).

²¹ Grote, *Sozialdemokratie* (wie Anm. 20) 17.

²² Lucian Hölscher, *Weltgericht* (wie Anm. 20) 100.

Wilhelm II. sei der König und Kaiser, den die Vorsehung den Deutschen gegeben habe, „ein Dolmetsch des göttlichen Willens“ und „ein liebenswürdiges Abbild des göttlichen Herrscherwillens“²³.

Der Jesuitenpater deutete Wilhelms Kaisertum als Kaisertum von Gottes Gnaden. Auf die dem deutschen Monarchen von französischer Seite unterstellte Messiasrolle ging er nicht ein. Konservativ und national eingestellte Autoren erinnerten, wenn sie über die politischen und sozialen Gebrechen ihrer eigenen Zeit nachdachten, große Männer der Vergangenheit, um aus ihnen Symbolfiguren für ihre eigene Gegenwart zu machen. Sich als Zeitgenosse einer düsteren Epoche zu erfahren, nährte das Sehnen nach einem Heilsbringer, der – einem Armin dem Cherusker, einem Friedrich Barbarossa oder Bismarck vergleichbar – aus Not geborene Wunschbilder erfüllt²⁴. An Hermann den Cherusker erging im Vormärz der Ruf: „Hermann, erwache, komm, dein Volk zu erretten.“ „Der alte Rotbart ist erwacht“, bekannten in den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts Reichs- und Kaiserfreunde. In Kaiser Wilhelm I., dem „Weißbart“, so deren Überzeugung, habe der staufische „Rotbart“ eine kongeniale Wiedergeburt erfahren. Bismarck, der im Gedächtnis der Vielen übermenschliche Züge annahm, wurde als „Erlöser“ bezeichnet. Die Sehnsucht nach ihm, „Deutschlands größtem Sohn“ und „vollendetstem Staatsmann aller Zeiten“, nahm religiös verklärte, kirchenliedartige Formen an. „Oh Bismarck“, wurde er angerufen, „steig vom Himmel nieder, ergreif des Reiches Steuer wieder, wo Du bist, da ist Deutschland.“ *Bismarcks monumentale, mythische Gestalt* wurde in der politischen Öffentlichkeit als Vorbild jenes messianischen Retters beschworen, der als ein neuer, zweiter deutscher Bismarck Deutschland in eine bessere Zukunft führen sollte. Das gebildete und beamtete Bürgertum feierte, wenn es öffentlich an den Tod Bismarcks erinnerte, den „Glanz des Außeralltäglichen“ und „Messianischen“²⁵.

Das mit der Person Bismarcks verknüpfte „Messianische“ trug national-konservativen Interessen Rechnung. Frühsozialistischen und liberalen Publizisten des 19. Jahrhunderts blieb es vorbehalten, den Begriff des Messias erheblich zu erweitern und ihm dadurch eine neue Bedeutung und Funktion zu geben. Die Vordenker und Schrittmacher einer neuen Gesellschafts- und Verfassungsordnung reklamierten den Messias-Titel für das Volk, das sie zur bewegenden Kraft politisch-sozialen Wandels machten. Ihr diesbezügliches Glaubensbekenntnis lautete: „Unser Messias ist das Volk (*notre Messie c'est le peuple*).“²⁶ Als kämpferischer Wegbereiter des sozialen Fortschritts vollbringe das Volk messianische Taten. In seiner Rolle als

²³ Peter Köster, *Der verbotene Philosoph. Studien zu den Anfängen der katholischen Nietzsche-Rezeption in Deutschland (1890–1918)* 332.

²⁴ Vgl. dazu und zum Folgenden Klaus Schreiner, „Wann kommt der Retter Deutschlands?“ Formen und Funktionen von politischem Messianismus in der Weimarer Republik, in: *Saeculum* 49 (1998) 121–124.

²⁵ Wolfgang Hardtwig, *Bürgertum, Staatssymbolik und Staatsbewußtsein im Deutschen Kaiserreich 1871–1914*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 16 (1990) 292.

²⁶ Jacob Leib Talmon, *Politischer Messianismus. Die romantische Phase* (Köln 1963) 244.

Messias sprengte es die Fesseln politischer Untertänigkeit, überwinde den Antagonismus der Klassen und stifte zwischen den Menschen sozialen Frieden.

Jules Michelet (1798–1874) verglich die Französische Revolution mit dem „Tag des Weltgerichts“. Die „heilbringende Religion“, der das revolutionäre Frankreich durch die Neugestaltung seines politischen und sozialen Lebens Geltung verschaffe, richte sich nicht an den einzelnen, der als Einzelperson geistliche und weltliche Interessen verfolge. Als solche sei sie ein Heilsversprechen, das sich an alle richte; es gehe in Erfüllung, wenn sich alle Menschen gegenseitig als Brüder anerkannten. Gott sei in allen Menschen gegenwärtig; deshalb seien alle „Messiasse“, die dafür einträten, daß die Botschaft des revolutionären Frankreich verkündet und zur Norm des politisch-sozialen Lebens gemacht werde²⁷.

Der „Messias wird ein ganzes Volk sein“, proklamierte mit prophetischer Stimme Guiseppe Mazzini (1805–1872), der Vorkämpfer eines freien Italien, „frei, groß und durch einen einzigen Gedanken und eine einzige Liebe verbunden“. Träger künftiger Befreiung sei das Volk, die italienische Nation. Ihr obliege die Pflicht, die katholische Papstkirche, die durch ihren geistlichen und weltlichen Machtanspruch die menschliche Seele in Knechtschaft halte und die Menschheit vom Fortschritt trenne, durch eine „neue universale Kirche“, in der menschliche Grundwerte und Grundrechte zu ihrem Recht kämen, zu ersetzen²⁸.

Die begriffsgeschichtlichen Befunde sind eindeutig: Im Laufe des 19. Jahrhunderts haben sich zwei Spielarten von Messianismus herausgebildet: ein konservativ-restaurativer Messianismus und ein revolutionär-utopischer Messianismus. Friedrich Barbarossa verkörpert konservativen Messianismus, Ferdinand Lassalle revolutionär-sozialistischen. Charakteristisch für den ersteren ist das Sehnen nach einer großen Persönlichkeit, die willens und fähig ist, einen als Ideal empfundenen Zustand wiederherzustellen. Konstitutiv für den zweiten ist die messianische Rolle des Volkes, das als revolutionäres Subjekt auf die Herstellung gesellschaftlicher Verhältnisse bedacht ist, die einen radikalen Neuanfang des sozialen Miteinanders ermöglichen. Die Vorstellung eines kollektiven Messias in Gestalt des politisch handlungsfähigen Volkes fand eine Entsprechung in der zeitgenössischen Theologie des Judentums. Der jüdische Historiker Heinrich Graetz veröffentlichte 1864 einen Artikel, in dem er die Auffassung vertrat, „daß der Träger der messianischen Sendung, von der in den Prophetien des Jesaja gesprochen wurde, das jüdische Volk sei und nicht eine einzelne Person“²⁹.

²⁷ Ebd. 222f.

²⁸ Ebd. 235f.

²⁹ Katz, *Messianismus* (wie Anm. 4) 29.

Jüdische Messiasvorstellungen im Zeitalter der Aufklärung und Emanzipation

Der traditionelle Messiasglauben des Judentums nahm im 19. Jahrhundert unterschiedliche Formen und Funktionen an. Rechtgläubige Juden waren noch immer von der Ankunft eines Messias überzeugt, der als Gesandter Gottes die „ruhmreiche Vergangenheit des biblischen Zeitalters“ zurückbringt³⁰. Ihm trauten sie zu, die in der Diaspora zerstreuten Juden zu einem Volk zusammenzuführen, ihnen ihr angestammtes Land zurückzugeben, den Tempel wieder aufzubauen und eine Epoche des Friedens einzuleiten. Aufgeklärt denkende Juden, die ihr Jude-Sein dadurch zu retten suchten, daß sie sich über den rationalen und ethischen Gehalt ihres Glaubens Gedanken machten, warteten nicht mehr auf einen persönlichen messianischen Heilsbringer. Jüdische Gemeinden, die sich dem Geist des Reformjudentums öffneten, tilgten in ihrem Glaubensbekenntnis den Artikel über das Kommen des Messias³¹. Vom Geist der Aufklärung geprägte Hamburger Reformjuden haben in ihrem Gottesdienst „die Zahl der in Deutsch gesprochenen Gebete erhöht, alle sich auf die Ankunft des Messias und die Rückkehr nach Zion beziehenden Gebetsstellen entfielen“³².

Im ersten Jahrgang der „Zeitschrift für die Wissenschaft vom Judentum“ (1822) schrieb der Kantianer Lazarus Bendavid: Weil „die Erwartung eines Messias keinen wesentlichen Glaubensartikel des Juden ausmache“, könne es kein Mensch dem Juden verargen, „wenn er seinen Messias darin findet, daß gute Fürsten ihn ihren übrigen Bürgern gleich gestellt und ihm die Hoffnung vergönnt haben, mit der Erfüllung aller Bürgerpflichten auch alle Bürgerrechte zu erlangen“³³. Bendavid wollte sagen: „Das, was die Christen am Judentum am meisten interessiert, der

³⁰ David Biale, Kommt der Erlöser? Kommt die Erlösung? Zum Verhältnis von Messianismus und Orthodoxie, in: Jüdische Lebenswelten. Essays, hrsg. von Andreas Nachama u. a. (Frankfurt a.M. 1992) 50.

³¹ Christoph Schulte, Der Messias der Utopie. Elemente des Messianismus bei einigen modernen jüdischen Linksintellektuellen, in: Die Wehen des Messias. Zeitenwende in der jüdischen Geschichte, hrsg. von Eveline Brugger und Martha Keil (Berlin, Wien 2001) 150.

³² Haim Hillel-Ben Sasson (Hrsg.), Geschichte des jüdischen Volkes. Von den Anfängen bis zur Gegenwart (München 1995) 1023.

³³ Lazarus Bendavid, Ueber den Glauben der Juden an einen kuenftigen Messias (Nach Maimonides und den Kabbalisten), in: Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums 1,2 (1822) 224 f. Um zu begründen, daß der Glaube an einen kommenden Messias nicht zum Kernbestand jüdischer Glaubenswahrheiten gehöre, machte er u. a. geltend: Im Pentateuch „findet wohl kein unbefangener Leser die mindeste Spur von der Verheissung eines Messias, als Wiederhersteller des jüdischen Reiches“. Auch Maimonides habe das Warten und Hoffen auf einen mystischen und politischen Messias für eine Sache des Glaubens gehalten. Denn: „Seine Behauptungen über diesen Gegenstand sprechen sich (...) so rein menschlich, so ganz wie das innere, in der Brust eines jeden guten Menschen schlummernde Sehnen nach dem Besserwerden aus, daß man wohl deutlich sieht, er habe dieß geheime Sehnen nur deshalb an einen Messias geknüpft, weil er den Glauben an denselben bei einigen Thalmudisten und bey seinen Zeitgenossen vorgefunden, nicht aber weil er ihn als einen wesentlichen Bestandtheil des Mosesthums gehalten hat.“

Messias, ist dem Judentum nicht wesentlich.“ Er „mag bei den Propheten, in der Kabbala und anderen Schriften vorkommen, er war jedoch nie zentraler Gegenstand der jüdischen Religion und ist für die jüdische Aufklärung verzichtbar“³⁴. Die Emanzipation der Juden habe als Inbegriff messianischer Erwartungen zu gelten. Messianismus sei das „in der Brust eines jeden guten Menschen schlummernde Sehnen nach dem Besserwerden“, nach einer Zeit, in der „physische und moralische Uebel aufhören“³⁵. Bendauid deutete die Messiaserwartungen des Judentums als Ausdrucksform eines allen Menschen gemeinsamen Sehns und Verlangens nach einer besseren Zukunft. Das von Juden gepflegte „Sehnen nach dem Besserwerden“ unter den Bedingungen des 19. Jahrhunderts als Streben nach bürgerlicher Gleichberechtigung und kultureller Gemeinschaft mit dem deutschen Volk zu interpretieren, erschien ihm rechtens. Auf diese Weise sollte es gelingen, die Religion der Juden mit der modernen Vernunft zu versöhnen. So verstandener Messianismus wurde zu einem Synonym für innerweltlichen Fortschrittsglauben.

Ein solcher Begriff von Messianismus konnte jüdische Autoren, die aufgeklärt und liberal dachten, bewegen, den Ausgang der „Affäre Dreyfus“ als „messianisches Erlebnis“ zu bezeichnen. Durchgesetzt hätten sich in dem Prozeß gegen den jüdischen Hauptmann des französischen Generalstabs nicht Rechtsbeugung, Fälschung und Verleumdung; gesiegt habe die Gerechtigkeit, die alle Franzosen in dem Bewußtsein stärke, daß Recht Recht bleiben müsse. Den Ausgang eines Prozesses als „messianisches Erlebnis“ zu charakterisieren, nehme, so wurde kritisch eingewendet, dem Messianismus den „Sinn geschichtlicher Einmaligkeit“. Der in der jüdischen Glaubenstradition verankerte Messianismus verflache so „zum Symbol des Glaubens an den sittlichen Fortschritt des Menschengeschlechts überhaupt“³⁶.

Anwälte des traditionellen Judentums kritisierten, daß viele ihrer Glaubensbrüder ihre jüdische Identität preisgäben, indem sie den „Götzen ‚Emanzipation‘“, der rechtliche Gleichstellung und soziale Chancengleichheit verspreche, zu ihrem Gott erheben³⁷. Über den Einfluß, den aufgeklärtes Denken und liberale Grundsätze auf die religiöse und soziale Lebenswelt der Juden ausübten, konnte denn auch rückblickend zu Recht gesagt werden: Das „Gleichberechtigungsideal“ sprengte die „bisherige soziale Autarkie der jüdischen Gemeinschaft“³⁸. Assimilation, d. h. bürgerliche und kulturelle Gemeinschaft mit dem deutschen Volk, rationales Ethos und philosophische Weltanschauung nahmen überkommenen rituellen Bindungen und religionsgesetzlich geregelten Lebensformen ihren Sinn und ihre Geltungskraft. Emanzipierte Juden, die sich als Vollbürger einer europäi-

³⁴ Christoph Schulte, *Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte* (München 2002) 168.

³⁵ Ebd. 199 f.

³⁶ Max Wiener, *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation*, hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Daniel Widner (Berlin 2002) 173.

³⁷ Ebd. 60.

³⁸ Ebd. 29.

schen Nation zugehörig fühlten, waren nicht mehr von dem Willen beseelt, in das von Gott verheißene Land ihrer Väter zurückzukehren, um dort ein Gemeinwesen zu errichten, das sie als geistige und politische Heimat empfanden. Einbürgerung widersprach den herkömmlichen messianischen Erwartungen, die auf eine Rückkehr nach Palästina hoffen ließen. Wortführer des religiösen Herkommens beklagten die „rationalistische Gleichmacherei“ der „emanzipierten Aufklärer“ und betonten „die geschichtliche Offenbarung und das positive Religionsgesetz“ als den „eigentümlichen Gegenstand der jüdischen Gläubigkeit“³⁹, zu der auch der Glaube an einen rettenden Messias zähle. Die angestrebte und erreichte Gleichberechtigung habe die messianische Idee „ihres traditionell gegebenen transzendenten Sinnes“ entkleidet⁴⁰.

In Gesellschaftsentwürfen jüdischer Linksintellektueller gewann der Messiasgedanke in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts von neuem Relevanz und Aktualität. Zukunft als Raum politisch-sozialer Erlösung übte auf jüdische Linksintellektuelle eine starke Anziehungskraft aus. Eine als offen und veränderbar gedachte innerweltliche Zukunft wurde zum Fluchtpunkt ihrer messianischen Hoffnungen und revolutionären Visionen. Ihr Begriff von Messianismus war ein solcher ohne Gott und Religion. Das Kommen eines persönlichen Messias schloß er aus. Die Wiederherstellung des davidischen Königtums und der Wiederaufbau des Tempels kamen in einem solchen Verständnis von Messianismus nicht mehr vor. Die Rückkehr zu Tora und Halacha war für jüdische Linksintellektuelle kein Thema. Auf Grund ihres Vernunftglaubens und ihrer sozialrevolutionären Einstellung hatte sich die Pflicht, in ihrer Lebensführung religionsgesetzliche Gewohnheiten zu beobachten, von selbst erledigt. „Messianismus, das Messianische und Messias“ wurden für sie „zu Chiffren für die kommenden Zeiten des Umsturzes und der Veränderung“⁴¹.

Moses Hess (1812–1875), der innerhalb des deutschen Judentums zwischen Vertretern der Orthodoxie und liberalen Reformern eine Position einnahm, die dem Saint-Simonismus, Marx und Lassalle verpflichtet war, betrachtete als „Messiaszeit“ das gegenwärtige Weltalter, das, wie er in seinem 1862 erschienenen Buch über den „Messiasglauben“ schrieb, mit der Französischen Revolution „ins weltgeschichtliche Dasein“ trat⁴². In den Ideen der Großen Revolution erblickte er Säkularisate des herkömmlichen Messianismus. Die Französische Revolution, die der arbeitenden Klasse zu ihrem Recht verhalf, habe das messianische Zeitalter begründet. Deshalb sein emphatisches Bekenntnis: „Frankreich, liebe Freunde, ist der Held und Heiland, der unser Volk wieder ins Geleise der Weltgeschichte hebt.“⁴³ Die Keime der Französischen Revolution führte er auf das hebräische Volk zurück. Er glaubte einen solchen ursächlichen Zusammenhang herstellen zu

³⁹ Ebd. 165.

⁴⁰ Ebd. 172.

⁴¹ Schulte, *Der Messias der Utopie* (wie Anm. 31) 152.

⁴² Moses Hess, *Rom und Jerusalem*, in: *ders.*, *Ausgewählte Schriften*, hrsg. von Horst Lademacher (Wiesbaden o. J.) 272.

⁴³ Ebd. 276.

dürfen, weil das hebräische Volk – gleich dem französischen – keinen Kastengeist und keine Klassenherrschaft kannte⁴⁴. Auf diese Weise schlug er eine Brücke zwischen der messianischen Rolle Frankreichs und der messianischen Mission des jüdischen Volkes. Dessen Messias Hoffnungen erfüllen sich, wenn das „Ideal sozialer Gerechtigkeit“ das Zusammenleben der Menschen bestimmt und der „Geist der Humanität“ nicht nur in einzelnen Individuen Platz greift, sondern „in den sozialen Einrichtungen der ganzen Menschheit“ verwirklicht ist. Dann nämlich wäre es jedermann möglich und gestattet, „alle seine menschlichen Fähigkeiten zu entwickeln“⁴⁵.

Traditionell in der Hess'schen Messiasgläubigkeit ist die Idee einer nationalen Wiedergeburt Israels. Zu Recht konnte deshalb gesagt werden, daß sein Buch „Rom und Jerusalem“ die „notwendigen Bausteine zu einer Eretz-Israel-zentrierten Theorie“ enthalte⁴⁶. In der Wiederherstellung des jüdischen Volkes und seiner Ansiedlung in Palästina erblickte er einen Beitrag zur politischen und sozialen Befriedung aller Völker. Dies nicht zuletzt deshalb, weil dem Judentum der Gedanke der Klassentrennung und der Klassenherrschaft fremd war. „Der Geist des Judentums ist ein sozialdemokratischer von Haus aus“⁴⁷. Hess beharrte auf der Wahlverwandtschaft zwischen jüdischem Messianismus und sozialistischer Idee. Als Nation mit einem eigenen Land, so seine Erwartung, wird Israel in der Lage sein, eine weltgeschichtliche Mission zu erfüllen. Solange nämlich das jüdische Volk „einen gemeinsamen Boden hatte, auf dem es seinen Geist frei entwickeln konnte, verwirklichte es ihn in Institutionen und einer Litteratur, welche für die Gesamtmenschheit die Bürgerschaft ihrer Vollendung enthält“⁴⁸. Eine weltgeschichtliche Mission habe das jüdische Volk auch deshalb zu erfüllen, weil es ihm gelungen sei, vom Beginn der Weltgeschichte an „die während der Geschichte auseinandergehenden einseitigen Bestrebungen des sozialen Lebens [d.h. den schöpferischen Geist wissenschaftlicher Reflexion und die industrielle Arbeit, K. S.] in einem Brennpunkt zu vereinigen“⁴⁹.

Die Messiasvorstellungen des Moses Hess haben nichts zu tun mit dem Hoffen auf einen persönlichen Messias und auch nichts mit einer streng ritualisierten Lebensführung, die das Kommen eben dieses Messias zu beschleunigen vermag.

⁴⁴ Ebd. 337.

⁴⁵ Ebd. 324 f.

⁴⁶ *Shlomo Na'aman*, Emanzipation und Messianismus. Leben und Werk des Moses Heß (Frankfurt a.M., New York 1982) 301. – Mit der „Eretz-Israel-zentrierten Theorie“ meint der Verfasser das von Zionisten verfochtene Ziel einer Wiederbesiedelung von Eretz Israel, des Landes Israel, in den von der Bibel vorgezeichneten Grenzen. Aus Herzls Tagebuch sei zu ersehen, „daß er [Herzl], Rom und Jerusalem“ bei seinem Jerusalem-Besuch (1899) unbeeindruckt angeblättert hatte und es erst 1901 auf einer Bahnreise wirklich durchgelesen hat. Damals schrieb er unter Ausdrücken großen Entzückens: „Alles, was wir versuchten, steht schon bei ihm“ (ebd.).

⁴⁷ *Moses Hess*, Mein Messiasglaube, in: *ders.*, Jüdische Schriften, hrsg. von Theodor Zlocisti (Berlin 1905) 6.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ *Hess*, Rom und Jerusalem (wie Anm. 42) 315 f.

Messianische Zeit begreift er als Epoche, in der sich nationale und politische Hoffnungen von universaler Bedeutung erfüllen. Nur als Volk und Nation sei Israel in der Lage, seine Mission im Dienste der Menschheit zu erfüllen. „Das Land fehlt uns“⁵⁰, beteuert er, „um das historische Ideal unseres Volkes zu verwirklichen, welches kein anderes Ideal ist als die Herrschaft Gottes auf Erden, die messianische Zeit, die von allen unseren Propheten verkündet worden ist.“⁵¹ „Messiaszeit“, mit der ein neues Weltalter beginnt, ist die Zeit, „in welcher die jüdische Nation und alle geschichtlichen Völker wieder zu neuem Leben auferstehen, die Zeit der ‚Auferstehung der Toten‘, der ‚Wiederkunft des Herrn‘, des ‚neuen Jerusalem‘ und wie die verschiedenen symbolischen Bestimmungen, deren Bedeutung nicht mehr mißverstanden werden kann, sonst noch heißen mögen“⁵². Nur eine nationale Wiedergeburt gebe Israel die Möglichkeit, seine messianische Mission zu verwirklichen und im Geist der Humanität, der ein Geist des Judentums ist, die Nationen zu vereinen.

Der Berliner Rabbiner Max Wiener († 1950), der im Herbst 1933 ein Buch über „Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation“ veröffentlichte, charakterisierte Hess als Vertreter einer Geschichtsauffassung, „die das Judentum in den Rahmen universaler Menschheitsentfaltung hineinspannt und dabei das Eigenrecht jüdischer Nationalität, die sich bewußt als solche erhalten soll, bewahren will“⁵³. Sein Messianismus sei weder „ein orthodoxer, der sehnsüchtig des kommenden großen Wunders harrt, noch der liberale, der, kosmopolitisch die Sonderart nationaler Wesenheit auflösend, alles vom Fortschritt der einzelnen Individuen erwartet“⁵⁴. Grundlegend für seine Messiasauffassung sei der „Zentralgedanke des nationalen und damit des religiösen Geistes des Judentums“⁵⁵. Deshalb könne Hess die „Erledigung der letzten Nationalitätsfrage“, die das jüdische Volk, „das geknechtetste aller Völker, frei macht“, als „Erfüllung der messianischen Hoffnung“ bezeichnen⁵⁶. Dem Messiasglaube des Moses Hess fehle es nicht an religiösen Bezügen; letztlich sei er jedoch einer „Diesseitsreligion der ethisch-sozialen Vervollkommenung“ gleichzuachten⁵⁷.

Auch für Hermann Cohen (1842–1918), den Begründer der Marburger Schule des Neukantianismus, ist der Messias keine Person, sondern Ausdruck einer geschichtsmächtigen Idee. Messianismus ist für ihn, der den Kathedersozialisten und der Bernstein'schen Sozialdemokratie nahestand, gleichbedeutend mit ethischem Sozialismus. Sozialismus, der soziale Gerechtigkeit und ewigen Frieden unter den Völkern herstellt, betrachtet er als „natürliche Konsequenz des Messia-

⁵⁰ Ebd. 341.

⁵¹ Ebd. 324.

⁵² Ebd. 272.

⁵³ Wiener, *Jüdische Religion* (wie Anm. 36) 262.

⁵⁴ Ebd. 264.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd. 265.

⁵⁷ Ebd. 265 f.

nismus“⁵⁸. Messianische Zeit ist in seiner Sicht der Geschichte kein Geschenk Gottes, sondern eine Errungenschaft menschlichen Tuns. Cohens Messianismus hat nichts mit einem neuen Himmel und einer neuen Erde zu tun, sondern mit Menschen, die durch ihr entschlossenes Handeln ein messianisches Zeitalter des Friedens und der Gerechtigkeit herbeiführen. Soll eine solche Aufgabe gelingen, bedarf es bestimmter politischer Rahmenbedingungen. „Ein internationaler Staatenbund und eine international abgesicherte Friedensordnung sollen nach Cohens Vorstellung die Verwirklichung des Messianismus, das heißt den Ausbau staatlicher Sozialpolitik und einen ethisch gebundenen und geforderten Sozialismus, ermöglichen und begleiten.“⁵⁹

Gegenwartsbezogene Handlungsrelevanz gewannen messianische Vorstellungen, Erwartungen und Visionen in den politischen Konzepten religiöser Zionisten. Neuere Autoren sprechen von „messianischen Untertönen“⁶⁰ oder „messianischen Obertönen“⁶¹, um auf diese Weise kenntlich zu machen, daß sich der religiöse Zionismus des traditionellen messianischen Vokabulars bediente, um sein Bemühen um eine politische Heimstatt in Palästina zu rechtfertigen⁶². Das Bestreben, in Palästina ein jüdisches Gemeinwesen für die jüdische Nation zu errichten, beschrieben religiöse Zionisten als „messianische Aufgabe“⁶³, als „Erlösung“ und „Rettung“⁶⁴, als Erfüllung einer göttlichen Verheißung⁶⁵. Anschlußmöglichkeiten zwischen traditionellem und zeitgenössischem Messianismus vermittelte das Verlangen nach politischer Unabhängigkeit und nationaler Selbständigkeit in einem eigenen Staat und Land. Dieses Verlangen bildete „das gemeinsame Merkmal des jüdischen Messianismus in all seinen vormodernen Varianten“⁶⁶. Indem es von Nachfahren aufgegriffen und aktualisiert wurde, stiftete es einen Zusammenhang zwischen Zionismus und Messianismus.

Für zionistisch denkende Juden gingen messianische Hoffnungen in Erfüllung, als im Jahre 1948 der Staat Israel als säkulares Gemeinwesen ins Leben trat. Die Gründung des Staates Israel kam einer Rückkehr nach Zion gleich und wurde deshalb als Anbruch messianischer Zeiten betrachtet⁶⁷. Im Gefolge des Sechs-Tage-

⁵⁸ Hermann Cohen, Deutschtum und Judentum, in: *ders.*, Jüdische Schriften, Bd. 2 (wie Anm. 12) 264.

⁵⁹ Schulte, *Der Messias der Utopie* (wie Anm. 31) 156.

⁶⁰ Katz, *Messianismus* (wie Anm. 4) 32.

⁶¹ Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee* (wie Anm. 3) 167.

⁶² Michael Berkowitz, *Western Jewry and the Zionist Project, 1914–1933* (Cambridge 1997) 121.

⁶³ Ebd. 90.

⁶⁴ Ebd. 78 f.

⁶⁵ Ebd. 88; zahlreiche Belege für die messianische Begrifflichkeit des Zionismus bringt Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, translated by Michael Swirsky and Jonathan Chipman (Chicago, London 1993).

⁶⁶ Katz, *Messianismus* (wie Anm. 4) 35.

⁶⁷ So von Vertretern des religiösen Zionismus. Vgl. Artikel „MESSIAH“, in: R. J. Zwi Werblowsky und Geoffrey Wigoder (Hrsg.), *The Oxford Dictionary of Jewish Religion* (New York, Oxford 1997) 459: „Religious Zionism has undergone an ideological messianization. The prayer sanctioned by the chief rabbinate of Israel, and recited also in synagogues in the

Kriegs von 1967 regte sich in Israel „ein neuer, quasi-fundamentalistischer Messianismus, der für sich in Anspruch nahm, grundlegende politische Entscheidungen, die das Schicksal des Landes betrafen, zu bestimmen“⁶⁸. Konservative Kräfte, die den Verlauf und Ausgang des Krieges als „messianic event“ wahrnahmen und deshalb den traditionellen Messianismus zum Legitimationsgrund aktueller politischer Entscheidungen machen wollten, ließen sich von dem Glauben leiten, „die geographischen Grenzen Israels seien eine Frage von messianischer Bedeutung“⁶⁹. Die Rückgabe der eroberten Gebiete widerspreche „messianischen Imperativen“, die geböten, das davidische Königreich als „Groß-Israel“ wiederherzustellen⁷⁰.

Nationen als von Gott auserwählte Völker: Der alttestamentliche Erwählungsgedanke im Kontext nationaler Bewegungen

Zum Selbstverständnis Israels gehört seit seiner Volkwerdung und der Bildung eines eigenen Gemeinwesens die Überzeugung, von Gott erwählt zu sein. Als ein von Gott erwähltes Volk war Israel Gottes Eigentum und deshalb dazu bestimmt, sich in seinem Denken und Verhalten nicht seinen Nachbarvölkern anzupassen, sondern gegenüber diesen seine religiöse und politische Eigenart zu behaupten. Einher mit dem Warten auf einen persönlichen Messias ging ein messianischer Sendungsauftrag des gesamten Volkes. Die christliche Kirche, die sich als Gottesvolk des neuen Bundes verstand, hat Israel diesen Anspruch streitig gemacht. Moderne Nationen, die sich als von Gott erwählt und deshalb als neues Jerusalem verstanden, benutzten den Gedanken der Erwählung, um mit dessen Hilfe ihren besonderen Rang im Kreis der Mächte und ihre Mission zum Heil der Menschheit zum Ausdruck zu bringen.

Mit Erwählung verband Israel die Vorstellung, von Jahwe, seinem Gott, geschützt und geführt zu sein. „Du hast uns aus allen Völkern erwählt“, beteten die Juden in der Synagoge, „uns geliebt, uns dein Wohlgefallen gezeigt und uns über alle Nationen erhöht.“⁷¹ War mit der Heilsbotschaft der Christen die besondere Erwählung eines Volkes durch Gott zu vereinbaren? Jesus, so die Überzeugung christlicher Theologen, habe die für das Selbstverständnis Israels konstitutive Verbindung zwischen Religion und Politik aufgehoben. Die Vorstellung, daß es auserwählte Völker gibt, die von Gott mehr geliebt werden als andere, widersprach

Diaspora defines the State of Israel as ‚the beginning of the sprouting of our redemption‘, wording which implies that the messianic era has begun and that the State of Israel constitutes the beginning of the messianic process.“

⁶⁸ Katz, *Messianismus* (wie Anm. 4) 35.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Schulte, *Der Messias der Utopie* (wie Anm. 31) 144.

⁷¹ Ferdinand Dexinger, *Erwählung und jüdisches Selbstverständnis*, in: „Gottes auserwählte Völker“. Erwählungsvorstellungen und kollektive Selbstfindung in der Geschichte, hrsg. von Alois Mosser (Frankfurt a.M. 2001) 29.

christlichem Universalismus, der keine Unterscheidung zwischen den Völkern zuließ. Mittelalterliche Theologen – wie Hrabanus Maurus – betonten denn auch zu Recht, daß es keine *differentia in diversitate nationum*, keine unterschiedliche Bewertung der verschiedenen Nationen geben dürfe, weil vor Gott alle Völker-schaften gleich seien⁷².

Vorbehalte gegen den Erwählungsgedanken regten sich langfristig auch im Judentum. Unter dem Einfluß der Aufklärung machten sich in gebildeten Oberschichten sefardischer Gemeinden Stimmen vernehmbar, „die den Begriff des ‚auserwählten Volkes‘ in Frage stellten und wissen wollten, ob die Juden immer noch gehalten seien, das Kommen des Messias und die Erlösung im Heiligen Land zu erwarten“⁷³. Hermann Cohen plädierte für einen von Vorurteilen gereinigten Begriff von Erwählung. „Wahrlich“, schrieb er, „es möchte kaum ein krasserer Beispiel von geschichtlichem Unrecht und Undank geben als das doppelte Vorurteil: das Judentum habe den Dünkel des auserwählten Volkes erfunden, und die Juden hielten sich für ein solches, weil sie auf den Messias warteten. Erwählung bedeutet in religiösem Sinne nichts anderes als geschichtlicher Beruf.“ Und, so fährt er fort, gegen nationalen Dünkel und nationalen Egoismus hätten die Propheten ein wirksames Mittel erfunden: „die Idee des Messias“, die gleichbedeutend ist mit der „Hoffnung auf die Zukunft der Menschheit“⁷⁴.

Aufgeklärter Zeitgeist erschütterte die Geltungs- und Überzeugungskraft von Grundbegriffen der jüdischen Religion: sowohl den Glauben an die eigene Erwählung als auch das Hoffen und Warten auf einen Messias, der die in der Welt zerstreuten Juden in das heilige Land ihrer Väter zurückführen werde.

Das schloß jedoch nicht aus, daß sowohl die mittelalterliche Christenheit als auch neuzeitliche Konfessionen und Nationen von nationalen Erwählungsvorstellungen eingeholt wurden, die sich biblisch geprägter Vorstellungen und Begriffe bedienten. Chronisten des ersten Kreuzzuges schrieben dem Kreuzzugsheer die Rolle eines „neuen Israels“ zu, das im Begriff war, das ihm von Gott versprochene „Land der Verheißung“ zu unterwerfen. Die Kreuzfahrer bezeichneten sie als ein von Gott erwähltes Volk (*populus a Domino praelectus*), das die Nachfolge des alttestamentlichen Gottesvolkes angetreten habe, als „glückseliges Geschlecht, dessen Herr ihr Gott ist“ (*beata gens cuius est Dominus Deus eius*)⁷⁵.

⁷² Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter* (Darmstadt 1997) 337.

⁷³ Haim Hillel Ben-Sasson (Hrsg.), *Geschichte des jüdischen Volkes* (wie Anm. 32) 956.

⁷⁴ Hermann Cohen, *Die Messiasidee* (wie Anm. 12) 124.

⁷⁵ Vgl. dazu Peter Knoch, *Studien zu Albert von Aachen*. Der erste Kreuzzug in der deutschen Chronistik (Stuttgarter Beiträge zur Geschichte und Politik 1, Stuttgart 1966) 98, insbesondere auch die Anmerkungen 32 bis 35; Verena Epp, *Fulcher von Chartres. Studien zur Geschichte des ersten Kreuzzuges* (Studia humaniora 15, Düsseldorf 1990) 152ff. Bereits im liturgischen Kriegsordo des Westgotenreiches aus der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts „wird das Heer durch ein Zitat aus dem Deuteronomium [33,29] mit dem Volk Israel gleichgesetzt und ihm der Sieg durch Gott verheißen“ (Alexander Pierre Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg. Die Deutung des Krieges im christlichen Spanien von den Westgoten bis ins frühe 12. Jahrhundert* [Münster 1998] 67). „Das Heer erscheint als Volk Israel und Werkzeug Gottes“ (ebd. S. 68).

Ihre kriegerischen Aktionen verstanden sie als „Taten Gottes“ (*Dei facta*) oder als „Taten Gottes, die Gott durch die Franken vollbringt“ (*Gesta Dei per Francos*)⁷⁶. An die Stelle der Bundeslade, in der Israels Gemeinschaft mit Gott symbolischen Ausdruck gefunden hatte, seien die Kreuzreliquien (*particula sanctae crucis*) getreten⁷⁷.

Französische Geschichtsschreiber des ausgehenden 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts rühmten das *regnum Franciae* als ein von Gott vor allen übrigen Königreichen der Welt erwähltes und gesegnetes Königreich (*a domino electum et benedictum pre ceteris regnis mundi [regnum]*). Wie Gott ehemals das israelitische Volk, den *populus israeliticus*, erwählt hätte, so habe er nunmehr das Königreich Frankreich zu seinem „besonderen Volk“ (*peculiaris populus*) erwählt, es mit dem Vollzug himmlischer Weisungen und Gebote (*executio mandatorum celestium*) beauftragt und deshalb mit besonderen Ehren- und Gnadentiteln (*specialis honoris et gratiae titulis*) ausgezeichnet⁷⁸.

Im 15. Jahrhundert verknüpften die Schweizer Eidgenossen mit ihren zahlreichen Schlachtsiegen ein Bewußtsein göttlicher Auserwähltheit. Ihre Siege deuteten sie als Gottesurteile. Es sei die *krafft* und *gnad gottes*, denen sie auf dem Schlachtfeld ihre Überlegenheit verdankten. Nach dem Sieg der Eidgenossen über den Burgunderherzog Karl den Kühnen in der Schlacht bei Murten (1476) war ein eidgenössischer Chronist des Glaubens, Gott habe die Eidgenossen *gefuert als Israel durchs mehr*. Im Rückblick, als der Siegesjubiläum längst verstummt war, konnte immer noch gesagt werden: *Ach Gott, lass ab din grimmen zorn, vergiss nit dins volkes usserkorn*⁷⁹.

Im Dreißigjährigen Krieg verstanden sich die protestantischen Stände als das neue „Teutsche Israel“, als die auserwählte Kirche Jesu Christi, der Gott in ihrem Ringen mit den Papisten, den Repräsentanten eines falschen Christentums, bei-

⁷⁶ So der Titel der von Guibert von Nogent verfaßten Geschichte des ersten Kreuzzuges (entstanden 1104–1108, fortgeführt 1111). Guibert maß dieser Erfahrung „heilsgeschichtliche Bedeutung“ bei; zugleich gab er einem „nationalen Gefühl“ Ausdruck (*Neithard Bulst*, Artikel „Guibert von Nogent“, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 4 [München, Zürich 1989] Sp. 1769). Zur nationalen Komponente seiner chronikalischen Aufzeichnungen, die insbesondere die Leistungen und Verdienste der französischen Franken herausstellten, vgl. *Laetitia Boehm*, Gedanken zum Frankreichbewußtsein im frühen 12. Jahrhundert, in: *Historisches Jahrbuch* 74 (1955) 681–687.

⁷⁷ *Epp*, Fulcher (wie Anm. 75) 155.

⁷⁸ Vgl. dazu *Norman Housley*, The Eschatological Imperative: Messianism and Holy War in Europe 1260–1556, in: *Schäfer, Cohen* (Hrsg.), *Toward the Millenium. Messianic Expectations from the Bible to Waco* (wie Anm. 3) 147 f.; *J. R. Strayer*, „France“: The Holy Land, the Chosen People and the Most Christian King, in: *T. K. Rabb and J. E. Seigel* (Hrsg.), *Action and Conviction in Early Modern Europe: Essays in Memory of E. H. Harbison* (Princeton 1969) 3–16; *C. Beaune*, *The Birth of an Ideology: Myths and Symbols of Nation in Late-Medieval France* (Los Angeles, Oxford 1991) 172–193.

⁷⁹ *Guy P. Marchal*, Die „Alten Eidgenossen“ im Wandel der Zeiten. Das Bild der frühen Eidgenossen im Traditionsbewußtsein und in den Identitätsvorstellungen der Schweizer vom 15. bis ins 20. Jahrhundert, in: *Innerschweiz und frühe Eidgenossenschaft. Jubiläumsschrift 700 Jahre Eidgenossenschaft*, hrsg. vom Historischen Verein der Fünf Orte (Olten 1991) 316 f.

stehe und zum Sieg ver helfe⁸⁰. Geschichtsschreiber der protestantischen Union versicherten: Gott unterstützt die gerechte Sache der Protestanten. Die Protestanten sind „Träger göttlicher Verheißung“⁸¹. Als „auserwähltes Volk Gottes“ sind sie „zum Heil bestimmt“. König Gustav Adolf wurde als „Heiland und Retter“ dieses neuen deutschen Israels verehrt⁸². Als der schwedische König in der Schlacht bei Lützen den Tod fand, habe Gott seinen „Gesalbten vnd Auserwehlten Kriegs-Helden“, den er „zu Heyl“ seiner „bedrängten Christenheit erwecket“ hatte, aus dem Lande der Lebendigen genommen⁸³.

In England hat sich unter der Regierung von Königin Elisabeth die Überzeugung durchgesetzt, eine „Elect Nation“, das von Gott auserwählte Volk zu sein. Der Rückgriff auf ein alttestamentliches Muster kollektiver Identitätsbildung ist evident. Es waren insbesondere alttestamentliche Vorstellungen – „die Idee des auserwählten Volkes, die Idee des Bundes und die Messias-Idee“ –, die Cromwell und seine Generation inspirierten, aus England ein neues Jerusalem zu machen und auf diese Weise Englands herausragende Stellung im Kreis der europäischen Mächte zum Ausdruck zu bringen. Alle drei Gesichtspunkte finden sich in dem 1641 von John Milton verfaßten revolutionären Traktat „Of Reformation Touching Church Discipline in England and the Causes that hitherto have hindered it“: „das Auserwähltsein Englands durch die göttliche Vorsehung, den neuen Bund (covenant), den Gott zur Zeit Elisabeths mit England geschlossen habe, und den messianischen Auftrag: Der Himmel hat England dazu bestimmt, „to give out reformation to the world““. Grundbegriffe alttestamentlicher Religiosität verbanden sich mit „Ideen eines neuen Rationalismus und den bürgerlichen Freiheiten“. Als „Elect Nation“ fühlte sich das revolutionäre England berufen, über die ganze Welt republikanische Freiheiten zu verbreiten⁸⁴. Cecil Rhodes, seit 1890 Premierminister der Kapkolonie, erklärte 1890: „Wir glauben an Gott, an England und an die Menschheit. Die englischsprechende Rasse ist eines von Gottes erwählten Werkzeugen, die kommenden Verbesserungen im Schicksal der Menschheit auszuführen.“⁸⁵

Die puritanischen Pilgrim Fathers, die der anglikanischen Staatskirche den Rücken kehrten und in den zwanziger Jahren des 17. Jahrhunderts die „neuenglische“ Küste Amerikas besiedelten, übertrugen den Gedanken der Auserwähltheit einer Gruppe oder einer ganzen Nation von England nach Amerika. Solcher Auserwähltheitsglaube hat dann später „die entstehenden Gemeinwesen als das neue

⁸⁰ Silvia Serena Tschopp, Heilsgeschichtliche Deutungsmuster in der Publizistik des Dreißigjährigen Krieges. Pro- und antischwedische Propaganda in Deutschland 1628 bis 1635 (Frankfurt a.M. u. a. 1991) 145 f., 161 f.

⁸¹ Ebd. 162.

⁸² Ebd. 164.

⁸³ Ebd. 173 f.

⁸⁴ Herbert Grabes, Elect Nation: Der Fundierungsmythos englischer Identität in der frühen Neuzeit, in: Mythos und Nation. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit 3, hrsg. von Helmut Berding (Frankfurt a.M. 1996) 95.

⁸⁵ Zitiert nach Peter Berghoff, Der Tod des politischen Kollektivs. Politische Religion und das Sterben und Töten für Volk, Nation und Rasse (Berlin 1997) 101.

„amerikanische Israel“, das „Neue Zion“, das „neue Jerusalem“, „die leuchtende Stadt auf dem Berge“ religiös aufgewertet. Mit dem Bewußtsein der Erwählung verband sich langfristig ein Bewußtsein der Sendung und Mission, das dazu verpflichtete, die restliche Welt aufzuklären, zu zivilisieren und mit republikanischen Freiheiten auszustatten. Zum frühnationalen Selbstverständnis der Vereinigten Staaten gehörte seit dem Beginn der Revolution die Überzeugung, daß „Gott Amerika zur Verwirklichung seines besten Planes bestimmt habe“⁸⁶. Die ersten Entwürfe für das Große Amtssiegel der Vereinigten Staaten (von Benjamin Franklin und Thomas Jefferson) sollten die USA als „Gottes neues Israel“ symbolisieren: „Moses teilt mit erhobenem Stab das Rote Meer, in dem die Feinde der Freiheit ertrinken; Gott führt das auserwählte Volk mit Wolken- und Feuersäulen durch die Wüste.“⁸⁷

Der Glaube und der Anspruch, eine von Gott auserwählte Nation zu sein, gehörte auch zum Nationalismus der Deutschen im 19. und 20. Jahrhundert. Heinrich Heine bezeichnete die Deutschen und Franzosen als „die beiden auserwählten Völker der Humanität“. Die Deutschen sollten „vollenden“, „was die Franzosen begonnen haben“⁸⁸. Gelingen es, die durch die Französische Revolution eingeleitete Menschheitsbefreiung fortzuführen und zu vollenden, dann sei „die Welt gerettet, die Welt des freien Menschthums, die große Brüdergemeinde. Alle Weißsagungen werden dann in Erfüllung gehen, und vielleicht zumeist durch das groß[e] Volk der Deutsch[en], dem die heiligste Zukunft gehört.“

Kein geringerer als Friedrich Schleiermacher, im 19. Jahrhundert einer der bedeutendsten Theologen des Protestantismus, predigte und bekannte: „Ich glaube fest daran, daß die deutsche Nation ein auserwähltes Werkzeug und Volk Gottes ist.“ Der Verleger Friedrich Perthes stimmte ihm zu. „Wir Deutsche“, sagte er, „sind ein auserwähltes Volk (...), welches die Menschheit repräsentiert.“⁸⁹ Vertreter des deutschen Pastorennationalismus führten den Vorrang der deutschen Nation gegenüber slawischen und romanischen Völkerschaften auf den „religiösen

⁸⁶ Zitiert nach *Hans-Ulrich Wehler*, Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen (München 2001) 55 f.

⁸⁷ *Otto Kallscheuer*, Die christliche Republik. Individuum, Gemeinschaft und die Seele Amerikas, in: *ders.*, Gottes Wort und Volkes Stimme. Glaube, Macht, Politik (Frankfurt a.M. 1994) 119. Zum religiös grundierten Sendungsbewußtsein Amerikas, kraft dessen sich das amerikanische Volk als „God's chosen people“, als „God's new Israel“ und als „a nation under God“ fühlte, das von Gott dazu berufen wurde, im Namen der Freiheit, der Demokratie und des Weltfriedens eine Mission zum Wohl der Menschheit zu erfüllen, vgl. *Gustav H. Blanke*, Die Anfänge des amerikanischen Sendungsbewußtseins, Massachusetts-Bay 1629–1659, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 58 (1967) 177–79; *ders.*, Amerika als Erlösnation. Die rhetorischen Ausformungen des amerikanischen Sendungsglaubens, in: *Sociologia Internationalis* 17 (1979) 235–254; *ders.*, Das amerikanische Sendungsbewußtsein: Zur Kontinuität rhetorischer Grundmuster im öffentlichen Leben der USA, in: *Klaus-M. Kodalle*, Gott und Politik in USA. Über den Einfluß des Religiösen (Frankfurt a.M. 1988) 186–213.

⁸⁸ Zitiert nach *Walter Hinck*, Die Wunde Deutschland. Heinrich Heines Dichtung (Frankfurt a.M. 1990) 202 f.

⁸⁹ Zitiert nach *Wehler*, Nationalismus (wie Anm. 86) 65.

Beruf“ der Deutschen zurück, „das Christentum in seiner Wahrheit und Glaubhaftigkeit der Menschheit zu erhalten“. Um diese „Culturaufgabe“ erfüllen zu können, habe Gott „den deutschen Volksstamm in die Mitte der europäischen Völker gestellt“, der deshalb von sich behaupten könne: „Wir sind darum das Volk der Reformation, und uns hat Gott es beschieden, die größte That der Weltgeschichte seit Christi Geburt zu vollziehen.“⁹⁰

Evangelische Theologen machten zu Beginn des Ersten Weltkrieges Gott zu einem „Gott der Deutschen“, der diese zu Vollstreckern seines Willens erwählt habe. „Wir sind die Auserwählten Gottes unter den Völkern“, beteuerte einer von ihnen. „Daß unsere Gebete zum Sieg erhört werden, ist nach der religiös-sittlichen Weltordnung eigentlich ganz selbstverständlich.“⁹¹

Französische Kirchenmänner erklärten, in diesem Krieg agiere Frankreich als „das auserwählte Volk Gottes, die älteste Tochter und treue Dienerin der heiligen Kirche“. Englische Prediger und Publizisten deuteten den Krieg zwischen England und Deutschland als Analogon zum Krieg Israels gegen Sanherib, den König von Assur, dessen Heer vom Engel des Herrn geschlagen worden war. England verkörperte in dieser Sichtweise den Part des siegreichen, von Gott erwählten Israel. Den Deutschen kam es zu, die Rolle des von Gott verworfenen Götzenanbeters Sanherib zu spielen⁹². Die Austauschbarkeit und parteiliche Instrumentalisierung biblischer Wahrnehmungs- und Deutungsmuster ist evident. In der Seeschlacht von Lepanto im Jahre 1571 hatte die aus venezianischen, päpstlichen und habsburgischen Schiffen bestehende Flotte das von Gott erwählte Israel verkörpert; die türkische Flotte mußte die Rolle des von Gottes Würgengel geschlagenen Sanherib spielen.

Friedrich Georg Jünger erläuterte 1929 den „Aufmarsch des Nationalismus“ als einen Vorgang, der vom Glauben an die „Auserwähltheit des Volkes“ bestimmt ist⁹³. Der evangelische Theologe Wilhelm Stapel kleidete den Gedanken der Erwählung in eine „Theologie des Nationalismus“. Seine theologische Begründung der Nationalidee beruhte auf der Annahme, daß Gott jede Nation mit einem besonderen Nomos ausgestattet habe, der die nationale Eigenart eines jeden Volkes bestimme und außerdem darüber entscheide, welchen Platz ein Staat im Kreis der

⁹⁰ Zitiert nach *Frank-Michael Kuhlemann*, Pastorennationalismus in Deutschland im 19. Jahrhundert. Befunde und Perspektiven der Forschung, in: *Heinz-Gerhardt Haupt und Dieter Langewiesche* (Hrsg.), *Nation und Religion in der deutschen Geschichte* (Frankfurt a.M. 2001) 558.

⁹¹ Zitiert nach *Peter Walkenhorst*, Nationalismus als „politische Religion“? Zur religiösen Dimension nationalistischer Ideologie im Kaiserreich, in: *Religion im Kaiserreich. Milieus-Mentalitäten-Krisen*, hrsg. von *Olaf Blaschke* und *Frank-Michael Kuhlemann* (Religiöse Kulturen der Moderne 2, Gütersloh 1996) 520.

⁹² *Klaus Schreiner*, Gottesfriede und Heiliger Krieg. Religion in politisch-militärischen Kontexten des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, in: *Waltraud Schreiber* (Hrsg.), *Die religiöse Dimension im Geschichtsunterricht an Europas Schulen* (Neuried 2000) 186–189.

⁹³ *Reinhard Koselleck*, Artikel „Volk, Nation“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 6, hrsg. von *Otto Brunner, Werner Conze* und *Reinhard Koselleck* (Stuttgart 1990) 400.

Völker und Nationen einnehme. Das deutsche Volk, befindet Stapel, sei kraft des ihm von Gott eingepprägten Nomos ein „imperiales Volk“. Als solches sei es zur Bildung eines übernationalen Reiches berufen, in dem ihm die politische Führungsrolle zukomme. Es müsse sich nämlich „eine Nation groß und glänzend über die anderen erheben, es muß eine Nation ihre Autorität über die anderen festigen, es muß eine Nation ein imperiales Recht setzen und einen politischen Nomos aufrichten. Der Nationalismus, der das Ergebnis der französischen Revolution ist, muß überwunden werden durch einen neuen Imperialismus. Der Träger des neuen Imperialismus kann nur die deutsche Nation sein.“⁹⁴

In seinem Buch über die „Herrschaft der Minderwertigen“ formulierte Edgar J. Jung ein politisches Programm für eine bessere Zukunft Deutschlands, das da lautete: „Der individualistische Gedanke von der Gleichberechtigung aller Nationen muß weichen dem der Sendung, zu welcher hochwertige Völker innerhalb der Völkergesellschaft berufen sind. Darum setzen wir dem selbstsüchtigen Nationalstaat das raumumfassende Reich, einen staatenumfassenden Bund entgegen, in welchem sich wirklich freie Völker der Führung des geeignetsten Volkes anvertrauen.“⁹⁵ Wer dieses höherwertige, zur Führung berufene Volk sei, daran ließ er keinen Zweifel. Infolge seines Reichscharakters komme Deutschland der Beruf und das Recht zu, die Führung in diesem raum- und staatenumfassenden Reichsgebilde zu übernehmen. Deshalb glaubte er prophezeien zu dürfen: „Das ‚Neue Reich‘, das in den Büchern der Ahnen, in der Geschichte des Deutschen verheißen und vorgebildet ist, wird ein Reich sein, in dem Gott und Leib, Geist und Macht, Tugend und Schönheit wieder eins sind.“⁹⁶ Auf Grund seiner geistigen, ethischen und politischen Verfaßtheit, beteuerte Moeller van den Bruck, sei das Reich der Deutschen „nach dem Willen der Weltgeschichte“ dazu berufen, Demokratie, Liberalismus und Parlamentarismus, die politischen „Lebensordnungen des neunzehnten und achtzehnten Jahrhunderts“, zu überwinden und als raumübergreifendes Staatsgebilde eines höherwertigen Volkes die Führung in der europäischen Völkergesellschaft zu übernehmen⁹⁷.

Theologen und Publizisten der beiden Großkirchen geizten in den dreißiger Jahren nicht mit politischer Anpassungsbereitschaft, um im Sinne der Bibel aus Deutschland ein auserwähltes Volk zu machen. Rudolf Graber, der spätere Bischof von Regensburg, versicherte: Israel, das Gottesvolk des Alten Bundes, habe seine Berufung verwirkt. Den Deutschen komme es nunmehr zu, „auserwähltes Volk Gottes zu sein, *civitas Dei*, zur Heilighaltung der Ordnung, der Werte, zum Schutz und zur Förderung der Braut Christi, zur Befriedung des Erdkreises“. Hitlers öffentlich bekundete Absicht, „Politik aus dem Glauben“ gestalten zu

⁹⁴ Klaus Schreiner, Reichsbegriffe und Romgedanken. Leitbilder politischer Kultur in der Weimarer Republik, in: Deutsche Italomanie in Kunst, Wissenschaft und Politik, hrsg. von Wolfgang Lange und Norbert Schnitzler (München 2000) 141 f.

⁹⁵ Edgar Julius Jung, Die Herrschaft der Minderwertigen, ihr Zerfall und ihre Ablösung durch ein Neues Reich (Berlin 21930) 117.

⁹⁶ Ebd. 391.

⁹⁷ Moeller van den Bruck, Das dritte Reich, hrsg. v. Hans Schwarz (Hamburg 1931) 27.

wollen, habe „dem Nationalsozialismus einen unverkennbaren messianischen Schwung gegeben, der immer wieder alle lächelnden Skeptiker Lügen strafte; einen messianischen Schwung, in dem der Führer als Retter, Vater und irdischer Heiland erscheint so wie einst Augustus, als er die Antike aus den Wirren des Bürgerkriegs zur *Pax Romana* als der *Pax Augusta* führte“⁹⁸.

Adolf Hitler beanspruchte für das deutsche Volk das Monopol auf Auserwähltheit, weil es, wie er versicherte, „nicht zwei auserwählte Völker geben“ könne. „Wir“, beteuerte er, „sind das Volk Gottes.“⁹⁹ Er beanspruchte für die Deutschen, das wahre Gottesvolk der Geschichte zu sein. Als „Gnade der Vorsehung“ betrachtete er es, wie er in einer im Februar 1943 gehaltenen Rede versicherte, „daß ich auserwählt wurde, in solch einem Krieg mein Volk zu führen“¹⁰⁰.

Pfarrer und Theologen waren darauf bedacht, hinter dem Wandel von Staat und Gesellschaft die lenkende Hand Gottes auszumachen. Die herrschende Regierung und Partei haben sie nicht darum gebeten. Sie taten es von sich aus, um das revolutionäre Geschehen, das sich in ihrer unmittelbaren Umgebung abspielte, religiös zu deuten. Indem sie dies taten, gaben sie antidemokratischen Grundstimmungen eine religiöse Sprache und Rechtfertigung. Hitler machte aus „Erwähltheit“, einem alttestamentlichen Grundbegriff, ein politisches Argument. Theologen beharrten auf dem Zusammenhang zwischen Volks- und Gottesgeschichte, weil sie Gott als einen Gott der Geschichte dachten, der sich – wie der Gott Israels – in der Geschichte des Volkes offenbart. Eine solche Retheologisierung des Politischen gab dem Führerstaat eine religiöse Aura, die zwischen Führer und Geführten emotionales Einvernehmen herstellte.

Sehnsucht nach dem Einen: Politischer Messianismus in der Weimarer Republik

Wilhelm II., Deutschlands gewesener Kaiser, schrieb am 1. Januar 1925 an Alfred von Tirpitz, einen in Ebenhausen bei München lebenden Reichstagsabgeordneten der Deutschnationalen Volkspartei und ehemaligen Großadmiral: „Keine Republik, kein Weimar, kein Parlament werden jemals Deutschland aufbauen, sie haben das Land und Volk dahin gebracht, wo es jetzt ist, und haben ihre totale Unfähigkeit erwiesen.“ Das Volk habe „Weimar und das Parlament satt, über und bis zum Hals heraus, und will nichts mehr davon wissen“. Alle sogenannten „Großen Männer Deutschlands“ hätten total versagt, sei es als Parteiführer, sei es als Einzelpersonen. Diesen Befund deutete der Exmonarch als Appell, sich selber als Hoff-

⁹⁸ Zitiert nach *Klaus Breuning*, *Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929–1934)* (München 1969) 250.

⁹⁹ Zitiert nach *Manfred Voigts*, *Jüdischer und universalistischer Messianismus*, in: *Richard Faber* (Hrsg.), *Politische Religion* (wie Anm. 15) 88.

¹⁰⁰ *Max Domarus*, *Hitlers Reden und Proklamationen 1932–1945*, Bd. 2, 2. Halbband 1941–1945 (München 1965) 1994.

nungsträger und Retter Deutschlands zu empfehlen, dem nur noch durch die Diktatur einer „Einzelpersonlichkeit“ geholfen werden könne. Nur mit Hilfe des Heeres, das von einem „Oberkriegsherrn, dem Kaiser“ geführt werde, könne es gelingen, die für Deutschland ruinösen Bedingungen des Versailler Vertrages abzuschütteln. Deshalb seine eindringliche Mahnung an die Deutschen: „Deutschland ist frei! Es rufe, er kommt!“¹⁰¹

Wilhelm II. übte sich nicht in der Rolle eines einsamen Rufers, der an die Schalthebel der Macht zurückkehren wollte. Er machte sich zum Sprecher einer weit verbreiteten Stimmungslage, die seinen Wunschvorstellungen entgegenkam. Indem er an den großen Einzelnen erinnerte, der durch die Kraft seines Willens und seiner Autorität zustandebringt, was den vielen, in politischen Gremien endlos debattierenden Demokraten versagt bleibt, konnte er sich auf ein Geschichtsbild stützen, das in konservativen Kreisen gang und gäbe war.

Die Überzeugung, daß es große Männer sind, die Geschichte machen, nährte bereits im 19. Jahrhundert das Verlangen nach Helden und Heroen, die der deutschen Nation eine einheitliche staatliche Ordnung geben, Frieden stiften und allgemeines Wohlergehen garantieren. Jakob Burckhardt beschrieb, ohne Anleihen bei der Symbolsprache der christlichen Kirchen zu machen, vom „Begehr nach großen Männern“, die zu unserem Leben notwendig sind, „damit die weltgeschichtliche Bewegung sich periodisch und ruckweise frei mache von bloßen abgestorbenen Lebensformen und von reflektierendem Geschwätz“¹⁰². Bedeutsam für den Zusammenhalt und das Selbstgefühl einer Nation seien große Männer auch deshalb, weil sie nach ihrem Tod in der Einbildungskraft des Volkes gegenwärtig blieben.

Der verlorene Krieg, der Zusammenbruch des Kaiserreichs und nicht zuletzt Zweifel an der Handlungsfähigkeit der parlamentarischen Demokratie verstärkten nach 1918 das ungeduldige Harren auf einen charismatischen Hoffnungsträger, der einer besiegten Nation ihre Selbstachtung zurückgibt, den Bürgern zu Wohlstand und Ehre verhilft.

Universitätslehrer – Historiker, Germanisten, Soziologen, Theologen und Juristen – lehrten ihre Hörer und Leser hoffen – auf den „Held und Retter unseres Landes“, der alle Gebrechen von Staat und Gesellschaft zu heilen verstehe¹⁰³. Die Deutschen, versicherten an Universitäten lehrende Historiker des Mittelalters, sind „wie nach den Tagen der Hohenstaufen“ wiederum zum „Volk der Sehnsucht“ geworden. Zukunftsentwürfe aus dem Geist einer als groß empfundenen Vergangenheit nährten das Verlangen nach einem „neuen Reich“, einer „Herrschaft der wenigen Tüchtigen“, nach dem „Einen“ und „großen Einzelnen“. Aus „dem schier hoffnungslosen Elend“, beteuerte 1919 der Berliner Literaturprofessor und zeitweilige Universitätsrektor Gustav Roethe, „dem wir verfallen sind, wird unser politisch

¹⁰¹ Der Brief ist abgedruckt in: Frankfurter Allgemeine Zeitung (28. November 2002) Nr. 277, 37.

¹⁰² Jakob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, hrsg. von Rudolf Marx (Stuttgart 1935) 248.

¹⁰³ Schreiner, Wann kommt der Retter Deutschlands? (wie Anm. 24) 129–132.

durch und durch unreifes Volk endgültig erst wieder der Einzelne“ retten. Ob dieser rettende Genius ein „König, Feldherr, Staatsmann, Dichter oder ein Mann des wirtschaftlichen Lebens“ sein werde, „wer will's sagen? Noch sehen wir ihn nicht, noch scheint er weit entfernt. Aber kommen wird er als der große Einzelne, die echte Geburt deutscher Sehnsucht und Eigenart.“ Gegen die Übel der Zeit – die „demokratische Stimmung“ und den „widerlichen Trieb der Gleichmacherei“ – beschwor der Berliner Universitätsgelehrte den „Helden“, „diesen heiligen deutschen Begriff“, der, wie er beteuerte, in strahlender Klarheit wahres deutsches Wesen erfasse und benenne. Roethe war kein Einzelgänger. Aus seinen Reden sprach ein Geist, der auch für die Reden von Dutzenden anderer Universitätsredner charakteristisch war: „der Geist des blinden Nationalismus, der Geist der deutschen Sendung, der Geist einer unpolitischen Vergottung des starken Machtstaates“¹⁰⁴. Als Rudolf Rothe am 1. Juli 1921 das Rektorat der Technischen Hochschule Berlin antrat, sagte er in seiner Antrittsrede: „Es gilt, unser und das nachkommende Geschlecht vorzubereiten auf die Zeit, da uns der Retter kommt.“¹⁰⁵

Der Führer, versicherte der an der Universität Wien lehrende Ökonom und Gesellschaftstheoretiker Othmar Spann, habe als begnadeter Seher der ewigen Ordnung den Staat so zu gestalten, daß dieser zur bestimmenden Kraft des gesamten menschlichen Lebens wird. Zum „Erlöser der Zeit von finsternen Gewalten“ könne aber der Führer nur dann werden, wenn ihm vom Volk ein unbedingter „Verehrungs- und Gefolgschaftswille“ entgegengebracht werde. Liberale Juristen erblickten in der Führerlosigkeit ein Wesensmerkmal der demokratischen Staats- und Regierungsform. Ihre antidemokratischen Kollegen vertrauten auf den „nationalen Geist der Nation“, der ihrer Ansicht nach in der Geschichte eines Volkes „gerechter verfährt als ein Wahlausschuß und die Mehrheit der Wahlberechtigten in der Demokratie“. Der Geist der deutschen Nation gebiete Führerschaft durch einen Führer, der nicht durch Parteien „gemacht“ und „ausgelesen“ werden könne, sondern sich berufen fühle, die Geschicke des ihm anvertrauten Volkes in die Hand zu nehmen. Denn: Der „Führer macht sich selbst, indem er die Geschichte seines Volkes begreift, indem er sich als Führer weiß und will“¹⁰⁶.

Populäre Romane ließen auf einen rettenden Führer, einen „Starken von oben“, einen „Erlöser-Kaiser“ hoffen, in dem sich der „gesammelte Volkswille“ verkörpere.

Stefan George gab 1921 einer weit verbreiteten Stimmung Ausdruck, als er eine Zeit voraussagte, die den „einzigen, der hilft“, „den Mann“ hervorbringt, der das „Neue Reich“ errichtet. Eine tiefgreifende Reform der politischen Verhältnisse schien seiner Ansicht nach nur durch die Willens- und Tatkraft eines heroischen

¹⁰⁴ Kurt Sonthheimer, Die Haltung der deutschen Universitäten zur Weimarer Republik, in: Universitätstage 1966 (Veröffentlichung der Freien Universität Berlin. Nationalsozialismus und die deutsche Universität, Berlin 1966) 30.

¹⁰⁵ Rudolf Rothe, Aufgaben der Technischen Hochschule auf dem Gebiet der Geisteskultur, in: Die Technische Hochschule (Berlin 1921) 226–236.

¹⁰⁶ Schreiner, Wann kommt der Retter Deutschlands? (wie Anm. 24) 132 f.

Führers möglich und machbar zu sein¹⁰⁷. Rettung könne nicht „von unten“ kommen, „aus den Aktivitäten politischer und gesellschaftlicher Kräfte“, „sondern allein ‚von oben‘ her durch die Inkarnation des Heils in einem ‚Heilbringer‘, durch die ‚Zusammenfassung kosmischer Kräfte‘ in einem Genius, der einer neuen Not das neue Heil bringen würde“¹⁰⁸.

Über das politische Profil dieses Genius und Heilbringers vermochten weder George noch seine Jünger und Verehrer eine klare Auskunft zu geben. „Wie der künftige Herr oder Heiland aussieht“, schrieb Friedrich Gundolf, der in Heidelberg lehrende Germanist jüdischer Herkunft in seinem 1924 erschienenen Buch über „Caesar. Geschichte seines Ruhms“, „weiß man erst, wenn er waltet“. In einer Zeit, in der „das Bedürfnis nach dem starken Mann laut wird, da man der Mäkler und Schwätzer müd sich mit Feldwebeln begnügt statt der Führer“, wollte Gundolf „die Voreiligen an den großen Menschen erinnern, dem die oberste Macht ihren Namen und Jahrhunderte hindurch ihre Idee verdankt: Caesar“¹⁰⁹. Gundolf wandte sich mit diesen Sätzen „nicht gegen den politischen Messianismus seiner Zeit, vielmehr sucht er ihn mit humanistischen Mitteln zu läutern“, indem er seinen Zeitgenossen das „Bild der wahren Größe“ ins Gedächtnis zurückrief¹¹⁰. Gundolfs Caesar, Herr und Heiland sollte Geist und Macht, Tatkraft und Sittlichkeit miteinander verbinden. Die menschenformende Kraft, die von George und Gundolf auf ihre Schüler und Verehrer ausging, ist nicht zu unterschätzen. Sie habe, wie Karl Löwith in seinen autobiographischen Aufzeichnungen über sein „Leben in Deutschland vor und nach 1933“ schreibt, viele junge Menschen seiner Generation „in entscheidender Weise“ geprägt. „In den Schicksalen des Kreises um George spiegelt sich ein allgemeines Schicksal der deutschen wie der jüdischen Intelligenz. Seine Mitglieder bildeten eine Elite des deutschen geistigen Lebens ... Sie haben dem Nationalsozialismus Wege bereitet, die sie dann selber nicht gingen.“¹¹¹

Die Führer der Jugendbewegung verlangten ungestüm nach einem Führer, der „als Träger göttlicher Schicksals- und Gnadengewalt“ in Erscheinung treten sollte, „sobald die Stunde reift“¹¹². Sie dachten sich einen Führer aus, der als Gesandter und Beauftragter Gottes ihrem Leben Sinn geben und eine heillos zerrütete Welt wieder in Ordnung bringen sollte. Inbegriff ihrer Lebensphilosophie war der Wille zur Destruktion der bürgerlichen Lebenswelt und deren Wertehimmel. Die mit „Messiaschronen“ geschmückten Wortführer der Jugendbewegung forderten dazu auf, den „Thron der Alten“ zu stürzen und einem neuen Men-

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ Stefan Breuer, *Ästhetischer Fundamentalismus. Stefan George und der deutsche Antimodernismus* (Darmstadt 1995) 235.

¹⁰⁹ Friedrich Gundolf, *Caesar. Geschichte seines Ruhms* (Berlin 1924) 7.

¹¹⁰ Ulrich Raulff, Eine Figur des Imaginären. Friedrich Gundolf und Caesars magischer Name, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* v. 11. Juli 1992, Nr. 159, Bilder und Zeiten 2.

¹¹¹ Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht* (Stuttgart 1986) 25.

¹¹² Schreiner, Wann kommt der Retter Deutschlands? (wie Anm. 24) 137–140.

schentum den Weg zu bereiten. „In unserem Elend“, klagten und beteuerten sie, „sehnen wir uns nach dem Führer. Er soll uns den Weg und die Tat zeigen, die unser Volk wieder ehrlich machen können. Dieses Verlangen bricht aus unseren Tiefen.“ Irrationalismus bestimmte ihr Führerbild. Denn, so ihr unbeirrbarer Glaube: Der „wahre Führer hat sicherlich keine selbstischen Beweggründe außer dem einen, königlichen, daß er Führer sein muß, weil er es ist von Natur ... Der Führer richtet sich nicht nach der Masse, sondern nach seiner Sendung; er schmeichelt der Masse nicht; hart, gerade und rücksichtslos geht er ihr voran, in guten und in bösen Tagen. Der Führer ist radikal; er ist ganz, was er ist, und tut ganz, was er tun muß. Der Führer ist verantwortlich, d. h. er tut den Willen Gottes, den er in sich verkörpert, denn jeder große Mensch ist in einem besonderen Maße und erkennbar eine Verkörperung des göttlichen Gedankens.“ Als Inkarnation einer göttlichen Idee erfüllt er die Rolle eines von Gott gesandten Messias. Von der „Souveränität des Volkes“ zu reden, sei ein grober Denkfehler. „Nur der Einzelne, der die Masse überragt, ist souverän, Herrscher, Führer.“ „Führerschaft ist Genialität, ist Gottesgnadentum.“ Deshalb die inständige Bitte: „Gott schenke uns Führer und helfe uns zu wirklicher Gefolgschaft.“¹¹³ Den Geist der Mechanisierung, der Versachlichung und der Entpersönlichung suchte die Jugendbewegung im Geist der Gefolgschaftstreue durch die unmittelbare Verbundenheit zwischen Führern und Geführten zu überwinden.

Sehnsucht nach dem Einen gehörte zur politischen Mentalität aller Bevölkerungsschichten. Auf einen erlösenden Retter warteten in gleicher Weise jugendbewegte Schwärmer und Männer der Wissenschaft, tiefsinnige Poeten und volkstümliche Literaten, konservative Bildungsbürger und dörfliche Honoratioren wie diejenigen aus Fallingb. in der Lüneburger Heide, die, als sie 1922 für die Gefallenen des Ersten Weltkrieges ein Denkmal errichteten, die Frage stellten: „Wann kommt der Retter Deutschlands? Wann kommt die Zeit, in der ein starker Mann wie Bismarck das Reich auf's Neue schmiedet und aller Feinde zum Trotz Deutschland zu altem Ruhm erhebt?“¹¹⁴

Es waren insbesondere die Vordenker der nationalsozialistischen Bewegung, die sich messianisch eingefärbter Vorstellungen und Begriffe bedienten, um ihren politischen Zielen den Schein religiöser Rechtmäßigkeit zu geben. Julius Streicher, der spätere Herausgeber des „Stürmers“, versicherte in der Kampfzeit der zwanziger Jahre mit gläubiger Inbrunst: „Ein Mann ist erstanden, dem die Rettung unseres Volkes gelingen wird: Adolf Hitler. Er ist gesegnet von Gott, er wird das Schlimmste von unserem Volk abwenden.“¹¹⁵ Eine gelingende Zukunft sei von Adolf Hitler auch deshalb zu erwarten, weil die nationalsozialistische Bewegung

¹¹³ Käthe Becker geb. Sturmfels, Führerschaft. Eine Rede vor der Vereinigung „Deutsche Jugend“, in: Deutschlands Erneuerung. Monatsschrift für das deutsche Volk, Jg. 1920, Bd. 3, 563–566, 573.

¹¹⁴ Schreiner, Wann kommt der Retter Deutschlands? (wie Anm. 24) 109.

¹¹⁵ Claus-Ekkehard Bärsch, 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) 160.

durch das Blut von Helden geweiht sei. Die Märtyrer der Bewegung – Streicher dachte insbesondere an die Opfer, die der gescheiterte Putschversuch vom 8./9. November 1923 beim Marsch auf die Münchener Feldherrnhalle gefordert hatte – seien für die Zukunft eines erlösten Deutschland gestorben. Joseph Goebbels notierte am 4. Juli 1924 in sein Tagebuch: „Deutschland sehnt sich nach dem Einen, dem Mann, wie die Erde im Sommer nach Regen.“¹¹⁶ Diesen „Einen“ glaubte er in der Person Adolf Hitlers gefunden zu haben, der „in der Zeit tiefster Schmach und Zerrissenheit das erlösende Wort einer ganzen Generation“ gefunden habe und deshalb zum „Bahnbrecher und Gestalter der noch unklaren Sehnsüchte der deutschen Jugend nach dem Kriege“ werden würde.

In seiner Rede vom 27. April 1923 erklärte Adolf Hitler mit prophetischer Geste: „Was unser Volk braucht, sind Führer, nicht parlamentarischer Art, sondern entschlossen, das, was sie vor Gott, der Welt und ihrem Gewissen als recht erkennen, durchzusetzen, wenn notwendig gegen Majoritäten. Wenn es uns gelingt, aus der Masse unseres Volkes solche Führer emporzubringen, dann wird sich um sie herum auch wieder eine Nation kristallisieren.“ Das deutsche Volk lechze „nicht nach Mehrheitsbeschlüssen, sondern nach Führern“. Das Deutsche Reich sei nicht „das Werk eines Mehrheitsbeschlusses, sondern eines einzigen Mannes, Bismarck“. Am 4. Mai 1923 suchte er seinen Zuhörern und Parteigängern klarzumachen: „Was Deutschland retten kann, ist die Diktatur des nationalen Willens und der nationalen Entschlossenheit. Da entsteht die Frage: ist die geeignete Persönlichkeit da? Unsere Aufgabe ist es nicht, nach der Person zu suchen. Die ist entweder vom Himmel gegeben oder ist nicht gegeben. Unsere Aufgabe ist, das Schwert zu schaffen, das die Person brauchen würde, wenn sie da ist. Unsere Aufgabe ist, dem Diktator, wenn er kommt, ein Volk zu geben, das reif ist für ihn.“ Spätestens nach dem gescheiterten Putsch vom November 1923 und während seiner Landsberger Haft fühlte sich Hitler nicht mehr als Wegbereiter eines messianischen Retters. Hitler streifte seine „Johannesnatur“ ab und betrachtete sich selber als den kommenden Führer Deutschlands, der entschlossen ist, eine „wahrhaftige germanische Demokratie“ zu errichten und für die Geltung christlicher Werte zu kämpfen.

Aus solchen Erlösungsformeln bildete sich ein krankhaftes, politisch virulentes Syndrom, das der Republik ihre Legitimationsgrundlage entzog, sie erheblich schwächte und langfristig ruinierte. Italienische Faschisten trugen keine Bedenken, die Messiasitel, mit denen die katholische Kirche die Messiasrolle von Jesus umschreibt, auf Mussolini zu übertragen. Mussolini wurde in den späten zwanziger und beginnenden dreißiger Jahren des letzten Jahrhunderts nicht nur als „Erlöser Italiens“ (*il Salvatore d'Italia*), sondern auch als „Messias des Vaterlandes“ (*il Messia della Patria*) gefeiert. Parteigänger des „Duce“ rühmten und verehrten diesen als „neuen Messias des Vaterlandes“, als „Messias der neuen italienischen Größe“ als „Messias der faschistischen Bewegung“, als „messianischen Men-

¹¹⁶ Vgl. dazu und zum Folgenden Schreiner, Wann kommt der Retter Deutschlands? (wie Anm. 24) 141–144.

schen“ oder sprachen vom „Messianismus Mussolinis“ (*messianismo mussoliniano*), um den Faschismus als Bewegung zu charakterisieren, von der eine politische, wirtschaftliche und kulturelle Wiedergeburt Italiens zu erwarten sei¹¹⁷.

Kritik an der von politischen Führern beanspruchten oder an der diesen von anderen zugeschriebenen Messianität blieb nicht aus. Sie war jedoch nicht stark genug, um den Weg in die nationalsozialistische Barbarei zu blockieren. Widerspruch gegen die Sehnsucht nach Heilanden und Propheten, die glaubten, einer nach Orientierung suchenden Generation sagen zu können, was sie tun solle, äußerte Max Weber. Er tat dies mit großer Leidenschaft, als er am 7. November 1917 in München vor dem „Freistudentischen Bund in Bayern“ einen Vortrag über „Wissenschaft als Beruf“ hielt. Weber nutzte die Gelegenheit, um die Kathederprophetieen seiner professoralen Kollegen als Konstrukte irrationaler Sehnsüchte zu entlarven. Seinen Zuhörern schärfte er ein, daß „nur ein Prophet oder Heiland“ die Frage beantworten könne, was „wir denn tun“, „welchem der kämpfenden Götter“ man dienen solle.

Wenn aber der Prophet und Heiland, so sein Argument, „nicht da ist oder wenn seiner Verkündigung nicht mehr geglaubt wird, dann werden Sie ihn ganz gewiß nicht dadurch auf die Erde zwingen, daß Tausende von Professoren als staatlich besoldete oder privilegierte kleine Propheten in ihren Hörsälen ihm seine Rolle abzunehmen versuchen“¹¹⁸. Mit Hilfe des sogenannten edomitischen Wächterliedes, das von Isaia (21,11–12) überliefert wird, suchte Max Weber die in Hörsälen praktizierte „Kathederprophetie“ sowie all jene, „die auf neue Propheten und Heilande“ warten, in die Schranken zu weisen¹¹⁹.

Der von Max Weber zitierte alttestamentliche Text lautet vollständig: „Auspruch über Duma / Zu mir ruft's aus Seir: / Wächter, wie weit ist's in der Nacht? / Wächter, wie weit ist's in der Nacht? / Sagt der Wächter: / Gekommen ist der Morgen, / und noch ist es Nacht. / Wollt ihr fragen, fragt, / kommt noch ein Mal!“ In diesen Versen spiegelt sich die bedrängte Lage Dumas, einer in Arabien gelegenen Oase, in der man – wie in anderen Oasen damals auch – jede Möglichkeit ergriff, um die Fremdherrschaft Babylons abzuwerfen. Nacht ist eine Metapher für Bedrängnis, Unfreiheit und Fremdherrschaft. Die Frage „Wächter, wie weit ist's in der Nacht“ war in dieser Landschaft, als die babylonische Herrschaft Zeichen der Schwäche zu erkennen gab, von brennender Aktualität. Die Antwort des Propheten ist eindeutig: Auf der Bühne der großen Geschichte zeichnen sich Veränderungen ab. Genauer über deren Auswirkungen läßt sich jedoch beim augenblicklichen Stand der Dinge nicht sagen. Deshalb die Aufforderung an die Fragesteller, wiederzukommen, falls sie mehr und Genauer wissen wollen. Der Seher will keine falschen Hoffnungen nähren. Er weiß, für eine nähere Beurteilung ist die Zeit noch nicht reif; möglich erscheint jedoch, daß in absehbarer Zeit

¹¹⁷ August Bernhard Hasler, Das Duce-Bild in der faschistischen Literatur, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 60 (1980) 455–458.

¹¹⁸ Max Weber, Wissenschaft als Beruf 1917/1919. Politik als Beruf 1919, hrsg. von Wolfgang Mommsen und Wolfgang Schluchter (Tübingen 1992) 105.

¹¹⁹ Ebd. 110f.

die Lage überschaubarer und durchsichtiger sein wird. Der Seher mahnt zur Zurückhaltung; er warnt vor Wunschvorstellungen, die keinen Rückhalt in der Wirklichkeit haben. Seiner Ansicht nach gibt es Situationen, in denen die Gläubenden ihre Erwartungen dämpfen müssen, bis die Verhältnisse transparenter geworden sind.

Weber nutzte die einer alttestamentlichen Prophetie innewohnenden kritischen Möglichkeiten, um Zeitgenossen den Blick zu schärfen für die verheerenden Wirkungen von Prophetien, die sich nicht auf verlässliche Einsichten und Erfahrungen stützen können. Er bringt in Erinnerung, daß bis zur Gegenwart das Volk Israel auf den verheißenen Messias wartet. Er weiß aber auch, daß es mit „Sehnen und Harren allein nicht getan ist“. Es anders zu machen, bedeute Arbeit, bedeute „schlichte intellektuelle Rechtschaffenheit – menschlich sowohl wie beruflich“, bedeute leidenschaftliches Verlangen, „der Forderung des Tages“ gerecht zu werden, und nicht untätig auf einen Propheten, einen Heiland oder Messias, zu warten¹²⁰.

Der Soziologe Franz Oppenheimer wies darauf hin, daß eine heroische Geschichtsauffassung „das letzte Hindernis der politischen Emanzipation der Menschheit“ darstelle. Der allgemeine Glaube, wonach „gewaltige Herrenmenschen Geschichte gemacht haben“ und deshalb auch „starke Naturen“ von neuem Geschichte machen würden, treibe „in die Greuel einer unerhörten Revolution“¹²¹. Carl Jakob Burckhardt suchte seinen Zeitgenossen klarzumachen, daß die Flucht in den Mythos weder mit der Rationalität der modernen Arbeitswelt noch mit den Vernunftprinzipien eines liberal verfaßten Staates zu vereinbaren sei. An Hugo von Hofmannsthal schrieb er am 3. Januar 1925: „Der heimliche Kaiser – der Staufer im Kyffhäuser – der Unbekannte mit dem Zeichen auf der Stirn, mitten im Volksgewühl! Wie lange schon vom Kindermärchen bis zum Operntext sind solche Hoffnungsträger, Seelenbilder archaischer Art zur Befriedigung einer sonderbaren Sehnsucht, einem in Fabriken und Amtsräumen sachlich rational tätigen Volke angeboten worden.“ Burckhardt warnte vor unbedachtem Vertrauen in die Zukunft heroischer Vergangenheit, vor romantischer Heldenverehrung, vor irrationalen Mythen und kranken Zukunftshoffnungen, vor dem „weiblichen Charakter der Menge“, die ständig auf der Suche sei „nach dem starken Mann, nach dem Vater, der befiehlt“.

„Im Nationalsozialismus“, schrieb 1931 der evangelische Theologe Richard Karwehl, ein Schüler Karl Barths, in einem Aufsatz über politisches Messiasium¹²², „haben wir eine säkularisierte Eschatologie vor uns.“ In dieser werde der „jüdische Messianismus“ ersetzt und überboten durch den „germanischen Messianismus“. Die nationalsozialistische Bewegung habe „der Kirche ihre entschei-

¹²⁰ Ebd. 111.

¹²¹ Vgl. dazu und zum Folgenden *Schreiner*, Wann kommt der Retter Deutschlands? (wie Anm. 24) 155 ff.

¹²² *Richard Karwehl*, Politisches Messiasium. Zur Auseinandersetzung zwischen Kirche und Nationalsozialismus, in: *Zwischen den Zeiten*. Eine Zweimonatsschrift 9 (1931) 519–543; vgl. *Schreiner*, Wann kommt der Retter Deutschlands? (wie Anm. 24) 157.

denden Begriffe entlehnt und sie unter der Hand verwandelt. Die Erbsünde ist die Sünde wider das Blut. Die Gottebenbildlichkeit ist das Urbild des Ariers. Die Vertreibung aus dem Paradies ist die Senkung des rassischen Niveaus durch ‚Blutschande‘. Das Parteiprogramm ist unveränderlich und unfehlbar wie das Dogma der Kirche. Das Reich Gottes wird durch das Dritte Reich ersetzt.“ Gegen seine Amtsbrüder gewendet bemerkte er kritisch: Die Prophetie der Kirche sei erloschen. Protestantische Prediger würden „die säkularisierte Eschatologie der völkischen Bewegung mit der legitimen Eschatologie kirchlicher Verkündigung verwechseln und mit Begeisterung in die Front des Nationalsozialismus einschwenken“. Karwehl wollte verhindern, daß die christliche Lehre von den letzten Dingen von seinen Amtsbrüdern als Deutungs- und Legitimationsmuster des Nationalsozialismus verfälscht und mißbraucht wurde.

Als Kraft des Widerstandes bewährten sich überdies jüdische Linksintellektuelle. Sie stimmten nicht in den Chor jener ein, die in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg nach einem rettenden und erlösenden Führer Ausschau hielten, dem es dank seiner charismatischen Autorität gelingen sollte, einen starken Staat zu errichten, blühende Wirtschaftsverhältnisse herzustellen und aus einer sozial zerklüfteten Gesellschaft eine Volksgemeinschaft zu machen. Als revolutionäres Subjekt, von dem eine Wendung zum Besseren zu erwarten war, beschworen sie die arbeitende Klasse. Nur deren Revolutionsgeist ließ auf eine Überwindung des kapitalistischen Systems hoffen. Ihre Messianismen, die eines Gottes nicht mehr bedurften, geboten nicht gewaltfreie Reform; sie verlangten nach Revolution, die nach dem Zusammenbruch der bürgerlichen Kultur einen radikalen Neuanfang ermöglichen sollte. Als Grundanliegen seines Buches über den „Geist der Utopie“ (1918) bezeichnete Ernst Bloch die Absicht, „das ‚System des theoretischen Messianismus‘ sturmreif zu machen, für die Propheten, für den praktischen Messianismus“¹²³. Seine Sympathie galt dem „revolutionären, prä-sozialistisch verstandenen Messianismus christlicher Häretiker gegen Kirche und weltliche Obrigkeit“¹²⁴. Deshalb beschäftigte er sich mit Thomas Müntzer und beschrieb dessen Leben (1921).

Er schilderte ihn als einen „Theologen der Revolution“, der als „Rebell in Christo“ für den „Anbruch der Freiheit der Kinder Gottes“ gekämpft habe¹²⁵. Religiöse Beweggründe von Müntzers revolutionären Aktivitäten fanden Blochs Sympathie deshalb, weil sich in ihnen Herrschaftskritik und Sehnsucht nach einer besseren, sozial gerechteren Zukunft ausdrückten. In Visionen, Zukunftsentwürfen und Protestaktionen früherer Generationen wollte er die Unmenge an Zukunft freilegen, die als unabgegoltene Forderung die Nachfahren in die Pflicht

¹²³ Ernst Bloch, *Geist der Utopie* (Frankfurt a.M. 1985, Faksimile der Ausgabe von 1918) 337. Vgl. dazu Arno Münster, *Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch* (Frankfurt a.M. 1982).

¹²⁴ Christoph Schulte, *Messias und Identität. Zum Messianismus im Werk einiger deutsch-jüdischer Denker, in: Erfahrungen der Negativität. Festschrift für Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*, hrsg. von Markus Hattstein u. a. (Hildesheim 1992) 383.

¹²⁵ Ernst Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (Frankfurt a.M. 1967) 15, 238.

nahm. Messianismus gebraucht Bloch als Synonym für den Grundaffekt Hoffnung, die dem Menschen innewohnende Fähigkeit, das Gegebene zu überschreiten und Prozesse politisch-sozialer Transformation in Gang zu bringen. „Das Messianische“, schrieb Bloch in seinem Buch „Atheismus im Christentum“ (1968), „ist das rote Geheimnis jeder revolutionär, jeder in Fülle sich haltenden Aufklärung.“¹²⁶ Das rote Geheimnis verweist auf das sozialistische Ideal einer klassenlosen Gesellschaft und das Proletariat als messianische Klasse. Deren Beruf sei es, ein Reich der Freiheit zu errichten, in dem es zwischen Herren und Knechten keine Unterschiede mehr gebe.

In den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts sind die utopischen Geschichts- und Gesellschaftsentwürfe jüdischer Linksintellektueller als Säkularisierungen jüdischer und christlicher Ideen gedeutet und kritisiert worden. Die „chilastische Hoffnung des kommunistischen Zukunftsstaates“ interpretierte 1920 Max Scheler als „wissenschaftlich verbrämte und unterbaute Umformung des jüdischen Messianismus“¹²⁷. Marxismus und Leninismus als innerweltliche Glaubenssysteme zu charakterisieren, die sich „durch eschatologisches Denken und revolutionären Messianismus“ auszeichnen¹²⁸, liegt nahe, wenn man deren Trägern unterstellt, daß sie Glaubenswahrheiten der jüdischen und christlichen Heilsgeschichte in geschichtsphilosophische Theoreme und soziale Utopien verwandelten, um sie für innerweltliche Zwecke nutzbar zu machen. Nur unter solchen Prämissen läßt sich die Auffassung vertreten, der Kommunismus sei eine politisch-soziale Religion, der „heilsgeschichtliche“, bzw. „jüdisch-messianische Elemente“ eigentümlich seien¹²⁹. Nur unter solchen Voraussetzungen kann die marxistische Theorie Merkmale einer „Heilsökonomie“ annehmen, in der das Proletariat als „messianische Klasse“ die Erlöserrolle innehat¹³⁰.

Ein gegen den Faschismus und dessen inhumanen Machtgebrauch gerichtetes Messianismus-Konzept entwarf Walter Benjamin in seinen 1940 verfaßten Thesen „Über den Begriff der Geschichte“¹³¹. Benjamins Messianismus – Benjamin spricht von „Messias“, „messianischer Kraft“, „messianischer Zeit“ und „messianischem Reich“ – beruht auf der Verbindung von biblischer Theologie und histo-

¹²⁶ Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum* (Frankfurt a.M. 1968) 317.

¹²⁷ Max Scheler, *Der Friede unter den Konfessionen* (1920/21), in: *ders.*, *Gesammelte Werke* 6 (Bern, München 1955 ff.) 251.

¹²⁸ So Michael Rohrwasser, *Religions- und kirchenähnliche Strukturen im Kommunismus und Nationalsozialismus und die Rolle des Schriftstellers*, in: Hans Maier (Hrsg.), *Totalitarismus und Politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs* (Paderborn u.a. 1996) 385.

¹²⁹ Ebd. 387.

¹³⁰ Ebd. 388.

¹³¹ Vgl. dazu Rolf Tiedemann, *Historischer Materialismus oder politischer Messianismus. Politische Gehalte in der Geschichtsphilosophie Walter Benjamins*, in: Peter Bulthaupt (Hrsg.), *Materialien zu Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte“*. Beiträge und Interpretationen (Frankfurt a.M. 1975) 77–121; Wilhelm van Reijen, *Der Messias und der letzte Gott. Heilsversprechen bei Benjamin und Heidegger*, in: *ders.*, Norbert Bolz (Hrsg.), *Heilsversprechen* (München 1998) 115–135; Schulte, *Der Messias der Utopie* (wie Anm. 31) 158 f.

rischem Materialismus, von Gershom Scholem und Karl Marx, von marxistischer Geschichts- und Gesellschaftsphilosophie und jüdischer Mystik. Benjamin hielt, der „Tradition des jüdischen Messianismus“ folgend, daran fest, daß Erlösung innerweltlich zu denken und deshalb mit gesellschaftlicher Befreiung identisch sei. Mit herkömmlicher Religiosität hat Benjamins Messianismus nichts zu tun. Im Sinne Benjamins zu denken und zu handeln, bedeutet nicht, auf einen von Gott gesandten Retter zu warten oder Zukunft als Erfüllung einer göttlichen Verheißung zu begreifen.

Messias ist für Benjamin eine Chiffre dafür, daß es Menschen gelingen könnte, die ihnen eigene „messianische Kraft“ zu aktivieren, um das Kontinuum einer Geschichte aufzubrechen, die auf Ausbeutung und Unterdrückung angelegt ist. Jedem Geschlecht, so Benjamins These, ist „eine schwache messianische Kraft mitgegeben“¹³², die es befähige, die in jede Gegenwart eingelassenen „Splitter der messianischen Zeit“ freizulegen¹³³. Messianische Zeit, wie sie Benjamin verstanden wissen will, ist kein homogenes Kontinuum, in dem unendliche viele Fakten nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung miteinander verbunden sind, keine evolutionär zerdehnte Ewigkeit, sondern Zeit, von der Handlungs- und Entscheidungsdruck ausgeht. In einer so begriffenen und erfahrenen Zeit stellt jede Sekunde eine kleine Pforte dar, „durch die der Messias treten“ kann¹³⁴. Dem messianischen Gehalt jedweder Gegenwart gerecht zu werden, kommt deshalb dem Bemühen gleich, falsche Kontinuitäten aufzubrechen. Sind diese doch, wie Benjamin immer wieder betont, nichts anderes als Korrelate des Kontinuums von Herrschaft und Unterdrückung.

In der Sprache und Begrifflichkeit Benjamins: „So war für Robespierre das antike Rom eine mit Jetztzeit geladene Vergangenheit, die er aus dem Kontinuum der Geschichte heraussprenge. Die französische Revolution verstand sich als widergekehrtes Rom.“¹³⁵ Als Subjekt historischer Erkenntnis, dem im Augenblick seiner Aktion das Bewußtsein eigentümlich ist, „das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen“, begreift Benjamin „die kämpfende, unterdrückte Klasse selbst“, deren Sache es ist, „das Werk der Befreiung im Namen von Generationen Geschlagener zu Ende“ zu führen¹³⁶. Denn: „Der Messias kommt ja nicht nur als der Erlöser; er kommt auch als der Überwinder des Antichrist“¹³⁷, der sich, mit den Augen Benjamins betrachtet, im „Dritten Reich“ verkörpert.

¹³² Walter Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, in: *ders.*, Gesammelte Schriften I. II, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt a.M. 1974) 694.

¹³³ Ebd. 704.

¹³⁴ Ebd.

¹³⁵ Ebd. 701.

¹³⁶ Ebd. 700f.

¹³⁷ Ebd. 695.

Hitlers „Machtergreifung“: Die Erfüllung einer messianischen Verheißung

Ist in historischen und politischen Texten von erfüllten Hoffnungen und Verheißungen die Rede, kommen heilsgeschichtliche Vorstellungen ins Spiel, die im Geschichts- und Gottesbild des Alten Testaments ihren Ursprung haben. Jahwe, der sich mit Israel verbündet hatte, war, in der Begrifflichkeit Max Webers ausgedrückt, „ein Gott der Erlösung und Verheißung. Aber das Wichtigste war: Sowohl Erlösung und Verheißung betrafen aktuelle politische, nicht innerliche Dinge. Erlösung von der Knechtschaft der Ägypter, nicht von einer brüchigen, sinnlosen Welt, Verheißung der Herrschaft über Kanaan, das man erobern wollte, und ein glückliches Dasein dort, nicht Verheißung transzendenter Güter bot der Gott.“¹³⁸

Die Tatsache, daß in der Weimarer Republik und nach Hitlers „Machtergreifung“ national-konservative Historiker auf Leitvorstellungen jüdischen Geschichtsdenkens zurückgriffen, um auf dem Felde der Politik Erwartungen und Erfüllungen zu beschreiben, beruht nicht auf Abhängigkeiten und Kontinuitäten zwischen historisch weit auseinander liegenden Erscheinungsformen des Religiösen und Politischen, sondern auf strukturell bedingten Affinitäten von Sachverhalten, die es nahelegten, biblische Deutungsmuster aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang herauszulösen, um sie in abgewandelter Form auf Tatbestände einer anderen Welt anwendbar zu machen.

Johannes Haller hieß in seinen 1922 erschienenen „Epochen der deutschen Geschichte“ seine Hörer und Leser hoffen – auf den „rechten Mann zur rechten Zeit“, der alle Gebrechen der Zeit „mit der Wunderkraft des Genius“ zu heilen versteht¹³⁹. Sein gläubiges Hoffen auf „den rechten Mann zur rechten Zeit“ kleidete der Tübinger Historiker in die prophetische Verheißung: „Es wird kommen der Tag.“ Im Jahre 1933 hielt er die Zeit und den Tag, an dem der verheißene Retter erschien, für gekommen. Im Vorwort der damals fälligen Neuauflage schrieb er: „Was Glaube und Hoffnung war, ist Wirklichkeit geworden, der Tag ist gekommen.“ Auf das Ilias-Zitat, das bislang das Titelblatt seines Buches geziert hatte, konnte verzichtet werden.

Deutschchristliche Pfarrer und völkisch denkende akademische Theologen haben, als der ersehnte „Eine“ auf der politischen Bühne erschien und nach der Macht des Staates griff, Hitler die Rolle eines von Gott gesandten Retters zuge-dacht. Seine „Machtergreifung“ deuteten sie als heilsgeschichtlichen Vorgang, in dem Gott seine Macht offenbart habe, um Deutschland und die Deutschen zu erlösen¹⁴⁰. Seit der Niederlage von 1918 sollten sich die Deutschen als ein Volk

¹³⁸ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III*, hrsg. von Marianne Weber (Tübingen 1921) 136.

¹³⁹ Vgl. dazu und zum Folgenden Schreiner, Wann kommt der Retter Deutschlands? (wie Anm. 24) 129f., 154f.

¹⁴⁰ Ebd. 149–153.

verstehen, das seiner „Wiedergeburt“, seiner „Erlösung“ und „Auferstehung“ harrete. Im Lichte solcher religiös imprägnierter Metaphern, die von nationalgesinnten Historikern und Parteigängern Adolf Hitlers, von evangelischen Pfarrern und protestantischen Theologen in Wort und Schrift verbreitet wurden, sollte sich der Einzelne als Mitglied eines passiven, leidenden und erlösungsbedürftigen Volkes verstehen, das eines Retters und Erlösers bedurfte.

„Erlösung“ bedeutet seinem ursprünglichen Wortsinne nach Loskauf oder Freimachung von Sklaven und Gefangenen durch die Erlegung eines Lösegeldes. Erlösung, im Lichte des biblischen Sprachgebrauchs betrachtet, bedeutet Befreiung von der Verfallenheit an die Sünde und den Tod. Für die Vielen, die ihr Leben vertan und verwirkt haben, weil sie ungläubig und böse sind, gab Jesus, der christliche Erlöser, sein Leben als Lösegeld. Er tat dies, um sie aus ihrem Verstricktsein in die Sünde zu befreien. In der Septuaginta verbindet sich mit dem Begriff der Erlösung die Hoffnung auf Befreiung Israels aus politischer Knechtschaft. Politische Publizisten, die nach dem Ersten Weltkrieg und nach der „Machtergreifung“ von Erlösung sprachen, brachten in einem biblischen Begriff das Lebensgefühl breiter Bevölkerungskreise zur Sprache, die von wirtschaftlichen Nöten und sozialen Gebrechen der Zeit, nicht von Sünde und Schuld befreit werden wollten. Aus dem Kern- und Leitbegriff der christlichen Erlösungslehre machten sie ein innerweltliches Deutungsmuster. Der in dieses eingeschlossene Retter sollte das Erlösungsverlangen der Vielen stillen. Hitler nahm für sich in Anspruch, die Erlösungshoffnungen der breiten Masse, die sich nicht selber helfen konnte, zu erfüllen. Deshalb konnte seine Machtübernahme im Jahre 1933 als „Erfüllung der Erlösungserwartung“ gedeutet und gefeiert werden¹⁴¹.

Die religiöse Metaphorik von Hitlers Reden und die rituelle Symbolik seiner öffentlichen Auftritte trugen dazu bei, Zuhörer, Zuschauer und Teilnehmer zu einer gefühlsmäßigen Hingabe an seine Person und an seine politischen Ziele zu bewegen. Aufgeputschte Emotionen verdrängten die politische Vernunft. Ästhetisch vermittelte Faszination ließ prüfende Skepsis nicht mehr aufkommen. Im Bewußtsein derer, die Hitler gläubig und bedingungslos folgten, nahm die nationalsozialistische Revolution den Charakter eines messianischen Ereignisses an.

Als Werkzeug der „Vorsehung“ nahm Hitler das Recht für sich in Anspruch, „im Sinne des allmächtigen Schöpfers zu handeln“¹⁴². Hitlers Rückgriff auf die Vorsehung war nicht Ausdruck eines genuin religiösen Bewußtseins. Die Resakralisierung des Politischen oder die Politisierung des Religiösen diente der Heiligung von Machtstreben und Machterhalt. Kritischen Zeitgenossen ist diese Instrumentalisierung von christlichen Wertvorstellungen und Begriffen nicht entgangen. Um Hitlers angebliches „positive Christentum“ als Mittel kühl kalkulier-

¹⁴¹ Manfred Hettling, Erlösung durch Gemeinschaft. Religion und Nation im politischen Totenkult der Weimarer Republik, in: Ulrike Jureit (Hrsg.), Politische Kollektive. Die Konstruktion nationaler, rassistischer und ethnischer Gemeinschaften (Bielefeld 2002) 215.

¹⁴² Vgl. dazu und zum Folgenden Schreiner, Wann kommt der Retter Deutschlands? (wie Anm. 24) 147 ff.

ten Machtstrebens kenntlich zu machen, sprachen sie von „einer rein taktischen Benutzung der Religion für seine Machtzwecke“¹⁴³. Vorsehung und Schicksal waren im Weltbild Hitlers austauschbare Begriffe. Der „allmächtige Gott“ mußte seine Allmacht mit dem „Willen der Götter“ teilen; die „Weisheit der Vorsehung“ konkurrierte mit der „Macht des Schicksals“. Die unbestimmte Vorsehung war – anders als die in jüdisch-christlichen Traditionen verwurzelten Begriffe Messias, Erlöser und Heiland – gegen das Mißverständnis gefeit, sich der Symbolsprache der christlichen Kirche und jüdischen Synagoge zu bedienen, um Bindungen an eine überweltliche Macht auf den Begriff zu bringen. Als Messias, Heiland oder Erlöser hat sich Hitler selbst nie bezeichnet. Die gesuchte und gewollte Distanz zum messianischen Heilsvokabular jüdisch-christlicher Provenienz ist offenkundig. Historiker von heute zögern jedoch nicht, Hitler als den nationalsozialistischen „Messias“ zu bezeichnen, der sich nicht nur selber als „Erlöser“ sah, sondern von vielen, die an ihn glaubten, auch als solcher betrachtet wurde¹⁴⁴. In der Zeit des „Dritten Reiches“ waren es Verehrer und Gefolgsleute Hitlers, die sich bewogen fühlten, ihrem „Führer“ die Rolle eines Messias, Heilands und Erlösers zuzuschreiben. Eine Kommission der Partei empfahl im August 1943, nach dem „Endsieg“ solle „die Proklamierung Adolf Hitlers zum neuen Messias“ erfolgen; er solle dann als „Gottgesandter“ gelten, „dem göttliche Ehren zustehen“¹⁴⁵.

„Das deutsche Gebet“, eine 1936 erschienene Textsammlung für die Gestaltung nationalsozialistischer Morgenfeiern, stilisierte Hitler zu einem Heros, der alle Todesmächte überwindet¹⁴⁶. Um dem Handeln des „Führers“ den Charakter einer nationalen Erlösungstat zu geben, heißt es da: „Du schreitest in das Volk als sein Erlöser, / weil Du vom Glauben ganz besessen bist ... / Da galt kein Zittern auch kein Zagen: / Wenn ihr es glaubt, hab' ich den Tod erschlagen“, / sprichst Du zu uns, „auch wenn mein Leib zerfällt.“ Die kultisch inszenierte Feier und Apotheose des „Führers“ sollte den Feiernden das Gefühl geben, durch ihn, den neuen Messias, zu neuem Leben erlöst zu sein. Gleich Christus wurde Hitler als „Offenbarung“ und als leibhaftig gewordener „Befehl eines höheren Gesetzes“, das „über uns und in uns schwingt“, verstanden. In der politischen Liturgie der in Nürnberg veranstalteten Reichsparteitage wurde Hitler als todesüberwindender Heros gefeiert, an dessen erlösender Kraft seine Gefolgsleute Anteil haben.

Die offizielle protestantische Kirchenpresse rühmte Hitlers „Machtergreifung“ als „große Wende“, durch die Gott zum deutschen Volk gesprochen habe¹⁴⁷. Die

¹⁴³ So Alois Dempf in seiner 1934 unter dem Pseudonym *Michael Schäffler* erschienenen Schrift *Die Glaubensnot der deutschen Katholiken*, in: *Alois Dempf 1891–1982*. Philosoph, Kulturtheoretiker, Prophet gegen den Nationalsozialismus, hrsg. von Vincent Berning und Hans Maier (Weissenhorn 1992) 201.

¹⁴⁴ *Berghoff*, *Der Tod* (wie Anm. 85) 106.

¹⁴⁵ Zitiert nach *Karl Markus Michel*, *Heldendämmerung. Die Schicksale der Grandiosität*, in: *Kursbuch 108* (1992) 81.

¹⁴⁶ Vgl. dazu und zum Folgenden *Schreiner*, *Wann kommt der Retter Deutschlands?* (wie Anm. 24) 145 ff.

¹⁴⁷ Ebd. 149–153.

„Deutschen Christen“ empfanden sich als „SA Jesu Christi“ und bekannten sich zu einem „artgemäßen Christus-Glauben“, wie er „deutschem Luther-Geist und helldischer Frömmigkeit entspricht“. Artgemäße Gläubigkeit verpflichtete zum Kampf gegen die paulinisch-jüdische Theologie, die „aus der heroischen Heilandslehre ein System für Schwächlinge und aus der arischen Heldengestalt des Heilands einen orientalischen Weichling gemacht“ habe. Dem Plädoyer für einen arischen Christus entsprach abschätzige Abgrenzung gegenüber der jüdischen Bevölkerung. Die Wortführer der „Deutschen Christen“ bezeichneten den 30. Januar 1933, an dem Hindenburg Adolf Hitler zum Kanzler des Deutschen Reiches ernannt hatte, als „große“, „glückhafte Stunde“, als „Tag der Erfüllung“; sei doch an diesem Tag offenkundig geworden, daß Gott den Deutschen, einem „Volk in Not“, „den denkbar besten Mann, einen Mann aus einem Guß, gegossen aus Reinheit, Frömmigkeit, Energie und Charakterstärke, unseren Adolf Hitler“ geschickt habe.

Der evangelische Theologe Paul Althaus, der 1933 unter dem Titel „Die deutsche Stunde der Kirche“ eine Aufsatzsammlung veröffentlichte, erblickte in den „Erfüllungen“, in den „Auferstehungen und Wiedergeburten“ des „Dritten Reiches“ einen Hinweis auf das Kommen des göttlichen Reiches¹⁴⁸. Der, wie er sagte, „falschen messianischen Inflation“¹⁴⁹ übersteigter politischer Erwartungen suchte er dadurch zu begegnen, daß er den politischen Messianismus seiner eigenen Zeit mit dem alttestamentlichen Messianismus in einen unmittelbaren Zusammenhang brachte. In dem für das Geschichtsverständnis des Alten Testaments charakteristischen „Ineinander von konkreter politischer Hoffnung und eschatologischer Erwartung“¹⁵⁰ glaubte er eine Legitimationsformel dafür gefunden zu haben, die es rechtfertige, die „deutsche Wende von 1933 als ein Geschenk und Wunder Gottes“ zu begrüßen¹⁵¹ und als Abglanz der großen religiösen Wiedergeburt am Ende der Zeit zu deuten.

Heilsgeschichtliche Deutungsangebote sowie heroische Geschichts- und Gegenwartsbilder entzogen im Namen der Religion, der Geschichte und der Wissenschaft einer um ihre Existenz ringenden Republik ihre Rechtmäßigkeit. Sie trugen dazu bei, die sich nach 1929 zuspitzende politische, wirtschaftliche und soziale Krise – die Instabilität der Regierungen, die Weltwirtschaftskrise und sechs Millionen Arbeitslose – als Situation zu definieren, die nur durch die außeralltägliche Kraft einer charismatischen Persönlichkeit zu meistern sei. Soziales Elend, die Gefahr der Inflation und das Gefühl, durch den Kommunismus in seiner persönlichen und politischen Existenz bedroht zu sein, lösten Krisen- und Katastrophenstimmungen aus, die die Sehnsucht nach einem starken, rettenden Helden übermächtig werden ließen. Hitler fand Glauben für seinen Anspruch, die Krise zu überwinden. Er präsentierte sich als der von der Vorsehung berufene und gesandte „Führer“. Wie bereits erwähnt: Hitler vermied es, sich selbst als Messias zu be-

¹⁴⁸ Ebd. 133 ff.; 153.

¹⁴⁹ Paul Althaus, *Die deutsche Stunde der Kirche* (Göttingen 1933) 29.

¹⁵⁰ Ebd. 30.

¹⁵¹ Ebd. 5.

zeichnen. Durch sein politisches Selbstverständnis, seine politische Programmatik und die Art, wie er von Anhängern und Verehrern wahrgenommen wurde, erfüllte er jedoch Voraussetzungen, die es rechtfertigten, die Begriffe Messias und Messianismus auf seine Person und den Geist seiner Politik anzuwenden. Von Gott, vom Schicksal und von der Vorsehung fühlte er sich zum Führer des deutschen Volkes berufen und beauftragt. Er beanspruchte, sein Führeramt über ein von Gott erwähltes Volk auszuüben. Durch die Neugestaltung von Staat und Gesellschaft und nicht zuletzt durch eine auswärtige Politik, die darauf angelegt war, dem deutschen Volk den ihm in Europas Mitte zukommenden Herrschafts- und Lebensraum zu sichern, wollte er ein der Geschichte der Deutschen eingeschriebenes Telos zur Reife und zur Vollendung bringen.

Abschließende Erwägungen

Vom Messianischen und von Messianismus zu reden, kam in Übung und bürgerte sich ein, als sich der Glaube an das Kommen eines persönlichen, von den alttestamentlichen Propheten verheißenen Retters verflüchtigt hatte. In den Messiasvorstellungen aufgeklärt und liberal denkender Juden spielte Gott, der einen Messias schickt, um ein Reich des Friedens und der Gerechtigkeit zu errichten, keine Rolle mehr. Er wurde durch politisches Handeln mündiger, rechtlich gleichberechtigter Bürger ersetzt. Auch der von jüdischen Sozialisten propagierte revolutionäre Messianismus bedurfte keines Gottes und keiner Religion mehr. In der Vorstellungswelt national-konservativer Ideologen und Bewegungen nahmen Helden und Retter den freigewordenen Platz des von den alttestamentlichen Propheten angekündigten, aber nicht erschienenen Retters ein. Zum konservativen Messias-syndrom gehörte der charismatische, von Gott berufene und beauftragte „Führer“, die von Gott erwählte Nation und die messianische Zeit, in der Verheißungen sich erfüllten.

Nach dem Ersten Weltkrieg und nach Hitlers „Machtergreifung“ Gegenwart und Geschichte messianisch zu deuten, war nicht neu und ungewöhnlich. Es gab anschlussfähige Vorbilder. Theologen und Historiker, die Fortschrittsgläubigkeit mit heilsgeschichtlichen Vorstellungen verknüpften, erblickten im Aufstieg Preußens einen providentiellen, von Gott gelenkten Prozeß. Die Gründungsgeschichte des Zweiten Reiches verwandelten sie in eine „säkularisierte Heilsgeschichte“¹⁵². Der Sieg über Frankreich war in ihren Augen gleichermaßen ein nationales wie religiöses Ereignis. Militärische Erfolge nährten Sendungsbewußtsein und Erwählungsglauben. Der deutschen Nation wurde die Rolle eines Vollstreckers des göttlichen Willens zugeordnet. Der siegreiche Krieg gegen Frankreich sei als Weltgericht von „wahrhaft biblischer Größe“ zu betrachten, das Gott mit Hilfe der

¹⁵² *Elisabeth Fehrenbach*, Die Reichsgründung in der deutschen Geschichtsschreibung, in: Reichsgründung 1870/71. Tatsachen, Kontroversen, Interpretationen, hrsg. von *Theodor Schieder* und *Ernst Deuerlein* (Stuttgart 1970) 282.

Deutschen an Frankreich vollzogen habe¹⁵³. Deutschland, beteuerten Prediger, habe durch den Krieg mit Frankreich „seine gottgewollte Stellung in der Reihe der Völker errungen“. Noch „Großes“ habe Gott mit dem deutschen Volke vor „zum Wohl der Welt“ und „zum Heile des menschlichen Geschlechts“¹⁵⁴. „In dem Werke“, sagte der preußische Hofprediger bei der Kaiserproklamation im Spiegelsaal von Versailles, „das sich heute in dieser Stunde und an dieser Stätte vor unsern Augen vollziehen soll, sehen wir das Ziel erreicht, auf das Gottes Vorsehung in der Geschichte unseres Vaterlandes und Königshauses seit jener Krönung von Königsberg, derer wir heute gedenken, uns hingewiesen hat.“¹⁵⁵ Die Zeit der Reichsgründung wurde im Rückblick als „heilige Zeit“ stilisiert¹⁵⁶. Bismarck nahm „messianische Züge“ an¹⁵⁷. Zeitgenossen rühmten ihn als nationalen Heros und Erlöser, „der das Rad des Schicksals vorwärts stieß“¹⁵⁸.

Im Blick auf die verfassungsrechtlichen und allgemeinpolitischen Rahmenbedingungen solcher Deutungen stellt sich die Frage, weshalb in einer Epoche, in welcher sich der werdende Rechts- und Verfassungsstaat von seinen religiösen Legitimationsgrundlagen löste, die Religion vom Bürgerrecht getrennt und zu einer Sache persönlicher Entscheidung wurde, politische Ideen und Programme immer noch religiöser Symbole, Metaphern und Begriffe bedurften, um angenommen und verwirklicht zu werden. Religiöse Bilder und Begriffe, die in politischer Absicht verwendet wurden, evozierten religiöse Bedeutungen, die dazu dienten, politische Ziele und Interessen mit einer Aura des Erhabenen auszustatten und diesen dadurch größere Glaubwürdigkeit und Akzeptanz zu verschaffen. Die Frage stellt sich, ob es ein solcher Befund rechtfertigt, den Nationalismus und den Nationalsozialismus als „politische Religionen“ oder als „Ersatzreligionen“ zu bezeichnen.

Nationalismus oder Nationalsozialismus als „Ersatzreligion“ oder „politische Religion“ zu definieren, unterstellt einen Antagonismus zwischen alter und neuer, traditioneller, kirchlich gebundener Religion und moderner, politisch ausgerichteter Religion. Was sich jedoch in den Quellen abzeichnet, ist nicht die Ausdifferenzierung eines eigenständigen, in sich geschlossenen Religionssystems, das den Charakter einer politischen Religion besitzt, sondern die Funktionalisierung des Religiösen in politischer Absicht durch anpassungswillige Pfarrer, Prediger und Theologen auf der einen, Instrumentalisierung religiöser Vorstellungen, Metaphern und Begriffe durch die Wortführer politischer Bewegungen und Parteien auf der anderen Seite. Ob Politisierung des Religiösen oder Theologisierung des

¹⁵³ Karl Heinz Höfele, Sendungsglaube und Epochenbewußtsein in Deutschland 1870/71, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 15 (1963) 267 f.

¹⁵⁴ Ebd. 271.

¹⁵⁵ Ebd. 271 f.

¹⁵⁶ Hans-Walter Hedinger, Der Bismarck-Kult. Ein Umriß, in: Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft, hrsg. von Gunther Stephenson (Darmstadt 1976) 201–215.

¹⁵⁷ Fehrenbach, Reichsgründung (wie Anm. 152) 282.

¹⁵⁸ Ebd. 271.

Politischen – in beiden Fällen erfüllte religiöse Semantik eine politisch-soziale Funktion. Als Mittel der Vergemeinschaftung gab sie emotionalen Bindungen des Einzelnen an die Volksgemeinschaft und die Nation, an den „Führer“ und die Partei eine religiöse Qualität¹⁵⁹. Theologen, Pfarrer und politische Publizisten bedienten sich der christlichen Symbolsprache, um deren affektive Kraft politischen Zwecken nutzbar zu machen.

Politische und militärische Aktionen nehmen durch Zuschreibungen derer, die im Auftrag und im Interesse der Herrschenden für den Gang der Geschichte Deutungsmacht beanspruchen und sich hierfür religiöser Vorstellungen und Symbole bedienen, religiösen Charakter an. Umgekehrt werden politische und militärische Vorgänge, die von Pfarrern und Theologen in ein religiöses Deutungssystem eingerückt werden, zu Gegenständen und Inhalten religiösen Glaubens. Was tatsächlich stattfindet, ist ein Austauschprozeß, der verdeckt wird, wenn man „politische Religion“, wie es der Begriff nahelegt, als eigenständiges, ausdifferenziertes System religiöser Überzeugungen und Verhaltensweisen begreift. Wer im 19. Jahrhundert die „Macht der religiösen Begeisterung für nationale Selbständigkeit“ beschwor¹⁶⁰, agierte nicht im Interesse eines Nationalismus, der als politische Religion zu begreifen ist, sondern vermischte nationalen Patriotismus und christliche Gläubigkeit. Insofern kommt es darauf an, die religiöse Dimension politischer Bewegungen auf der einen, traditionelle, in den Kirchen der Christenheit gepflegte Religiosität auf der anderen Seite sowohl in ihrer jeweiligen Differenz als auch in ihrer wechselseitigen Bezogenheit zu denken und zu beschreiben.

Ungeachtet aller Säkularisierungstendenzen behielten während des 19. Jahrhunderts traditionelle Inhalte und Formen von Religion für breite Bevölkerungsschichten eine orientierende, sinngebende und mentalitätsbildende Kraft. Es ist schwer vorstellbar, daß in diesen Schichten die Nation ein funktionales Äquivalent bildete, das sich in persönlichen Krisensituationen als Sinngebungsinstanz bewährte. Im Auge zu behalten ist überdies, daß es vornehmlich protestantische Theologen und Pfarrer waren, die sich durch den Wandel von Staat und Gesellschaft herausgefordert fühlten, die Nation und den Nationalismus in religiöse Sinnzusammenhänge einzuordnen¹⁶¹. National gesinnt zu sein und sich einer der

¹⁵⁹ Vgl. dazu *Friedrich Wilhelm Graf*, Die Nation – von Gott „erfunden“? Kritische Randnotizen zum Theologiebedarf der historischen Nationalismusforschung, in: *Gerd Krumeich und Hartmut Lehmann* (Hrsg.), Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert (Göttingen 2000) 305.

¹⁶⁰ Schiller's nationale Bedeutung. Eine Festrede bei Schiller's Säcularfeier am 10. November 1859, gehalten in Braunschweig von *W. Assmann* (Braunschweig 1859) 22.

¹⁶¹ *Kuhlemann*, Pastorenationalismus in Deutschland (wie Anm. 90), spricht in diesem Zusammenhang zutreffend und einleuchtend von pastoralem Selbstbewußtsein, „das aus der ideellen Verschmelzung von evangelischer Tradition, bürgerlichem Selbstverständnis und nationaler Geschichtskonstruktion erwuchs“ (S. 553). Der von der protestantischen Pfarrerschaft gepflegte Nationalismus sei nicht als Ersatzreligion zu begreifen, sondern als die „Ergänzung bzw. Anreicherung eines religiösen Weltbildes“ durch nationale Wertvorstellungen. Für die protestantischen Geistlichen stelle der Nationalismus nicht die „ausschließlich

großen Kirchen zugehörig zu fühlen, bildete keinen Widerspruch. Die 16000 im Reichsbund Deutscher Pfarrvereine zusammengeschlossenen Pfarrer, die Adolf Hitler aus Anlaß seines 50. Geburtstages am 20. April 1939 eine Glückwunschadresse übersandten, um Gott für die Gnade zu danken, „daß er uns zur rechten Stunde den Führer geschenkt und durch ihn den Weg des deutschen Volkes aus der Tiefe der Ohnmacht und der Schmach in machtvollem Aufschwung zur leuchtenden Höhe Großdeutschlands gelenkt hat“¹⁶², gaben religiösen Überzeugungen und Gefühlen Ausdruck, die mit Ersatzreligion nichts zu tun hatten, wohl aber mit unzeitgemäßer politischer Funktionalisierung traditioneller Religiosität.

Politische Religiosität, die der Nation huldigte, weil diese bereits im Schöpfungsplan Gottes vorgesehen war, und fromme Praxis im Sinn- und Erfahrungsraum einer Kirche schlossen sich a priori nicht aus. Aufgabe der in herkömmlichem Sinne geglaubten und praktizierten Religion war es, dem Unverfügbaren – physischen und psychischen Gebrechen, Schicksalsschlägen, Leiderfahrungen und Todesnöten – einen Sinn zu geben. Zweifel drängen sich auf, ob eine mit religiösen Merkmalen ausgestattete Nation dies zu leisten vermochte. Es erscheint deshalb angemessener und sinnvoller, „von einer religiösen Dimension nationalisierender Ideologie zu sprechen“, als „den Nationalismus als ‚politische Religion‘ zu bezeichnen“¹⁶³. Ein solches Votum für empirisch begründete Begriffsbildung beruht auf der Annahme, daß Nation und Nationalismus für breite Bevölkerungsschichten keine ausschließlich sinngebende und lebensorientierende Instanz darstellten. Den Enthusiasmus für die Nation als politische Religion zu deuten, leuchtet nur dann ein, wenn man sich über einen Religionsbegriff verständigen kann, demzufolge das, was die Spitze der Wert- und Bedeutungshierarchie einer Gesellschaft bildet, auch deren Religion ausmacht. „Das, was eine ganze Bevölkerung verbindet, gilt dann als deren Religion.“¹⁶⁴

Der nationalsozialistische Führerkult diente nicht subjektiver Kontingenzbewältigung, sondern kollektiver Identitätsbildung. Er nährte sich aus dem Verlangen, sich an einem nationalen Helden, einer charismatischen Führerpersonlichkeit und einem von Gott begnadeten Retter aufzurichten und zu erbauen. Die begeisterte Hinwendung zu Heldengestalten und Führerfiguren im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert war keine Besonderheit der Deutschen. Die Verehrung nationaler Heroen begründete keinen Sonderweg deutscher Geschichte. „Ohne Helden und Heldenverehrung war der Aufstieg der Nationen nicht möglich.“¹⁶⁵

lebensbestimmende Macht und Sinninstanz dar, wie das die These vom Nationalismus als neuer ‚politischer Religion‘ nahe legt“ (S. 585).

¹⁶² Frank-Michael Kuhlemann, *Bürgerlichkeit und Religion. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der evangelischen Pfarrer in Baden 1860–1914* (Bürgertum. Beiträge zur europäischen Gesellschaftsgeschichte 20, Göttingen 2001) 11.

¹⁶³ Walkenhorst, *Nationalismus als „politische Religion“* (wie Anm. 91) 528.

¹⁶⁴ Franz-Xaver Kaufmann, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven* (Tübingen 1989) 159.

¹⁶⁵ Franz Schnabel, *Die Denkmalkunst und der Geist des 19. Jahrhunderts*, in: *ders., Abhandlungen und Vorträge 1914–1965*, hrsg. von Heinrich Lutz (Freiburg, Basel, Wien 1970) 135.

Nationen, die ihre Einheit wollten, pflegten heroische Geschichtsbilder. Krisenerfahrungen und Sehnsüchte nach gutem, gesichertem Leben führten zur Bildung idealisierter Retterfiguren, die gebeugte Nationen aufrichten und persönliches Glück erreichbar machen sollten. Den Deutschen blieb es vorbehalten, sich als Erfüllung ihres Sehns, Hoffens und Wartens einen Führer und Retter zu wählen, der sie in die Katastrophe führte.

Hans Günter Hockerts

War der Nationalsozialismus eine politische Religion?

Über Chancen und Grenzen eines Erklärungsmodells

Jedem historischen Betrachter des „Dritten Reiches“ sticht der „braune Kult“ ins Auge, der seit Hans-Jochen Gammms grundlegender Untersuchung aus dem Jahre 1962 Gegenstand zahlreicher Studien geworden ist¹. Im Blick auf die Bauformen und herrschaftstechnischen Funktionen dieses Kults hat sich ein so breiter historiographischer Konsens ergeben, daß darüber im folgenden nur kurz berichtet wird (I). Strittig ist hingegen die Frage, ob es sich *nur* um kühl kalkulierte Propaganda und geschickt aufgezogene Demagogie mit religiöser Verkleidung und Rhetorik handelte. Oder schuf der Nationalsozialismus eine eigene Heils- und Erlösungslehre, die auch in der Substanz das Prädikat „religiös“ verdient? Hier gehen die Forschungsmeinungen sehr weit auseinander. Den einen Pol bildet die These, daß die religionsähnliche Stilisierung bloß Blendwerk und Brimborium gewesen sei und auch nur eine Nebenrolle gespielt habe; im wesentlichen sei es dem Nationalsozialismus um voluntaristische Machtakkumulation und „parasitäre Nutzung und Zersetzung überkommener Werthaltungen“ gegangen. Den Gegenpol bildet die These, daß ein genuin „religiöser Gehalt“ gerade das zentrale Merkmal der NS-Ideologie gewesen sei; darin liege auch der Schlüssel zur Erklärung des durchschlagenden Erfolgs der NS-Bewegung².

¹ *Hans-Jochen Gamm*, Der braune Kult. Das Dritte Reich und seine Ersatzreligion (Hamburg 1962); *Klaus Vondung*, Magie und Manipulation. Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus (Göttingen 1971); *Peter Reichel*, Der schöne Schein des Dritten Reiches. Faszination und Gewalt des Faschismus (München, Wien 1991); im folgenden zitiert: *Reichel*, Schöner Schein; *Werner Freitag* unter Mitarb. von *Christina Pohl* (Hrsg.), Das Dritte Reich im Fest. Führermythos, Feierlaune und Verweigerung in Westfalen 1933–1945 (Bielefeld 1994).

² Die erste Version vertritt mit besonderer Verve *Hans Mommsen*, Nationalsozialismus als politische Religion, in: *Hans Maier, Michael Schäfer* (Hrsg.), „Totalitarismus“ und „Politische Religionen“. Konzepte des Diktaturvergleichs, Bd. II (Paderborn u. a. 1997) 173–181; im folgenden zitiert: *Maier, Schäfer* (Hrsg.), Totalitarismus; ähnlich *ders.*, Der Nationalsozialismus als säkulare Religion, in: Zwischen „nationaler Revolution“ und militärischer Aggression. Transformationen in Kirche und Gesellschaft während der konsolidierten NS-Gewaltherrschaft (1934–1939), hrsg. von *Gerhard Besier* unter Mitarb. von *Elisabeth Müller-Luck-*

Die Frage ist also offen: War der Nationalsozialismus eine „politische Religion“? Um diese Frage zu erörtern, richte ich den Blick zunächst auf die zeitgenössische Wahrnehmung: Gab es Kritiker und Gegner, die dem Nationalsozialismus religiöse Eigenschaften zurechneten (II)? Und umgekehrt: Inwieweit läßt sich die Anziehungskraft, die das Regime auf große Teile der Bevölkerung ausübte, mit religiösen Erwartungen bzw. mit der Kategorie des religiösen Erlebens erklären (III)? In einem weiteren Blickwinkel tritt sodann die Selbstdeutung der NS-Herrschaftsträger, insbesondere Hitlers, hervor: Kann man dem Kerngehalt dessen, was die politische Führung als ihre „Weltanschauung“ bezeichnete, das Prädikat „religiös“ zuerkennen (IV)? Schließlich versuche ich, eine zusammenfassende Antwort zu geben, wobei die Erschließungskraft des Deutungsmusters „politische Religion“ auch mit der Kapazität anderer, womöglich überlegener Begriffe oder Konzepte zur Analyse des Nationalsozialismus abzuwägen ist (V).

I.

Der braune Kult war im Kern ein Personenkult, denn er diente in einem geradezu exzessiven Ausmaß der Verehrung des „Führers“. Dabei rückte er die Person des „Führers“ in das Zwielficht jener sakral-profanen Doppelbedeutung, die dem Kultbegriff innewohnt. Im ursprünglichen Sinn meint „Kult“ die religiöse Verehrung einer Gottheit durch eine Gemeinschaft von Gläubigen. Ein solcher Kult ist an heilige Rituale und Symbole gebunden, er legt heilige Orte und Zeiten fest. Einige Elemente des braunen Kults zielten geradewegs auf eine solche Sakralisierung der Führerherrschaft. Dafür bietet der Kult um die „Märtyrer der Bewegung“ ein herausragendes Beispiel: Er stilisierte den 9. November zum weihvollsten Tag und die Stufen der Münchener Feldherrnhalle zum heiligsten Ort der Bewegung; rituelle Handlungen entrückten die Sechzehn, die bei Hitlers Putsch 1923 ums Leben gekommen waren, in ein Mysterium und ihn selber in den Mittelpunkt einer Erlösungsmission. Auf dieser Bedeutungsebene brachte der Kult die mythischen Erzählungen zum Ausdruck, mit denen sich die Führerherrschaft umgab: Hitler sprach von Blut und Rasse, von Volk und Reich, von Vorsehung, Opfer, Tod und Auferstehung gerade so, als sei er im Besitz einer tiefen Wahrheit, als sei er eingeweiht in die eigentlichen Zwecke der Geschichte und den Schicksalslauf der deutschen Nation. Der braune Mythos tat so, als entülle sich ihm im großen Zusam-

ner (München 2001) 43–53; im folgenden zitiert: *Besier* (Hrsg.), *Nationale Revolution*. Als nicht näher erörterter Topos fließt die Bezeichnung des Nationalsozialismus als „politische Religion“ auch in neuere Gesamtdarstellungen der neuesten deutschen Geschichte ein wie z. B. *Heinrich August Winkler*, *Der lange Weg nach Westen*, Bd. 2 (München 2000) 2. – Die zweite Version vertritt besonders dezidiert *Claus-Ekkehard Bärtsch*, *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); im folgenden zitiert: *Bärtsch*, *Politische Religion*; ebenso seine Diskussionsbeiträge zu *Maier*, *Schäfer* (Hrsg.), *Totalitarismus*.

menhang, was das moderne Weltverständnis – rational entzaubert und funktional differenziert – nicht mehr zusammenbringt.

In einem weiteren Sinn bezeichnet „Kult“ hingegen alle Formen einer gesteigerten oder übersteigerten Verehrung, unabhängig vom ursprünglich religiösen Wortgebrauch. Hierher gehört vieles von dem, was die historische Forschung als die eigentümliche „Ästhetisierung der Politik“ im Nationalsozialismus herausgearbeitet hat – unter Stichworten wie: suggestive Macht der Bilder und Gefühle, „ästhetische Faszination des Faschismus“ oder „Dekoration der Gewalt“. Man denke an die Reklametechniken, mit denen „Der Führer“ wie ein Markenartikel eingeführt wurde, an die visuelle Stilisierung des Führerbildes durch die Foto-firma Heinrich Hoffmann³ oder an das unablässige Bemühen der Regie des öffentlichen Lebens um die theatralische Inszenierung von erhebenden, nicht alltäglichen Massenerlebnissen, um die Präsentation von „Schauder und Idylle“⁴.

Die Selbstdarstellung des „Dritten Reiches“ verband also beides: die Konstruktion einer sakralen Sphäre und den Einsatz ganz profaner Stimmungstechniken zur Herstellung von Massenbegeisterung. Was die Wahl der Formelemente betrifft, so laborierte der NS-Kult mit allem, was zweckmäßig erschien. Er bediente sich daher im Repertoire sehr verschiedener Traditionen. Massenaufmarsch und Gedenkumzug, Chöre und Musik, Appell und Gelöbnis, Fahnen, Fackeln, Feuer-schalen – was immer Wirkung versprach, verleibte er sich ein. So entstand ein Gemisch von Stilen und Bezügen, das deutliche Anleihen bei der christlichen Liturgie mit militärischen und folkloristischen Traditionen verband; dazu kamen Übernahmen aus dem Formenkreis der Jugendbewegung, der Operndramaturgie (Richard Wagner) und der griechischen Antike. Besonders eng verband sich der Kult mit jener Traditionslinie von Fest- und Feierriten, die – wie der Sedan-Tag – im Zeitalter der „Nationalisierung der Massen“ zur Verherrlichung der Nation und des Heldentods fürs Vaterland entstanden war⁵. Aber er griff auch zurück auf die vielfach pompöse Festkultur der Arbeiterbewegung und das Propaganda-Arsenal der politischen Linken. Die Anverwandlung des 1. Mai als Feiertag der „Nationalen Arbeit“ ist dafür das deutlichste Beispiel. Der Nationalsozialismus wollte ganz unterschiedliche Gruppen und Bedürfnisse ansprechen, und so waren auch die Ausprägungen des Führerkultes sehr differenziert. Sie reichen bis zum Obersalzberger Foto-Kitsch, wo der Führer in erster Linie als Kinder-, Tier-, Berg- und Heimatfreund auftrat, um die dafür empfänglichen Gemüter zu rühren⁶.

³ Sabine Behrenbeck, „Der Führer“. Die Einführung eines Markenartikels, in: Geschichte der Propaganda in Deutschland, hrsg. von Rainer Gries und Gerald Diesener (Darmstadt 1996); Rudolf Herz, Hoffmann & Hitler. Fotografie als Medium des Führer-Mythos (München 1994). Herz gibt zu bedenken, daß die artifizielle NS-Fotopropaganda noch heute das visuelle Hitlerbild bestimmt.

⁴ Gudrun Brockhaus, Schauder und Idylle. Faschismus als Erlebnisangebot (München 1996).

⁵ George L. Mosse, Die Nationalisierung der Massen (Frankfurt a.M. 1975); Behrenbeck, Sabine, Der Kult um die toten Helden. Nationalsozialistische Mythen, Riten und Symbole 1923 bis 1945 (Vierow bei Greifswald 1996); im folgenden zitiert: Behrenbeck, Kult.

⁶ Vgl. den Begleitband zur Dokumentationsstätte Obersalzberg: Die tödliche Utopie. Bilder, Texte, Dokumente, Daten zum Dritten Reich, hrsg. von Horst Möller u. a. (München 1999).

Gewiss kann man ein solches Gemenge einen „wüsten Mix“ nennen⁷, aber gerade die Mischung war das Charakteristische. Der Führerkult bot Anschlüsse nach vielen Seiten, er war zudem allgegenwärtig, erfüllte die gesamte politische Sphäre und überragte alle anderen Herrschaftsbeziehungen. Er entwickelte in Verbindung mit Hitlers verblüffenden politischen Erfolgen eine große Anziehungskraft: Es war schwer, dieser „Droge“ zu widerstehen⁸.

Alles das ist wohlbekannt, oft beschrieben und kaum umstritten. Es herrscht auch weithin Konsens, wenn nach den herrschaftstechnischen Funktionen des Hitlerkults gefragt wird, insbesondere nach seiner Bedeutung für die Legitimation der Führerherrschaft. Das NS-Regime hat die Gesellschaft ihrer Fähigkeit zur freien Selbstorganisation beraubt, Interessenpluralität und öffentliche Konflikt austragung unterdrückt, rechtsstaatliche Grenzen und Kontrollen gesprengt und die Geltung der allgemeinen Grund- und Menschenrechte außer Kraft gesetzt. Ein solches Regime konnte Konsens und Legitimität nicht durch Institutionen und Verfahren gewinnen, die für demokratische Gesellschaften typisch sind. Andere Strategien der Konsensbildung waren ganz unausweichlich, vor allem die permanente Mobilisierung gemeinschaftlicher Erlebnisse und Gefühle, die eine Identität von Volk und Führung suggerierten. Daher der so auffällige Hang zur mythischen Überhöhung und ästhetischen Inszenierung des politischen Lebens, daher die Sprache der Superlative, die immerzu das Höchste, Letzte, Äußerste und Ewige beschwor. Oder auf eine einfache Formel gebracht: Die absolute Entgrenzung der politischen Gewalt bedurfte einer absoluten Rechtfertigung. Das Regime war auf eine Art „legitimatorische Voll- und Selbstversorgung“ angewiesen⁹ und griff daher auch zur Durchsetzung sehr weltlicher Ziele gern tief in den Vorrat der sakralen Sprache, Riten und Symbole.

So gesehen hat der Nationalsozialismus religiöse Werte und Gefühle instrumentell genutzt und ausgebeutet. Eine funktionalistische Analyse, die das Operieren mit religiösen Elementen im Zeichen der Täuschung und der manipulativen Herrschaftstechnik sieht, trifft in mancher Hinsicht den Nagel auf den Kopf, insbesondere auch auf dem Feld der Kirchenpolitik. Denn bei den Anleihen im religiösen Bereich handelte es sich nicht zuletzt um Akte der feindlichen Übernahme, um den Einfluß der etablierten Großkirchen zurückzudrängen. Nur den Kirchen gelang es ja, eine relativ große institutionelle Selbständigkeit zu bewahren, und so bildete die Religion die wichtigste institutionell differenzierte Wertsphäre. Selbständige Werte und autonome Institutionen waren im totalitären Regime aber nicht vorgesehen. Daher bemühte sich die politische Führung darum, die Kirchen teils zu assimilieren, teils zu diskriminieren und eben auch: Funktionen der Reli-

⁷ Gerd Koenen, Diskussionsbeitrag, in: Maier, Schäfer (Hrsg.), Totalitarismus 72.

⁸ Ian Kershaw, Der Hitler-Mythos. Führerkult und Volksmeinung (München 2002) 104; im folgenden zitiert: Kershaw, Hitler-Mythos.

⁹ Von „legitimatorischer Vollselbstversorgung“ sprach Hermann Lübke in einem Diskussionsbeitrag in: Hans Maier (Hrsg.), „Totalitarismus“ und „Politische Religionen“. Konzepte des Diktaturvergleichs (Paderborn 1996) 167; im folgenden zitiert: Maier (Hrsg.), Totalitarismus.

gionsgemeinschaften zu absorbieren. „Christentum heißt die Parole zur Vernichtung der Pfaffen, wie einstmal Sozialismus zur Vernichtung der marxistischen Bonzen“, diese Mimikry-Sentenz trug Goebbels 1937 in sein Tagebuch ein und kennzeichnete sie als Hitler-Zitat aus einem Gespräch vom Vortag. Und 1939, wieder als Zitat aus Hitlers Mund: „Am besten erledigt man die Kirchen, wenn man sich selbst als positiver Christ ausgibt.“¹⁰

Die funktionale oder instrumentale Argumentation vermag also wichtige Strukturmerkmale des NS-Regimes zu erfassen: Der braune Kult diente der emotionalen Vergemeinschaftung zwecks Akklamation der Führerherrschaft; er förderte die innerparteiliche Integration der NSDAP, die es durchaus mit divergierenden Kräften zu tun hatte, ebenso wie die Integration der „Volksgemeinschaft“ im Ganzen; er unterlief und verdrängte konkurrierende Sinnangebote. Das alles ist ganz unbestreitbar – strittig ist aber, ob es sich *nur* um Demagogie und Propaganda handelte. Oder läßt der Nationalsozialismus sich angemessener beschreiben und aufschlußreicher erklären, wenn man ihm einen genuin „religiösen“ Gehalt zuerkennt? Zählt er zu den „politischen Religionen“, die im 20. Jahrhundert eine neue Art ‚ganzheitlicher‘ Rechtgläubigkeit schufen? Um diese Frage zu beantworten, richtet sich der Blick zunächst auf die zeitgenössische Wahrnehmung des Nationalsozialismus.

II.

Kurz, doch nachdrücklich sei auf zeitgenössische Beobachter hingewiesen, die den Nationalsozialismus aus dem Geist der *Opposition* als eine „politische Religion“ interpretiert haben. Das konnte in einer theologischen Verfallsperspektive geschehen wie bei Eric Voegelin, dessen 1938 erschienenes Werk „Die politischen Religionen“ den locus classicus der neueren Forschungsdebatte bildet. Er sah in der Säkularisierung den verhängnisvollen Wurzelgrund für das Aufsprießen „innerweltlicher Religionen“: Diese bezeichnete er als „politische Religionen“, wenngleich er den Begriff später wieder zurückzog und durch „Gnostizismus“ im Sinne einer Selbstvergötterung des Menschen ersetzte. Das konnte aber auch im Geist liberaler Opposition geschehen, wie bei Raymond Aron. Was Aron an den „religions séculières“ kritisierte, war der Versuch, die moderne Trennung von politischer Herrschaft einerseits, der Kompetenz für Wertbestimmung und Sinn-

¹⁰ Tagebucheintrag vom 23. Februar 1937 bzw. vom 28. Dezember 1939. Vgl. Die Tagebücher von Joseph Goebbels. Im Auftrag des Instituts für Zeitgeschichte und mit Unterstützung des Staatlichen Archivdienstes Russlands, hrsg. von Elke Fröhlich, Teil I, Bd. 3/II (München 2001) 389 bzw. Teil I, Bd. 7 (München 1998) 248; im folgenden zitiert: Goebbels-Tagebücher. Als Beispiel einer feindlichen Übernahme im buchstäblichen Sinn des Wortes vgl. die Aneignung des Doms zu Quedlinburg durch die SS: Gerhard Besier, Neuheidnische Religiosität und Protestantismus im NS-Staat: Der Dom zu Quedlinburg als Kult- und Wehestätte der SS, in: Religion, Staat, Gesellschaft. Zeitschrift für Glaubensformen und Weltanschauungen 1 (2000) 145–188.

deutung des Lebens andererseits wieder rückgängig zu machen. Gegen diese Entwicklung stemmte er sich, weil gerade die Differenz von Herrschaft und Heil Freiheitsräume eröffnet und Pluralismus ermöglicht hatte¹¹. Schließlich konnte man aber auch – wie der Deutschlandkorrespondent des Manchester Guardian, Frederick A. Voigt – beide Erklärungsmuster miteinander kombinieren und das Auftreten von „secular religions“ als Folge des doppelten Niedergangs von christlicher Religion und säkularer Bürgergesellschaft beschreiben¹².

Vor allem die zuerst genannte Variante war alles andere als eine Rarität. Im christlich-konservativen Denken war vielmehr die Vorstellung verbreitet, daß der Nationalsozialismus den säkularen „Abfall von Gott“ benutze, um mit falschen Wertbezügen eine neue, innerweltliche Heils- und Erlösungslehre aufzubauen. So ging eine Reihe strenggläubiger Christen gerade deshalb in den Widerstand bzw. ins Exil, weil sie den Nationalsozialismus als eine Häresie interpretierten. Auf katholischer Seite genüge hier der Hinweis auf Exilpublizisten wie Edgar Alexander Emmerich, Waldemar Gurian oder Dietrich von Hildebrandt. Unter dem Pseudonym Edgar Alexander publizierte Emmerich 1937 bei Oprecht in Zürich sein Hauptwerk „Der Mythos Hitler“, in dem er dessen „atavistische Blutsreligion“ geißelte und riet, „Hitlers Teufelsbibel“ auf den Index zu setzen. Waldemar Gurian und Dietrich von Hildebrandt verwarfen den Nationalsozialismus, weil der häretische Rassismus die ekklesiologischen, heilsgeschichtlichen Bezüge zwischen Judentum und Christentum zerreiße¹³.

Eine ganz ähnliche Argumentation findet man in einer Denkschrift, die ein Münchner evangelischer Arbeitskreis zu Ostern 1943 dem Landesbischof Meiser übergab. Die Denkschrift beginnt mit dem Satz: „Als Christen können wir es nicht länger ertragen, daß die Kirche in Deutschland zu den Judenverfolgungen schweigt.“ Es folgt eine tiefgestaffelte Argumentation, darunter diese: Die Kirche müsse dem Staat gegenüber die heilsgeschichtliche Bedeutung Israels bezeugen und „jedem Versuch, die Judenfrage nach einem selbstgemachten politischen Evangelium zu ‚lösen‘, d.h. das Judentum zu vernichten, aufs äußerste widerstehen“. Dieser Kreis lutherischer Christen hat den Nationalsozialismus also in der Kategorie einer selbstfabrizierten Religion wahrgenommen, die sich mit einem „politischen Evangelium“ zur grausam säkularisierten Heilstat ermächtige¹⁴.

¹¹ Zu Voegelin und Aron vgl. Maier (Hrsg.), Totalitarismus.

¹² Markus Huttner, Totalitarismus und säkulare Religionen. Zur Frühgeschichte totalitarismuskritischer Begriffs- und Theoriebildung in Großbritannien (Bonn 1999) 99–142. Huttner hebt zu Recht hervor, daß der übliche Verweis auf Voegelin und Aron den Blick dafür zu verstellen droht, „daß die religionsvergleichende Herangehensweise in der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre in der akademischen und publizistischen Diktaturkritik schon recht verbreitet war“ (353).

¹³ Zu Gurian und Hildebrandt vgl. Heinz Hürten, Deutsche Katholiken 1918–1945 (Paderborn u.a. 1992); zu Emmerich vgl. Ernst Nolte (Hrsg.), Theorien über den Faschismus (Köln, Berlin 1967) 59f., 320–337.

¹⁴ Markus Wurster, Der Münchner Laienbrief (1943), in: Evangelische Kirche im Zweiten Weltkrieg, hrsg. von Günter van Norden und Volkmar Wuttmutz (Köln 1991) 77–102. Der Verfasser der Denkschrift, Pfarrer Hermann Diem, war von Richard Karwehls Aufsatz „Po-

Wie solche Beispiele zeigen, war das Deutungsmuster „politische Religion“ zeitgenössisch präsent und konnte oppositionelles Verhalten begründen. Das beweist noch nicht, daß die Geschichtswissenschaft diese Terminologie übernehmen und in das Zentrum eines umfassenden Analyse-Konzepts rücken muß, wohl aber, daß es sich lohnt, in diese Richtung zu fragen.

III.

Auch der nächste Blickwinkel ist zeitgenössisch, nun aber so, daß die Verschmelzung von Religion und Politik nicht als Gefahr, sondern als Chance erschien. Die Rede ist noch nicht von den Herrschaftsträgern, sondern vom Publikum, und zwar von solchen Teilen des Publikums, die von sich aus religiöse Erwartungen in den Nationalsozialismus projizierten. Um säkulare Kräfte abzuwehren, maßen sie dem Regime einen politisch-religiösen Sinn bei; sie wollten das Politische sozusagen in den Dienst des Religiösen nehmen. Grundsätzlich empfiehlt sich ja, zwischen dem politischen Gebrauch der Religion und dem religiösen Gebrauch der Politik zu unterscheiden, obwohl selbstverständlich Wechselwirkungen möglich sind, so daß Ursachen und Folgen ihre klaren Unterscheidungsmerkmale verlieren können. Wo eine überlieferte Religion sich selbst mit politischen Deutungsmustern auflädt oder eine solche Aufladung akzeptiert, sollte man zur Unterscheidung von Mischformen anderer Art einen spezifischen Begriff benutzen, am besten den der „*politisierten Religion*“¹⁵.

Die mächtigste Form der politisierten Religion lag damals in der Verflechtung von Religion und Nationalismus. Im deutschen Kaiserreich und im ‚nationalen Lager‘ der Weimarer Republik ging die Sakralisierung der Nation mit einer Nationalisierung christlicher Wertbezüge und Lebensweisen, zum Teil sogar der theologischen Glaubenslehre einher – das sind gut erforschte Vorgänge, die vor allem den Protestantismus betrafen¹⁶. Im religiösen Klima dieser Zeit konnte die Fusio-

litisches Messiasstum“ beeinflusst, der 1931 im Publikationsorgan der dialektischen Theologie Karl Barths „Zwischen den Zeiten“ erschienen war.

¹⁵ Ich folge hier *Juan Linz*, *Der religiöse Gebrauch der Politik und/oder der politische Gebrauch der Religion. Ersatzideologie gegen Ersatzreligion*, in: *Maier* (Hrsg.), *Totalitarismus*, 129–154. *Heiner Bielefeldt*, *Wilhelm Heitmeyer* (Hrsg.), *Politisierte Religion* (Frankfurt a.M. 1998) beziehen diesen Begriff auf den modernen Fundamentalismus.

¹⁶ Aus der Fülle der Forschung vgl. *Bernd Estel*, *Nation/Nationalismus*, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, hrsg. von *Hubert Cancik*, *Burkhard Gladigow*, *Karl-Heinz Kohl*, Bd. IV (Stuttgart 1998) 212–219; im folgenden zitiert: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* Bd. 4; *Thomas Nipperdey*, *Deutsche Geschichte 1866–1918*, Bd. I (München 1990) (Kap. XII: Kirche und Religion); *Hans-Ulrich Wehler*, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 3: 1849 – 1914 (München 1995) 938–961, wo die Steigerung des reichsdeutschen Nationalismus zur „Politischen Religion“ scharf betont wird; gegen die Verwendung dieses Begriffs in diesem Zusammenhang argumentiert mit guten Gründen *Peter Walkenhorst*, *Nationalismus als „politische Religion“? Zur religiösen Dimension nationalistischer Ideologie im Kaiserreich*, in: *Olaf Blaschke*, *Frank-Michael Kublemann* (Hrsg.),

nierung von religiösem und nationalem Heil so selbstverständlich erscheinen, daß Hitler sich nicht scheute, seine erste öffentliche Rede als Reichskanzler im Februar 1933 mit „Amen“ zu beenden. Der im März 1933 groß inszenierte „Tag von Potsdam“ demonstrierte eine Verschmelzung von „nationalen Mythen und kirchlichem Heil“, und Hitlers erste Regierungserklärung hob zwei Tage später hervor: Der Kampf für „eine wirkliche Volksgemeinschaft“ diene „ebenso den Interessen der deutschen Nation wie dem Wohl unseres christlichen Glaubens“¹⁷.

Das war noch sehr verhalten formuliert, kam es doch in der Phase der Machtablierung darauf an, einen möglichst breiten Traditionsstrom des Christentums anzusprechen und einzubinden. Die tradierten Grundformen der religiösen Tönung des semantischen Feldes von Nation und Volk, Reich und Vaterland waren indessen längst von mehreren Radikalisierungsschüben überboten worden. Einer führte über die „politische Theologie“, die während der 1920er Jahre im Protestantismus viel Einfluß gewann und das „Volkstum“ in den Rang einer göttlichen Schöpfungsidee erhob. Daraus entwickelte sich die „deutschchristliche“ Bewegung, die seit 1933 mit der Wucht eines „nationalreligiösen Fundamentalismus“ den Protestantismus spaltete und polarisierte¹⁸. Als Apostaten wollten die Deutschen Christen keineswegs gelten, sondern als Erneuerer auf dem Weg zu einem „artgemäßen Christus-Glauben“, wobei Adolf Hitler ihnen als von Gott gesandter Retter der Deutschen, als „politischer Messias“ erschien¹⁹.

Die Deutschen Christen wurden ihrerseits von den Deutschgläubigen überboten – einem heftig moussierenden Sektierertum völkischer, nordischer oder sonstwie germanentümelnder Art, das „Rasse und Volk“ mit dezidiert antichristlicher Stoßrichtung zu Grundwerten „deutschen Glaubens“ erhob. Wollten die Deutschen Christen das Christentum von allem „Undeutschen“ befreien, so suchten die Deutschgläubigen das deutsche Volk vom Christentum zu befreien. 1933 zur „Deutschen Glaubensbewegung“ zusammengeschlossen, machten sie sich – mit

Religion im Kaiserreich (Gütersloh 1996) 503–529; vgl. ferner *Wolfgang Altgeld*, Katholizismus, Protestantismus, Judentum. Über religiös begründete Gegensätze und nationalreligiöse Ideen in der Geschichte des deutschen Nationalismus (Mainz 1992); zum Katholizismus – mit der Seitenlinie der „Reichstheologie“ und ihrer Nähe und Grenze zum Nationalsozialismus – vgl. *Heinz Hürlen*, Deutsche Katholiken 1918–1945 (Paderborn u. a. 1992). Zur Herausbildung einer religiös-sakralen Dimension des Nationalkultes als internationales Phänomen vgl. Nation und Emotion. Deutschland und Frankreich im Vergleich; 19. und 20. Jahrhundert, hrsg. von *Etienne Francois*, *Hannes Siegrist* und *Jakob Vogel* (Göttingen 1995).

¹⁷ *Werner Freitag*, Nationale Mythen und kirchliches Heil: Der „Tag von Potsdam“, in: *Westfälische Forschungen* 41 (1991) 379–430; *Max Domarus*, Hitler, Reden und Proklamationen 1932–1945, Bd. I/1 (München 1965) 208 (Rede vom 10. 2. 1933) bzw. 233 (Regierungserklärung vom 23. 3. 1933); im folgenden zitiert: *Domarus*, Hitler.

¹⁸ Vgl. die eindringlichen Fallstudien über Berliner Kirchengemeinden – mit sorgfältiger Differenzierung von nazifizierten, angepassten, gespaltenen und resistenten Gemeinden – bei *Manfred Gailus*, Protestantismus und Nationalsozialismus. Studien zur nationalsozialistischen Durchdringung des protestantischen Sozialmilieus in Berlin (Köln u. a. 2001).

¹⁹ *Klaus Schreiner*, Wann kommt der Retter Deutschlands? Formen und Funktionen von politischem Messianismus in der Weimarer Republik, in: *Saeculum* 49 (1998) 107–160; im folgenden zitiert: *Schreiner*, Retter.

allerdings nicht mehr als einigen zehntausend Mitgliedern – auf, die politische Umwälzung religiös zu vollenden. Ihre Selbstdeutung war so dezidiert „religiös“, daß man ihre Glaubenslehre als „völkische Religion“ bezeichnen kann²⁰.

So kommen im politisch-kulturellen Kontext des „Dritten Reiches“ mentale Dispositionen zum Vorschein, in denen Politik und Religion nicht kategorial getrennt, sondern in der Vorstellung verschmolzen waren, daß transzendente Mächte das politische Schicksal des deutschen Volkes direkt beeinflussen und kontrollieren. Als der „Völkische Beobachter“ 1935 den Novemberkult um die „Märtyrer der Bewegung“ beschrieb und im Blick auf Hitler sakralisierend raunte: „selber einer, der über das Maß des Irdischen bereits hinausgewachsen ist“, da reagierten viele nicht belustigt oder schockiert, sondern hingerissen²¹. Und als Hitler im November 1939 nach dem Sieg über Polen vor den Spitzen der Wehrmacht ausführte: „Die Vorsehung hat das letzte Wort gesprochen und mir den Erfolg gebracht. (...) Alles hängt von der günstigen Vorsehung ab. (...) Nur wer mit dem Schicksal kämpft, kann eine günstige Vorsehung haben. In den letzten Jahren habe ich viele Beispiele der Vorsehung erlebt. Auch in der jetzigen Entwicklung sehe ich die Vorsehung“ – da hielt offenbar keiner der professionellen Experten den Obersten Befehlshaber für unzurechnungsfähig²².

Man kann also zusammenfassen: Nach Grad und Richtung verschieden, mal kirchlich verankert, mal von „vagierender“ Religiosität gespeist, waren am Ende der Weimarer Republik sakrale Deutungsmuster von Volk, Nation und Reich verbreitet, die der nationalsozialistische Führerkult nach 1933 aufgreifen und sich anverwandeln konnte. Ein großer Teil dessen, was unter dem Stichwort „Nationalsozialismus als politische Religion“ ins Blickfeld kommt, war daher nichts anderes als die Aufnahme, Steigerung und Nutzung von „politisierter Religion“, so wie der Nationalsozialismus in bestimmten Teilen nichts anderes war als extremer Nationalismus. Insofern wäre es auch unzutreffend oder mißverständlich, von einer braunen „Ersatzreligion“ zu sprechen, denn soweit unser Gedankengang bisher reicht, wurde keine Religion ersetzt, sondern politisierte Religion genutzt.

Die Frage ist nun aber, ob die „Hitlergläubigen“ Verhaltensweisen eigener Art ausgebildet haben, die sie in politisch-religiöser Hinsicht spezifisch kennzeichnen. Solche Verhaltensmuster müßten einerseits den konstitutiven Bezug zu etablierten Kirchen und zur überlieferten Religion verloren haben und andererseits den Mindestkriterien eines religionswissenschaftlichen Zugriffs entsprechen. Hier kommt vor allem jene Eingangsschwelle zum Religionsbegriff in Betracht, die Rudolf Otto mit Kategorien des subjektiven religiösen Erlebens etabliert hat: Dabei

²⁰ Vgl. Hubert Cancik, ‚Neuheiden‘ und totaler Staat. Völkische Religion am Ende der Weimarer Republik, in: Hubert Cancik (Hrsg.), Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik (Düsseldorf 1981) 176–212. Zur Genese im Kaiserreich vgl. Uwe Puschner, Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache – Rasse – Religion (Darmstadt 2001).

²¹ „Völkischer Beobachter“ Nr. 314, 19. November 1935.

²² Das Dritte Reich. Dokumente zur Innen- und Außenpolitik, hrsg. von Wolfgang Michalka, Bd. 2 (München 1985) 19–22.

steht der „feierliche Schreck“ vor dem Numinosen, das „Tremendum“ und „Fascinans“ im Mittelpunkt eines primär affektiven, subjektbezogenen Religionsverständnisses²³. Tatsächlich mangelt es nicht an Belegen dafür, daß der braune Kult eine solche religiöse Gestimmtheit weckte. Ob bei den Morgenfeiern der Hitlerjugend, bei der Zelebration des Reichsparteitags als „Hochamt unserer Partei“²⁴ oder unter dem Eindruck der Liturgie des Märtyrerkults am 9. November: Zahlreiche Zeugnisse zeigen, daß nicht wenige Beteiligte „die Atmosphäre und die Wirkung einer religiösen Erweckungsversammlung“ verspürten²⁵. Vor allem mit der Person des „Führers“ verbanden sich, wie es in einem SD-Bericht einmal hieß, „geradezu mythische, religiöse Vorstellungen“²⁶. Einer der Hitlergläubigen griff sogar selber einmal zu dem Ausdruck „politische Religion“, um die Art seiner Ergriffenheit zu bezeichnen²⁷. Ohne Zweifel handelt es sich hier um ein mit religionspsychologischen Kriterien erfassbares Erleben, das für die Betroffenen jene Wirkung hatte, die viele Religionstheoretiker als den eigentlichen Leistungswert des Religiösen in der Lebenswelt betrachten: die Bewältigung der Kontingenz durch eine umfassende Sinndeutung der menschlichen Existenz, die Überwindung einer als heillos zerrissen erfahrenen Wirklichkeit durch den Bezug auf etwas Höheres und Absolutes, das die Grundordnung der Dinge durch alle Zufälle und Irritationen des Lebens hindurch jederzeit sichtbar macht²⁸. Ohne Zweifel trägt der Blick auf einen solchen religiösen Impetus dazu bei, die Anziehungskraft des Regimes auf bestimmte Teile der Bevölkerung zu erklären, bei denen sich die Religion ins Religiöse verflüchtigt hatte und deren „vagierende“ Religiosität nun in der Wunschbindung an die Führerherrschaft eine neue Aufladung erfuhr²⁹.

²³ Hans G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne* (München 1997) 252; zum klassischen Werk der Religionspsychologie von William James, *The Varieties of Religious Experience* (1902) vgl. Charles Taylor, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart* (Frankfurt a.M. 2002).

²⁴ Tagebucheintrag vom 17. September 1935. Vgl. *Die Tagebücher von Joseph Goebbels. Sämtliche Fragmente*, hrsg. von Elke Fröhlich im Auftrag des Instituts für Zeitgeschichte und in Verbindung mit dem Bundesarchiv, Teil I, Bd. 2 (München u. a. 1987) 515; im folgenden zitiert: Goebbels, *Fragmente*. Vgl. auch Yvonne Karow, *Deutsches Opfer. Kultische Selbstauslöschung auf den Reichsparteitagen der NSDAP* (Berlin 1997); Yasmin Doosry, *Die sakrale Dimension des Reichsparteitagsgeländes in Nürnberg*, in: Richard Faber (Hrsg.), *Politische Religion – religiöse Politik* (Würzburg 1997) 205–224.

²⁵ Kershaw, *Hitler-Mythos* 135.

²⁶ Kershaw, *Hitler-Mythos* 263.

²⁷ Ein SA-Scharführer 1933, vgl. Michael Burleigh, *Die Zeit des Nationalsozialismus. Eine Gesamtdarstellung* (Frankfurt a.M. 2000) 144; im folgenden zitiert: Burleigh, *Nationalsozialismus*.

²⁸ Vgl. den Überblick bei Detlef Pollack, *Was ist Religion? Probleme der Definition*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3 (1995) 163–190; Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung* (Darmstadt 1986).

²⁹ In der Formulierung angelehnt an Hubert Knoblauch, *Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse*, in: Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion* (Frankfurt a.M. 1991) 7–41 (Vorwort); bzw. an Nipperdey, *Deutsche Geschichte*, Bd. 1, 521, wo die Bezeichnung „vagierende Religiosität“ im Blick auf die Jahrhundertwende um 1900 eingeführt wird.

Auch das Rauschhafte, das oft hervorbrach, wenn „der Führer“ in Erscheinung trat, war wohl zum Teil politisch-religiöser Natur.

Aber man sollte den spezifisch religiösen Wirkungsanteil an der Idolisierung des „Führers“ auch nicht überschätzen. Mehrere Einschränkungen sind angebracht. Zunächst gilt der methodische Vorbehalt, daß sich fundierte Aussagen über die Breitenwirkung des Führerkults nur schwer treffen lassen. Es müßte sowohl nach zeitlichen Phasen unterschieden als auch die Vielzahl der individuellen oder durch verschiedene Milieus oder Generationseinheiten vermittelten Voraussetzungen beachtet werden. Dabei ist die Quellenlage so problematisch, daß sie keine genauen quantitativen Befunde ermöglicht, sondern nur Tendenzen erkennen läßt, darunter auch Gegenteilstendenzen, die auf Abnützungserscheinungen des braunen Kults und der Szenerie immerwährender Exaltation hinweisen: „Wir feiern zuviel. Ich muß das etwas abstoppen. So geht's nicht weiter. Das Volk lacht darüber“, hielt Goebbels intern fest³⁰. In unserem Zusammenhang liegt die erheblichste Einschränkung darin, daß das spezifisch religiöse Element nur eine von vielen Komponenten der Führerverehrung bildete. Wie die bisher eindringlichste Studie zeigt, speiste sich das gläubige Vertrauen auf das Genie des Führers, den „starken Mann der Tat“, überwiegend aus säkularen Quellen: Hitler galt als „selbstloser Exponent der nationalen Interessen“, als Überwinder der Wirkungen der Weltwirtschaftskrise, als Verkörperung eines volkstümlichen Gerechtigkeitsgefühls, als „Gemäßigter“ gegenüber allzu radikalen Elementen der NS-Bewegung³¹, als staatsmännisches Genie in der Außenpolitik, als „militärischer Führer ohnegleichen“ und als Bollwerk gegen ideologische „Feinde der Nation“ wie den Bolschewismus, während Hitlers fanatischer Antisemitismus „für den Großteil der Bevölkerung nicht zu den wichtigsten Bestandteilen seines Images“ gehört zu haben scheint³². Die stärkste Anziehungskraft ging von einer Kette spektakulärer politischer Erfolge aus, die – wie die Beseitigung des Versailler „Schand-Diktats“ – nationale Begeisterung erregten.

Generell wird man sagen können, daß der Nationalismus mehr Deutsche an den Nationalsozialismus gebunden hat, als es Spezifika der NS-Ideologie je vermochten. Dabei bündelte die Inkarnation nationaler Größe, Ordnung und Ehre, als die Hitler seinen Anhängern erschien, unterschiedliche Erwartungen, Sehnsüchte und Ressentiments. Ebenso wie der „von oben“ inszenierte Führerkult unterschiedliche Gruppen und Bedürfnisse ansprechen wollte und daher in seinen Ausprägungen sehr differenziert war, füllte auch die subjektive Teilnahme „von unten“ die Ordnungsideen von Führer/Gemeinschaft und Volk/Rasse sehr unterschiedlich aus. Die Ausdeutung konnte – mit den Worten von M. Rainer Lepsius –

³⁰ Tagebucheintrag vom 3. 7. 1936. Vgl. Goebbels, *Fragmente*, Teil I, Bd. 2 (München u. a. 1987) 637; vgl. auch 5. 7. 1936, 16. 1. 1937, 5. 7. 1938. Abwägende Erörterungen zur Resonanz des Kults bei *Behrenbeck*, Kult 436–446; *Reichel*, *Schöner Schein* 209f. vermerkt recht pauschal: „So groß der Aufwand war, so begrenzt blieb jedoch der Erfolg“.

³¹ Wie der SA Ernst Röhm. Hier zahlte sich auch Hitlers kirchenpolitische Flexibilität aus, von der unten noch die Rede sein wird.

³² *Kershaw*, *Hitler-Mythos* 308f.

„konservativ-nationalistisch, christlich-messianisch, militärisch-disziplinierend, revolutionär-egalisiert, rassistisch-purifizierend“ oder „terroristisch-nihilistisch“ geschehen³³. Es ist keineswegs angemessen, alle diese Ausdeutungen mit einer religiösen Begrifflichkeit zu überziehen. Auf Ganze gesehen wird man der spezifisch religiösen Dimension der Bewunderung und Verehrung des „Führers“ erhebliche Bedeutung, aber nicht das zentrale Gewicht zumessen können.

IV.

Hitler hat die NSDAP nicht als Träger einer Religion verstanden. Im Gegenteil: Er betonte immerzu, daß die nationalsozialistische „Weltanschauung“ auf Wissenschaft basiere. Als besonders markanter Beleg gilt eine Rede Hitlers auf dem Parteitag 1938, in der er hervorhob, der Nationalsozialismus sei eine „kühle Wirklichkeitslehre schärfster wissenschaftlicher Erkenntnisse“, und daher wünsche er keine „kultische Bewegung“ und keinen „Mystizismus“³⁴. Das ist alles andere als ein vereinzelter Beleg, vielmehr zieht sich eine kontinuierliche Kette ähnlicher Äußerungen von „Mein Kampf“ bis in Hitlers letzte Jahre. Demnach empfand sich Hitler im Einklang mit modernen naturwissenschaftlichen Welterklärungen, die er vor allem in popularisierten Versionen der Evolutionstheorie, der Rassenbiologie und der Eugenik kennengelernt hatte. Das wissenschaftsgestützte Modell der „Rassenhygiene“ lieferte ihm zentrale Argumente für eine biologische Interpretation sozialer Phänomene. Daher findet man in seiner Metaphernwelt neben den Anleihen aus dem religiösen Bereich noch viel häufiger die Sprache eines *sozialsanitären Biologismus*. Wenn dann von „Heil“ oder „Heilung“ gesprochen wurde, war keineswegs religiöses Heil oder ein religiöser Heilsbringer gemeint, vielmehr die Heilung des von Krankheitserregern bedrohten Volkskörpers, die „Ausmerze“ rassefremder oder untauglicher Elemente³⁵.

³³ M. Rainer Lepsius, Das Modell der charismatischen Herrschaft und seine Anwendung auf den „Führerstaat“ Adolf Hitlers, in: Demokratie in Deutschland. Soziologisch-historische Konstellationsanalysen. Ausgewählte Aufsätze (Göttingen 1993) 95–118, 111; im folgenden zitiert: Lepsius, Modell.

³⁴ Rede Hitlers auf der „Kulturtagung“ des Reichsparteitags 1938, vgl. Domarus, Hitler, Bd. I/2, 893.

³⁵ Sarah Jansen, „Schädlinge“. Geschichte eines wissenschaftlichen und politischen Konstrukts, 1840–1920 (Frankfurt a.M. 1999). Zur Parasitologie in Hitlers Gedankenwelt vgl. Eberhard Jäckel, Hitlers Weltanschauung. Entwurf einer Herrschaft (Stuttgart 1981); im folgenden zitiert: Jäckel, Weltanschauung; zur bei den NS-Weltanschauungseliten verbreiteten Vorstellung des heilenden „Arztes am Volkskörper“ vgl. Ulrich Herbert, Best. Biographische Studien über Radikalismus, Weltanschauung und Vernunft 1903–1989 (Bonn 21996) 163–168; im folgenden zitiert: Herbert, Best. – Wie so viele Leitvokabeln des Nationalsozialismus bot indessen auch das im Hitler-Gruß stilisierte „Heil“ Anschluß nach vielen Seiten; das Spektrum reicht von der Kaiserhymne „Heil Dir im Siegerkranz“ über volkstümliche Grußformeln wie Petriheil oder Waidmannsheil bis zum „Frei Heil“ der Arbeitersportler; vgl. Sabine Behrenbeck, „Heil“, in: Deutsche Erinnerungsorte, hrsg. von Etienne François und Hagen Schulze, Bd. 3 (München 2001) 310–327.

Michael Burleigh hat mit Recht davor gewarnt, Hitlers szientistische Selbstdarstellung für bare Münze zu nehmen. In der Tat springt ja die entschieden pseudowissenschaftliche, rassenmythische Aufladung seines Denkens ins Auge, die auf eine „Remystifizierung der Naturwissenschaft“ hinausließ³⁶. Aber die neuere historische Forschung hat doch mehr und mehr herausgearbeitet, daß die „Verbindungen zwischen NS-Ideologie und zeitgenössischer ‚seriöser‘ Wissenschaft enger“ geflochten waren, als das ältere Klischee von der wissenschaftsfeindlichen NS-Weltanschauung suggeriert hat³⁷. „Wissenschaftsfeindlich“ war der Nationalsozialismus nicht generell, sondern nur im Blick auf kritische Intellektuelle sowie akademische Gelehrte alten Schlages, die im Turm der Fachautonomie verharrten. Höchst wissenschaftsfreundlich war er hingegen im Blick auf die „kämpfende Wissenschaft“, die Sinndeutungen produzierte, um die NS-Herrschaft zu legitimieren sowie auf die nützlichen Experten, die anwendungsorientiertes Wissen lieferten, von dem das Regime auf vielen Praxisfeldern abhängig war.

Das Ineinandergreifen von NS-Ideologie und Wissenschaft gewinnt deutlicheres Profil, wenn man bedenkt, daß die NS-Ideologie kein geschlossenes Ganzes bildete, sondern vielmehr ein „Weltanschauungsfeld“, das nur wenige feste Kerne (wie das Führer- und das Rasseprinzip) aufwies. So grenzte der ideologische Bezugsrahmen das Feld der erlaubten Deutungen zwar typisch ein, er beließ aber erhebliche Spielräume und gewährte den Wissenschaftlern, wenn sie sich politisch loyal verhielten, relativ viel freie Hand. Ja, mehr noch: Er lud geradezu ein, vage Begriffe (wie das Volk, die Volksgemeinschaft, den Volkskörper, den Lebensraum) wie eine unausgefüllte Umrisszeichnung mit eigener Kompetenz und eigenen Planungsideen zu füllen. Diese Konstellation löste viel wissenschaftliche Selbstmobilisierung aus³⁸. So wirkten Mediziner und Biologen als Vordenker oder Mitgestalter der „Rassenhygiene“. In der Bevölkerungspolitik und der Großraumplanung, die mit fließenden Grenzen zu „ethnischen Säuberungen“ führten, arbeiteten Soziologen, Juristen, Geographen, Agrarwissenschaftler und Historiker zusammen.

³⁶ Burleigh, Nationalsozialismus 28 f., 297.

³⁷ Als bilanzierende und als weiterführende Problemskizze sehr anregend Lutz Raphael, Radikales Ordnungsdenken und die Organisation totalitärer Herrschaft: Weltanschauungseliten und Humanwissenschaftler im NS-Regime, in: Geschichte und Gesellschaft 27 (2001) 5–40; im folgenden zitiert: Raphael, Ordnungsdenken. Zur Zusammenfassung des Forschungsstands vgl. ferner Margit Szöllösi-Jantze (Hrsg.), Science in the Third Reich (Oxford 2001) und Rüdiger vom Bruch, Brigitte Kaderas (Hrsg.), Wissenschaften und Wissenschaftspolitik. Bestandsaufnahmen zu Formationen, Brüchen und Kontinuitäten im Deutschland des 20. Jahrhunderts (Stuttgart 2002).

³⁸ Am Beispiel der Rechtswissenschaft zeigt dies grundlegend Oliver Lepsius, Die gegenstzaufhebende Begriffsbildung. Methodenentwicklungen in der Weimarer Republik und ihr Verhältnis zur Ideologisierung der Rechtswissenschaft unter dem Nationalsozialismus (München 1994); im folgenden zitiert: Lepsius, Begriffsbildung. Zu den Gründen der Attraktivität des Mitwirkungsangebots vgl. Raphael, Ordnungsdenken, wo m. E. erstmals auch die Bezeichnung „Weltanschauungsfeld“ verwandt wird – in Analogie zu Fritz Ringers „field of knowledge“. Als instruktive Fallstudie vgl. Wolfram Pyta, „Menschenökonomie“. Das Ineinandergreifen von ländlicher Sozialraumgestaltung und rassenbiologischer Bevölkerungspolitik im NS-Staat, in: Historische Zeitschrift 273 (2001) 31–94.

An der Sozialpolitik als „Volksstrukturpolitik“ waren Statistiker, Ökonomen, Psychologen und Arbeitswissenschaftler beteiligt. Die nationalsozialistische Rüstungspolitik löste Forschungen aus, die von der Rohstoffersatzproduktion im Zeichen der Autarkie bis zu kriegsbeeinflussenden Schlüsseltechnologien reichten. Die Rede von der „politischen Religion“ läuft Gefahr, so grundlegende Zusammenhänge wie den relativ hohen Grad an wissenschaftsförmiger Rationalisierung und das „Bündnis von Sozialingenieuren und Nationalsozialisten“³⁹ zu überdecken.

Hitlers Wissenschaftsgläubigkeit bezeichnet einen der Antriebe für seinen Unwillen, als eine Art Begründer oder Verkünder einer neuen Religion aufzutreten. Serienweise finden sich solche abwehrenden Äußerungen, so z.B. in den Tagebüchern von Goebbels, der seinerseits – als Chefdramaturg des Führerkults – nur schwer von dem Gedanken abzubringen war, die Partei solle „selbst eine Kirche werden“⁴⁰. Wie Goebbels intern notierte, lehnte Hitler es „mit Leidenschaft“ ab, „Religionsstifter zu spielen“ (Dezember 1939); er fühle sich keinesfalls als der „kommende Reformator“, sondern wolle „nur politische Aufgaben lösen“ (Januar 1940); er wehre sich „energisch dagegen, daß man ihm später einmal religiöse Funktionen zuschreiben wolle. Er will kein Heiliger sein, sondern sieht seine Aufgabe ausschließlich darin, politische Probleme zu lösen“ (Dezember 1941). Ganz Ähnliches vernahm man bei den Tischgesprächen im Führerhauptquartier, so im Oktober 1941: Eine Bewegung „wie die unsere“ solle sich niemals auf das „metaphysische Gebiet“ ziehen lassen. „Die Partei soll kein Ersatz sein für die Kirche.“⁴¹

Der zweite Hauptgrund für diesen Abwehrreflex geht auf eine kirchenpolitische Grundentscheidung zurück, die Hitler in den Jahren 1924/28 traf, als er sich vom religiösen Flügel der völkischen Bewegung trennte⁴². Er war nach Kriegsende in den Sog völkischer Agitatoren geraten, die eine tiefgreifende religiöse Erneuerung als unabdingbare Voraussetzung für die „völkische Wiedergeburt“ ansa-

³⁹ *Raphael*, Ordnungsdenken 39. Was Hitler selbst betrifft, so gibt Raphael zu bedenken, daß es dessen Hauptinteresse gewesen sei, das Weltanschauungsbedürfnis vieler Intellektueller „für die eigenen politischen Ziele zu organisieren, nicht es in dogmatischer Form zu fixieren“, 32.

⁴⁰ Tagebucheintrag vom 7. August 1933. Vgl. Goebbels, *Fragmente* Teil I, Bd. 2 (München u. a. 1987) 455. Zum Quellenwert der Tagebücher vgl. *Hans Günter Hockerts*, Die Edition der Goebbels-Tagebücher, in: 50 Jahre Institut für Zeitgeschichte. Eine Bilanz, hrsg. von *Horst Möller* und *Udo Wengst* (München 1999) 249–264.

⁴¹ *Adolf Hitler*, Monologe im Führerhauptquartier 1941–1944. Die Aufzeichnungen Heinrich Heims, hrsg. von *Werner Jochmann* (Hamburg 1980) 84f. (14. 10. 1941); im folgenden zitiert: *Hitler*, Monologe. – Ganz abwegig ist eine m. E. gefälschte Quelle, wonach Hitler sich im August 1943 mit seiner Divinisierung einverstanden gezeigt haben soll; diese – u. a. in einer neueren Fernsehdokumentation „Herrn Hitlers Religion“ hochgespielte – Quelle ist von *Wilfried Daim*, Der Mann, der Hitler die Ideen gab, Jörg Lanz von Liebenfels (Wien 1994) 221–223 in die Welt gesetzt worden.

⁴² Zu dieser Grundentscheidung vgl. *Klaus Scholder*, Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. I: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934 (Berlin 1977) 110–123; im folgenden zitiert: *Scholder*, Kirchen.

hen. Ihr Grundimpuls lag darin, den zwischen Gott und Teufel, Himmel und Hölle ausgefochtenen Kampf um das „gute“ und das „böse“ Prinzip an die Rassenlehre zu binden, und so riefen sie entweder zu einer „arischen“ Reinigung des Christentums auf (wie Dietrich Eckart und Artur Dinter) oder zu seiner völligen Ersetzung durch einen „arteigenen Glauben“ (wie Erich Ludendorff). Wie weit sich Hitler solchen völkisch-religiösen Ideen anfangs öffnete, zeigt sein Bekenntnis zum „positiven“ – das heißt rassisch purifizierten – Christentum im Parteiprogramm von 1920. Und diese Linie führt auch zu jener berühmt-berüchtigten Sentenz, die er 1924 in „Mein Kampf“ niederschrieb: „Indem ich mich des Juden erwehre, kämpfe ich für das Werk des Herrn.“ Aber in seine Kampfschrift floß auch schon viel Spott über die „völkischen Johannesse“ ein, und sie lief im Ganzen auf eine scharfe Absage an den Gedanken einer religiösen Sendung der „Bewegung“ hinaus. Mit einem rigorosen Trennungsstrich, den man vielleicht „die erste selbständige politische Leistung Hitlers“ nennen kann⁴³, legte er fest, daß die Aufgabe der „Bewegung“ gerade „nicht die einer religiösen Reformation, sondern die einer politischen Reorganisation unseres Volkes“ sei⁴⁴.

Als er diesen Grundsatz 1928 mit dem Parteiausschluß Dinters ebenso hart wie demonstrativ exekutierte, legte er seine Motive eingehend dar. Er sah ganz realistisch, daß eine völkisch-religiöse Gruppierung nicht die geringste Chance habe, zur Massenpartei aufzusteigen: Sie werde am Widerstand der großen christlichen Kirchen scheitern oder sich selber zerreißen, sobald sie religiöse und konfessionelle Auseinandersetzungen in den eigenen Reihen zulasse. Daher betrachtete er gerade nicht eine „religiöse Erneuerung“, sondern die Konzentration auf politische Ziele als unabdingbare Voraussetzung für die „völkische Wiedergeburt“. Damit durchtrennte Hitler zwar nicht ohne weiteres die Wurzeln seines eigenen völkisch-religiös imprägnierten Weltbilds, aber er legte eine andere Rang- und Reihenfolge fest: Das „Schicksal unseres Volkes, zumindest als Rassenproblem“ müsse und werde sich viel schneller entscheiden als die Durchführung einer „religiösen Reformation“ dauern würde. So könne der Nationalsozialismus in den nächsten 20 Jahren als „politische Bewegung“ sehr wohl siegen, aber für eine „religiöse Reformation“ sei das viel zu kurz. Eine solche komme für den Kampf der gegenwärtigen Generation zu spät und für den Kampf der künftigen zu früh⁴⁵.

Hitlers Grundentscheidung, die politische Revolution sowohl in der Prioritätenfolge als auch in der generationell gedachten Zeitenfolge einer religiösen Reformation vorzuziehen, bietet einen Schlüssel, mit dem sein Tun und Lassen in bestimmten Bereichen gut zu erklären ist. Das gilt z. B. für das rasche Ausmanövrieren der „Deutschen Glaubensbewegung“, die sich 1933 gründlich täuschte, als sie

⁴³ So Scholder, Kirchen 112.

⁴⁴ Adolf Hitler, *Mein Kampf* (1925/27), hier benutzt in der Ausgabe München 1941, 70, 379; im folgenden zitiert: *Hitler, Mein Kampf*.

⁴⁵ Hitlers Schreiben an Artur Dinter, 25. Juli 1928 (Warnung) und 11. Oktober 1928 (Ausschlussverfügung), in: Hitler. Reden, Schriften, Anordnungen: Februar 1925 bis Januar 1933, Bd. III/1, hrsg. von Bärbel Dusik und Klaus A. Lankheit unter Mitw. von Christian Hartmann (München u. a. 1994) 23–26, 149.

meinte, ihre große Stunde sei nun gekommen⁴⁶. Das gilt auch für die Flexibilität und taktische Mäßigung, die seinen kirchenpolitischen Kurs in der Regel bestimmte. Daß Konflikte mit den christlichen Kirchen gleichwohl nicht ausblieben, bestärkte ihn zwar in der gebieterischen Gewißheit, daß in Zukunft – nach dem Endsieg und im Wechsel der Generationen – ein postchristlicher, heroisch-völkischer Glauben triumphieren werde, aber einstweilen hielt er sich an die Devise: so viel Konflikt mit den Kirchen wie nötig, aber zugleich so wenig wie möglich. Alles andere hätte die oberste Priorität nur gestört, und diese lag bis 1933 in der Eroberung der politischen Macht in Deutschland und seit 1933 bei Aufrüstung, Krieg und Sieg.

Von dieser Grundentscheidung führt auch eine deutliche Linie zu der Serie von Äußerungen, mit denen er sich dagegen verwahrte, „Religionsstifter zu spielen“, ebenso zu seinen öffentlichen und internen Absagen an die Anhänger eines „mythischen Kults“ in der Partei. Was er öffentlich – auf dem Parteitag 1938 – ohne Namensnennung verurteilte, sagte er intern deutlicher: „Rosenberg, Himmler und Darré müssen ihren kultischen Unfug abstellen.“⁴⁷

Freilich verweisen solche Ermahnungen auch darauf, daß einige „alte Kämpfer“, die aus dem völkisch-religiösen Milieu hervorgegangen waren, sich weit weniger abstinenter verhielten, als es Hitlers Räson entsprach⁴⁸. Besonders Heinrich Himmler konnte es sich leisten, wie ein okkultistisch geprägtes Sonderexemplar jener „sogenannten religiösen Reformatoren auf altgermanischer Grundlage“ aufzutreten, die Hitler in „Mein Kampf“ aufs schärfste verurteilt hatte, weil sie die Kräfte des Volkes in „ebenso unsinnigen wie unseligen inneren Religionsstreitigkeiten verzehren“⁴⁹. Allerdings blieb Himmlers kultischer Wirkungskreis auf die SS, den „Orden unter dem Totenkopf“, begrenzt, dessen Rituale und Weiheformen gesamtgesellschaftlich gesehen nur eine geringe Bedeutung hatten⁵⁰. Manches von dem, was Hitler „kultischer Unfug“ nannte, wurde in der Tat abgebremsst, so insbesondere die „Thing“-Bewegung, die Joseph Goebbels 1933 als Forum für kultische Sprechchordramen gestartet hatte: Ihr wurde 1935 die staat-

⁴⁶ *Gerhard Besier*, Die Kirchen und das Dritte Reich. Spaltungen und Abwehrkämpfe 1934–1937 (Berlin 2001).

⁴⁷ Tagebucheintrag vom 21. August 1935. Vgl. Goebbels, *Fragmente*, Teil I, Bd. 2 (München u. a. 1987) 505. Ähnlich äußerte sich Hitler in seinen Monologen im Führerhauptquartier, wo er sich dagegen wandte, „in äffischer Weise kultisch eine Religion nachzuahmen“. Vgl. *Hitler*, *Monologe* 67.

⁴⁸ Zu Rosenberg vgl. *Robert Cecil*, *The Myth of the Master Race: Alfred Rosenberg and Nazi Ideology* (London 1972); zu Himmler: *Josef Ackermann*, *Heinrich Himmler als Ideologe* (Göttingen 1970); *Bernd Wegner*, *Hitlers Politische Soldaten: Die Waffen-SS 1933–1945* (Paderborn 1999); *Karl Hüser*, *Wewelsburg 1933–1945. Kult- und Terrorstätte der SS* (Paderborn 1982); zu Darré: *Gustavo Corni*, *Horst Gies*, „Blut und Boden“. Rassenideologie und Agrarpolitik im Staat Hitlers (Idstein 1994); zu allen dreien mit instruktiver Abgrenzung ihrer ideengeschichtlichen Profile, jeweils auch im Vergleich zu Hitler: *Frank-Lothar Kroll*, *Utopie als Ideologie. Geschichtsdenken und politisches Handeln im Dritten Reich* (Paderborn 2009); im folgenden zitiert: *Kroll*, *Utopie*.

⁴⁹ *Hitler*, *Mein Kampf* 397.

⁵⁰ Diese Einschränkung hebt *Behrenbeck*, *Kult* 504 treffend hervor.

liche und parteiamtliche Unterstützung wieder entzogen⁵¹. Mit Alfred Rosenberg, dessen Programmschrift „Mythus des 20. Jahrhunderts“ (1930) von völkisch-religiöser Mystifizierung nur so troff, verfuhr Hitler zwiespältig: Einerseits legte er großen Wert darauf, das der „Mythus“ als reine Privatarbeit deklariert wurde; andererseits beauftragte er Rosenberg 1934 mit der Überwachung der „geistigen und weltanschaulichen Schulung und Erziehung der NSDAP“. Man sieht: Hitler hielt sich an seine Grundentscheidung, die NSDAP vom religiösen Flügel der völkischen Bewegung zu trennen, durchaus nicht immer so konsequent wie im Fall Dinter. Man gewinnt vielmehr den Eindruck des Changierens: Mal stoppte er Tendenzen zur religiösen Aufladung der „Bewegung“ ab, mal dämmte er sie ein, mal ließ er sie gewähren. Um so klärungsbedürftiger ist die Frage, woran er denn am Ende selber glaubte. Die Frage hat Gewicht. Denn er war der oberste Ideologieinterpret: Die NS-Weltanschauung war letztlich das, was „der Führer“ dazu bestimmte.

Karl Dietrich Bracher hat einmal betont, der Grundcharakter des Nationalsozialismus sei von einer Reihe „durchgängiger und fundamentaler Ambivalenzen“ bestimmt⁵². Bracher meinte vor allem das Nebeneinander von „konservativ“ und „revolutionär“; in unserem Zusammenhang fällt das Nebeneinander von Wissenschaftsgläubigkeit und irrationaler Mythenbildung auf. Denn derselbe Hitler, der sich so entschieden gegen Mystizismus und kultische Bewegung wandte, war ja die Zentralfigur des braunen Kults, und zwar gleichermaßen als dessen Produkt und Produzent. Gerade er sprach ja von Blut und Rasse, von Volk und Reich, von Opfer und Auferstehung so, als könne er das deutsche Schicksal in einem universellen Sinnhorizont ergründen, als sei er eingeweiht in das Woher und Wohin der Welt. Die Aura des Sakralen, die er dabei entfaltete, ist zu erheblichen Teilen, aber nicht ausschließlich im Zeichen manipulativer Herrschaftstechnik zu sehen, denn es ging auch um etwas Substantielles, nämlich die Durchsetzung einer rassen- und völkerbiologischen Weltansicht, von deren absoluter Geltung Hitler überzeugt war, weil er darin ewige Naturgesetze walten sah. Diese vermeintlichen Naturgesetze faßte er zugleich als höchste Sinnstiftungsinstanz auf, womit er die von jeder streng rationalen Methode gebotene Trennung von Sein und Sollen, von empirischen und normativen Aussagen in einer Weise übersprang, die für den nationalsozialistischen Denkstil ganz typisch ist, die aber auch dem „Hunger nach Ganzheit“ entsprach, der im intellektuellen Gesamtklima der Zeit weit verbreitet war⁵³.

⁵¹ Rainer Stommer, Die inszenierte Volksgemeinschaft. Die „Thing-Bewegung“ im Dritten Reich (Marburg 1985). Soweit die Verfechter des Konzepts der „politischen Religion“ mit Quellenbelegen aus dem „Thing“-Kontext arbeiten, beachten sie diesen Rückzug von Staat und Partei nicht immer hinreichend.

⁵² Karl Dietrich Bracher, Zeitgeschichtliche Kontroversen. Um Faschismus, Totalitarismus, Demokratie (München 1976) 62.

⁵³ Peter Gay, Der Hunger nach Ganzheit: Erprobung der Moderne, in: ders., Die Republik der Außenseiter. Geist und Kultur in der Weimarer Zeit 1918–1933 (Frankfurt a.M. 1970) 99–137; Lepsius, Begriffsbildung.

Bei einem solchen Einbruch des Absoluten in die Welt des Relativen sind religionsanaloge Bezüge unverkennbar, und es hängt von der Definition des Religionsbegriffes ab, ob und wie man ihn hier gelten lassen soll. Nun ist freilich kaum ein Begriffsfeld kontroverser durchpflügt als eben das der Religion, zumal dann, wenn eine Engführung auf bestimmte Modelle wie das der großen Offenbarungsreligionen vermieden werden soll⁵⁴. So kann also auch der hier zur Debatte stehende Anwendungsfall strittig sein. Sieht man den Kern des Religionsbegriffs, wofür meines Erachtens alles spricht, im Transzendenzbezug, so hat Hitlers Ideologie dieses zentrale Kriterium zweifellos ‚untererfüllt‘, denn hier war der Schwerpunkt im Verhältnis von Diesseits und Jenseits, von Immanenz und Transzendenz zu sehr zur Immanenz verschoben. Der Kern der Ideologie Hitlers lag in nichts anderem als in der „Pflege und Führung des blutbestimmten Volks“⁵⁵, um es für den „Lebenskampf“ – und das hieß vor allem: für den Lebensraumimperialismus – tauglich zu machen. Das Erlösungsziel – der gesunde und herrschaftstaugliche „Volkskörper“ – wurde dem menschlichen Handeln ganz und gar verfügbar gemacht, und so schrumpfte die transzendente Anerkennung einer Domäne des menschlich Unverfügbaren in einem Maß, das eher an Religionssubstitution als an Religion erinnert⁵⁶. Wenn Hitler von „Unsterblichkeit“ sprach, so meinte er eine Art „biologische Große Seinskette“ des rassisch definierten Volkes⁵⁷ und das Weiterleben in dessen kollektiver Erinnerung. Welche „Jenseitsvorstellungen“ sich die Menschen machten, war ihm erklärtermaßen recht gleichgültig, sofern daraus keine politisch störenden Folgerungen erwuchsen. Im Jenseits mochte jeder nach seiner Façon selig werden, sein Reich war von dieser Welt.

Im übrigen war Hitler sich selber keineswegs darüber im klaren, welche Ausformungen die NS-Weltanschauung „dereinst“ erhalten werde, um einmal „ein universales Gebäude“ tragen zu können⁵⁸. Die wenigen fest umrissenen Kerne seines fanatischen Glaubens – Rasseprinzip, Antisemitismus, Führergrundsatz – beließen ja viele ausfüllungsbedürftige Freiräume, in denen er als autodidaktischer Dilettant dann doch nur zögernd herumstocherte. Sicher ist, daß er sich von der Vorstellung eines „artgemäßen“ Christentums gründlich löste und die neue

⁵⁴ Ernst Feil (Hrsg.), Streitfall „Religion“. Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriff (Münster u. a. 2000); Günter Kehr, Definition der Religion; bzw. Carsten Colpe, Religionstypen, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 4, 418–325 bzw. 425–434.

⁵⁵ Rede Hitlers auf der „Kulturtagung“ des Reichsparteitags 1938, vgl. Domarus, Hitler, Bd. I/2, 893.

⁵⁶ Bezeichnenderweise kommt Eberhard Jäckels grundlegende Studie zu „Hitlers Weltanschauung“ so gut wie ganz ohne transzendente oder religiöse Begrifflichkeit aus; vgl. Jäckel, Weltanschauung. Vielsagend ist auch der bei der NS-Weltanschauungselite gängige Begriff des „Menschenmaterials“. Symptomatisch ist im übrigen, daß der „heiligste“ Tag am „heiligsten“ Ort der Bewegung – der 9. November an der Feldherrenhalle und den „Ehrentempeln“ in der „Hauptstadt der Bewegung“ – 1943 nur noch im Miniformat und 1944 gar nicht mehr gefeiert wurde, während eine im Transzendenzbezug verankerte Religion die Kommunikation mit dem Heiligsten in der Krise verstärkt und nicht abbricht.

⁵⁷ Burleigh, Nationalsozialismus 299.

⁵⁸ So im Brief an Dinter, 25. Juli 1928 (vgl. oben Anm. 45).

Menschheitsepoche im Zeichen eines dezidiert postchristlichen, völkisch-heroischen Glaubens heraufziehen sah, wenngleich das Absterben des gesellschaftlich kurios gewordenen – „lauter Deppen“ und „alte Weiblein“ – und politisch marginalisierten Christentums noch lange dauern konnte⁵⁹. Aber von einem Germanenkult im Stile Heinrich Himmlers hielt er sehr wenig; dessen Ideen duldete er zwar, teilte sie aber in wesentlichen Punkten nicht⁶⁰. Das gilt ebenso für die eklektischen Ergüsse des Vielschreibers Rosenberg. Dessen „Mythus“ stempelte Hitler nicht nur aus taktischen Gründen als unverbindliche Privatarbeit ab. Er hielt Rosenbergs „rasseseelische“ Kulturkreislehre auch in der Sache für ziemlich mißlungen, weil sie den Rassenbegriff viel zu sehr von der Metaphysik statt von der Biologie her entfaltete. Einen mystischen Überhang dieser Art hatte Hitler im Sinn, wenn er sich über Rosenbergs „kultischen Unfug“ lustig machte. Die von ihm selber mit allem Pomp inszenierten Rituale begründete er dagegen recht utilitaristisch mit „Erfahrungen, die im Zweckmäßigen liegen“, und er nannte es auch lediglich „zweckmäßig“, sie „später als Brauchtum zu erhalten“⁶¹.

Hier wird deutlich, daß Hitler sich vom religiösen Flügel der völkischen Bewegung nicht nur aus Gründen der taktischen Beweglichkeit einen großen Schritt entfernt hatte. Damit ging eine innere Distanzierung einher, die sein Weltbild einige Grade in die Richtung des Primats der praktischen Politik wie auch in die Richtung eines biologisch-naturwissenschaftlichen Rassendeterminismus drehte⁶². Daher erscheint die „Vorsehung“, die er immerzu im Munde führte, oft lediglich als eine Metapher für die Funktionslogik der Naturgesetze, auf der seine „kühle Wirklichkeitslehre“ beruhte. Aber in einer widersprüchlichen Spannung, die rational nicht auflösbar ist, war der biologische Ansatz mit einer affektgeladenen Mythologie gekoppelt. Ihre Form als Erlösungsdrama teilte diese Mythologie mit der Grundstruktur vieler Narrative aus dem Zeitalter der Nationalisierung der Massen: „eine ruhmreiche Vergangenheit, eine böse Epoche des Niedergangs, der Verfinsterung oder des Scheiterns und endlich eine erlösende Gegenwart oder Zukunft“⁶³. Das Spezifische lag in der Bindung des bösen und des guten Prinzips an

⁵⁹ Vgl. *Hitler*, Monologe 150 (13. 12. 1941). Einer Tagebucheintragung von Goebbels am 30. 1. 1941 zufolge rechnete Hitler damit, daß das Christentum „in 200 Jahren“ (...) „nur noch eine groteske Erinnerung“ darstellen werde. Vgl. Goebbels Tagebücher, Teil I, Bd. 9 (München 1998) 117.

⁶⁰ *Kroll*, Utopie 55, 72; *Michael Rißmann*, Hitlers Gott. Vorsehungsglaube und Sendungsbewußtsein des deutschen Diktators (Zürich, München 2001) 159; im folgenden zitiert: *Rißmann*, Hitlers Gott. Bezeichnenderweise wählte Hitler für die SS den alles andere als germanentümelnden Ausdruck „Samurai-Orden“; vgl. Tagebucheintrag vom 23. 9. 1943, in: Goebbels Tagebücher, Teil II, Bd. 9 (München u. a. 1993) 574.

⁶¹ Rede Hitlers auf der „Kulturtagung“ des Reichsparteitags 1938, vgl. *Domarus*, Hitler Bd. I/2, 893.

⁶² *Burleigh*, Nationalsozialismus 29 setzt den Akzent anders: bei Hitler sei die Naturwissenschaft „zur Religion mutiert“. Weit überzogen ist die These von *Bärsch*, Politische Religion, 289, „daß Hitler nur durch Religion und nicht durch Wissenschaft und Philosophie die Weltanschauung des Nationalsozialismus bestimmt“ habe.

⁶³ *Rogers Brubaker*, Nationalistische Mythen und eine postnationalistische Perspektive, in:

den Rassenkampf und in der Vorstellung des „Weltjudentums“ als Quelle des Übels. Die mythische Dimension rückte dann auch die Berufung auf die „Vorsehung“ in ein unscharfes Dämmerlicht: Mal erschien sie als Chiffre für die schematische Wirkung der Naturgesetze, mal als eine Art partnerschaftlicher Exklusiv-Gott, der den „Führer“ auserwählt hat und ihn mit Erfolgen überhäuft, mal als launischer Herausforderer, der schwere Prüfungen – wie die Niederlage bei Stalingrad – sendet, um die Leistungskraft des Erwählten und seines Volkes auf die Probe zu stellen⁶⁴. Rhetorische Figuren dieser Art waren in der politischen Kultur längst vorgeprägt und eingeschliffen. So hatte z. B. Wilhelm I. bei der Einweihung des Niederwalddenkmals 1883 verkündet: „Wenn die Vorsehung ihren Willen zu mächtigen Ereignissen kundgeben will, so wählt sie dazu die Zeit, die Länder und Werkzeuge, um den Willen zu vollbringen.“⁶⁵ Man wird indessen annehmen müssen, daß Hitler – von verblüffenden Erfolgen und dem Enthusiasmus der Massen berauscht, von Obsessionen getrieben und in den Wahrnehmungsfiltren der Autosuggestion verfangen – an den Mythos der eigenen Auserwähltheit tatsächlich geglaubt hat.

Man hat vermutet, daß Hitler auf dem Zenit seiner Kriegserfolge, als die primäre „politische“ Aufgabe erfüllt schien, dann doch eine „bemerkenswerte Neigung zum Religionsstiften“ gezeigt und eine „zweite Laufbahn“ als religiös-weltanschaulicher Reformator angestrebt habe⁶⁶. Das ist aber wenig wahrscheinlich, denn zahlreiche Quellenhinweise sprechen dagegen. Hitler hat die Frage einer ‚religiösen Reformation‘ nicht nur in der Reihenfolge, sondern auch in der Rangfolge der Aufgaben stets nachgeordnet, d. h. als zweitrangig betrachtet. Sich darüber den Kopf zu zerbrechen, überließ er kommenden Generationen. Aufgereizt durch Proteste wie die des Bischofs Galen gegen die „Euthanasie“, behielt er sich zwar noch eine Großaufgabe für die Nachkriegszeit ausdrücklich vor: die kirchenpolitische Generalabrechnung, um die Macht der „Pfaffen“ endgültig zu zerbrechen. Aber was den weiteren Ausbau des weltanschaulichen Deutungssystems und seiner Repräsentationen und Praktiken betrifft, so hielt er sich betont zurück, und dafür hatte er gleich drei gute Gründe. Erstens fiel ihm dazu – salopp gesagt – nicht besonders viel ein, außer ein paar bizarren Gedanken wie der, daß sich ‚der-einst‘ vielleicht der Vegetarismus als Grundlage einer neuen Religion herauschä-

Jüdische Geschichtsschreibung heute. Themen, Positionen, Kontroversen, hrsg. von *Michael Brenner* und *David N. Myers* (München 2002) 217–228, 218.

⁶⁴ Mit der zuletzt genannten Umdeutung fand Hitler weniger Glauben als mit der Berufung auf die „Vorsehung“ im Aufwind seiner Erfolge. Als Hitler im November 1943 in einer Rundfunkrede die dramatisch verschlechterte Kriegslage in einen Bezug zum „Walten und Mitwirken der Vorsehung“ brachte, wurden diese Passagen – einem SD-Bericht zufolge – „teilweise kopfschüttelnd aufgenommen“. Vgl. *Kershaw*, Hitler-Mythos 260.

⁶⁵ *Stefan Laube*, Konfessionelle Brüche in der nationalen Heldengalerie. Protestantische, katholische und jüdische Erinnerungsgemeinschaften im deutschen Kaiserreich (1871–1918), in: *Heinz-Gerhard Haupt*, *Dieter Langewiesche* (Hrsg.), Nation und Religion in der deutschen Geschichte (Frankfurt a.M., New York 2001) 293–332, 317.

⁶⁶ *Rißmann*, Hitlers Gott 194.

len werde⁶⁷. Zweitens wäre es nicht einfach gewesen, mit den fixen Ideen in den Köpfen „alter Kämpfer“ wie Heinrich Himmler zurechtzukommen, ohne sie über Gebühr zu brüskieren. Selbst Joseph Goebbels, der den Nationalsozialismus mit der zynischen Vernunft seines propagandistischen Metiers gern „religiös popularisiert“ und in eine Kirche der Marke Eigenbau überführt hätte, sah sich mit solchen Erwägungen „in gewisser Weise im Gegensatz“ zum „Führer“⁶⁸. Drittens und vor allem lag dem „Führer“ zeitlebens wenig, eigentlich gar nichts an einer Kodifizierung oder Kanonisierung der NS-Weltanschauung, denn damit wäre sein ungebundenes Interpretationsmonopol eingeschränkt worden; seine Äußerungen und Handlungen wären dann extern überprüfbar und kritisierbar geworden.

Oben wurde ausgeführt, daß die NS-Ideologie ihr „Erlösungsziel“ dem menschlichen Handeln ganz und gar verfügbar machte und somit nicht jenen Transzendenzbezug aufweist, der den eigentlichen Kern des Religionsbegriffs bildet. Das wirft nun allerdings die Gegenfrage auf, ob der Nationalsozialismus dem besonderen Typ der chiliastischen Bewegungen zugerechnet werden kann, für die gerade die Selbstermächtigung bezeichnend ist, an Gottes statt die Erlösungstat zu vollbringen. Eine Reihe von Forschern sieht das so und kann sich dabei auf die apokalyptische Redeform berufen, derer sich die nationalsozialistische Agitation häufig bediente. Diese Redeform hatte sie mit einer breiten Flut apokalyptischer Texte und Visionen gemeinsam, die sich nach dem Ersten Weltkrieg ergoß – von Carl Schmitt bis zu Walter Benjamin und hinab zu vielen kleineren Geistern. Das Grundmuster lag in bedrohlichen Weltuntergangs-Szenarien und der Vorstellung einer Erlösung durch Vernichtung⁶⁹. Der Holocaust, so heißt es, sei ohne den Bezug zur christlichen Apokalypse nicht erklärbar: Er sei eine aufs grausamste „säkularisierte Eschatologie“, da die NS-Ideologen die Juden zum Inbegriff des Bösen, zum „Antichristen“ erklärten und sich selbst ermächtigten, das Erlösungswerk zu vollbringen und das Weltgericht zu vollenden⁷⁰.

⁶⁷ Tagebucheintrag vom 24. 9. 1940, in: Goebbels Tagebücher, Teil I, Bd. 8 (München 1998) 342.

⁶⁸ Für Goebbels war die „Jenseitsfrage“ primär eine Sache des herrschaftstechnischen Kalküls. Seine Sicht empfand er als „in gewisser Weise im Gegensatz zu der des Führers“, denn während Hitler meinte, es reiche, wenn man dem „kleinen Mann“ sage, er „gehe wieder in sein Volk oder in seinen Mutterboden über“, hielt Goebbels das Volk für „viel zu primitiv und auch zu substanzsüchtig“, um sich mit so „allgemeinen Erklärungen auf die Dauer abzufinden“; der Nationalsozialismus müsse „dem kleinen Mann“ auch „eine individuelle Jenseitsvorstellung“ bieten. Vgl. Tagebucheintrag vom 14. 12. 1941, in: Goebbels Tagebücher, Teil II, Bd. 2 (München u.a. 1996) 507. Da Hitler alle diese Fragen auf die Zeit nach dem Krieg verschob, konnte Goebbels es sich nur als Merkpösten notieren, daß der Nationalsozialismus dann „auch religiös popularisiert“ werden müßte. Vgl. Tagebucheintrag vom 13. 12. 1941, in: Goebbels Tagebücher, Teil II, Bd. 2 (München u.a. 1996) 500.

⁶⁹ Klaus Vondung, *Die Apokalypse in Deutschland* (München 1988); Jürgen Brokoff, *Die Apokalypse in der Weimarer Republik* (München 2001).

⁷⁰ So argumentieren vor allem Michael Ley und Julius H. Schoeps. Vgl. Michael Ley, *Genozid und Heilserwartung. Zum nationalsozialistischen Mord am europäischen Judentum* (Wien 1993); Michael Ley und Julius H. Schoeps (Hrsg.), *Der Nationalsozialismus als politi-*

Bei solchen Kausalannahmen liegt jedoch ein großes Mißverständnis vor: Hier werden Modalität und Kausalität miteinander verwechselt. Die Modalität des Redens dramatisierte das Intendierte, bestimmte es aber nicht ursächlich⁷¹. Wer in der Shoa eine Erfüllung oder Transformation der christlichen Apokalypse sieht, verfehlt den entscheidenden Zusammenhang. Dieser liegt im ethnisch bzw. eugenisch begründeten Rassismus, aus dem die Bereitschaft zur „ethnischen Säuberung“ folgte. Nur so ist auch begreiflich, warum die Massenverbrechen sich nicht ausschließlich gegen die Juden richteten, sondern auch gegen Millionen „Fremdvölkischer“ anderer Art, wie ja auch gegen deviante und kranke „Ballastexistenzen“ des eigenen Volkes. Die These, der Holocaust sei „die Exekution des Mythos vom Antichrist“ gewesen, scheitert im übrigen auch daran, daß die entscheidenden Befehlsgeber des Völkermords – Hitler und Himmler – selber christentumsfeindlich dachten und sich auch von der völkisch-religiösen Kompromißvariante eines „positiven“, also rassistisch purifizierten Christentums längst dezidiert gelöst hatten⁷². Es sei unbestritten, daß das gefährliche Wortfeld der apokalyptischen Sprache mobilisierend und enthemmend wirken konnte, und die Bilder vom Antichrist haben die antisemitische Aufladung des rassistischen Denkens gewiß öfter verstärkt als – was auch vorkam – gebremst⁷³. Aber wer hier den Hauptweg der Kausalanalyse für das rassenpolitische Purifizierungsprogramm sucht, wird bald in eine Sackgasse geraten. Hitler war alles andere als ein „Erfüllungsgehilfe christlicher Apokalyptiker“⁷⁴.

sche Religion (Mainz 1997); *Julius H. Schoeps*, Erlösungswahn und Vernichtungswille. Der Nationalsozialismus als Politische Religion, in: *Besier* (Hrsg.), Nationale Revolution 55–63; im folgenden zitiert: *Schoeps*, Erlösungswahn. Auch *Bärsch*, Politische Religion, neigt in diese Richtung: Durch die Vernichtung der Juden habe Hitler „die überirdische Gegenkraft zu Gott“ auslöschen und so „den Willen des Allmächtigen ausführen und seine Gunst bewirken“ (381) wollen. – Viel vorsichtiger und komplexer entwickelt Saul Friedländer den von ihm geprägten Begriff des „Erlösungsantisemitismus“, vgl. *Saul Friedländer*, Das Dritte Reich und die Juden, Bd. 1: Die Jahre der Verfolgung 1933–1939 (München 1998) 87–128.

⁷¹ Gegen Deutungslinien, die aus christlichen Endzeitvorstellungen einseitig die Teufeleien der Neuzeit ableiten, argumentiert in anderem Zusammenhang auch *Johannes Fried*, Aufstieg aus dem Untergang. Apokalyptisches Denken und die Entstehung der modernen Naturwissenschaften im Mittelalter (München 2001).

⁷² Zu welcher Blickverengung die Fixierung auf das christliche Erlösungsdenken führt, zeigt sich bei *Schoeps*, Erlösungswahn 62, auch darin, daß er den Heilsbegriff des Hitlergrußes allein christlich begründet sieht; damit entgeht ihm die charakteristische Vieldeutigkeit, insbesondere auch die medizinische Heils-Konnotation des „Arztes am Volkskörper“ (vgl. oben Anm. 35). Gegen die Überbetonung langfristiger Kontinuität und für die Bedeutung kurzfristiger Entwicklungen zur Erklärung des NS-Antisemitismus argumentiert methodisch überzeugend *Shulamit Volkov*, Kontinuität und Diskontinuität im deutschen Antisemitismus 1878–1945, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 33 (1985) 221–243.

⁷³ Vgl. die oben vorgestellten Beispiele, in denen die ekklesiologischen, heilsgeschichtlichen Bezüge zwischen Judentum und Christentum zur Verurteilung des Rassismus und zum Widerstand gegen den Nationalsozialismus führten.

⁷⁴ So auch *Schreiner*, Messianismus 147.

V.

Was folgt aus alledem für die Frage: War der Nationalsozialismus eine politische Religion? Die vorangehenden Überlegungen haben verdeutlicht, wie sehr das NS-Regime die kulturelle Prägekraft religiöser Symbole, Erwartungen und Gefühle für politische Zwecke ausgenutzt hat. Dabei hat der „braune Kult“ vor allem die religiös-sakrale Dimension des traditionellen Nationalkults aufgenommen und in extrem verstärkter Dosierung fortgeführt. Eine solche Ausbeutung politisierter Muster der herkömmlichen christlichen Mehrheitskultur stärkte die Anziehungs- und Bindekraft des Nationalsozialismus, verwandelte ihn aber noch nicht in eine „politische Religion“ eigener Art. Darüber hinaus floß dem Führerkult in einem beträchtlichen Maß die heimatlos gewordene religiöse Energie von Nicht-mehr-Christen zu und schuf eine Form von „Führergläubigkeit“, die durchaus religionspsychologisch erklärt und als eigentümliche Variante von „religious experience“ beschrieben werden kann. Da diese Vorgänge im Gefühl und Erleben des einzelnen angesiedelt waren, empfiehlt es sich, insoweit von politischer „Religiosität“ und nicht schon von (formalisierter) Religion zu sprechen. Bei der historischen Gewichtung dieses Phänomens ist allerdings zu beachten, daß der Erfolg des Führerkults, der stets in ein profan-sakrales Zwielicht getaucht war, überwiegend auf Grundlagen profaner Natur beruhte.

Für den Kerngehalt ihrer Ideologie haben die nationalsozialistischen Weltanschauungseliten höchste Relevanz beansprucht, und es unterliegt keinem Zweifel, daß insbesondere Hitler selbst mitsamt seinen engsten Gefolgsleuten ebenso wie „Himmlers Glaubenskrieger“ in SS und SD an „Volk“ und „Rasse“ als oberste Instanzen der Sinnstiftung glaubten⁷⁵. Ob man einer solchen Glaubenslehre den Status einer „Religion“ zurechnen kann, hängt natürlich von der Definition des Religionsbegriffes ab. So kontrovers dieser auch diskutiert wird, so spricht doch alles dafür, im deutlich ausgeprägten Transzendenzbezug ein unerläßliches Kriterium zu sehen, während die Bauform der NS-Ideologie auf die Immanenz, auf die Verabsolutierung weltlicher Wertbezüge gerichtet war⁷⁶. Gewiß kann man eine solche Mutation „Säkularreligion“ nennen, und im Unterschied zu säkularen Religionen anderer Art – etwa der „Kunstreligion“⁷⁷ – wäre der Nationalsozialismus dann als eine politische Säkularreligion zu bezeichnen. Den Begriff der „Zivilreli-

⁷⁵ Wolfgang Dierker, *Himmlers Glaubenskrieger. Der Sicherheitsdienst der SS und seine Religionspolitik 1933–1941* (Paderborn u.a. 2001); Herbert, Best; Klaus-Michael Mallmann, Gerhard Paul, *Die Gestapo. Weltanschauungsexekutive mit gesellschaftlichem Rückhalt*, in: dies. (Hrsg.), *Die Gestapo im Zweiten Weltkrieg. „Heimatfront“ und besetztes Europa* (Darmstadt 2000) 599–650.

⁷⁶ So auch Wolfgang Hardtwig, *Political Religion in Modern Germany: Reflections on Nationalism, Socialism, and National Socialism*, in: German Historical Institute, Washington, Bulletin Nr. 28 (2001) 3–27, wo der Nationalsozialismus als „a secular belief system, not a religion“ bezeichnet wird.

⁷⁷ Vgl. historisch Nipperdey, *Deutsche Geschichte* 519f.; aktuell z.B. Gert Mattenklott, *Kunstreligion*, in: *Sinn und Form* 54 (2002) 97–108.

gion“ sollte man hier eher vermeiden, denn es empfiehlt sich, ihn für bestimmte Phänomene im Kontext demokratischer Verfassungsstaaten zu reservieren⁷⁸.

Wie wenig geglückt der Ausdruck „politische Religion“ im hier zu erörternden Zusammenhang ist, verdeutlicht auch eine semantische Überlegung: ‚Religion‘ bildet das Hauptwort, ‚Politik‘ nur eine nähere Bestimmung, während die tatsächlichen Gewichte in Hitlers Führerstaat umgekehrt lagen⁷⁹. Der Begriff „politische Religion“ paßt nicht gut zu Regimen, in denen die Politik das Religiöse absorbiert, sondern viel besser zu solchen, in denen genau anders herum eine „Absorption des Politischen durch die Religion“ zu beobachten ist, also ein allbeherrschender, letztlich auch institutionell vollzogener Primat der Religion. In diesem Sinne hat beispielsweise die Revolution des Ajatollah Khomeini im Iran eine „politische Religion“ an die Macht gebracht, und eine andere tritt uns heute, terroristische Gewalt entfesselnd, unter der Regie Bin Ladins entgegen⁸⁰.

Der Blick auf das „Dritte Reich“ hat sowohl in der Ideologie und der Herrschaftsinszenierung als auch im gesellschaftlichen Erwartungs- und Resonanzraum religiöse bzw. religionsähnliche Momente zum Vorschein gebracht⁸¹. Sie sind deutlich genug ausgeprägt, um im Nationalsozialismus Züge einer politischen Säkularreligion zu erkennen. Dabei mag in der Schwebe bleiben, ob das, was die religionsbezogene Terminologie vor Augen hat, nicht größtenteils ebenso gut, in mancher Hinsicht sogar besser, mit einer Theorie politischer Mythen erfaßt werden kann: Der Führerkult brachte Herrschaft und Heil in mythische Verbindungen und zeigte in weiten Bereichen eben jene Unbestimmtheit, zu der Mythen neigen, während Religionen Eindeutiges verwalten⁸². Der braune Mythos gab ja

⁷⁸ Vgl. *Emilio Gentile*, The Sacralisation of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism, in: *Totalitarian Movements and Political Religions* 1 (2000) 18–55. Anders *Kurt Nowak*, Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts (München 1995) 266f.

⁷⁹ *Philippe Burrin*, Political Religion: The Relevance of a Concept, in: *History and Memory* 9 (1997) 321–352, 526.

⁸⁰ *Stefan Breuer*, Ordnungen der Ungleichheit – die deutsche Rechte im Widerstreit ihrer Ideen 1871–1945 (Darmstadt 2001) 325; im folgenden zitiert: *Breuer*, Ordnungen. Hinweis auf den 11. September 2001 als Ausdrucksform politischer Religion bei *Hans Maier*, Deutungen totalitärer Herrschaft 1919–1989, in: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 50 (2002) 349–366; im folgenden zitiert: *Maier*, Deutungen.

⁸¹ Dagegen gibt es m. E. kaum Analogien der Parteiorganisation zur Anstaltsform der Kirche. Ein Beispiel dafür bietet Hitlers Erwägung, einen „Senat“ zur Regelung der „Führer“-Nachfolge nach dem Vorbild des „Kardinalskollegiums“ einzuberufen. Vgl. Tagebucheintragung vom 23. 9. 1943, in: *Goebbels Tagebücher*, Teil II, Bd. 9 (München u. a. 1993) 574.

⁸² Der Mythosbegriff wird hier nicht in der neuerdings inflationierten Schwundform benutzt, wonach so gut wie jede irgendwie unrichtige Geschichtserzählung als „Mythos“ gilt, sondern im Sinne umfassender Weltdeutung: „Politische Mythen versichern der Gemeinschaft, der sie gelten, daß das, was geschehen ist, geschehen mußte, daß die Ereignisse nicht zufällig, sondern notwendig vonstatten gingen und daß sie mehr waren und sind als bloße Ereignisse, sondern ihnen eine heilsgeschichtliche Dimension eigen ist“. Vgl. *Herfried Münkler*, Politische Mythen und nationale Identität. Vorüberlegungen zu einer Theorie po-

in vielerlei Hinsicht nur äußerst vage Auskunft, wenn er vom „arteigenen Wesen“ sprach, von der „Schicksals- und Blutgemeinschaft“ und dergleichen, steigerte aber gerade so die Reichweite der Integration, denn so konnten unterschiedliche Erwartungen, Bedürfnisse und Projektionen gebündelt werden.

Der gravierendste Vorbehalt gegen eine religionsbezogene Auffassung des Nationalsozialismus liegt freilich in der begrenzten Reichweite eines solchen Konzepts. Ob oder inwieweit das Konzept den Religionsbegriff verfehlt, ist ja nur die eine Seite des Problems, die andere und historiographisch bedeutendere liegt in der Frage, ob oder inwieweit es die NS-Realität verfehlt. Und da ist mit Nachdruck hervorzuheben: Hitlers Führerstaat ging „mit einem so hohen Maß an Anerkennung der Eigengesetzlichkeit nichtreligiöser Lebensordnungen, einem so weitgehendem Arrangement mit der Welt“ einher, daß nicht nur „die Grenzen zum Opportunismus oft nur mühsam zu erkennen sind“⁸³, sondern daß eine religionspezifische Betrachtung auch weite Bereiche der politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Zusammenhänge aus dem Blick verliert⁸⁴. Das gilt, wie oben gezeigt wurde, für die Bedeutung moderner Wissenschaft und Technik, und das ließe sich auch für so wichtige Herrschaftssäulen wie die Bürokratie, die Wirtschaftsorganisation oder das Militär zeigen. Wenn man sich zum Beispiel die Durchmilitarisierung der Gesellschaft vor Augen hält – symbolisiert in Himmlers Rede von der SS als „politische Soldaten“ oder Leys Rede von der DAF als „Soldaten der Arbeit“ –, dann kann man in dieser Hinsicht treffender von Militarismus sprechen als von Säkularreligion.

Wir verfügen über eine Reihe von Erklärungsmodellen, die eine größere Reichweite haben als der säkularreligiöse Ansatz. Sie sind ihm daher überlegen, was nicht ausschließt, daß sie noch etwas dazugewinnen können, wenn sie spezifisch säkularreligiöse Gesichtspunkte verstärkt einbeziehen. So hat eine verzweigte Forschung erwiesen, wie überaus aufschlußreich das *Rassismus-Konzept* ist, wenn es verschiedene Formen eugenisch oder ethnisch, ökonomisch oder sozial motivierter Diskriminierung einschließlich ihrer alltäglichen Dimensionen, ihrer wissenschaftsförmigen Rationalisierung und ihrer staatlich organisierten, durch Recht und Verwaltung gestützten Praktiken in einen großen Interpretationsrahmen integriert⁸⁵. Dabei können säkularreligiöse Sinnerwartungen als gruppenspezifisches Merkmal zum Vorschein kommen, so in bestimmten akademischen Milieus, die „Idealismus“ und radikalen Nationalismus mit einem gesellschaftsbiologischen Denkstil verbanden⁸⁶. Im Labyrinth der *Faschismustheorien* findet man

litischer Mythen; in: Wolfgang Frindte, Harald Pätzolt (Hrsg.), *Mythen der Deutschen. Deutsche Befindlichkeiten zwischen Geschichten und Geschichte* (Opladen 1994) 21–27.

⁸³ Bis zu diesem Punkt führt die überzeugende Argumentation bei Breuer, *Ordnungen* 326.

⁸⁴ Daran liegt es wohl, daß das bei Burleigh, *Nationalsozialismus* 23–30 einleitend entwickelte Deutungsmuster der „politischen Religion“ im Verlauf der Untersuchung nur sporadisch wirklich zur Geltung kommt.

⁸⁵ Dieses Konzept wird vorgestellt und erfolgreich angewandt bei Winfried Süß, *Der „Volkskörper“ im Krieg. Gesundheitspolitik, Gesundheitsverhältnisse und Krankenmord im nationalsozialistischen Deutschland 1939–1945* (München 2003).

⁸⁶ Raphael, *Ordnungsdenken* 32.

sowohl eine Inflation des Faschismusbegriffs, die ihn jeder Trennschärfe beraubt, als auch monokausale Verengungen, die einen einzigen Gesichtspunkt – zumeist die „Verwertungsbedürfnisse des Kapitals“ – aus dem Netz der Interdependenzen herausreißen und entschieden überbetonen. Doch sind auch hochkomplexe Interpretationen des Faschismus ausgearbeitet worden, die einen flexiblen und hilfreichen Orientierungsrahmen bieten⁸⁷. Besonders tragfähig erscheint der Faschismusbegriff bei der Untersuchung der Bewegungs- und Aufstiegsphase, und hier wiederum bei der Beschreibung und Erklärung eines gewaltbestimmten Lebensstils⁸⁸.

Was das Konzept der „politischen Religion“ besonders hervorheben will, war in den *Totalitarismustheorien* eigentlich schon immer mitgedacht, nämlich der Anspruch, den ganzen Menschen zu erfassen, einschließlich der Grundfragen der Sinnggebung des Lebens. Man kann es daher beim Oberbegriff der totalitären Herrschaft belassen, sollte indessen bei der Analyse von Ideologie und Praxis totalitärer Herrschaft aufmerksamer als bisher auf Analogien zu historisch vertrauten Religionen und auf das große Gewicht des Mythisch-Symbolischen achten⁸⁹. Auch das Erklärungsmodell der *charismatischen Herrschaft* scheint mir überlegen zu sein. Von Karl Dietrich Bracher schon 1955 zur Diskussion gestellt, ist es von M. Rainer Lepsius zu Anfang der 1980er Jahre im Sinne Max Webers und im Blick auf den Führerstaat grundlegend entfaltet worden⁹⁰. Dieser Herrschaftstyp beruht auf dem Glauben an die außeralltäglichen Fähigkeiten einer Person, und das begriffliche Netz ist im einzelnen so geknüpft, daß es auch die Voraussetzungen erfaßt, unter denen ein solcher Herrschaftstyp entstehen und sich gesellschaftlich durchsetzen kann. Der springende Punkt liegt darin, daß es dem Charismatiker gelingt, seine Führungsposition auf eine neue Struktur sozialer Beziehungen aufzubauen, die ihn von herkömmlichen Institutionen und Kontrollen unabhängig macht. Mit dem Modell der charismatischen Herrschaft lassen sich wesentliche Merkmale des „Dritten Reiches“ gut erfassen – wie z.B. die Auflösung institutionell geregelter Verfahren, die relative Autonomie verschiedener Herrschaftsstäbe

⁸⁷ Hervorzuheben ist *Stanley Payne*, *Geschichte des Faschismus. Aufstieg und Fall einer europäischen Bewegung* (Berlin 2001). Paynes Faschismustheorie kombiniert nicht weniger als 20 kulturelle, politische, soziale, ökonomische und internationale Faktoren.

⁸⁸ *Sven Reichardt*, *Faschistische Kampfbünde. Gewalt und Gemeinschaft im italienischen Squadrismus und in der deutschen SA* (Köln 2002).

⁸⁹ Unterbelichtet sind solche Aspekte insbesondere in Carl J. Friedrichs „klassischem“ Merkmalskatalog der Totalitarismustheorie: eine Ideologie, eine Partei, eine terroristische Geheimpolizei, ein Nachrichtenmonopol, ein Waffenmonopol und eine zentral gelenkte Wirtschaft, zumal „Ideologie“ dort als ein in sich geschlossenes, kognitives Lehrgebäude verstanden wird. Zum Gang und Stand der Totalitarismusforschung vgl. *Eckhard Jesse* (Hrsg.), *Totalitarismus im 20. Jahrhundert. Eine Bilanz der internationalen Forschung*, Bonn 1996; *Totalitarismustheorien nach dem Ende des Kommunismus*, hrsg. von *Achim Siegel* (Köln, Weimar 1998); *Maier*, *Deutungen*.

⁹⁰ *Karl Dietrich Bracher*, *Die Auflösung der Weimarer Republik. Eine Studie zum Problem des Machtverfalls in der Demokratie* (Villingen 1955) 119; *Lepsius*, *Modell*.

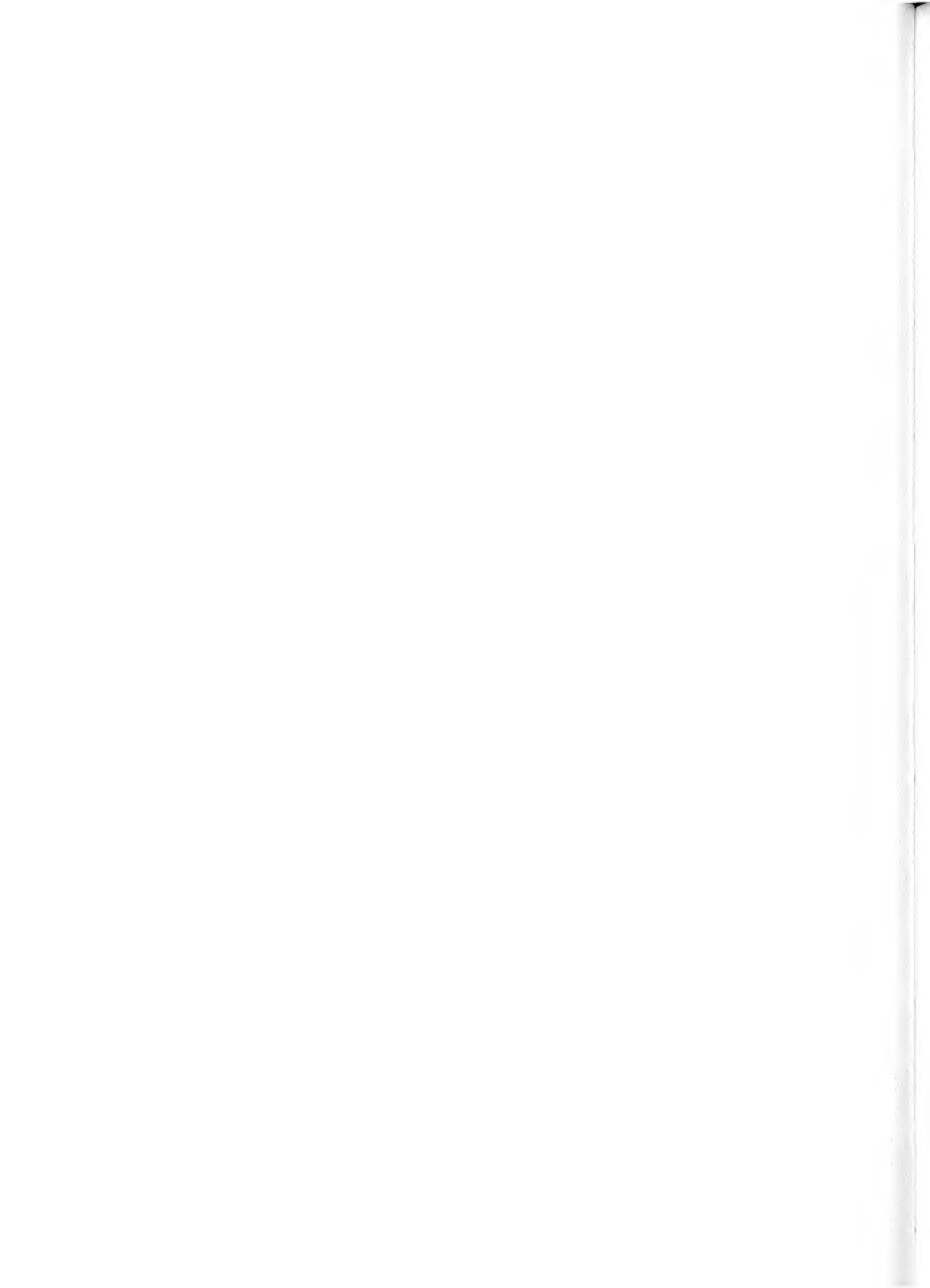
und der Wirrwarr der Kompetenzen. Das Konzept der „politischen Religion“ verhält sich zu alledem eher indifferent.

Allerdings hat Lepsius einen sozusagen halbierten Weber präsentiert, da er zwar auf die religiöse Wurzel des Charismabegriffs hinweist, was in unserem Zusammenhang besagt, daß die säkularreligiösen Momente des Nationalsozialismus in dieses Erklärungsmodell ohne weiteres integrierbar sind. Aber er erwähnt die andere Wurzel nicht, die Max Weber gleichfalls betont, nämlich das Charisma des Heerführers und Kriegsherrn. Neben dem religiösen Propheten zählt der Kriegshäuptling, „der Führer auf Jagd- und Beutezügen“, zu den Prototypen charismatischer Autorität⁹¹. Man bedenke, daß Hitlers Führerherrschaft während sechs ihrer zwölf Jahre als Kriegsherrschaft auftrat, und zumindest in der Phase der schnellen Siege dürfte ihm weit weniger die Autorität eines religiösen Propheten als vielmehr die des heroischen Feldherrn und des „Führers auf Jagd- und Beutezügen“ zugeflossen sein – bis dann auch dem letzten seiner Anhänger klar wurde, welche ungeheuren Zerstörungskräfte die emotionale Hingabe und das gläubige Vertrauen auf das Genie des „Führers“ freigegeben hatte.

So sind, wenn der Vorhang fällt, zwar nicht alle Fragen offen, aber es bestätigt sich die Einsicht, daß man den historischen Gesamtkomplex des „Dritten Reiches“ wohl nicht auf „eine eindeutige Formel und unter ein einziges, einheitliches Kriterium der Beurteilung“ bringen kann; im wechselnden Blickwinkel des Betrachters nimmt er vielmehr unterschiedliche Gestalt an⁹². Der Nationalsozialismus war keine „politische Religion“, hatte aber Züge einer „politischen Säkularreligion“. Diese Bezeichnung 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.

⁹¹ Vgl. *Martin Riesebrodt*, Charisma, in: Max Webers „Religionssystematik“, hrsg. von *Hans G. Kippenberg* und *Martin Riesebrodt* (Tübingen 2001) 151–166. – Lepsius nimmt den Prototyp des Heerführers wohl deshalb nicht in den Blick, weil es ihm auf eine schroffe Gegenüberstellung von Tradition und Charisma ankommt: Er betrachtet charismatische Herrschaft unter dem Gesichtspunkt der Ermöglichung tiefgreifender Traditionsbrüche; die politische Wirkungsabsicht des Heerführers oder „Kriegshäuptlings“ kann hingegen ganz traditionalistisch sein.

⁹² *Bracher*, Zeitgeschichtliche Kontroversen 62.



Lutz Klinkhammer

Mussolinis Italien zwischen Staat, Kirche und Religion

I.

Warum ist es in Italien nicht zu einem Kirchenkampf zwischen christlichen Kirchen und faschistischem Regime gekommen, der auch nur annähernd dem mit dem Nationalsozialismus vergleichbar wäre? Brauchte der italienische Faschismus – so die These von Wolfgang Schieder¹ – keine eigene politische Religion mehr, weil er sich zumindest seit den Lateranverträgen auf die katholische Kirche stützen konnte? Oder überdeckte das vielgefeierte Konkordat von 1929, das auch von den deutschen Katholiken so positiv aufgenommen wurde², nur tiefgreifende Spannungen zwischen Kirche und Regime, die sehr rasch, nämlich seit 1931, zum Ausbruch kamen? Die entscheidende Frage, die es zu beantworten gilt, lautet: gelang es dem italienischen Faschismus, einen politischen Totalitätsanspruch auf seine „Gläubigen“ geltend zu machen, der zu dem religiösen Totalitätsanspruch, wie ihn die Kirche Pius' XI. und Pius' XII. formulierte³, in unüberbrückbarem Gegensatz stand? Oder waren die Konflikte zwischen Regime und Religion – im Sinne des beiderseitigen Selbstverständnisses – lediglich von akzidentiellem und nicht von essentiellm Charakter?

Es soll hierbei – gemäß dem Erkenntnisziel des Kolloquiums – insbesondere die Frage erörtert werden, inwieweit Mussolinis Faschismus quasi religiöse Züge trug, Religionersatz war oder Elemente eines politischen Messianismus in sich barg. Nicht um das Verhältnis zwischen Faschismus und katholischer Kirche geht es also in erster Linie, sondern um die Frage, ob der Faschismus eine religiöse Valenz für sich beanspruchte und ob ein solcher Gehalt auch von den Massen verinnerlicht wurde. Es kann dabei im Fall des italienischen Faschismus nicht ausrei-

¹ Vortrag im Rahmen der von der Fondazione Luigi Firpo organisierten Tagung „La chiesa cattolica e il totalitarismo“ in Turin, 25./26. Oktober 2001. Die Veröffentlichung der Tagungsbeiträge ist in Vorbereitung.

² Wolfgang Schieder, Das italienische Experiment. Der italienische Faschismus als Vorbild in der Krise der Weimarer Republik, in: HZ 262 (1996) 73–125.

³ Zum Konzept der „chiesa totalitaria“ s. Fulvio De Giorgi, Linguaggi militari e mobilitazione cattolica nell'Italia fascista, in: Contemporanea. Rivista di storia dell'800 e del '900 5 (2002) 253–286, insbesondere 282 ff.

chen, politische Religion als interpretatorische Kategorie ohne empirische Einlösung zu verwenden, oder nur die Eindrücke der Zeitgenossen und der ausländischen Beobachter faschistischer Masseninszenierungen wiederzugeben⁴. Ob der italienische Faschismus nicht nur paraliturgische Riten und die Idee einer identitären Gemeinschaft, sondern auch einen eigenständigen religiösen Glauben entwickelt hat, gilt es im folgenden näher zu untersuchen.

Daß zur Beantwortung dieser Fragestellung oft nur auf normative Quellen zurückgegriffen wurde, ist ein generelles Problem der Forschung. So gut wie nie ist das „Credo“ der Anhänger des Regimes analysiert oder die Frage aufgeworfen worden, ob die Instrumentalisierung der Massen – abgesehen vom propagandistischen Aspekt und vom äußeren Schein – im Sinne des Regimes erfolgreich war oder nicht. Eine Schwerpunktsetzung auf die gestalterischen und die Organisationsaspekte, wie sie in den Denkschriften und Programmentwürfen faschistischer Parteifunktionäre zum Ausdruck kamen, findet sich auch in den Forschungen von Emilio Gentile, einem der wichtigsten italienischen Faschismusforscher, der in einer Reihe von wichtigen Studien zur faschistischen Partei, zum Likatorenkult – und jüngst auch zu den politischen Religionen – am deutlichsten die These vertreten hat, daß der Faschismus als eine politische Religion mit einer eigenständigen Liturgie zu betrachten sei⁵.

Daß das faschistische Regime *Züge* einer politischen Religion trug, ist in den letzten Jahren auch von einer Reihe anderer Wissenschaftler herausgearbeitet worden⁶: in Aufmärschen, öffentlichen Feiern, inszenierten Massenversammlungen, Gedenkfeiern und anderen spektakulären Veranstaltungen des Regimes wurde eine eigene faschistische „Liturgie“ entwickelt, bei deren Dramaturgie eindeutig auf den Katholizismus als Vorbild zurückgegriffen wurde – auch wenn die faschistischen Riten weitgehend den Formen einer paramilitärischen Massenmobilisierung gleichkamen. Nach Roberta Suzzi Valli bestand das faschistische Credo aus folgenden Inhalten: „Es war das erklärte Ziel des Faschismus, ein neues italienisches Volk zu schaffen, das aus gläubigen, für den politischen Existenzkampf vorbereiteten Menschen bestehen sollte. (...) Das neue italienische Volk

⁴ Die von Emilio Gentile benutzte Unterscheidung zwischen einer integralistisch-exklusiven „politische[n] Religion“ einerseits und einer eher pluralistisch aufgefaßten „Zivilreligion“ andererseits (Gentile, *Religioni della politica* 208), dient mehr dazu, Diktaturen und Demokratien im Hinblick auf ihren Religionsanspruch nicht auf eine Analyse-Ebene stellen zu müssen, als inhaltliche Unterschiede zu präsentieren.

⁵ Emilio Gentile, *Fascism as Political Religion*, in: *Journal of Contemporary History* 25 (1990) 229–251; ders., *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista* (Rom, Bari 1993); ders., *La via italiana al totalitarismo. Partito e Stato nel regime fascista* (Rom 1995); ders., *Der Likatorenkult*, in: Christof Dipper, Rainer Hudemann, Jens Petersen (Hrsg.), *Faschismus und Faschismen im Vergleich* (Vierow 1998) 247–261; Emilio Gentile, *Le religioni della politica* (Rom 2001).

⁶ Zu den Elementen und Charakteristika dieser faschistischen Politreligion s.a. Roberta Suzzi Valli, *Riti del ventennale*, in: *Storia Contemporanea* 24 (1993) 1019–1055; die Ästhetik faschistischer Masseninszenierungen sind – beeinflusst durch George L. Mosse – vor allem von der jüngeren angelsächsischen Historiographie thematisiert worden.

sollte durch einen kollektiven Glauben an den faschistischen Staat gebunden werden, der vollständige Hingabe bis zur Selbstaufopferung verlangte.“⁷

Angesichts solcher totalitärer Ziele⁸ war die Erziehung und Kontrolle der Jugend von zentraler Bedeutung für das Regime. Doch auch die Kontrolle über die weibliche Hälfte der Gesellschaft war für die Umsetzung der pronatalistischen Politik des Regimes, die als wichtiges Instrument zur Schaffung des faschistischen Menschen gesehen wurde, von essentieller Bedeutung. In zwanzig Jahren faschistischer Herrschaft schlug die biologische Indienststellung der Frauen allerdings weitgehend fehl. Die Mobilisierung der Weiblichkeit gelang nur bei besonderen Anlässen wie der „giornata della fede“ am 18. Dezember 1935, als Hunderttausende italienischer Frauen ihren Ehering spendeten, um dem Staat nach dem Völkerbundsembargo, das anlässlich des italienischen Überfalls auf Äthiopien verhängt worden war, aus der prekären Devisenlage zu helfen⁹.

Doch stellen wir die Frage nach der Überzeugungskraft des faschistischen Regimes bei den Massen noch etwas zurück, und wenden uns vorerst den Elementen einer „faschistischen Religion“¹⁰ zu – wenn man diesen Begriff als Arbeitshypothese einmal benutzen will. Als solche gelten in der Forschung insbesondere der faschistische Jugendmythos, die Sakralisierung von Partei und Staat sowie die Zugehörigkeit zur faschistischen Bewegung als einem Glaubensbekenntnis. Vor allem das Ritual der „Leva fascista“, der feierlichen Aufnahme der Jungfaschisten in die Partei, wurde von vielen Jugendlichen als Übernahme eines revolutionären Auftrags empfunden, den die neue Generation des faschistischen Italien auszuführen hatte: diese Perzeption soll dazu beigetragen haben, den Faschismus als Religion und permanente Revolution zugleich wahrzunehmen¹¹.

Gegen die Interpretation Emilio Gentiles und seiner Schule hat jüngst Alexander Nützenadel Einwände erhoben. Insbesondere hat er die berechtigte Frage aufgeworfen, inwieweit die faschistische Massenliturgie tatsächlich mit Gentile „als gesellschaftlicher Ausdruck eines kollektiven Bedürfnisses“ verstanden werden kann. Daß religiöse Rituale und Symbole Eingang in die Inszenierungen des faschistischen Staats- und Parteikults fanden, sei zwar nicht zu bestreiten. Doch

⁷ Roberta Suzzi Valli, Jugendfeiern im faschistischen Italien. Die Leva fascista, in: Sabine Behrenbeck, Alexander Nützenadel, Inszenierungen des Nationalstaats. Politische Feiern in Italien und Deutschland seit 1860/71 (Köln 2000) 113–125, hier 113f.

⁸ 1990 war Emilio Gentile im übrigen der Meinung, daß „Fascist religion, like many other institutional ideologies of this century, failed to achieve its aim“. (Gentile, *Fascism as Political Religion* 248).

⁹ Dazu jetzt ausführlich Petra Terhoeven, Liebespfand fürs Vaterland. Krieg, Geschlecht und faschistische Nation in der italienischen Gold- und Eheringsammlung 1935/36 (Phil.Diss. Darmstadt 2002, im Druck: Tübingen 2003).

¹⁰ Suzzi Valli, Jugendfeiern 114.

¹¹ Suzzi Valli, Jugendfeiern 124f. – Die jugendliche Kritik am Regime, die aus den Reihen der *Giovani fascisti* oder der GUF geäußert wurde, ist von der Forschung oft als Anzeichen für antifaschistische Strömungen gewertet worden. Doch bedeutete eine solche Kritik nicht, daß die Jugendlichen deshalb zum Regime auf Distanz gingen. Vielmehr konnte es der Ausdruck einer besonderen Intransigenz sein, der Vorwurf an die Führung, zu viele Kompromisse zu akzeptieren.

habe es sich dabei nur um eine „oberflächliche Adaption christlicher Rituale, nicht um die Ausbildung eigenständiger religiöser Glaubensinhalte“ gehandelt. Von einer „faschistischen Religion“, so Nützenadels Fazit, werde man daher nur in sehr eingeschränktem Maße sprechen können: „gerade für Italien mit seiner in vielen Bereichen ungebrochenen Präsenz der katholischen Kirche“ erscheint ihm ein solches Deutungsmodell „eher problematisch“¹².

II.

Solchen Einwänden wird gern das quasi-religiöse Selbstverständnis der Faschisten entgegengehalten. Wie also sah der charismatische Diktator selbst das Verhältnis zwischen Faschismus und Religion? Mussolini äußerte sich mehrfach dahingehend, daß die Religion komplementär zum Staat sei. In dem Artikel „Faschismus“ der offiziellen „Enciclopedia italiana“ (Treccani) hieß es autoritativ: „Der Staat hat keine Theologie, er hat eine Moral. Im faschistischen Staat wird die Religion als eine der tiefsten Ausdrucksformen des Geistes aufgefaßt. Sie wird daher nicht nur respektiert, sondern auch geschützt und verteidigt.“ In dem gleichen Artikel heißt es aber auch: „Der Faschismus ist eine religiöse Auffassung („concezione religiosa“), in der der Mensch in seinem unmittelbaren Verhältnis zu einem höheren Gesetz gesehen wird, mit einem objektiven Willen, der von dem einzelnen Individuum absieht und ihn zu einem bewußten Mitglied einer geistigen Gemeinschaft erhebt.“¹³

Der eher vom sozialistischen Atheismus geprägte Mussolini hatte in den frühen Jahren nach der Machtergreifung in öffentlichen Reden vor allem den letztgenannten Aspekt hervorgehoben. 1923 ließ er z. B. verlauten: „Der Faschismus ist ein religiöses Phänomen von großen historischen Dimensionen, er ist das Produkt einer Rasse. Gegen den Faschismus kommt nichts an.“ Und bei anderer Gelegenheit hieß es: „Der Faschismus ist spirituelle Kraft und Religion. Er kann sich in den Menschen oder in den Gruppen irren, aber die Flamme, die von ihm ausgeht, ist unsterblich.“ 1924 wurde der Faschismus dann als „Doktrin zur Potenzierung der Nation“ bezeichnet, als „Doktrin der Kraft, der Schönheit, der Disziplin, des Verantwortungsbewußtseins und der Ablehnung aller Gemeinplätze der Demokratie“. 1926 hieß es schließlich: „Der Faschismus ist nicht nur eine Partei, er ist ein Regime. Er ist nicht nur ein Regime, er ist ein Glaube; er ist nicht nur ein Glaube, er ist eine Religion. (...) Der Faschismus ist, wie ich es wollte, die Zivilreligion aller Italiener geworden, die den Namen Italiener verdienen.“¹⁴ Gerade die letzten Zi-

¹² Alexander Nützenadel, Staats- und Parteifeiern im faschistischen Italien, in: Sabine Behrenbeck, Alexander Nützenadel, Inszenierungen des Nationalstaats. Politische Feiern in Italien und Deutschland seit 1860/71 (Köln 2000) 127–147, Zitate: 128.

¹³ Bruno Biancini (Hrsg.), Dizionario Mussoliniano. 1500 Affermazioni e Definizioni del DUCE su 1000 argomenti (Mailand 1940) 178 (voce Religione). Dieses und alle weiteren italienischen Zitate wurden vom Vf. selbst übersetzt.

¹⁴ Zitate nach Biancini, Dizionario Mussoliniano, 78–83 (voce Fascismo).

tate zeigen deutlich den instrumentalen Charakter des Religionsbegriffs – ganz abgesehen von dem rhetorischen Zweck, dem der Sprachgebrauch hier dient.

Analysiert man die Äußerungen anderer führender Träger des Regimes, so ergibt sich ebenfalls ein durchaus ambivalentes Bild. Unterrichtsminister Giuseppe Bottai formulierte 1938 ein Credo, mit dem er sich eher zu einer synkretistischen „Religion“ bekannte: „Der Faschismus ist nicht nur eine bloße physische Tat, er ist auch mehr als eine Doktrin. Er ist eine zivile und politische Religion, die die kirchliche nicht ausschließt, sondern sie vielmehr ergänzt. Unter diesem Gesichtspunkt ist der Faschismus einfach, geradlinig, glasklar: er ist die Religion Italiens.“¹⁵ Mussolini selbst lehnte – in der „Dottrina del Fascismo“ – eine faschistische „Theologie“ explizit ab, verwies aber auch darauf, daß große Handlungen als Grundlage einen religiösen Mystizismus benötigten: „Non si può compiere nulla di grande se non si è in istato di amorosa passione, in istato di misticismo religioso.“¹⁶ Wie synkretistisch-beliebig und instrumental Mussolinis Verweise auf eine religiöse Valenz des Faschismus waren, zeigt sich gerade an diesem Beispiel, bei dem es sich um eine Rede handelt, die Mussolini am 4. Oktober 1922 in Mailand anläßlich einer Trauerfeier für zwei Faschisten gehalten hat, die beim squadristischen Angriff auf den Mailänder „Avanti“ gestorben waren: Während Mussolini die Italiener als „Volk des Okzidents“ definierte, das „sich nicht exzessiv in die Höhenflüge der Metaphysik hat hineinziehen lassen“, so betonte er eine Minute später das genaue Gegenteil: der Faschismus habe dem Volk seinen Stil zurückgegeben: „die Farbe, die Kraft, das Pittoreske, das Unerwartete, das Mystische“. Und in unmißverständlicher Sprache ließ er gleich darauf einen Einblick in die wahre faschistische Gedankenwelt zu: „Wir spielen die Leier auf allen ihren Saiten: von der Gewalt bis zur Religion, von der Kunst bis zur Politik.“¹⁷

An Zitaten, die in die Richtung eines religiösen Anspruchs des Regimes weisen, lassen sich zwar noch weitere finden. Darunter sind dann solche Äußerungen wie die des antikerikalen Philosophen Giovanni Gentile, der 1925 – als die offene Diktatur Mussolinis einsetzte – bei der Eröffnungsrede des Istituto Nazionale Fascista di Cultura eine eher zynische als religiöse, wenn nicht gar blasphemisch gemeinte Begrifflichkeit benutzte: „Und hier haben Sie, meine Herrschaften, unser Glaubensbekenntnis. (...) Statt den Faschismus aus seiner Brust zu verstoßen, wird Italien ganz faschistisch (...) und die Mehrzahl der Italiener, die bis gestern dem Faschismus feindlich gegenüberstanden, rezitieren nun das *Confiteor*, auch wenn niemand sie dazu aufgefordert hat.“ Und in Anspielung auf Mussolini heißt es weiter: „Es gibt einen Mann, einen Helden, einen bevorzugten und verheißenen Geist, in dem der Gedanke Fleisch geworden ist,

¹⁵ *Giuseppe Bottai*, Il pensiero e l'azione di Giuseppe Mazzini, in: *ders.*, Giuseppe Bottai, Incontri (Mailand 1938) 51. Diesen Hinweis verdanke ich der Studie von *Frank Vollmer* (Der Mythos vom Reich. Romanità und Impero in der Geschichtstheorie des italienischen Faschismus, Magisterarbeit Münster 2001).

¹⁶ *Edoardo e Duilio Susmel* (Hrsg.), *Opera Omnia di Benito Mussolini*, Vol. 18 (Florenz 1963) 439 (im folgenden zitiert als *Opera Omnia* mit Bandangabe).

¹⁷ *Opera Omnia*, Bd. 18, 433 ff., Zitate: 438.

und der unaufhörlich mit dem mächtigen Rhythmus eines jugendlichen Körpers in voller Blüte vibriert.“¹⁸

Ob solche gelegentlichen Äußerungen führender Philosophen und faschistischer Politiker – diese Anlehnungen an religiöse Sprache und Anspielungen auf religiöses Gedankengut – bereits ausreichen, um von Religion zu sprechen, scheint mir durchaus bezweifelbar. Auch Alexander Nützenadel plädiert dafür, nur vom Mythos der charismatischen Führerfigur zu sprechen. Der Duce-Mythos¹⁹ war sicherlich der unabdingbarste Bestandteil der faschistischen Ideologie. Er stellte die Brücke dar zwischen der Beschwörung der Größe des antiken Rom und der mystischen Translatio dieser Grandezza auf das Italien Mussolinis.

Im Rahmen der faschistischen Romidee wurde aber auch von vielen führenden Anhängern des Regimes eine Symbiose von katholischem und faschistischem Universalismus beschworen – auch wenn die antikerikalen Gründungstraditionen des liberalen Staates mit den Lateranverträgen längst nicht beseitigt waren. Diese neue Entwicklung fand nicht nur Zustimmung. Vielmehr gab es klare Brüche und Distanzierungen in den Reihen der Faschisten. Der Spitzenintellektuelle des Regimes, Giovanni Gentile, erkannte beispielsweise nur die *historische* Bedeutung des Katholizismus an, als er in seiner Schrift „Roma eterna“ verkündete: „Mussolini hat die Größe der immanenten und ewigen Vergangenheit des römischen und christlichen Italien gespürt. (...) Er hat die Vestigia der Romanità wiederbelebt, hat die Religion des antiken Rom in sich aufgesogen, hat das christliche Rom anerkannt und beruhigt, hat kühn den gordischen Knoten der römischen Frage durchtrennt, um auf diese Weise im Bewußtsein der Italiener das Bewußtsein des Zweiten Rom zu bekräftigen, dessen Größe italienische Größe ist.“²⁰ Ganz auf der Linie dieser Argumentation wurde die imperiale Mission des faschistischen Italien über den Kult der Romanità, wie er auch sichtbar in der großen Augustusaussstellung von 1938, in der Architektur und in der Archäologie zum Ausdruck kam²¹, begründet.

Ob sich hinter dem gelegentlichen Bezug auf die religiöse Sphäre von seiten faschistischer Funktionsträger reiner Opportunismus zur Mobilisierung der Massen und bloße politische Rhetorik verbargen, oder ob dabei quasireligiöse Über-

¹⁸ *Giovanni Gentile*, *Politica e cultura*, a cura di Hervé Cavallera (Florenz 1991) Vol. I, 258.

¹⁹ *Piero Melograni*, The cult of the Duce in Mussolini's Italy, in: *Journal of Contemporary History* 11 (1976) 221–237; *August Bernhard Hasler*, Das Duce-Bild in der faschistischen Literatur, in: *QFIAB* 60 (1980) 420–506; *Jens Petersen*, Mussolini: Wirklichkeit und Mythos eines Diktators, in: *Karl-Heinz Bohrer* (Hrsg.), *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion* (Frankfurt a.M. 1983) 242–260; *Jens Petersen*, Der Ort Mussolinis in der Geschichte Italiens nach 1945, in: *Christof Dipper, Lutz Klinkhammer, Alexander Nützenadel* (Hrsg.), *Europäische Sozialgeschichte. Festschrift für Wolfgang Schieder* (Berlin 2000) 505–524. *Alessandro Campi*, *Mussolini* (Bologna 2001).

²⁰ *Giovanni Gentile*, in: *Politica e cultura*, a cura di Hervé Cavallera (Florenz 1991) Vol. II, 163 f.

²¹ Siehe dazu die Beiträge von *Friedemann Scriba*, *Stefan Altebeck* und *Andrea Hoffend*, die jeweils auch umfangreiche Monographien vorgelegt haben, in: *Jens Petersen, Wolfgang Schieder* (Hrsg.), *Faschismus und Gesellschaft in Italien* (Köln 1998).

zeugungen zum Ausdruck kamen, ist in der Forschung noch umstritten²². Während einige Autoren bei Mussolini eine Bewegung hin zu einer religiösen Grundströmung feststellen wollen, sehen andere bei ihm keine Form von Religiosität vorliegen. Weniger umstritten scheint die Frage nach dem Vorhandensein einer faschistischen Liturgie: Bei Suzzi Valli werden die Kundgebungen und Feste des Regimes als Gottesdienste gedeutet²³. Doch wer der Gott des Faschismus war und wie die Theologie des Regimes ausgesehen haben soll, wird in der Regel nicht erörtert²⁴.

III.

Kann der Faschismus mithin überhaupt als ein eigenständiges religiöses System gedeutet werden? Ein signifikantes Indiz für den Anspruch einer Ablösung des Christentums könnte die Einführung einer neuen Zeitrechnung darstellen. Die „faschistische Ära“, deren Beginn man auf den 28. 10. 1922 datierte, wurde jedoch praktisch erst zehn Jahre nach der angeblichen „faschistischen Revolution“ eingeführt. Wiederum ist charakteristisch, daß diese Zeitrechnung nur als *zusätzliche* Datumsangabe zur christlichen benutzt wurde und letztere nie ersetzen konnte oder wollte.

Das wichtigste Symbol des Faschismus war das Liktorenbündel. Die primären Inhalte des ganz auf das Diesseits abgestellten Liktorenkultes waren die Verehrung und Verherrlichung der faschistischen Märtyrer²⁵, der faschistischen Nation und deren vergangener, wiederzubelebender Größe sowie die Quasi-Vergöttlichung des Führers der Bewegung. Der Duce-Mythos, von Mussolini sorgfältig

²² Vgl. *Simonetta Falasca-Zamponi*, *Fascist Spectacle. The Aesthetics of power in Mussolini's Italy* (Berkeley 1997), *Nicola Tranfaglia*, *La prima guerra mondiale e il fascismo* (Turin 1995).

²³ *Suzzi Valli*, *Riti del ventennale 1029*: „E l'adunata squadrista è infatti un „rito di fede“.“

²⁴ *Suzzi Valli*, *Riti del ventennale 1030*, spricht von dem absoluten Glauben der Squadristi an den Gott-Vaterland (Divinità-Patria) und deren eigenem Willen, Apostel zu sein. Zur von Emilio Gentile festgestellten Verabsolutierung des Vaterlands als „divinità vivente“ im Faschismus s. die Überlegungen von *Renato Moro*, *Religione e politica nell'età della secolarizzazione. Riflessioni su di un recente volume di Emilio Gentile*, in: *Storia Contemporanea* 26 (1995) 255–325, besonders 299. Dort auch der Hinweis auf den Ersten Weltkrieg mit seiner Verflechtung der Sphären der Gewalt und des Sakralen in der „neuen Nationalreligion des Frontkämpferwesens“.

²⁵ Der Faschismus hat hier kaum etwas Neues eingeführt, sondern vorhandene Tendenzen nur verstärkt. Oliver Janz hat gezeigt, daß dieser Märtyrerkult seine Grundlage im Totenkult des Ersten Weltkriegs hat. Bereits im bürgerlichen Gefallenekult verschmelzen katholische Religion und patriotische „Religiosität“ im Dienste der Ideologie des patriotischen Heldentods. Die Sakralisierung des Kriegstodes und des patriotischen Menschenopfers zeigt sich nicht nur im Gebrauch religiöser Sprache, sondern auch in der Mobilisierung von christlichen Symbolen und Inhalten: *Oliver Janz*, *Tra memoria collettiva e lutto privato. Il culto dei caduti nella borghesia italiana durante la prima guerra mondiale*, in: *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, tome 112 (2000) 549–566.

gepflegt und propagandistisch geschickt inszeniert, mußte die fehlenden transzendenten Inhalte ausgleichen. Das faschistische Dogma bestand in der Überhöhung der Nation, die von Mussolini als dem Oberpriester der Bewegung ständig beschworen wurde.

Die Figur des Duce, die als Inkarnation des neuen „homo fascisticus“ zu fungieren hatte und daher als eine Art Kollektivsingular die Männerwelt mit ihren Macht- und Potenzphantasien zu repräsentieren hatte, steht für einen biologischen Messianismus, in dem Frauen auf ihre Funktion für die demographische Wiedergeburt der Nation im Sinne eines sehr diesseitigen faschistischen Schöpfungsplans reduziert wurden. Daß sich Tausende von italienischen Frauen mit diesem Bild der Geschlechterrollen zumindest nach außen identifizieren konnten, zeigen die zahlreichen Briefe der italienischen Weiblichkeit an den „Duce“, die ihrerseits wieder propagandistisch eingesetzt werden konnten²⁶.

Bezeichnenderweise konnte es im Faschismus auch kein propagandistisch präsentierbares und generalisierbares Modell der Frauenrolle geben: Die männliche Appropriierung der Definitionsmacht über das Ideal von Weiblichkeit zeigte sich beispielsweise bei den Feiern für Anita Garibaldi im Jahr 1932 – anlässlich des 50. Todestags des männlichen Helden. Das Denkmal für die Revolutionärin zeigt die Gefährtin Garibaldis als Mutter mit zu stillendem Kind auf dem Schoß, auf einem Pferd, das sie selbst kaum zu bändigen vermag, und der kämpferische Geist tritt hinter der erotischen Ausstrahlung der Frau deutlich zurück²⁷.

Das Dogmengebäude des Faschismus reduzierte sich somit im wesentlichen auf den Führerkult und den messianischen Glauben an die jetzzeitliche Regeneration der Nation. Die Schwäche dieser nichttranszendentalen Glaubenswahrheiten offenbarte sich sehr schnell im Laufe des Krieges. Die militärischen Niederlagen brachten den politischen Glauben auch der überzeugten Faschisten zum Schwinden und führten letztlich zum Sturz des göttergleichen Diktators – auch wenn der Duce-Mythos ein intensives Nachleben über den Tod Mussolinis hinaus entfalten konnte²⁸.

Emilio Gentile hat zweifellos Recht, wenn er auf die hochkondensierte Sakralisierung der Politik hinweist, die für das faschistische Regime angesichts des starken Rückhalts beim katholischen Klerus besonders einfach herausgestellt werden konnte. Doch wie war es um den Glauben der Volksmassen jenseits der Propaganda bestellt?

Eine Analyse der Briefe einfacher Faschisten an Mussolini zeigt, daß sie die Doktrin von „Glauben, Gehorchen, Kämpfen“ verinnerlicht hatten und ihre Be-

²⁶ Vgl. Caro Duce. Lettere di donne italiane a Mussolini 1922–1943, prefazione di *Camilla Cederna*, (Mailand 1989).

²⁷ Zur Entstehungsgeschichte des Monuments: *Claudio Fogu*, Fascism and Historic Representation: The 1932 Garibaldian Celebrations, in: *Journal of Contemporary History* 31 (1996) 317–345.

²⁸ *Alessandro Campi*, Mussolini und die italienische Nachkriegsgesellschaft, in: *Christoph Cornelißen, Lutz Klinkhammer, Wolfgang Schwentker* (Hrsg.), Erinnerungskulturen. Deutschland, Italien und Japan seit 1945 (im Druck: Frankfurt a.M. 2003).

reitschaft, für Mussolini zu sterben, keine leere Parole war. Doch irgendeine überirdische Qualität wird dem Duce dabei nicht zugeschrieben. Auch nicht von den verwundeten faschistischen Spanienkämpfern, die auf dem Lazarettsschiff Aquileia nach Italien zurückkehrten und aufgefordert wurden, zu formulieren, was ihr Herz sage, wenn sie an den Duce dächten²⁹. Das faschistische Imperium, die Pflicht als Faschist und Legionär, die Bereitschaft, den Befehlen des Großen Duce, des Schöpfers der Gerechtigkeit, zu folgen: Das sind die Schlagworte, die evoziert werden. In Spanien habe man gegen die barbarischen Mörder, gegen die Zerstörer heiliger Gegenstände, aber auch für die Größe des faschistischen Vaterlands und gegen die Gottlosen gekämpft – so lauteten die Parolen der faschistischen Legionäre, die umso authentischer zu sein scheinen, als sie voller orthographischer Fehler sind. Nur selten einmal wird Gott beschworen, wie etwa in den Äußerungen jenes Legionärs, der in bester sanfedistischer Manier stolz darauf ist, daß die barbarischen Feinde unter seinen mächtigen Waffen und dank der Segnung des „Heiligen Gottes“ fallen mußten. Ein anderer dankt Gott dafür, daß er Italien einen an Genie und Glauben so großen Mann wie Mussolini geschenkt habe. Oder, um es mit Lorenzo Bianchi zu sagen, der auf Einladung des Petrarca-Hauses im Mai 1937 in der Kölner Universität folgende Worte für Mussolini fand: „Er verschmilzt mit der Masse und er fühlt, wie aus dieser schlichten Masse die Größe des Volkes sich blutig gebiert.“³⁰

Eine Vergöttlichung – wie sie angesichts der antiken und der tiefwurzelnden animistischen Traditionen in Italien, die vom Katholizismus oft nur überlagert wurden, vielleicht denkbar gewesen wäre – läßt sich ebensowenig feststellen³¹. Selbst im faschistischen Liedgut – einem Genre, das sich besonders gut für eine Überhöhung der Führerfigur geeignet hätte – bleibt eine Vergöttlichung in den Ansätzen stecken. Mussolini wird zwar gelegentlich im Begleittext zu den Liedern als „immortale“ gepriesen, doch untersucht man beispielsweise das „Gebet an die Helden“, so ruft darin der kleine Balilla-Junge den „guten Jesus“ an, damit er den kämpfenden Vater heil wieder nach Hause kommen lassen möge: „Buon Gesù dammi tu l la speranza che papà l torni quaggiù!“ Und auch der Vater am Maschinengewehr bittet „Buon Gesù di lassù“, ihn zu seinen Lieben zurückkehren zu lassen, wenn er auch seinen Schicksalsweg für das Vaterland erfüllen will³². Und in der „Preghiera del Legionario“ heißt es in Anspielung auf den heiligen Krieg Konstantins des Großen, der nun national umgedeutet wird: „Iddio (...) rinnova ogni

²⁹ Die Antworten sind in einem Band mit dem bezeichnenden Titel „Laus Ducis“, hrsg. vom Partito nazionale fascista. Federazione dei fasci di combattimento di Pesaro (Urbino 1939) veröffentlicht.

³⁰ Lorenzo Bianchi, Mussolini als Schriftsteller und als Redner (Stuttgart 1938) 42.

³¹ Hasler, Duce-Bild 483–485, nennt im wesentlichen nur den Autor Asvero Gravelli, der Mussolini vergöttlicht habe. Eine größere Wirkung dürfte diesen Äußerungen nicht beschieden gewesen sein.

³² Preghiera agli Eroi. Canzone, parole e musica di Carillo e Cambi. Edizioni Musicali „Carillo“ – Roma (Florenz 1942).

giorno la passione mia per l'Italia. (...) Signore! fa della Tua Croce l'insegna che precede il Labaro della mia Legione.“³³

Nur im Totenkult geht es gelegentlich darüber hinaus. Das Lied zur Erinnerung an den Marsch auf Rom beschwört den gleichen Mythos wie später das Horst-Wessel-Lied: Im Marsch auf das Ewige Rom marschieren die Toten im Schwarzhemd vorneweg. Im ewigen Rom ist der Sieg gewiß: „Hosianna dem Duce!“³⁴

Im Liederbuch der faschistischen Legionäre von 1941 fand sich zwar das etwas ambivalente Motto „Noi crediamo nel Duce perché crediamo in Dio.“ Doch wie war es 1943 noch um diesen Glauben bestellt? Was hielten die Legionäre von dem gewollt doppeldeutigen oder für katholische Ohren blasphemisch klingenden Leitspruch Mussolinis, den sie in den vermeintlich siegreichen Kampf mitgenommen hatten: „Io credo, fermamente credo che in questa immane battaglia fra l'oro e il sangue, l'Iddio giusto, che vive nell'anima dei giovani popoli ha scelto. Vinceremo. M[ussolini].“³⁵ Aber war für die einfachen „Legionäre“ damit nicht der gleiche kämpferische Gott beschworen worden, den sie hinter den Segnungen der katholischen Bischöfe für den missionarisch-zivilisatorischen Äthiopienfeldzug wahrgenommen hatten?

Doch abgesehen von solchen sporadischen Anklängen an Göttliches wurde Mussolini weit öfter eine andere Rolle reserviert: die des Propheten, des Predigers³⁶. Zahllose Bildbände und hagiographische Biographien hatten dieses Bild zu verstärken und zu verbreiten. Sie sind der propagandistische Hintergrund des Duce-Mythos, ein gigantischer Personenkult, der Mussolini dauerhaft überlebte. In dem Bildband „Duce e Popolo“ von 1942 heißt es am Ende des Buches und fast in Anlehnung an ein Glaubensgebet: „Wir Italiener danken Gott, daß er uns den Duce als Führer gegeben hat – in einem der schicksalsschwersten Augenblicke unserer Geschichte. Er kam zu uns, als die Toten und die Trümmer eines Bürgerkriegs auf uns zu stürzen drohten. (...) Er brachte uns Gerechtigkeit, Frieden und Arbeit. Danach schenkte er uns den Glauben an unsere Kraft und den Mut zum Wagnis. Er hat die Sümpfe trockengelegt, den religiösen Konflikt beigelegt, eine Revolution zu Ende gebracht, oder genauer noch: eine soziale Mission vollbracht. Das Getreide ist aus den Morästen gewachsen, die vertrockneten Hügel haben sich mit Grün wiederbelebt, die unfruchtbaren Familien haben die Freude der Kinder zurückerhalten. Er hat uns nach Afrika geführt, nicht um andere Völker auszubeuten, sondern um den Boden und die Bergwerke zu bearbeiten, um die Sklaven zu befreien, um Straßen, Schulen und Krankenhäuser zu bauen. (...) Er hat dafür als Person bezahlt: er hat Italien seine Freiheit, sein Blut, seinen Sohn, seine ganze Existenz geschenkt. Seine Werke werden die Jahrhunderte überleben,

³³ Preghiera del Legionario, in: *Canti legionari*, a cura dell'Ufficio Propaganda della Milizia (Roma 1941) 58. Auch in den übrigen *Canti legionari* finden sich keine Anspielungen auf eine Vergöttlichung Mussolinis.

³⁴ XXVIII Ottobre. Rievocazione della Marcia su Roma. Parole di Nino Pastega. Musica di Bepi Azzano (Mailand o.J.).

³⁵ *Canti legionari*, a cura dell'Ufficio Propaganda della Milizia (Roma 1941) 2–3.

³⁶ Hasler, Duce-Bild 481 f.

seine Erinnerung die Jahrtausende. Er ist dabei natürlich und menschlich geblieben.“³⁷ Und die Wundergeschichte geht noch eine Weile so weiter. Es kann daher auch nicht überraschen, daß in der Reihe „Biblioteca di cultura fascista“ eine Unterreihe „Mussolinia“ geschaffen wurde, in der schon 1926 die Broschüre eines Priesters veröffentlicht wurde, die eine Parallelbiographie enthielt über Mussolini und – den heiligen Franziskus von Assisi. Beide im Bild (und dann im Wirken) einander gegenübergestellt³⁸.

In dieses Bild paßt sich auch die Vorstellung von Mussolini als dem Sendboten der Vorsehung (allerdings in Menschengestalt!) ein, ein Bild, das nicht zuletzt durch den Ausspruch Pius' XI. („E forse ci voleva anche un uomo come quello che la Provvidenza ci ha fatto incontrare“)³⁹, der verfälscht und verkürzt als „uomo mandato dalla provvidenza“ oder „uomo della provvidenza“ weitergegeben wurde, massiv verbreitet worden ist. In der Glückwunschadresse der Accademia d'Italia an den frisch zum Kaiser von Äthiopien proklamierten italienischen König avancierte Mussolini gar zum von Gott gesandten Oberhaupt: „Sire (...) Voi nella Rivoluzione delle Camicie Nere e del suo *Capo mandato da Dio* prontamente riconosceste, con regale sapienza la risurrezione fatale della romanità dell'Italia.“⁴⁰ Neben der faschistischen Form der Anrede sticht die Erlösungsmetaphorik ins Auge: in Mussolini selbst habe der König die schicksalhafte Wiederauferstehung der Romanität Italiens erkannt.

In seinem Buch über die großen Italiener von Cäsar bis Mussolini ging G. M. Gatti noch über die Formulierung Pius' XI. hinaus: „Dieser große Mann ist ohne Zweifel von Gott gesandt und wird von der Göttlichen Vorsehung erhalten – zur Rettung Italiens.“⁴¹

Doch schauen wir noch auf eines der Elemente aus dem Bereich des Totenkults, der von der Forschung gemeinhin als der wichtigste Beleg für die religiöse Valenz des Faschismus angesehen wird. Während der Revolutionsfeiern von 1934 wurden die Gebeine von 33 faschistischen „Märtyrern“ in die Krypta von Santa Croce in Florenz überführt. Es handelte sich um getötete Schwarzhemden aus der Toskana, die stellvertretend für alle faschistischen „Helden“ geehrt wurden. Die propagandistisch aufwendig inszenierte Zeremonie folgte jedoch weitgehend christ-

³⁷ Giuseppe Massani, *Duce e Popolo* (Mailand, Rom 1942) o. Seitenzahlen. Mussolini wird auch in anderen hagiographischen Schriften als neuer Moses, neuer Jesus, Salomon, Sokrates oder Zarathustra apostrophiert (s. Hasler, *Duce-Bild* 493 ff.).

³⁸ Paolo Ardali, *San Francesco e Mussolini* (Mantua 1926). Daß Mussolini als mystischer Sendbote Gottes mit seiner irdischen Ankunft von Johannes Evangelista wie von Dante prophzeit worden sei, verbunden mit der mystischen Zahl 666, ist eine These, die in einem Büchlein vertreten wird, das 1936 in New York veröffentlicht wurde: *Bonifacio Grandillo*, *Il Messo di Dio. Mussolini profetizzato da San Giovanni il Divino e da Dante* (New York 1936).

³⁹ Hasler, *Duce-Bild* 427.

⁴⁰ Zitiert nach *Grandillo*, *Il messo di Dio* 13.

⁴¹ G. M. Gatti, *I Grandi italiani da Cesare a Mussolini*, zitiert nach *Grandillo*, *Il messo di Dio* 17.

lichen Riten⁴². Und zudem blieb dieser spektakuläre Totenritus in der Folgezeit ohne Wiederholung.

Auch die „Mostra Permanente della Rivoluzione fascista“, die zum zehnten Jahrestag der Machtergreifung im römischen Palazzo delle Esposizioni aufgestellt wurde, wies an ihrem Ende als Höhepunkt des Rundgangs eine kreisrunde Krypta zu Ehren der faschistischen Märtyrer auf: eine Art faschistisches Heiligtum mit einem weißen Metallkreuz auf einem blutroten Podest. Die Kreuz-Inschrift „per la patria immortale“ wurde an den Wänden durch zahlreiche illuminierte Appellformeln „Presente“ ergänzt⁴³. Die ausgestellten Fahnen der faschistischen Squadre wiesen jeweils den Namen eines „Märtyrers“ auf. Die Mostra wurde täglich von etwa 6500 Besuchern gesehen. Im Jahr 1934 waren es sogar 13000 Besucher täglich, darunter viele Priester und Ordensschwwestern – was gern als Beweis für die Verbreitung des faschistischen Märtyrerkults gesehen wird. Doch waren letztere nicht gekommen, um im Heiligtum zu opfern, sondern der Hauptgrund ihrer Rompilgerreise war das vom Papst fast gleichzeitig ausgerufenen Heilige Jahr. Die katholische Kirche wollte nicht zuletzt damit demonstrativ unter Beweis stellen, daß sie bei der Mobilisierung der Gläubigen den Faschismus weit übertraf. Es konnte kein Zufall sein, daß das außerordentliche Heilige Jahr (als Zentenarfeier der Erlösung von Ostern 1933 bis Ostern 1934), das nur acht Jahre nach dem mit einer Million Pilgern so überaus erfolgreichen Heiligen Jahr 1925 proklamiert wurde, just auf die riesige Ausstellung erfolgte, die der Faschismus ab dem Oktober 1932 organisiert hatte. Die implizite Botschaft war deutlich: Was waren schon zehn Jahre Faschismus gegen 100 Jahre Christentum? Die Konkurrenz mit dem Regime um die Gunst der katholischen und faschistischen Massen war unübersehbar. Insofern sollte man auch nicht die Rompilger des Jahres 1933/34 ungefragt als zum Sakrarium der faschistischen Märtyrer Pilgernde vereinnahmen und die Besucherzahlen nicht als Anhänger einer religiösen Idee des Faschismus überinterpretieren. Wie schwach diese religiöse Idee war, zeigt sich schon daran, daß das Sakrarium 1937, als Platz für die Augustus-Ausstellung benötigt wurde, ersatzlos demontiert wurde⁴⁴. Sehr zum Bedauern einiger Altfaschisten, die – ohne einen

⁴² So die Einschätzung von *Nützenadel*, Staats- und Parteifeiern 143f.

⁴³ Zur Mostra della Rivoluzione fascista s. ausführlich *Suzzi Valli*, Riti del ventennale 1932–1935, sowie *Alexander Nützenadel*, Faschismus als Revolution? Politische Sprache und revolutionärer Stil im Italien Mussolinis, in: *Christof Dipper, Lutz Klinkhammer, Alexander Nützenadel* (Hrsg.), Europäische Sozialgeschichte. Festschrift für Wolfgang Schieder (Berlin 2000) 21–40, hier 32–35.

⁴⁴ Als neuer Aufstellungsort war die Casa Littoria, das Parteihaus des PNF vorgesehen, dessen Grundstein am 28. 10. 1938 im Umkreis des Mussolini-Forum gelegt worden war. Die Faschistische Revolutionsausstellung wurde in das Museum für Moderne Kunst transferiert und dort neu aufgebaut – doch diesmal ohne das Sakrarium der Märtyrer. Da das Parteihaus nie vollendet wurde und eine Neuplanung an anderer Stelle vorgesehen war, war das Sakrarium damit faktisch eliminiert worden. Erst 1940 wurde ein neues Sakrarium auf dem Gianicolo geschaffen, das allerdings die römischen Gefallenen für die nationale Sache von 1849 bis 1940 ehren sollte.

religiösen Bezug zu evozieren – meinten, daß die kalte Chronologie der Vergangenheit die nach Emotionen heischende Masse nicht genug ansprechen könne⁴⁵.

In der Konkurrenz um die Pilgermassen trug die katholische Kirche 1933 jedoch den Sieg davon. Erstmals kam der Pontifex für eine Zeremonie aus dem Vatikan heraus und tauchte außerhalb St. Peters in der Menge auf. Darin äußert sich symbolisch die Rückeroberung der Stadt Rom, das Ende der selbstgewählten Gefangenschaft im Vatikan. Der Gebrauch von Radioankündigungen und Lautsprechern zeigt wiederum den Wettlauf zwischen Staat und Kirche um die effizienteste Form der Massenmobilisierung. Daß hier die Kirche als Siegerin hervorging, zeigt sich selbst an der staatlichen Feierkultur. Trotz der faschistischen Propaganda, die das Bild einer permanenten Mobilisierung der Massen zu erwecken versuchte, blieben viele Teile der öffentlichen Festkultur von traditionellen Elementen durchsetzt und dem Zugriff des Regimes verschlossen⁴⁶.

IV.

In welchem Verhältnis stand nun das Glaubenssystem der katholischen Kirche zu Riten, Symbolen und Dogmen der faschistischen Partei und des faschistischen Staates? Diesbezüglich sind konkurrierende Deutungen vorgetragen worden: Die eine geht von der Nicht-Kontamination der beiden Weltanschauungen aus, die zweite Interpretation will erhebliche Konflikte zwischen Faschismus und Katholizismus feststellen. Mit Renzo De Felice und seiner Schule scheint sich die Deutung durchgesetzt zu haben, daß es im Verlauf der dreißiger Jahre zu einer Christianisierung des Faschismus einerseits und zu einer Faschisierung des italienischen Katholizismus andererseits gekommen sei. Die Frage ist nur, mit welchen Folgen und Erfolgen. Die Christianisierung des Faschismus scheint à la longue den Sieg davon getragen zu haben. Aber hat dieser Prozeß wirklich zu einer Aushöhlung des Faschismus (und seiner pseudoreligiösen Grundlagen) geführt, wie Giorgio Petracchi meint? Oder können wir mit Francesco Margiotta Broglio nicht eher davon ausgehen, daß es keineswegs zu einer Schwächung des Faschismus, sondern vielmehr zu einer Verzahnung, ja sogar zu einer Verschmelzung von Kirche und Regime und damit zu einer Stärkung des Faschismus dank des Bündnisses mit der Kirche gekommen ist⁴⁷?

⁴⁵ Daß es sich bei dem Sakrarium um ein nicht-christliches Heiligtum handelte, war den Beobachtern allerdings klar, wenn sie den Raum beschrieben und dabei vom nackten Großen Kreuz sprachen (*Suzzi Valli*, *Riti del ventennale* 1038 ff.).

⁴⁶ *Alexander Nützenadel* hat zu Recht hervorgehoben: „Die fortdauernde Präsenz kirchlicher Feste im öffentlichen Leben wird allein daraus ersichtlich, daß von den insgesamt 13 arbeitsfreien Feiertagen, die es Mitte der dreißiger Jahre in Italien gab, allein 10 einen religiösen Anlaß hatten.“

⁴⁷ Diskussionsbeiträge von G. Petracchi und F. Margiotta Broglio im Rahmen der von der Fondazione Firpo organisierten Tagung „La chiesa cattolica e il totalitarismo“ in Turin, 25./26. Oktober 2001. Die Veröffentlichung der Tagungsbeiträge ist in Vorbereitung.

Während es deutlich wird und mit weiteren Zitaten dokumentiert werden könnte, daß Mussolini von faschistischer wie katholischer Seite als der Sendbote der Vorsehung interpretiert wurde, so ist es weit schwieriger, stichhaltige Belege für einen genuinen Religionsanspruch des Faschismus zusammenzutragen⁴⁸. Es scheint viel deutlicher zu sein, daß es nur zu oberflächlichen Konflikten kam, die das Konnubium zwischen faschistischem Regime und katholischer Kirche, wie es 1929 kodifiziert worden war, letztlich nicht gefährden konnten.

Schaut man beispielsweise auf die politische und gesellschaftliche Lage in einem piemontesischen Dorf in den dreißiger Jahren, so zeigt sich dort das Bild einer starken Allianz von Altar, Thron und Liktorenbündel. Katholizismus, Monarchie und Faschismus weisen keine besonderen Reibungsflächen auf. Den einzigen nennenswerten Konfliktherd bilden manche der Auswirkungen der gesellschaftlichen Modernisierungseffekte des Faschismus auf die Verhaltensmuster und das Selbstverständnis der Dorfbevölkerung. Die Landpriester beklagen in erster Linie die – nach ihrer Meinung – allzu große Fröhlichkeit und das Überhandnehmen von Tanzveranstaltungen⁴⁹. Das politische Engagement des Katholizismus auf lokaler Ebene nimmt ab, der Kampf gegen das Fluchen und das Lästern, die Einrichtung einer öffentlichen „giornata antiblasfema“, der Einsatz des Regimes zugunsten der „Moralität“ wird von katholischer Kirche und faschistischem Staat gemeinsam vorangetragen.

Seit 1929 erhielten die meisten staatlichen Zeremonien auch eine katholische Valenz in Form von Messen und Segnungen. Das Schuljahr sollte stets mit einer Messe begonnen werden, ein Novum für das laizistische Italien; Balilla und Piccole Italiane sollten eine religiöse Erziehung erhalten und an den Prozessionen teilnehmen⁵⁰. Für das Regime noch wichtiger war die kirchliche Segnung des Äthiopienkrieges als zivilisatorische Mission gegen die „negussitische Barbarei“, eine Mission, die von Klerus wie Lehrerschaft unterstützt wurde⁵¹.

⁴⁸ Die wenigen Beispiele, die *Hasler* (Duce-Bild 478–481) gibt, vermögen nicht zu überzeugen. *Hasler* selbst urteilt: „Die Auskünfte über die neue Religion selbst bleiben mager.“ Mussolini als „Religionsbegründer“ und „Glaubensbegründer“ (ebd. 480) zu deuten, scheint mir überzogen. Bei *Guido Bortolotto*, *Storia del Fascismo* (Mailand 1938), einer Art Enzyklopädie des faschistischen Staates, kommt das Lemma Religion überhaupt nicht vor. Und von einer religiösen Überhöhung der Staatseinrichtungen findet sich ebenfalls keine Spur. Bestenfalls findet sich eine Staatsvergottung wie in dem Band „Supremazia di Mussolini“ (Mailand 1936) von *Mirko Ardemagni*: „Der Idealtyp des faschistischen Menschen erkennt in erster Linie die Pflicht des Gehorsams gegenüber einem höchsten Wesen an, nämlich dem Staat (...)“ (S. 58).

⁴⁹ *Michele Calandri*, „Trono e altare“: 1914–1943, in: *ders.* (Hrsg.), *Boves. Storie di guerre e di pace* (Cuneo 2002) 21–37.

⁵⁰ *Bruno Maiorca*, *La cattedra del Duce. Vita della scuola elementare fascista tra cronaca, liturgia e ideologia* (Cagliari 2000).

⁵¹ *Tommaso Salzotti*, *Boves: la guerra, la scuola, la società civile (1940–1945)*, in: *Michele Calandri* (Hrsg.), *Boves. Storie di guerre e di pace* (Cuneo 2002) 167–239. Die organisatorische Beteiligung der Bovesani am Faschismus war recht mäßig: 1934 bzw. 1937 waren nur 315 Jugendliche, d. h. 3,8 Prozent der Gesamtbevölkerung, in der „Opera Nazionale Balilla“ organisiert.

Die Konflikte entstanden dort, wo die faschistische Sakralisierung der Politik mit der katholischen Form der Sakralisierung der Religion unvereinbar aufeinandertrafen. Doch oft handelte es sich dabei um Konflikte, die konkurrierende Mobilisierungen der Massen betrafen. Der „Sabato fascista“ (faschistische Samstagsdienst) hinderte die italienische Jugend aber gerade nicht am sonntäglichen Besuch des katholischen Gottesdienstes! Und die Militärkapläne bei den Armeen sollten gerade dafür sorgen, daß die Soldaten den Kontakt zur katholischen Staatsreligion auch beim Kämpfen nicht verloren⁵². Die Zivilreligion des liberalen Einheitsstaats war jedenfalls nach 1870 bei weitem unvereinbarer und die laizistisch-antiklerikale Tradition weitaus präsenter als unter dem faschistischen Regime nach 1929. Im Gegensatz zu NS-Deutschland oder zur Priesterverfolgung im Zuge der Französischen Revolution riskierte der italienische Klerus im Faschismus keine Deportation in Konzentrations- oder Internierungslager. Die Unterstützung, die dem Regime durch zahllose katholische Würdenträger zuteil wurde, trug vielmehr beträchtlich zur Herstellung des Konsenses bei.

Die Deutung von der angeblich konfliktreichen Vergangenheit entstand schon 1944, um das katholische Italien vom Vorwurf der Kollaboration mit dem Faschismus freizusprechen⁵³. Emblematisch ist diesbezüglich die Schrift des Grafen Dalla Torre, die schon 1945 unter dem bezeichnenden Titel „Die katholische Aktion und der Faschismus. Der Konflikt von 1931“ erschien. Die Hauptthese findet sich in apodiktischer Formulierung bereits in der Einleitung: „Zwischen der Katholischen Aktion und dem Faschismus bestand stets eine nicht beilegbare Unvereinbarkeit des Wesens.“⁵⁴ Und Nazareno Orlandi, Gründer und spiritus rector der Priestervereinigung FACI (Federazione delle Associazioni del Clero), formulierte im Sommer 1945 in einem programmatischen Artikel der Zeitschrift „L'amico del clero“ mit dem Titel „Schlußpunkt und Neuanfang“ die gültige Sprachregelung für die neue Deutung der unschönen Vergangenheit (und des Bürgerkriegs) folgendermaßen: der Klerus habe keine Verantwortung für den Faschismus, er habe sich keiner Kontamination mit den politischen Lagern, weder mit rechts noch mit links, schuldig gemacht. Mit den verschiedenen staatlichen Behörden verhandelt zu haben, sei eine pure Notwendigkeit gewesen⁵⁵. Andere Katholiken sahen sich nach Kriegsende durch den heldenhaften Widerstand gegen den Salò-Faschismus und die Nazis von dem unheiligen Bündnis mit dem Re-

⁵² Zu diesem Thema s. *Mimmo Franzinelli*, *Il riarmo dello spirito. I cappellani militari nella seconda guerra mondiale* (Treviso 1991); *ders.*, *Stelletta. Croce e fascio littorio. L'assistenza religiosa a militari balilla e camicie nere* (Mailand 1995); *ders.*, *Il clero del duce / il duce del clero. Il consenso ecclesiastico nelle lettere a Mussolini 1922–1945* (Ragusa 1998).

⁵³ Salvemini hat eine solche schon Ende 1944 massiv kritisiert: einen heldenhaften Kampf der katholischen Kirche gegen den Faschismus habe es nicht gegeben: *Gaetano Salvemini*, *Il Vaticano e il fascismo* (Rom 1945) 16.

⁵⁴ *G. Dalla Torre*, *Azione Cattolica e fascismo. Il conflitto del 1931* (Rom 1945) 7; dazu die Analyse von *Paolo Blasina*, *Magistero episcopale, clero, Azione Cattolica tra fascismo, guerra e resistenza (1943–1952)*, in: *Qualestoria* (dicembre 1999) 109–137, hier 112 f.

⁵⁵ *Blasina*, *Magistero* 113.

gimefaschismus gereinigt⁵⁶. Das neugeschaffene Bild des „guten Italieners“⁵⁷ verstärkte diese Form katholischer Vergangenheitsbewältigung noch.

Wie kämpferisch war doch demgegenüber noch die berühmte Predigt des Mailänder Kardinals Schuster vom Oktober 1935 gewesen, kurz nach dem italienischen Angriff auf Äthiopien und aus Anlaß der Wiederkehr der faschistischen Machtergreifung: „Wir arbeiten mit Gott zusammen in dieser auf das Gute zielenden nationalen und katholischen Mission, vor allem in diesem Augenblick, in dem auf den Feldern Äthiopiens die Fahne Italiens triumphierend das Kreuz Christi trägt, wo die Ketten der Sklaven gesprengt werden und den Missionaren des Evangeliums die Straßen geplant werden.“⁵⁸ Es störte für diese Missionsarbeit offenbar nicht weiter, daß in Äthiopien koptische Christen lebten⁵⁹.

Der Kardinal von Bologna, Nasalli Rocca, ließ zum Äthiopienüberfall folgendes verkünden: „Der verheißene und unvergleichliche Condottiere dieses unseres italienischen Volkes, Volkes von Heiligen, von Helden, von großen Geistern und von Kolonisatoren (...), möge er unser Italien dem Triumph zuführen (...)“⁶⁰

Und einer der vielen anderen Bischöfe, die in die Lobeshymnen einstimmten, erklärte: „Das italienische Volk, geführt von seinem König und seinem Duce und geschützt von Gott, wird sich jedem Opfer unterwerfen, aber den Sieg erringen.“⁶¹ Dies sind nur einige Beispiele für das erfolgreiche und im wesentlichen harmonische Konnubium zwischen Kirche und Regime.

Für die katholische Religion war der Faschismus mit seinen Versatzstücken einer nichttranszendentalen „Religion“ jedenfalls eine weitaus geringere Herausforderung und Gefährdung als der unter Sozialisten, Anarchisten, Freimaurern und Liberalen verbreitete Atheismus und der Antiklerikalismus im liberalen Königreich Italien. Die Erfindung der These von der Konfliktualität diente nach 1945 zur Selbstbefreiung vom allzu intensiven Bündnis zwischen katholischem Klerus und Faschismus.

Der Faschismus gelangte punktuell zu einem Totenkult, der Züge eines Religionsersatzes tragen sollte, aber doch gespeist war aus einem ganz anderen Bedürfnis: die katastrophale Niederlage des Ersten Weltkriegs zu bewältigen. Trotz des politischen Sieges zeigt sich schon im Begriff der „vittoria mutilata“, des verstüm-

⁵⁶ Ein 1963 publiziertes Verzeichnis der katholischen Märtyrer für die Zeit 1940–1945 mag diesem Zweck entgegengekommen sein: *Martirologio del clero italiano nella 2a guerra mondiale e nel periodo della Resistenza 1940–1946* (Rom 1963).

⁵⁷ *Filippo Focardi*, „Bravo italiano“ e „cattivo tedesco“: riflessioni sulla genesi di due immagini incrociate, in: *Storia e Memoria* 5 (1996) 55–83.

⁵⁸ *Dino Biondi*, *La Fabbrica del Duce* (Florenz 1973) 245. Zur Haltung des katholischen Klerus gegenüber dem Regime s.a. *Francesco Traniello*, *L'Italia cattolica nell'era fascista*, in: *Gabriele De Rosa* et al. (Hrsg.), *Storia dell'Italia religiosa. L'età contemporanea* (Rom, Bari 1995) 257–299.

⁵⁹ Koptische Mönche und Diakone wurden im Mai 1937 in einem von Marschall Graziani angeordneten Massaker bei Debra Libanos zu Hunderten von der italienischen Armee ermordet – ein Vorgang, der heute in der italienischen Öffentlichkeit nahezu unbekannt ist.

⁶⁰ *Biondi*, *Fabbrica del Duce* 245.

⁶¹ Ebd.

melten Sieges, daß die Hunderttausende von Toten nicht nur für die Faschisten der zwanziger Jahre eigentlich sinnlos gestorben waren. Die Größe des Vaterlandes hatte einen territorialen Zuwachs erhalten, der in keinem Verhältnis zur intellektuellen Aufrüstung und zur Propaganda stand. Der faschistische Totenkult mit seinem Verheißungscharakter für die unmittelbare Zukunft war ein Weg, die notwendige Trauerarbeit⁶² zu umgehen und die Verzweiflung über den Tod nicht in eine christliche oder eine pazifistische, sondern in eine politische und militaristische Botschaft zu verwandeln. Die mystische Auferstehung der alten Kämpfer war kein religiöses Konzept, sondern die Rettung der Ideen von Militarismus und Nationalismus über die Katastrophe des Weltkriegs hinweg. Dies war im nationalsozialistischen Totenkult nicht wesentlich anders. Philipp Bouhler erklärte den Lesern seiner nationalsozialistischen Hitler-Biographie, wie der deutsche Diktator beschlossen habe, „Politiker zu werden“, um die zwei Millionen Toten des Weltkriegs zu rächen, die angeblich um den Sinn ihres Opfers betrogen worden waren⁶³.

In Anlehnung an religiöse Sprache hatte auch schon der Irredentismus während des Ersten Weltkriegs seine Position zu verteidigen gesucht: Selbst die italienische Frauenbewegung, die bürgerliche wohlgemerkt, sah 1917 Oberdan, Battisti und Sauro am Ende einer langen Reihe von Märtyrern, die es zu rächen gelte⁶⁴. Der patriotisch aufgeladene, nicht christlich definierte, sondern für katholische Vorstellungen fast blasphemisch zu nennende Totenkult findet sich bereits im bürgerlichen Totengedenken in Italien während des Ersten Weltkriegs⁶⁵. Der faschistische Heldenkult konnte an dieses Gefallenengedenken nahtlos anknüpfen. In den zwanziger Jahren entstanden in nahezu allen der 8000 Gemeinden Italiens Denkmäler für die Toten des Weltkriegs, die den Kult des Vaterlands repetierten, mit Gedenksteinen in jedem noch so entlegenen Dorf oder Weiler⁶⁶. Erst mit der militärischen Mobilisierung 1915 und den Toten des Weltkriegs drang der italienische Nationalstaat nachhaltig in das Dorf ein.

Es ist im Verlauf der dreißiger Jahre zweifellos zu einer Christianisierung des Faschismus gekommen – aber ebenso zu einer Faschisierung des italienischen Katholizismus. Von einer Nicht-Kontamination zwischen Regime und Katholischer Religion kann jedenfalls keine Rede sein – trotz aller Mobilisierungskonflikte, die

⁶² Zum Konzept der Trauerarbeit *Annette Becker, Stéphane Audoin-Ronzeau*, 14–18, retrouver la Guerre (Paris 2000).

⁶³ *Philipp Bouhler*, Adolf Hitler. Das Werden einer Volksbewegung (Lübeck 25.1943) 12. Und er zitiert Hitler selbst als Kronzeugen: „Es war also alles umsonst gewesen. Umsonst all die Opfer und Entbehrungen (...) und vergeblich der Tod von zwei Millionen, die dabei starben. Mußten sich nicht die Gräber all der Hunderttausende öffnen, die im Glauben an das Vaterland einst hinausgezogen waren, um niemals wiederzukehren?“

⁶⁴ *Anna Franchi*, Martiri antichi, in: *Il Fronte Interno*, anno 2, numero 97 (12/13 agosto 1917) 3. Den Hinweis verdanke ich Katja Gerhartz.

⁶⁵ *Janz*, Memoria collettiva e lutto privato 561.

⁶⁶ Als Beispiel für die Errichtung eines solchen Denkmals in der piemontesischen Provinz noch vor der Machtergreifung des Faschismus: *Angelo Del Boca*, Crodo e la Grande Guerra (Crodo 2001).

aber keinen essentiellen Konfliktcharakter hatten. Die eingangs zitierte These von Wolfgang Schieder kann meines Erachtens bekräftigt werden. Die faschistische Sakralisierung der Politik war in jedem Fall zu schwach, um ohne eine Jenseitsverheißung den Katholizismus ersetzen zu können. Und ein eigener Jenseitsglaube des Faschismus wäre angesichts der christlichen Traditionen Italiens lächerlich und mit dem Konkordat unvereinbar gewesen. À la longue bedeutete das *ventennio fascista* eine Abwehr des Laizismus und eine Rekatholisierung des Landes, die erst in der Exkommunizierung der Kommunisten 1949 und der Moralisierungskampagne Pius' XII. der ersten Nachkriegsjahre ihren Höhepunkt fanden.

Manfred Hildermeier

Kommunismus und Stalinismus: „Säkularisierte Religion“ oder totalitäre Ideologie?

Die Konferenz lädt ein, über Vor- und Nachteile des Vorschlags nachzudenken, die bislang übliche Kennzeichnung der offiziellen sowjetischen Weltanschauung als einer totalitären Ideologie durch den Begriff der „säkularisierten Religion“ zu ersetzen. Damit greift man auf ältere Konzepte zurück, die ihn einführten und begründeten. Anlaß dazu gibt eine verwandte Motivlage. Wenn man nach einem gemeinsamen Nenner zwischen so verschiedenen Autoren wie Eric Voegelin und Raymond Aron¹ sucht, dann fällt neben ihrer konservativen Grundhaltung am ehesten der Umstand ins Auge, daß sie Zeitgenossen dessen waren, was sie beobachteten, und Merkmale zu erkennen glaubten, die sich dem vorhandenen, seit der Antike überlieferten Begriffsrepertoire zu entziehen schienen. Die neuen Regime waren keine klassischen Diktaturen. Auf sie paßte weder die Bezeichnung Tyrannis noch Despotie, und auch der Begriff „totalitär“, seit den frühen 1920er Jahren geläufig und zunächst auf den italienischen Faschismus gemünzt, reichte ihnen nicht mehr aus.

Die Befürworter des Religionskonzepts schließen sich diesen Überlegungen an. Auch sie sehen durch die totalitäre Qualität nur *ein* Kennzeichen wiedergegeben, das nur *eine* Seite der Regime, nämlich die neuartige Qualität der Überwachung und Steuerung der Bevölkerung, zum Ausdruck bringe. Die Motivation der Träger, der Sympathisanten und Mitläufer ebenso wie der Aktivisten und vor allem der Exekutoren, komme darin nicht vor. Die *differencia specifica* des Nationalsozialismus und des Stalinismus auch im Vergleich zum Faschismus werde verfehlt. Der Totalitarismusbegriff, formuliert exemplarisch Hans Maier, sei zwar unentbehrlich, aber zu schwach und unbestimmt. Er könne die „absolute Entgrenzung der Gewalt“ bei „absoluter Rechtfertigung“ der Taten durch den „unbeirraren

¹ Eric Voegelin, Die politischen Religionen (München 1993, Or. 1938); Raymond Aron, L'Ere des Tyrannies d'Elie Halévy, 1938, und weitere Aufsätze, zit. bei: David Bosshart, Politische Intellektualität und totalitäre Erfahrung. Hauptströmungen der französischen Totalitarismuskritik (Berlin 1992) 112, zit. bei Hans Maier, „Totalitarismus“ und „politische Religionen“. Konzepte des Diktaturvergleichs, in: Vierteljahrshäfte für Zeitgeschichte 43 (1995) 396 f.; ähnlich ders., „Politische Religionen“. Möglichkeiten und Grenzen eines Begriffs, in: ders., Michael Schäfer (Hrsg.), Totalitarismus und Politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs, 2 Bde. (Paderborn u. a. 1996–1997) 299–310.

Glauben“ an die Richtigkeit des Tuns als Vollstreckung einer höheren Notwendigkeit nicht angemessen wiedergeben. Denn eine solche apokalyptische Wucht der Gewalt, so darf man die nächsten Absätze verstehen, lasse sich nicht mit rationalistisch verengten Begriffen beschreiben. Wer diese Dimension verstehen wolle, müsse das „Tremendum et Fascinosum“ einbeziehen, das wahrer Religionserfahrung eigen sei, und nicht zuletzt ihm angemessen Ausdruck verleihen². Das leistet in dieser Sicht nur der Begriff der Religion selbst, der zugleich seines hauptsächlichen und eigentlichen Gehalts entkleidet werden muß. Er soll sozusagen einen charakteristischen Zug der solchermaßen beschriebenen Regime kennzeichnen, im übrigen aber sein Gegenteil meinen – *profane* Bewegungen in der profanen Welt.

Diese meine – natürlich subjektive – Interpretation deutet nicht nur den Preis an, den die Übertragung des Begriffs auf ein völlig anderes Feld, durchaus im Sinne einer Metapher, kostet. Sie enthält auch bereits Einwände, die mehrfach erhoben worden sind. So ist es sicher paradox, daß auf solche Weise ausgerechnet Bewegungen und Ideologien in die Nähe des Religiösen gerückt werden, die sich in Wort und Tat entschieden zum Atheismus bekannten. Natürlich können Selbstverständnis und Aktionen nicht der entscheidende Maßstab für externe, geschweige denn wissenschaftliche Einordnungen und Bewertungen sein. Aber von angemessenen Konzepten ist in aller Regel zu erwarten, daß sie wesentliche Merkmale des Bezeichneten – und die Leugnung jeglicher Transzendenz gehört sicher dazu³ – aufnehmen und nicht außen vor lassen⁴.

Zu Recht ist ferner bemängelt worden, daß der Begriff der „politischen Religion“ sehr allgemein und unscharf ist. Ohne nähere Qualifizierung umfaßt er nicht nur Kommunismus und Nationalsozialismus, sondern ist zumindest auch auf radikale Spielarten anderer Ideologien zu übertragen, auf mächtige und geschichtswirksame wie den Nationalismus ebenso wie auf weniger bedeutende wie den Anarchismus oder Machaevismus⁵. Letztlich wird jede Bewegung, die ihre Ideen als *einzig* wahre ausgibt und jedes Mittel gutheißt, um ihnen Geltung zu verschaffen, zum Kandidaten für „politische Religiosität“. Dies ist auch nicht weiter verwunderlich, wenn man die geistig-philosophischen Grundlagen und Vorannahmen zumindest eines der Begründer dieses Konzepts bedenkt. Eric Voegelin beklagte den Rückzug des Glaubens, den er in einer Art von ‚mediävalistischem‘ Katholizismus weitgehend mit der Kirche als Institution gleichsetzte, aus der neuzeitlichen Welt. Für ihn war es kein Wunder, daß diese, dadurch Heil-los geworden, aber nach wie vor Heils-bedürftig, zum Opfer selbsternannter, falscher Erlö-

² Vgl. Maier, Totalitarismus 396 ff., 404.

³ Man erinnere sich nur daran, daß eine der ersten philosophisch inspirierten Gesamtdeutungen des Faschismus sie geradezu zu einem Definitionsmerkmal erhob: Ernst Nolte, Der Faschismus in seiner Epoche. Die Action Française. Der italienische Faschismus. Der Nationalsozialismus (München 1963) 515 ff.

⁴ Vgl. die Kritik von H. Lübke in: Maier, Schäfer, Totalitarismus I, 167.

⁵ Vgl. Richard Stites, Revolutionary Dreams. Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution (New York 1989) 72 ff.

ser wurde. Politische Religion ist Religionsersatz, weil die wahre Religion für die Menschen in der profanen Welt unerreichbar geworden, aber zugleich unverzichtbar sei. Es sind die Nähe und diesseitige Greifbarkeit des einzig richtigen, in der katholischen Kirche institutionalisierten Weltsinns – und natürlich kein *deus absconditus* –, der letztlich allein vor der Versuchung durch falsche Lehren und ihre Propheten zu schützen vermag. Lehren dieser Art waren nicht nur die Totalitarismen des 20. Jahrhunderts. Auch dies mag ein Grund dafür sein, daß Voegelin selbst sich später von seinem Konzept distanziert hat, weil es zu allgemein sei⁶.

Schließlich sollte man auch den Zeitpunkt der Entstehung des Konzepts nicht außer Acht lassen. 1938/39 waren beide Regime in die radikalste Phase ihrer Existenz eingetreten, wie an den Stichworten für jene Jahre: „Reichskristallnacht“, Zerschlagung der „Resttschechei“, Kriegsbeginn in Mitteleuropa, Schauprozesse, Terror, Willkürjustiz, Massendeportationen, Arbeitslager leicht abzulesen ist. Wohlgemerkt, die „Entgrenzung der Gewalt“, die ihren Höhepunkt erreichte oder darauf zustrebte, gehört so unabtrennbar zu beiden Regimen wie das Beil zum Henker. Was in dieser Absolutheit des Glaubens an seine Mission und in der Radikalität der Mittel zu seiner Durchsetzung zutage trat, ist ein notwendiges und essentielles Element ihrer Definition. Die Frage ist nur, ob dieses Element für die beiden im wesentlichen gemeinten Regime gleichermaßen und sozusagen als Substrat aller ihrer Phasen und Erscheinungsformen charakteristisch ist und in diesem Sinne den angestrebten Vergleich tragen kann. Besonders für den Stalinismus erheben sich die bekannten Zweifel⁷. Sie brauchen hier nicht in aller Breite wiederholt zu werden, sondern lassen sich zu der einen Frage zuspitzen: welche zusätzliche Erkenntnis der Versuch erbringt und ob es überhaupt angemessen ist, die Explosion der Gewalt im „Großen Terror“⁸ mit einer Anleihe bei genuin religiösen Qualitäten zu erklären, die in einem kategorialen Kennzeichen konvergieren – im existentiellen Berührtsein, im rational nicht mehr Faßbaren. Letztlich verbirgt sich dahinter sogar ein grundsätzliches Problem: Kapituliert das wissenschaftlich-historische Verstehen nicht (vorschnell), wenn es zu Begriffen des Nicht-Verstehbaren greift?

Es gab nicht nur im Nationalsozialismus, sondern auch in der Vorkriegs-Sowjetunion, von der im folgenden die Rede sein soll, Merkmale und Erscheinungen, die üblicherweise mit Religion und Glauben in Verbindung gebracht werden, weil sie hier ihren angestammten Ort haben. Die wichtigsten seien genannt; ich entnehme sie nicht ohne kritische Absicht einer Zusammenstellung für einen anderen Zweck: die pseudo-religiöse Qualität des *Nationalismus* aufzuzeigen. Es scheint mir bezeichnend zu sein, daß alle hier genannten „unabdingbaren Eigenschaften“ des Begriffs der Religion problemlos auf die frühe Sowjetideologie übertragbar sind, nämlich:

⁶ Vgl. Schäfer in: Maier, Schäfer, Totalitarismus II, 212.

⁷ Vgl. zuletzt: Ian Kershaw, Moshe Lewin (Hrsg.), Stalinism and Nazism: Dictatorships in Comparison (Cambridge 1997).

⁸ Den Begriff prägte: Robert Conquest, The great terror. A reassessment (New York 1990, Or. 1968).

- das Versprechen von Kontingenzbewältigung und umfassender Sinndeutung für das diesseitige Leben;
- Sinnstiftung im Rahmen einer unfehlbaren Welterklärung einschließlich der Forderung nach Aufopferung für die Erfüllung dieses Sinns;
- das Angebot ethisch-moralischer Normen, deren Begründung sich diesseitiger Vernunft entzieht und daher überzeitlich ist;
- die „Vergemeinschaftung“ ihrer Anhänger in einem „Solidarverband“, der eine starke Tendenz zum Abschluß nach außen freisetzt;
- die Festigung dieses Solidarverbands durch Rituale, Zeremonien und andere mehr oder weniger regularisierte Prozeduren und Insignien der Zugehörigkeit;
- die Versicherung künftiger, zumeist jenseitiger Kompensation für aktuelle, diesseitige Entbehrungen durch das Versprechen eines paradiesischen Endzustandes;
- den Bezug auf ein Jenseits, das die diesseitige Moral begründet und eventuelle Opfer rechtfertigt⁹.

Mit diesen Gesichtspunkten im Hinterkopf seien einige einschlägige Merkmale des Sowjetregimes unter Lenin und Stalin skizziert.

1. In mancher Hinsicht schon zum Topos geraten sind – um zeitlich sehr früh mit einem häufig genannten Argument zu beginnen – die religiösen Züge der revolutionären Intelligenzija im ausgehenden Zarenreich, aus der auch die bolschewistische Führungsriege hervorging. An guten Gründen für ein solches Urteil ist nicht zu zweifeln. Nicht nur der oft bemühte Christus, den Alexander Blok im berühmten Poem „Die Zwölf“ einer Rotte von Rotarmisten vorangehen ließ (geschrieben im Januar 1918), zeugt von eschatologischen Hoffnungen und vom Gefühl des Anbruchs einer neuen, Erlösung versprechenden Zeit¹⁰. Auch der von ihr getragenen (bald in unterschiedlichen Parteien organisierten) politisch-sozialen Bewegung selbst hafteten genügend Merkmale an, die über die üblichen Zukunftsvorstellungen hinausgingen. Seit die „Volkstümmler“ (*narodniki*) zu den Bauern strömten, um ihnen die Rebellion zu predigen (1874), war klar, daß sie ihnen nicht nur das Licht der Vernunft bringen wollten, sondern vor allem auch die Hoffnung auf ein besseres Leben nach dem Sturz des Zaren. Erst recht lag in dem Opfergestus, der zum Habitus des Intelligenzlers gehörte, im Asketismus seiner Lebensführung, in der Hingabe seiner bürgerlichen Existenz für die Sache der Revolution im Namen des Volkes jenes Element des Dienstes für ein höheres Ziel, das in seiner Unbedingtheit zur Glaubenssache wurde. Prägnant, aber nicht unparteiisch hat dies Sergej Bulgakov in seinem Beitrag zu den „Wegmarken“ (*Vechi*) – jenem berühmten Sammelband, in dem sich einige der führenden Intellektuellen des Reiches von ihrer revolutionären Vergangenheit lossagten – 1909 formuliert:

⁹ Vgl. Hans-Ulrich Wehler, Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen (München 2001) 32f.

¹⁰ Vgl. Reinhard Lauer, Geschichte der russischen Literatur. Von 1700 bis zur Gegenwart (München 2000) 519.

„Die russische Intelligenzija zeichnete besonders in früheren Generationen ein Gefühl der Schuld gegenüber dem Volk, eine spezifische ‚soziale Reue‘ aus, die sich natürlich nicht auf Gott, sondern auf ‚das Volk‘ oder ‚das Proletariat‘ bezieht. Obwohl diese Gefühle des ‚reumütigen Adligen‘ oder des ‚über den Klassen schwebenden Intellektuellen‘ nicht frei sind vom Beigeschmack der Herrenmentalität, haben sie doch dem Antlitz der Intelligenzija den Stempel besonderer Versenkung, besonderen Leidens aufgeprägt. Hinzu kommt ihre Opferwilligkeit, die unverbrüchliche Bereitschaft ihrer besten Vertreter, jegliches Opfer nicht nur auf sich zu nehmen, sondern sogar zu suchen. Was auch immer das psychologische Motiv für diese Opferhaltung sein mag, so befestigt sie doch jene Weltfremdheit der Intelligenzija, die sie so sehr vom Kleinbürgertum unterscheidet und ihr besondere religiöse Züge verleiht.“¹¹

Freilich liegen auch die Gegenargumente auf der Hand. Sie machen weniger Einwände geltend, als daß sie die Gleichsetzung von Intelligenzija und Bolschewiki sowie die Verantwortung der ersteren für die Taten der letzteren in Zweifel ziehen. Nicht nur die klassischen *narodniki*, gegen die Lenin bekanntlich mit der ihm eigenen selbstgewissen Polemik zu Felde zog, hätten sich eine solche Vereinnahmung verboten. Dasselbe gilt auch für ihre sozialrevolutionären Nachfolger und erst recht für die große Zahl jener Intellektuellen, die sich 1905/06 im Umkreis der linksliberalen Kadettenpartei bewegten und durch den Sturz der Autokratie demokratische Verhältnisse herstellen wollten. Es ist die schiefe Optik undifferenzierter Intellektuellenfeindlichkeit, die das Regime der Bolschewiki pauschal als Erbe der Intelligenzija und ihrer verwerflichen Kritik an der Autokratie deutet¹². Gegen eine solche Sukzession spricht auch der bekannte personelle und sozialgeschichtliche Bruch während der Revolution und des anschließenden Bürgerkriegs: Es war, von einer relativ kleinen Spitzengruppe abgesehen, eine weitgehend andere Partei, die nach dem Sieg des neuen Regimes Ende 1920 begann, ihren „Sozialismus“ aufzubauen¹³. Wo aber weder mentale noch biographische Kontinuität herrschte, wo sollte da das religiöse Moment von Opferbereitschaft und Erlösungshoffnung tradiert werden?

2. Jeder Staat braucht und schafft seine Symbole und Embleme, zur Erkennung nach außen, zur Stiftung von Loyalität und Integration nach innen. Seit sich Herrschaft nicht mehr dynastisch und nicht mehr nur traditional legitimieren kann, sondern zunehmend „rational“ (im Weberschen Sinn) und konsensuell argumentieren muß, seit sie der mehrheitlichen Zustimmung immer breiterer Schichten der

¹¹ Vgl. *Sergej Bulgakov*, Heroentum und geistiger Kampf, in: *Vechi. Wegzeichen. Zur Krise der russischen Intelligenz. Essays von Nikolaj Berdjaev, Sergej Bulgakov, Michail Geršenzon, Aleksandr Izgoev, Bogdan Kistjakovskij, Petr Struve und Semen Frank*, hrsg. v. *Karl Schlögel* (Frankfurt a. M. 1990) 88 f.

¹² Am prononciertesten wohl in zahlreichen Arbeiten von *Richard Pipes*, zuletzt: *The Russian Revolution* (New York 1990) 121 ff.

¹³ Vgl. u.a. *Robert Service*, *The Bolshevik Party in Revolution: A Study in Organisational Change, 1917–1923* (London 1979); *Hans-Henning Schröder*, *Arbeiterschaft, Wirtschaftsführung und Parteibürokratie während der Neuen Ökonomischen Politik. Eine Sozialgeschichte der bolschewistischen Partei 1920–1928* (Berlin 1982).

Bevölkerung bedarf (wie immer diese hergestellt werden mag), haben solche Symbole an Bedeutung gewonnen, weil sich Loyalität nicht zuletzt über sie vermittelt. Moderne revolutionäre Regime, die sich einem Bruch mit der tradierten Legitimität und Ordnung verdanken, entwickeln offenbar einen besonderen Bedarf an symbolischer Selbstdarstellung – muß diese doch, gemeinsam natürlich mit der neuen Gesamtverfassung und der Ideologie, die zusätzliche Funktion der Stiftung *neuer* Loyalität und mehr noch: Begeisterung übernehmen. Weil diese bis zur Selbstaufopferung für die Sache ging, sind Motivationen nicht ausgeblieben, die religiösen Verheißungen nahekamen. Symbole, Rituale, Inszenierungen, Feste, Feiern, Denkmäler, Gedenk- und Jubiläumsveranstaltungen, Bauwerke und anderes mehr, die einen so weitgehenden Einsatz herzustellen oder zu befestigen suchten, sind daher ebenfalls gern als Indizien pseudoreligiöser Qualitäten gewertet worden.

Sowjetrußland ist in dieser Hinsicht ein dankbarer Fall. Weil nicht nur eine Elite die andere ablösen, sondern aus unten oben und als Voraussetzung dafür eine völlig neue Ordnung der menschlichen Geschichte geschaffen werden sollte, mußte und wollte man auch und gerade in dieser Hinsicht ganz von vorn anfangen. Der zarische Doppeladler und die alte Hymne verschwanden. Die devot-gedrechselten oder herablassenden Anredeformeln einer Gesellschaft, die bis in die jüngste Vergangenheit hinein nur adelige Herren und leibeigene Knechte gekannt hatte, wurden mit programmatischem Gestus abgeschafft. Die Jubiläen und Festtage, die mit dem Zaren verbunden waren, hatten keinen Platz mehr. Nach der bolschewistischen Machtübernahme mußten offiziell die religiösen Festtage weichen, einschließlich Ostern und Weihnachten. Selbst die Zeitrechnung ließ man nicht so, wie sie war.

Was man an die Stelle der alten Symbole setzte, entsprach natürlich dem Selbstverständnis der Revolution. Dazu gehörte stets auch ein Gefühl der Befreiung, der Hoffnung auf Besserung und des Aufbruchs zu neuen Ufern, oft verbunden mit Begeisterung und großem Überschwang. In diesem Enthusiasmus lag zweifellos ein chiliastisches und religiöses Moment, zumal der Grat zwischen Hoffnung und Glaube schmal ist. Wer seine materielle Existenz oder sogar sein Leben riskiert, um die bestehende Ordnung zu stürzen, wird dies nicht ohne feste Erwartung eines zumindest langfristig großzügigen Lohns für sich oder seine „Brüder“ tun. Darin lag *kein* Unterschied zwischen der liberalen Revolution vom Februar 1917 und der bolschewistischen nach dem Oktober.

Weil dies so war, vermag auch der Befund nicht zu überraschen, daß viele Symbole des sozialistischen Rußland schon gleich nach dem Sturz der Autokratie entstanden. In manchen Grundfragen zog die Opposition an einem Strang. Es gab so etwas wie *gemeinrevolutionäre* Elemente, die gerade in der zeichenhaften Selbstdarstellung zum Ausdruck kamen. Dabei ist es auch nicht verwunderlich, daß sie eher in der Masse, bei den demonstrierenden Arbeitern und sonstigen Angehörigen des Petrograder „menu peuple“, verbreitet waren als in jener Elite aus bereits etablierten Politikern, die das erste postzarische Kabinett bildeten. Die Masse sah sich als Teil der internationalen sozialistischen Bewegung und machte sich, nicht

zur ungeteilten Freude der liberalen Minister, deren Erkennungssignale zu eigen. Die neue Flagge war rot, und als neue Nationalhymne setzte sich – ohne Zutun der Regierung – in adaptierter, ‚proletarisierter‘ Form die Marseillaise durch. Beides erinnerte, wie die egalitäre Anrede „Bürger“ (*graždanin*) anstelle des „Herr“ (*barin*), eher an die Französische Revolution. Sogar die Sinnbilder für den „Arbeiter- und Bauernstaat“ schlechthin, die bald die sowjetische Fahne zierten und zum populärsten Erkennungszeichen des Kommunismus auf der ganzen Welt wurden, Hammer und Sichel, tauchten *nicht* erst unter bolschewistischem Zepter auf, sondern schon im Mai 1917, und zierten sogar den Sitz der Provisorischen Regierung, den Marienpalast¹⁴. Und auch die aufgehende Sonne, die beide im späteren offiziellen Staatseblem der Sowjetunion beleuchtete, kündete zwar von der Erwartung einer neuen Zeit, war aber keine bolschewistische Erfindung, sondern Gemeingut der sozialistischen Internationalen („Brüder, zur Sonne, zur Freiheit“). Ohne Anstrengung mag man sogar noch weiter zurückgehen, zu jenem *novus ordo seculorum*, der die Dollarnote ziert und von dem gleich vermessenen Anspruch der aufklärungsinspirierten amerikanischen Revolution zeugt, eine neue Staats- und Gesellschaftsform zu begründen¹⁵.

Das bolschewistische Regime mußte sich natürlich auch eigene, unverwechselbare Zeichen schaffen. Dazu zwang nicht zuletzt der selbstgesetzte Anspruch, mit dem es den Gewaltstreich gegen die provisorische Regierung legitimierte – gemäß der Marx-Engelsschen Lehre des Historischen Materialismus nicht nur ein weiteres Kapitel in der Geschichte der menschlichen Gesellschaft aufgeschlagen zu haben, sondern das letzte. Im Anspruch der eigenen Unübertreffbarkeit lag sicher eine neue Qualität, die auch einen gleichsam radikalisierenden Effekt auf seine mentalen Kontrollversuche über die Bevölkerung hervorbrachte. Zugespißt durch den Bürgerkrieg (der faktisch ein nachgeholter Revolutionskrieg war), verschärfte man den ‚bildlichen Umgangston‘ mit dem Gegner. Wer nicht Freund war, wurde Feind und versündigte sich an der historischen Vorsehung. So tauchte ein proletarischer Dekalog auf, der dem überzeugten Revolutionär sagte, was er zu tun bzw. zu lassen hatte. Arbeiter nahmen die Gestalt von Drachentöttern an, Rotarmisten figurierten als Reiter auf geflügelten Pferden und hielten ein Buch in den Händen, das die Proletarier aller Länder zur Vereinigung aufforderte. Offensichtlich bediente man sich mythischer und religiöser Motive, um die Besonderheit der neuen Zeit hervorzuheben. Dennoch sei auch hier vor einseitiger Interpretation gewarnt: Im schlimmsten Gemetzel auf russischem Boden seit 300 Jahren versuchte man auch ‚einfach nur‘, alle erreichbaren Kräfte zu mobilisieren, so wie man später im Zweiten Weltkrieg in kaum verhohlener An-

¹⁴ Vgl. die erste Monographie dazu: *Orlando Figes, Boris Kolonitskij, Interpreting the Russian Revolution. The Language and Symbols of 1917* (London 1999) 61 f.; leicht erweitert russ.: *Boris Ivanovič Kolonickij, Simvoly vlasti i bor'ba za vlast': k izučeniju političeskogo kul'tury Rossijskoj revoljucii 1917 goda* (S.-Peterburg 2001) 250 ff., 285 ff.

¹⁵ Vgl. den schönen Vortrag von *Michael Stolleis, Das Auge des Gesetzes. Materialien zu einer neuzeitlichen Metapher*, in: *Jahrbuch des Historischen Kollegs 2001* (München 2002) 15–46, hier 34 f.; zum Sowjetemblem, *Stites, Revolutionary Dreams* 86 f.

lehnung an Michelangelos „Pietà“ mit der berühmten Partisanenmutter, die ihren gefallenen Sohn auf dem Schoß hält, ähnliche Tiefenschichten zu mobilisieren suchte¹⁶.

Neutraler unter dem Aspekt ihrer Abbildung des Selbstverständnisses, weil nicht unmittelbar für die Kampfeswerbung bestimmt, waren die Symbole, Zeremonien, Kulte und Feiern, die das Regime *offiziell* einführte. Von sehr verschiedener Art und Bedeutung, markieren sie in ihrer Gesamtheit den bezeichnenden Anspruch, nicht nur einen neuen Typus von Gesellschaft zu schaffen, sondern einen neuen Typus des Menschen. In diesem Sinne sollte sich die Revolution nicht auf die Umwälzung der Produktionsverhältnisse und der Sozialstruktur beschränken; sie sollte weiter gehen und das Verhalten und die Denkweise der Menschen bestimmen. Es war diese Erneuerung, die den Kern dessen bildete, was die bolschewistische Führung unter „Kulturrevolution“ verstand, und die letztlich über den Erfolg des materiellen Umbruchs entschied.

Zu den ersten Einschnitten dieser Art, die sozusagen unmittelbar anschaulich machten, daß eine neue Zeit begonnen hatte, gehörte die Kalenderreform. Als man am 4. Januar 1918 erklärte, der 1. Februar werde mit dem westlichen, gregorianischen Kalender zusammenfallen, der dreizehn Tage mehr anzeigte als der bis dahin in Rußland gültige julianische, da katapultierte sich das neue Regime zumindest in der Tages- und Jahreszählung in den bewunderten Westen. Die neuen Machthaber wollten gleichsam die chronologische Voraussetzung dafür schaffen, um in die eigentliche, große Revolution einbezogen zu werden, die der vorausgeeilten (und isoliert, wie man damals noch – zu Recht – glaubte, zum Scheitern verurteilten) russischen zu Hilfe kommen sollte. Zugleich lösten sie sich damit, sicher ein willkommener Nebeneffekt, nicht nur von der Zeitrechnung des alten Regimes, sondern attackierten auch die Bestimmung des Lebensrhythmus durch die Kirche. Denn die alten Feiertage waren nun deplaziert, und später machten ihnen neue Konkurrenz¹⁷. Auch wenn sich dieser Angriff, wie die postsowjetische Forschung immer deutlicher zutage fördert¹⁸, nur mühsam durchsetzen konnte: Er war ein Symbol für den grundstürzenden Veränderungswillen des Regimes und die Einsicht, daß eine solche Erneuerung des Menschen und seiner alltäglichen Lebensführung nur durch die Übernahme von Funktionen möglich war, die bis dahin und seit Menschengedenken die Kirche ausgeübt hatte.

¹⁶ Vgl. z. B. Velikaja Otečestvennaja vojna 1941–1945. Sobytija. Ljudi. Dokumenty (Moskau 1990) 83 und ähnliche Plakate.

¹⁷ Vgl. für die erste Fünfjahresplanperiode: *Malte Rolf*, Constructing a Soviet Time: Bolshevik Festivals and Their Rivals during the First Five-Year Plan. A Study of the Central Black Earth Region, in: *Kritika* 1 (2000) 447–473; *ders.*, Sovetskij massovyj prazdnik v Voroneže i Central'no-Černozemnoj oblasti Rossii, 1927–1932 (Woronesch 2000).

¹⁸ Vgl. vor allem verschiedene Arbeiten von *Michajl Vital'evič Skarovskij*, Die russische Kirche unter Stalin in den 20er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts, in: *Manfred Hildermeier* (Hrsg.), Stalinismus vor dem Zweiten Weltkrieg. Neue Wege der Forschung (München 1998) 233–254; *ders.*, Peterburgskaja eparchija v gody gonenij i utrat 1917–1945 (SPb 1995); *ders.*, Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' pri Stalinie i Chruščeve. Gosudarstvenno-cerkovnye otnošeniya v SSSR v 1939–1964 g. (Moskau 1999) u. a.

Als überzeitlich darf man sicher auch jenes Symbol deuten, das dank der Militarisierung der Sowjetunion und des Exports ihrer Ideen über Guerillabewegungen der Dritten Welt die wohl steilste Karriere gemacht hat: der rote Stern im Emblem der Roten Armee, der mit ihrer Gründung im Januar 1918 das Licht der Welt erblickte. Dabei ist nach wie vor ungeklärt, woher der rote Stern kam – es gibt kein Vorbild dafür. Nicht auszuschließen ist, daß er von der ungefähr gleichzeitig erschienenen Utopie des unorthodoxen Revolutionärs Alexander Bogdanov mit dem Titel „Der Rote Stern“ angeregt wurde¹⁹. Aber das bleibt bloße Spekulation. Fest steht nur der evidente Tatbestand, daß der Stern auf ewige Werte jenseits menschlichen Vermögens und menschlicher Dimensionen verweist – sei es auf Überirdisches in religiöser Tradition, sei es auf Außerirdisches in früher *science fiction*.

Vor allem aber gehört zu den Visionen besonders der frühen Sowjetjahre das, was man sich als Resultat der Umwälzung der Produktionsweise, als Inhalt der „Kulturrevolution“ und Garanten der sozialistischen Zukunft erhoffte: der *neue Mensch*. Dieses „Hoffungsziel“ einer „säkularen Religionsgeschichte“, wie eine neuere Untersuchung formuliert²⁰, war zugleich eines der dauerhaftesten. Es gehörte zum utopischen Kern des bolschewistischen Sozialismus und formulierte gleichsam in symbolischer Verdichtung seinen Anspruch, *mehr* zu sein als eine weitere Epoche der Weltgeschichte im normalen Kontinuum der Zeit. Der „neue Mensch“ sollte ein besserer, ein vollendeter sein, in der sozialistischen Gedankenwelt: ein unentfremdeter und wesenhaft altruistischer. Er sollte eine andere Art von „Übermensch“ sein, sozusagen hart an jener Grenze, die Menschen als fehlbare und unvollkommene Wesen nicht mehr überschreiten können. Insofern gehörte diese Vorstellung nicht nur einer idealen Welt an, sondern trug darüber hinaus Züge einer Vollkommenheit, die alle Mängel ein für alle Mal beseitigen würde und – in Übereinstimmung mit einer langen Tradition spätestens seit der Aufklärung – eschatologischen, endzeitlichen Charakter besaß.

Allerdings gab es nur wenige Bolschewiki, die ihre Revolution in diesem Sinne als Revolution des Menschseins begriffen. Lenin gehörte dazu, der diese Dimension im Begriff der „Kulturrevolution“ aufhob, und vor allem Leo Trotzki, ohnehin der gedankenschärfste Revolutionär der ersten Stunde. Trotzki erkannte richtig, daß der praktische Einfluß der Kirche vor allem in der moralisch-ethischen Kontrolle über den Alltag der Menschen außerhalb des Arbeitsprozesses bestand, geronnen und manifestiert gleichsam in der Gestaltung der prägenden Zäsuren der individuellen Existenz. Taufe, Hochzeit, Begräbnis – die grundlegenden „Transitionsriten“ des normalen Lebens waren religiös-kirchliche Zeremonien. Eine Revolution, die einen neuen Menschen schaffen wollte, mußte hier ansetzen und durfte sich nicht darauf beschränken, die Teilnahme der Kirche dabei zu ver-

¹⁹ Vgl. *Aleksandr Bogdanov*, Der rote Planet. Ingenieur Menni. Utopische Romane (Berlin 1989); *Derek Müller*, Der Topos des Neuen Menschen in der russischen und sowjetrussischen Geschichte (Frankfurt a.M. 1998) 106 ff.; *Stites*, Revolutionary Dreams 85.

²⁰ Vgl. *Gottfried Küenzlen*, Der Neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne (München 21994).

bieten. Der „Arbeiterstaat“ mußte „seine eigenen Feiertage“ und „seine [eigenen] Prozessionen“ [sic!] schaffen. Ikonen, Taufe, Trauung, Totengesang sollten verschwinden. An ihre Stelle konnten aber nicht nur „theoretische Argumente“ treten. Trotzki sah sehr klar, daß diese „nur auf den Verstand“ wirkten, die alten Rituale aber, zumal die orthodoxen, auch oder vornehmlich auf das Gefühl und das gesamte Empfinden²¹.

Als „roter Ersatz“²² sind deshalb die Versuche zu verstehen, die genannten Wendepunkte des Daseins im Geist der neuen Staatsideologie zu begehen. Anstelle der Taufe propagierte man die Oktoberfeier (*oktjabrina*), in der das Neugeborene nicht unter den Schutz Gottes gestellt, sondern den Ideen des Roten Oktober geweiht wurde. Die Fabrik diente als Kirche, der Fabrikratsvorsitzende als Priester, und ein feierliches Protokoll formulierte den Wunsch, das Neugeborene möge dereinst „die große Sache des Proletariats zu Ende führen“. Natürlich durften unter roten Fahnen nicht die traditionellen Namen kirchlicher Heiliger vergeben werden. Neue Vor- und Leitbilder sollten auch eine neue Identität stiften: „Spartak“, „Textil“, Vladlen (Vladimir Lenin), Ninel' (Lenin rückwärts) oder das gesamte Viergestirn in Melor (Marx, Engels, Lenin, Oktoberrevolution)²³. Im selben Geist warb man für die rote Hochzeit. Selbst überzeugten Kommunisten reichte der nüchterne Akt der standesamtlichen Registration nicht aus. Ein rotes Tischtuch, ein Leninporträt, die Segenswünsche eines Parteivertreters und die stehend gesungene Internationale halfen offenbar, den Verlust von Chorgesang, Weihrauch und Ikonen zu verschmerzen. Besonders schwierig gestaltete sich der Ersatz der Sterbe- und Begräbnisrituale. Für die letzte Ölung gab es kein Pendant. Aber auch Seelenmesse und Totengesang (*otpevanie*) ließen sich nicht befriedigend in säkulare Zeremonien überführen, weil sie vom Glauben an das jenseitige Leben nicht zu trennen waren. So blieb es bei besonders vielen roten Fahnen, einem revolutionären Trauermarsch und, als „höchste Ehrung“, der Stillstand aller Räder samt Teilnahme der kompletten Belegschaft an der Begräbniszeremonie²⁴.

Nun muß man Trotzki, Lenin und den (wenigen) anderen Revolutionären, die sich öffentlich äußerten (vor allem Bucharin), aber nicht unbedingt unterstellen, daß sie mit der Kirche in Konkurrenz treten wollten, um ihre Pläne einer Lebens- und Kulturrevolution erklären zu können. Ebenso plausibel erscheint abermals der Hinweis auf ein bekanntes Vorbild, das Trotzki gewiß genau studiert hatte: die Französische Revolution. Ein neuer Kalender, der Kult des Höchsten Wesens, Namensänderungen, eine neue Ikonographie – all dies war zwar verschieden, aber in der Zielsetzung doch sehr verwandt und strahlte gerade auf ein Regime aus, das sich als Fortsetzung des Werkes der Französischen Revolution verstand. Auch in

²¹ Vgl. *Leo Trotzki*, Fragen des Alltagslebens. Die Epoche der Kulturarbeit und ihre Aufgaben (Hamburg 1923) 68, 70; *Stites*, Revolutionary Dreams 109 ff.; mit vielen Details: *René Fülöp-Miller*, Geist und Gesicht des Bolschewismus. Darstellung und Kritik des kulturellen Lebens in Sowjetrußland (Zürich u.a. 1926) 256 ff.

²² *Fülöp-Miller*, Geist 257.

²³ Vgl. *Fülöp-Miller*, Geist 258; *Stites*, Revolutionary Dreams 111.

²⁴ *Fülöp-Miller*, Geist 261; *Stites*, Revolutionary Dreams 112 f.

dieser Hinsicht gab es eine *tyranny of Paris over Petrograd*, wie ein vielzitiert Aufsatz vor Jahrzehnten im Titel formulierte²⁵. Nun kann man natürlich mit guten Gründen auch der Französischen Revolution quasi-religiöse Züge unterstellen; nur eignen sich diese dann nicht mehr zur spezifischen Charakterisierung der beiden totalitären Diktaturen des 20. Jahrhunderts.

3. Vom Symbol ist der Kult zu unterscheiden. Symbole werden zwar von vielen wahrgenommen, aber in der Regel nicht mittels Massenkampagnen zentral und aufwendig propagiert. In diesem Sinne wirken sie eher passiv. Vor allem aber verdichten sich Gegenstände und Entwicklungen zu Symbolen, nicht aber Personen und ihr Wirken. Wo Personen zu Erkennungsfiguren von Staaten, Bewegungen und Ereignissen werden, ist der Weg zur Verehrung nicht weit; und wo diese inszeniert wird, dadurch ihre spontane Freiwilligkeit einbüßt, ist eine politische Führung nicht fern, die diesen Kult manipuliert und für ihre, zumeist legitimatorischen Zwecke instrumentalisiert. Solche Systeme sind in der Regel auf mehrheitliche Duldung angewiesen und geben sich demokratisch, versuchen aber, diese Hinnahme durch eine Mischung aus Manipulation und Repression zu sichern. Der Personenkult gehört zum innersten Kern der Meinungssteuerung. Im Sinne der Systeme ist sozusagen der Idealfall erreicht, wenn die Mehrheit nicht mehr animiert werden muß, die gewünschte Reverenz in Wort und Tat zu erweisen, sondern sie aus eigenem Antrieb leistet – weil sie Gewohnheit und Tradition geworden ist. Dies scheint in der Sowjetunion recht früh erreicht worden zu sein. Nicht zuletzt weil es aufrichtige Verehrung gegeben hat, sind vor allem der *Leninkult*, aber auch der nachfolgende Stalinkult immer wieder als exponierte Kennzeichen für die pseudoreligiöse Qualität des kommunistischen Systems und der Ideologie gewertet worden, in die beide eingebettet waren.

Dieser Standarddeutung ist vor einiger Zeit eine alternative entgegengestellt worden, die das politische Kalkül stark betont und den Lenin-Kult als inszenierten politischen Massenkult sieht. Manches spricht dafür, daß der Kontrast trotz unterschiedlicher Akzentsetzungen überzogen worden ist und eine Unvereinbarkeit behauptet wird, die man nicht akzeptieren muß.

Für eine religiöse Komponente sprechen vor allem zwei Umstände. Zum einen gab und gibt es in der orthodoxen Kirche eine lange Tradition besonders ausgeprägter Heiligenverehrung. Zu allen Zeiten zogen Reliquien in Klöstern und Einsiedeleien zahlreiche Pilger an. Nicht zuletzt die drastische und bewußt blasphemische atheistische Gegenpropaganda, die bald nach dem bolschewistischen Umsturz einsetzte, zeigte sozusagen spiegelverkehrt die Verbreitung dieser Glaubensform: Man stellte geöffnete Särge zur Schau, um die Würmer am Boden zu demonstrieren, und man „enttarnte“ Handwerker, die unter die Mönchsmumien des berühmten Kiever Höhlenklosters geraten waren, um die Irreführung durch die

²⁵ Vgl. John L. H. Keep, 1917: *The Tyranny of Paris over Petrograd*, in: *Soviet Studies* 20 (1968) 22–35; Lynn Hunt, *Politics, Culture, and Class in the French Revolution* (Berkeley 1986) 52 ff., 87 ff.; Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire 1789–1799* (Paris 1976) u.a.

Kirche zu demonstrieren²⁶. Eine solche jahrhundertealte Verehrungsform war aufnahmebereit für eine neue „Ikone“. Dies jedenfalls unterstellt man als Kalkül einer Äußerung Stalins vom Herbst 1923, als Lenin noch lebte, aber nach zwei Schlaganfällen bereits bewegungslos und seiner Sprache beraubt im Rollstuhl saß. Lenin solle, so Stalin, wenn er denn stürbe, „nach russischer Art“ beigesetzt werden – und dies konnte nur heißen, da eine kirchliche Bestattung ausschied, er solle konserviert werden²⁷.

Zum anderen gab es unter den hohen Parteiführern, die nach Lenins Tod am 24. Januar 1924 darüber berieten, was mit seiner Leiche geschehen sollte, einige einflußreiche Persönlichkeiten – allen voran den Kulturkommissar und Vorzeige-Intellektuellen Lunačarskij –, die sich in den Vorkriegsjahren zum sogenannten „Gottbildnertum“ (*bogostroitel'stvo*) bekannt hatten²⁸. Man kann die Kernidee dieser innerbolschewistischen Strömung, die Lenin als Häresie brandmarkte und in recht kurzer Zeit erfolgreich bekämpfte, als *gnostisch* bezeichnen: Welterkenntnis sollte zur Gotteserkenntnis führen, Vernunft sich in alle Vernunft überschreitende letzte Wahrheit transzendieren. Als Lenin auf dem Totenbett lag, sei er selbst, so meint die säkularreligiöse Interpretation seines Kultes, Gegenstand einer Renaissance solcher marxistischer Theosophie geworden: Wer Gott als höchste Form der Welterkenntnis konstruieren wollte, für den lag eine Vergötzung des revolutionären Übermenschen durch seine Einbalsamierung nahe. Allerdings gab es offenbar auch Widerstand. Vor allem Lenins Witwe, Nadežda Krupskaja, soll opponiert haben. So beschloß man, die Mumifizierung nur für eine bestimmte Frist vorzunehmen, die dann mehrfach verlängert wurde. Erst nach Stalins definitivem Sieg über die innerparteiliche Linke – die ebenfalls für eine normale Bestattung eintrat – fiel die Entscheidung, ein permanentes, steinernes Mausoleum zu bauen und den Staatsgründer für alle Zeiten aufzubahren²⁹.

Von nun an war Lenin, wie bekannt, endgültig allgegenwärtig. Wenn sein Porträt nicht schon über dem Wochenbett hing, war er gewiß in den Krippen und Kindergärten präsent. Er zierte die Klassenzimmer und Seminarräume, den Arbeitsplatz und die öffentlichen Vergnügungsräume vom Kolchosklub bis zum Erholungspark. Er wies den Weg zum richtigen Leben, verlieh ihm Sinn und Erfüllung. Und je länger sein Tod zurücklag, desto häufiger gab er auch über Wissensgebiete und Fragen verbindliche Auskunft, mit denen er sich nie befaßt hatte. Lenin wurde unfehlbar und entrückte zweifellos in eine übermenschliche, quasireligiöse Sphäre.

²⁶ Vgl. mit eindrucksvollen Illustrationen: *Fülöp-Miller*, Geist 247 ff.

²⁷ Vgl. *N. Tumarkin*, Lenin Lives! The Lenin Cult in Soviet Russia (Harvard 1983) 1 ff., 112 ff. u. pass., hier 182.

²⁸ Vgl. u.a. *K. Mänicke-Gyöngyösi*, „Proletarische Wissenschaft“ und „sozialistische Menschheitsreligion“ als Modelle proletarischer Kultur: Zur linksbolschewistischen Revolutionstheorie A. A. Bogdanovs und A. V. Lunačarskijs (Wiesbaden 1982); *D. Grille*, Lenins Rivale. Bogdanov und seine Philosophie (Köln 1966) 34 ff.; *Z. A. Sochor*, Revolution and Culture: The Bogdanov-Lenin Controversy (New York 1988) 3 ff.

²⁹ Details bei *Tumarkin*, Lenin 165 ff.

Dies alles ist unbestritten. Offen bleibt aber, ob die genannten Motive für die Begründung eines solchen Kultes zutreffen und man ihn nicht anders verstehen sollte. Solche Einwände sind im wesentlichen gegen die subjektiven Intentionen derer vorgebracht worden, die sich für die dauerhafte Konservierung einsetzten³⁰.

Zum einen ist die Überlieferung der erwähnten Worte Stalins nicht über alle Zweifel erhaben. Es läßt sich auch kein Plan des angehenden Führers erkennen, den toten Lenin für seine Machtgier zu instrumentalisieren. Vielmehr scheint er sich erst nach dem großen Erfolg seiner „Schwur-Rede“ bei der offiziellen Trauerfeier (mit der refrainartigen Wiederholung des Eides an den Toten) dazu entschlossen zu haben.

Zum anderen – und wichtiger – lassen sich bei keinem der bolschewistischen Parteiführer, die als Befürworter der Einbalsamierung gelten, gnostische oder verwandte Gedanken in Anknüpfung an das „Gottbildnertum“ der Vorkriegsjahre nachweisen; mehr noch: Bei den beiden vermeintlichen Hauptverantwortlichen (den Volkskommissaren für Bildungswesen und Außenhandel, Lunačarskij und Krasin) trifft die Zuordnung als solche nicht ohne Modifikation zu. Soweit beide kurzzeitig vom bolschewistischen *main stream* abgewichen waren, hatten sie Gedanken geäußert, die mit der späteren Frage der Verewigung Lenins nichts zu tun hatten. Erst recht dürften, anders als gelegentlich behauptet, die bizarren „biokosmistischen“ Ideen eines nicht einflußlosen Philosophen jener Tage, Nikolaj Fedorov³¹ (der ein Fortleben des Menschen aufgrund der Unzerstörbarkeit seiner Atome postulierte), keinen Einfluß ausgeübt haben. „Die Stiftung des Totenkults um Lenin“, lautet das Fazit solcher Einwände, lasse sich „weder aus einer weit-sichtigen Vorausplanung Stalins noch aus einem Appell an religiöse russisch-orthodoxe Volkstraditionen oder einem fanatischen Auferweckungs-Projekt philosophischer Sektierer erklären“³². Vielmehr zeige eine genaue – erstmals anhand von Archivmaterialien vorgenommene – Prüfung der Entscheidungsprozeduren zwischen Januar und April 1924, daß sehr profane, politische Motive den Ausschlag gaben.

Dies vorausgesetzt, spricht in der Tat vieles dafür, das Bemühen um Legitimität und Geschlossenheit als stärkste Triebkraft zu werten. Lenin war schon zu Lebzeiten – gegen sein asketisches Selbstverständnis und ohne sein Dazutun – zum Objekt eines Persönlichkeitskultes geworden³³. Nach seinem Tode war die Bereitschaft in der Bevölkerung groß, der Verehrung für den Staatsgründer und Parteiführer einen sakralen und permanenten Charakter zu geben. Wie den nun zu-

³⁰ Zum Folgenden: *Gerd Benno Ennker*, Die Anfänge des Leninkults in der Sowjetunion. Ursachen und Entwicklung in der Sowjetunion in den zwanziger Jahren (Köln, Weimar, Wien 1997) 315 ff. u. pass.

³¹ Vgl. u.a. *M. Hagemeister*, Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben und Wirkung (München 1989); *S. Lukashevich*, N. F. Fedorov (1828–1903): A Study in Russian Eupsychian and Utopian Thought (Newark 1977).

³² *Ennker*, Anfänge 343.

³³ Vgl. die bemerkenswert enthusiastische Schilderung im ansonsten überaus kritischen Pionierwerk von *Fülöp-Miller*, Geist 36 ff.; maßgebliche Biographie: *Robert Service*, Lenin: eine Biographie (München 2000).

gänglichen Akten zu entnehmen ist, gab es eine Welle aufrichtiger Trauerbezeugung in der Masse. Und der Schluß vermag ebenfalls zu überzeugen, daß sich „diesem Vorgang keiner der bolschewistischen Politiker entziehen“ konnte³⁴. Allerdings zeigen die Quellen auch, daß eine solche Wirkung der Massenkondolation durchaus nicht spontan und unausweichlich war. Man half ihr nach, indem man z. B. die Beileidsbezeugungen aus der Bevölkerung höchst selektiv veröffentlichte. Drahtzieher dabei war kein Geringerer als der damalige Chef der OGPU und Gründer der Tscheka, Feliks Dzeržinskij. Wenn es einen Urheber des Leninkults gab, dann hat er am ehesten Anspruch auf diesen Titel.

Allerdings liegt gegen diese Beweisführung schon der Einwand nahe, daß sie nur auf die subjektive Intention der *dramatis personae* abhebt. Die aber schließt pseudo-religiöse Erwartungen der *Bevölkerung* nicht aus. Im Gegenteil: Wenn es nachweislich die Massenbewegung war, die der politischen Führung den Eindruck vermittelte, gar nicht anders entscheiden zu können, liegt die Vermutung nahe, daß jahrhundertealte Traditionen und Prägungen dabei vorrangig bedacht wurden. Gerade weil dies so war, konnte Dzeržinskij sie – bald mit massiver Hilfe Stalins – nutzen, um die weiterhin prekäre Legitimität des Regimes zu festigen und nebenher die Partei und Bevölkerung auf eine Geschlossenheit einzuschwören, die der Linken endgültig das Wasser abgrub.

4. Dem Lenin-Kult folgte der *Stalin-Kult*, nicht im Sinne der Ablösung, sondern des Hinzutretens. Schon deshalb: Weil das Sowjetregime offenbar eine strukturelle Disposition für Führerkulte enthielt (die vor allem unter Brežnev wieder zutage trat), kann er nicht außen vor bleiben, wenn man über pseudo-religiöse Momente in der sowjetischen Ideokratie nachdenkt.

Zugleich aber sollten die Unterschiede zwischen beiden nicht übersehen werden. Dem Stalinkult fehlte in der Vorkriegszeit weitgehend jenes Element der Freiwilligkeit, das in der Leninverehrung zweifellos vorhanden war. Soweit es vor allem während der ersten Fünfjahresplanperiode (1929–33) aufrichtige Begeisterung und Euphorie gab, galt sie weniger dem ersten Mann im Staat als dem Aufbruch in eine neue, industrielle und moderne Zeit. Auch Stalin, obwohl als Führer schon unumstritten, trat wohlweislich nie in Konkurrenz zu Lenin und bemühte sich auch nie darum, in Lenins Rolle zu schlüpfen. Vielmehr verstand er sich als sein Schüler, Nachlaßverwalter und Erbe, gemäß jenem bekannten Gemälde von Fedor Rešetnikov, das ihn im Schwurgestus bei seiner Trauerrede auf den Staatsgründer zeigt³⁵. Er inszenierte sich explizit als Epigone, der auf wesentlich Originäres verzichtet. Er stützte sich dabei auf seine Macht, nicht auf persönliche Autorität, die ihm im Gegensatz zu Lenin lange Zeit fehlte. Stalin herrschte autokratisch und dank mehrheitlich gebilligtem Nachfolgeanspruch, *nicht* kraft Ausstrahlung³⁶.

³⁴ Vgl. *Ennker*, Anfänge 332.

³⁵ Vgl. Agitation zum Glück. Sowjetische Kunst der Stalinzeit. Bremen 1994 [Katalog einer Ausstellung in Kassel] 98: „Der große Eid“.

³⁶ Daher kann ich mich mit dem Begriff der „charismatischen Führerdiktatur“ und dem Vergleich zwischen Stalin und Hitler nicht anfreunden. S. *Jeffrey Brooks*, Thank You, Comrade

Man sollte die personale, auf willkürliche Gewalt staatlicher und außerstaatlicher Organe, durch monopolisierte Propaganda und eine von ihr verkündete Ideologie gestützte Diktatur nicht mit Charisma im Weberschen Sinn verwechseln. Freiwillige „Hingabe“ an außeralltägliche, akzeptierte Vorbildlichkeit – dies die Webersche Definition³⁷ – mag im Spiel gewesen sein, begründete aber weder Stalins Aufstieg noch den Kult um ihn und dürfte bis zum Kriegsausbruch auch nicht das tragende Element gewesen sein. Die „totalitäre Subjektivität“, die sich selbst und aus freien Stücken an die Anforderungen des Regimes anpaßt³⁸, mag verbreiteter gewesen sein, als es eine zweckrationale Deutung der Hinnahme und der Stabilität des Stalinismus³⁹ wahrhaben will. Aber sie konnte zumindest, solange es noch Relikte einer nichtsowjetischen Sozialisation gab, nicht die Regel sein⁴⁰.

Dennoch war der Spielraum dessen, was sich als Auslegung von Werk und Ideen des Staatsgründers beschreiben ließ, natürlich groß genug, um einen eigenen Stil begründen zu können. Dies geschah erstmals aus Anlaß von Stalins 50. Geburtstag am 21. Dezember 1929. Der Generalsekretär hatte sich endgültig die alleinige Macht gesichert. Die letzte ernstzunehmende Opposition war besiegt und sein Kurs bestätigt. Auch nach außen hin konnte der Augenblick kaum günstiger sein, um die Aszendenz eines neuen starken Mannes zu signalisieren. Vielleicht regte er die Feier, wie behauptet, in der Tat nicht selbst an; aber er brauchte sich nicht zu überwinden, um sie zu akzeptieren. Die Selbststilisierung

Stalin! Soviet Public Culture from Revolution to Cold War (Princeton 1999) 237f.; *Benno Ennker*, Führerdiktatur – Sozialdynamik und Ideologie. Stalinistische Herrschaft in vergleichender Perspektive, in: *Mathias Vetter* (Hrsg.), Terroristische Diktaturen im 20. Jahrhundert: Strukturelemente der nationalsozialistischen und stalinistischen Herrschaft (Opladen 1996) 85–117.

³⁷ Vgl. *Max Weber*, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie (Tübingen 1972) 124.

³⁸ Vgl. die Überlegungen zur Charakterisierung und historischen Funktion einer solchen bei: *Igal Halpin*, *Jochen Hellbeck*, Rethinking the Stalinist Subject: Stephen Kotkin's „Magnetic Mountain“ and the State of Soviet Historical Studies, in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 44 (1996) 456–463; *ders.*, Fashioning the Stalinist Soul: The Diary of Stepan Podlubnyi (1931–1939), in: ebd. 44 (1996) 344–373 (wiederabgedr. in: *Sheila Fitzpatrick*, Stalinism. New Directions (London 1999) 77–116); *ders.* (Hrsg.), Tagebuch aus Moskau 1931–1939 (München 1996) 9–74; *ders.*, Self-Realization in the Stalinist System: Two Soviet Diaries of the 1930s, in: *Hildermeier* (Hrsg.), Stalinismus 275–290.

³⁹ Bislang zumeist erklärt mit der funktionalen Denkfigur des Verzichts auf politische Freiheit und Mitsprache gegen die Zusicherung von sozialem Aufstieg und materiellen Privilegien, als deren Urheberin *Sheila Fitzpatrick* gilt. Vgl. aus ihren zahlreichen Arbeiten: *dies.*, Education and Social Mobility in the Soviet Union 1921–1934 (Cambridge 1979); *dies.*, Stalin and the making of a New Elite, 1928–1939, in: *Slavic Review* 38 (1979) 377–402. Diskussion bei: *Manfred Hildermeier*, Revision der Revision? Herrschaft, Anpassung und Glaube im Stalinismus, in: *ders.*, Stalinismus 17–34.

⁴⁰ Vgl. aber auch andere überzeugende Argumente für die Möglichkeit der Ausbildung oppositioneller Gruppenidentität gerade unter den Bedingungen ‚totaler‘ mentaler Herrschaft bei *Mark Edele*, Strange Young Men in Stalin's Moscow: The Birth and Life of the Stiliagi, 1945–1953, in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 50 (2002) 37–62, hier 59ff.

war längst vorbereitet, und ihr Inhalt, daß Stalin der neue Lenin sei, stand weitgehend fest.

Mit diesem Tenor wurden ihm zahllose Grußadressen aus dem ganzen Lande dargebracht. Die Erbfolge lag, ausgesprochen oder nicht, allen Beiträgen zugrunde, die in einer beispiellosen Festschrift veröffentlicht wurden. Ergebene Paladine feierten Stalin gemeinsam mit dem „Volksdichter“ Demjan Bednyj als „besten Leninisten“, „großen Revolutionär“, vorbildlichen „Bürgerkriegskämpfer“, „herausragenden marxistischen Theoretiker“ und „Erbauer des Sozialismus“. Sie priesen seine Standhaftigkeit im Kampf gegen „Abweichler“, seine Klugheit bei der Auslegung des Leninismus und seine Tatkraft beim Aufbruch zur konsequenten Verwirklichung des großen Ziels. Planwirtschaft und Zwangskollektivierung erschienen als vorgezeichnete Schritte auf dem Weg, den der Staatsschöpfer selbst gewiesen hatte. Stalin erbte auch dessen Eigenschaft, das Maß aller sozialistischen Dinge und Kündler der großen Zukunft zu sein. All dies kulminierte in der neuen Bezeichnung, die man ihm nun beilegte: Der Generalsekretär (*formal* war er weder Regierungs- noch Staatschef) stieg zum „Führer“, zum *vožd*, auf⁴¹.

Was in solchen Devotionsformeln zum Ausdruck kam, fand bald auch in vielen anderen Erscheinungen des öffentlichen Lebens seinen Niederschlag. Besonders nach dem Ende der großen Umwälzung von 1929–32, mit der Stalin in mancher Hinsicht alles auf eine Karte setzte – und gewann, begann sein Abbild den Alltag zu prägen. Sein Konterfei zierte die Amtsstuben und die Vitrinen der großen Geschäfte. Seine Büste besetzte den Platz neben der Lenins und drang aus Parteigebäuden und Behörden auf Plätze und Straßen vor. Schon im Herbst 1933 glaubte ein ausländischer Beobachter feststellen zu können, daß der Generalsekretär dabei war, sogar den Staatsgründer an propagandistischer Präsenz zu verdrängen. In den Auslagen und Schaufenstern rund um die Moskauer Gor'kij-Straße (heute wieder *Tverskaja* im Einkaufszentrum der Stadt) zählte er 103 politische Ikonen Stalins gegenüber nur 58 von Lenin. Vier Jahre später notierte selbst ein so unkritischer Besucher wie Lion Feuchtwanger, die Verehrung Stalins sei in einen „maßlosen“, jedem Fremden als erstes ins Auge springenden „Kult“ pervertiert.

Einen besonderen Höhepunkt erreichte diese Glorifizierung vor Kriegsausbruch in der berühmten *Geschichte der Kommunistischen Partei der Sowjetunion (Bolschewiki)* von 1938. Von einem Redaktionskollektiv aus der nächsten Umgebung des Politbüros verfaßt, erfreute sich die Arbeit reger Anteilnahme Stalins; allem Anschein nach griff er mehrfach selbst zur Feder. Das Ergebnis ließ daher keine Wünsche der Parteiführung offen – und sprach im selben Maße der historischen Wahrheit Hohn. Der *Kurze Lehrgang* faßte alle „Korrekturen“ über Stalins Rolle in der bolschewistischen Bewegung zusammen. Von seiner ersten Erwähnung im Abschnitt über die Revolution von 1905 an focht der künftige Generalsekretär konsequent für den „richtigen“ Kurs. Ohne zu schwanken schritt er

⁴¹ Vgl. Reinhard Löhmman, *Der Stalinmythos. Studien zur Sozialgeschichte des Personenkultes in der Sowjetunion* (Münster 1990) 27 ff., 64 ff.; James L. Heizer, *The Cult of Stalin, 1929–1939* (Lexington Ky. 1977) 56 ff.

seitdem auf dem Leninschen Wege zum sozialistischen Parnass voran. Daß am Ende des Buches der griechische Antaeos-Mythos bemüht wurde, um der Partei den Weg zu ewiger Kraft zu weisen, faßte Absicht und Tenor sinnbildlich zusammen – was als „Geschichte“ begann, streifte auf der angeblich letzten Stufe der Menschheitsentwicklung die Zeitlichkeit ab. Stalin erstrahlte als Demiurg, als Erbauer des Sozialismus – bis zu seinem Tod in 300 Nachdrucken und einer Gesamtauflage von 42,8 Millionen in 67 Sprachen übersetzten Exemplaren. Einen vergleichbaren Rekord erzielte wohl nur noch *eine* andere politische Schrift jener Zeit: Hitlers *Mein Kampf*⁴². Nur gilt auch hier: Bei aller ubiquitären Gegenwärtigkeit auch des Sowjetführers in Wort und Bild, bei aller Effizienz der propagandistischen Hirnwäsche und aller Selbstanpassung der Bevölkerung – eine vergleichbare Suggestionskraft, wie sie Hitler eigen war, eine vergleichbare Hysterie, wie sie Hitlers Massenkundgebungen und Auftritte kennzeichneten, hat es im Stalinismus vor dem Krieg nicht gegeben – und erst recht nicht in den Jahren seiner Grundlegung⁴³.

Wenn man Stalin Charisma attestieren will, dann wird das erst für die Nachkriegszeit möglich sein. Zwar war es immer noch ein eigentümliches, eines, das sich nicht in der Exaltation von Massen kundtat, nicht in situativer Spontaneität und plebiszitärem Populismus. Dennoch verlieh der Endsieg dem „Generalissimus“ zweifellos die Aura eines *pater patriae* und den Nimbus von Unfehlbarkeit. Für viele verschwand dahinter die grausame Wirklichkeit von Willkür und Gewalt, tatsächlicher und latenter, auf der seine Herrschaft beruhte. Man mag diesem Nimbus – unter Rekurs auf die eigentliche Bedeutung des Wortes – sogar eine quasi-religiöse Komponente zuschreiben; dies um so eher, als er eine Verehrung erzeugte, der das alttestamentarische Moment der Furcht und des Schreckens wahrlich nicht fehlte. Allerdings wird es schwerfallen, Charisma und Nimbus als neue Elemente des Stalinkults mit der bolschewistischen Ideologie und mit dem Stalinismus als gesamtem Herrschaftssystem in ursächliche Verbindung zu bringen. Sie waren Produkte des Krieges und des Sieges, sicher auch der Dauer der Stalinschen Herrschaft, aber – anders als die strukturelle Neigung zur ‚Einmannherrschaft‘ – keine organischen Aspekte und Folgen des Kommunismus und seiner politisch-weltanschaulichen Ordnung.

5. Es bleibt die *Ideologie*, die sicher ein primärer Anwärter für die Rolle eines Kronzeugen zugunsten des Ersatzes von „totalitär“ durch „pseudo-religiös“ ist. Dennoch steht sie nicht nur als Climax der Argumente am Schluß, sondern auch,

⁴² Vgl. Robert C. Tucker, The Rise of Stalin's Personality Cult, in: American Historical Review 84 (1979) 347–366, hier 365; ders., Stalin in Power: The Revolution from Above, 1928–1941 (New York, London 1990) 161 f., 537; Lion Feuchtwanger, Moskau 1937. Ein Reisebericht für meine Freunde (Amsterdam 1937) 76; D. Wolkogonow [Volkogonov], Stalin. Triumph und Tragödie. Ein politisches Porträt (Düsseldorf 1989) 343.

⁴³ Zum Vergleich u. a. Ian Kershaw, Der Hitler-Mythos. Führerkult und Volksmeinung (Stuttgart 1999, Or. 1987) 129 u. pass.; ders., Hitlers Macht: Das Profil der NS-Herrschaft (München 2000) 116 ff.

weil ihre Prüfung unter diesem Gesichtspunkt besondere Schwierigkeiten aufwirft. Vor allem der Rückblick vom Ende der Sowjetunion her hat noch einmal klar gemacht, wie wenig Wirkung und Substanz jene Lehren hatten, die einst in aufwendigen Analysen untersucht und widerlegt wurden⁴⁴. Seit dem Sturz Chruščëvs und dem Ende einer gewissen Renaissance leninistischer Ideen scheinen nicht einmal Parteimitglieder mehr an das geglaubt zu haben, was ihnen die *canones* des „Histomat“ und „Diamat“ predigten und in den Einleitungen und Schlußkapiteln auch (geistes)wissenschaftlicher Bücher stand. Selbst bei manchen ‚Führungskadern‘ muß man offen lassen, ob sie glaubten, was sie sagten und lasen. Denn es wurde immer evidenter, welche Art von Qualifikation für die Parteikarriere gefragt war: ingenieurwissenschaftliche oder (agrar)ökonomische⁴⁵; „geistige Arbeiter“ brauchte man nicht mehr.

Zumindest in den ersten Jahren der persönlichen Diktatur Stalins dürfte dies anders gewesen sein. Gesucht wurden *Kommunisten* mit technisch-ingenieurwissenschaftlicher Kompetenz, nicht umgekehrt. Aber auch viele einfache Leute scheinen vom Aufbruch in eine neue Zeit begeistert gewesen zu sein. Viele glaubten an die Vision eines besseren Lebens, in dem es Strom und Stahl, Autos und Haushaltsgeräte, genug zu essen und eine saubere Wohnung in steinernen Häusern für jedermann geben würde. Nicht nur Lev Kopelev dürfte seine ganze Kraft diesem Ziel gewidmet haben. Um seinetwillen nahmen es die Arbeiter von Magnitogorsk – soweit sie nicht zwangsweise verschickt worden waren – hin, in Erdhöhlen zu hausen, und schafften es die Helden der Moskauer Metro letztlich in nur zwei Jahren, ein Dutzend Bahnhöfe unter einer großen, dicht besiedelten Stadt zu errichten und etwa gleich viele Kilometer Tunnel durch die Erde zu treiben⁴⁶. Wenn es eine Utopie gab, auf die sowohl Parteikader als auch große Teile – vor allem der städtischen – Bevölkerung mit quasireligiöser Inbrunst vertrauten, dann war es diese industrielle und aufgrund von Zugangschancen für alle in einem simplen Sinn auch egalitäre Massenkonsumgesellschaft.

Nicht die trockenen Theoreme einer Weiterklärung, nicht die abstrakten Regeln einer dialektischen Argumentation und historischer Entwicklungsgesetze waren daher in erster Linie mit der Kategorie „Ideologie“ gemeint, sondern jener Fetischismus der Maschine, des perfekten Räderwerks, jene Glorifizierung des Fließbandes – wenn es nicht von Henry Ford, sondern den „Arbeitern selbst“ in Bewegung gesetzt wurde –, kurz: jenes Hohe Lied auf den perfekten Produktionsprozeß im Dienste aller, das in so zahlreichen Plakaten, Filmen,

⁴⁴ Vgl. *Gustav A. Wetter*, Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion (Wien 1958); einflußreiche Textsammlung: *Hans-Joachim Lieber, Karl-Heinz Ruffmann* (Hrsg.), Der Sowjetkommunismus. Dokumente. 2 Bde. (Köln 1963–64).

⁴⁵ Beste Studie immer noch: *Jerry F. Hough*, The Soviet Prefects: The Local Party Organs in Industrial Decision-Making (Cambridge, Mass. 1969).

⁴⁶ Vgl. *L. Kopelev*, Und schuf mir einen Götzen. Lehrjahre eines Kommunisten (München 1981); *Stephen Kotkin*, Magnetic mountain. Stalinism as a civilisation (Berkeley 1995); *Dietmar Neutatz*, Die Moskauer Metro. Von den ersten Plänen bis zur Großbaustelle des Stalinismus (1897–1935) (Köln 2001).

Bildern, Skulpturen und Bühnenstücken vor allem der zwanziger Jahre Gestalt angenommen hatte⁴⁷. So gesehen, war der Hammer zwar ein – unbewußt – angemessenes Symbol für das primitive Niveau der industriellen „Produktivkräfte“, aber ein falsches Signum für das Versprechen und die hauptsächliche Substanz des sozialistischen Experiments zumindest bis zum Tode Stalins. Besser wäre die Maschine gewesen. In anderer Form: im obrigkeitlich gebilligten und ästhetisch normierten „Produktionsroman“ setzte sich diese Verherrlichung unter Stalin fort⁴⁸. Endgültig wurde aus dem Tanz ums goldene Kalb die organisierte Parade.

Ähnlich hielten die Parteikader nicht nur am ideologisch fundierten Ziel fest. Vielmehr verfolgten sie es mit den gesteigerten Mitteln und Ressourcen, die ihnen nach der Unterwerfung des Dorfes zur Verfügung standen. Es gab, auch innerhalb der Partei, keine politische Opposition mehr; und es gab keine sozialen und ökonomischen Freiräume mehr, die sich dem Willen der Partei hätten entziehen können. Nach der zweiten, von oben inszenierten „Revolution“, die in dieser Hinsicht das Werk der ersten zu Ende führte, konnte der Einparteistaat mit nie dagewesener Kraft darangehen, von ihm gesetzte, aus seiner Ideologie abgeleitete Ziele zu verwirklichen. Dabei scheute er vor Repression, Gewalt und Terror nicht zurück. Ein System entstand, das in enger Verquickung mit der Diktatur einer Person und der Herrschaftssicherung für die von ihm geführte Clique Millionen von Menschen inhaftierte, in Arbeitslager, Eis- und Sandwüsten deportierte, liquidierte oder auf andere Art um Freiheit, Gesundheit und Zukunft brachte – und all dies mit der für unfehlbar erklärten Ideologie rechtfertigte. Hierin liegt sicher am ehesten eine Entsprechung zum Nationalsozialismus: So wie der Rassismus zur Begründung der Vernichtung von Juden und anderen „minderwertigen“ Völkern diente, so legitimierte der Stalinismus die Ausmerzung von „Volksfeinden“, „Diversanten“ und „Spionen“ mit der Notwendigkeit, die Partei als Lotse auf dem einzig richtigen Weg zum „Sozialismus“ zu schützen und zu stärken. Inhaltlich konträr, kamen nationalsozialistische und stalinistische Ideologie darin zusammen, daß sie für deren Verwirklichung jedes Opfer rechtfertigten und alle Maßstäbe von Menschlichkeit mit Füßen traten. In diesem Sinne waren sie als *funktionale Äquivalente* miteinander verbunden.

Davon unberührt bleibt die Ausgangsfrage, ob man besser daran täte, den Begriff „totalitär“ für eine solche Fixierung auf eine ideologische Utopie und die anderen genannten ideologieverbundenen Systemmerkmale durch „pseudo-religiös“ zu ersetzen. Eine Antwort sollte im Rekurs auf die skizzierten Aspekte (mindestens) folgende Argumente bedenken:

Unschwer lassen sich nicht wenige Eigenschaften erkennen, die üblicherweise im Umfeld religiösen Glaubens angesiedelt sind:

⁴⁷ Vgl. Stites, *Revolutionary Dreams* 145ff.; Fülöp-Miller, *Geist* 139ff.

⁴⁸ Insofern bestätigte sich Boris Groys' Vorwurf, die „revolutionären“ Künstler der 1920er Jahre hätten sich das eigene Grab des Stalinschen Kunstdiktats geschaufelt (vgl. *ders.*, *Gesamtkunstwerk Stalin*. Die gespartene Kultur in der Sowjetunion [München 1988] 11).

- die „Erlösungsbedürftigkeit“ (K. Schlögel) der Intelligenzija;
- der Versuch, durch die Verdrängung und „Eroberung“ der alten kirchlichen Rituale, Feste und der ethisch-moralischen Normen in den Alltag der einfachen Leute einzudringen;
- die Schaffung von Symbolen, die das neue Regime als Beginn eines neuen Zeitalters und einer neuen Stufe der Entwicklung der Menschheit darstellten;
- die Inszenierung kultischer Verehrung für den Staatsgründer, die eine tradierte religiöse Disposition kalkuliert für den politischen Zweck der Stiftung von Loyalität nutzte;
- die Fortführung und Ergänzung dieses Kults durch die propagandistische Erhebung des Diktators in die Übermenschlichkeit des Allwissens und der Allweisheit;
- die Rechtfertigung nicht nur von Verzicht und Entbehrung, sondern auch von Verbrechen, Terror und der Mißachtung elementarer Menschenrechte durch das Endziel des Sozialismus nach der Maxime, daß der unfehlbare Zweck die Mittel heilige.

Gleichzeitig bleiben gravierende Einwände bestehen, die zur Vorsicht Anlaß geben sollten:

– Zum einen sollte nicht vergessen werden, daß der Übergang zwischen ideologisch begründetem, einseitigem und extremem Engagement und darüber hinausgehender, quasi-religiöser Aufopferung sehr fließend ist. Ein ähnlicher Enthusiasmus bis hin zur Bereitschaft, das eigene Leben zu riskieren – und Kostbareres kann es nicht geben – gehört bekanntlich zu den Merkmalen auch anderer Ideologien, z. B. des Nationalismus. Natürlich kann man – etwa nach Maßgabe der oben genannten Kriterien – auch den Nationalismus vor und nach dem Ersten Weltkrieg als „politische Religion“ bezeichnen. Nur verliert der Begriff dann jene Unterscheidungskraft zwischen totalitären und anderen radikalen Ideologien, die er beanspruchen sollte.

– Viele Visionen, in denen ein Erlösungsgedanke und ein Erlösungsziel aufscheinen, finden sich bereits in der Französischen Revolution. Sie sind mit einem radikalen Neuanfang und der Idee verbunden, eine neue Art der menschlichen Gemeinschaft und der Menschen selbst zu begründen. Natürlich haben solche Ideen der Vervollkommenung – wie alle Geschichtsphilosophie als sozusagen säkularisiertes Heilsgeschehen⁴⁹ – eine religiöse Komponente, und natürlich behaupten sie, daß diese Ziele im Diesseits zu erreichen seien. Nur stellt sich auch hier die Frage, ob man so unspezifisch alle Erscheinungen einer radikalen, konkreten Utopie, die wenige Fanatiker oder temporär auch größere Massen um alles in der Welt verwirklichen wollen, als Elemente einer politischen Religion bezeichnen will. Wenn die Denkfigur des „neuen Menschen“ als Symbol und Nukleus einer „säkularen Religionsgeschichte“ von der Reformation bis ins 20. Jahrhundert

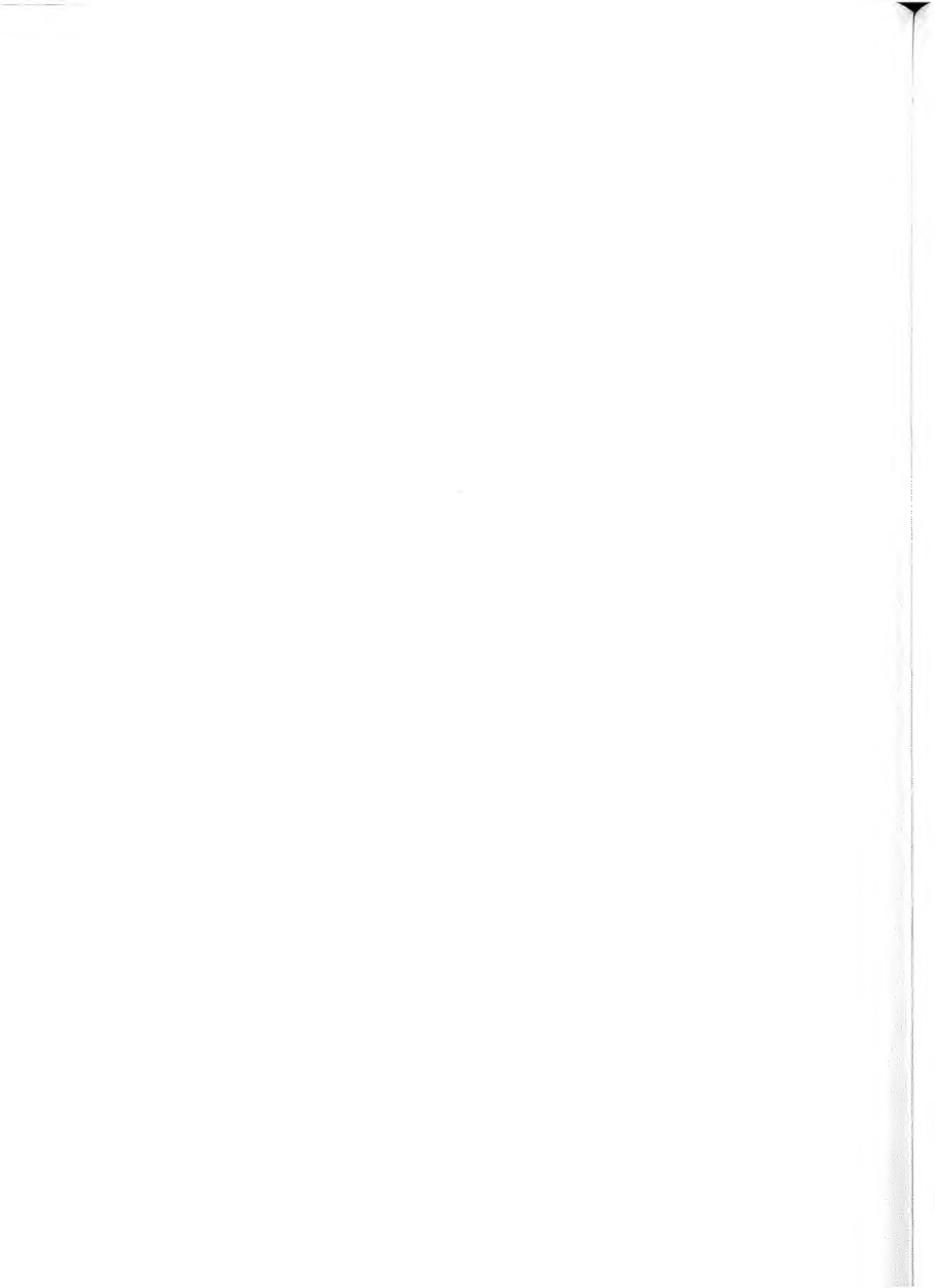
⁴⁹ Vgl. die klassische Abhandlung von K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (Stuttgart 1953).

reicht⁵⁰, dann kann man darin mit guten Gründen einen Beleg für die mangelnde Trennschärfe der pseudoreligiösen Qualität sehen.

– Und schließlich ist an einen Kerneinwand zu erinnern, der in der Diskussion einschlägiger Konferenzen mehrfach erhoben worden ist: daß es zumindest sehr problematisch sei, entschieden *atheistische* Ideologien und Regime ausgerechnet als säkulare *Religionen* zu kennzeichnen. Dieser Einwand trifft nicht nur auf den Nationalsozialismus zu, sondern erst recht auf den Bolschewismus. Kein modernes Regime, auch nicht der Nationalsozialismus, ging derart brutal gegen Kirche, Klerus und Religion vor wie das sozialistische Rußland im Bürgerkrieg und die Sowjetunion unter Stalin. Die Bolschewiki scheuten vor keiner Blasphemie zurück⁵¹. Man muß daher schon zu der paradoxen Prämisse Zuflucht nehmen, daß das Religiöse gerade in der fanatischen *Verfolgung* der Religion zum Ausdruck kam, um in bezug auf den Bolschewismus die Kennzeichnung als „politische Religion“ für sinnvoll zu halten und ihr den Vorzug gegenüber dem weithin akzeptierten Begriff „totalitär“ zu geben.

⁵⁰ So bei *Küenzlen*, *Der Neue Mensch*.

⁵¹ Vgl. eindrucksvolle Illustrationen bei *Fülöp-Miller*, *Geist* 247 ff.



Gerhard Besier

Die Partei als Kirche – der Fall DDR

Religion – Totalitarismus – „Politische Religion“

Angeichts der großen Fülle von Religionsdefinitionen¹ ist zunächst zu fragen, was der Marxismus-Leninismus selbst unter Religion versteht. Dem Wörterbuch der Marxistisch-Leninistischen Philosophie zufolge ist Religion eine „besondere geistige Aneignungsweise und daraus hervorgehende gesellschaftliche Bewußtseinsform, welche durch eine phantastische, illusorische, verkehrte Widerspiegelung der objektiven Realität charakterisiert ist. Die R[eligion] stellt sich dar als Gesamtheit von Anschauungen, Emotionen und Kulthandlungen, deren Wesen in einer phantastisch verzerrten, illusionären Widerspiegelung der Natur und der Gesellschaft im Bewußtsein der Menschen besteht.“² Marx sieht in der Religion wie in der idealistischen Philosophie Theorien, die die Welt nicht aus der Materie, sondern aus dem Geist erklären, sie aus Ideen ableiten³.

Gegenüber diesem Religionsverständnis als einem die Wirklichkeit verdunkelnden und darum schädlichen Phantasieprodukt sprachen und sprechen zahlreiche Philosophen und Theologen von einer unverändert bestehenden religiösen Bedürftigkeit des Menschen. Religion, so beispielsweise Hermann Lübbe, ist die „Kultur der Anerkennung unverfügbarer Daseinskontingenz“, und sie erfüllt daher „eine Lebensfunktion von anthropologischer Universalität“⁴. Die unvorhersehbaren, unabwendbaren und unkontrollierbaren Zufälligkeiten menschlicher Existenz machen deren Bewältigung und Erklärung notwendig. Religion stellt dafür kulturelle Sinnebungssysteme – Vorstellungen, Bedeutungen, Symbole und

¹ Vgl. *James Thrower*, Religion. The Classical Theories (Edinburgh 1999) bes. 161 ff.; *Karl-Heinz Ohlig*, Religion in der Geschichte der Menschheit. Die Entwicklung des religiösen Bewusstseins (Darmstadt 2002) 11 ff.; im folgenden zitiert: *Ohlig*, Religion. Siehe aus sozialwissenschaftlicher Perspektive auch *Michael Argyle*, Psychology and Religion. An Introduction (London, New York 2000); *Stephen J. Hunt*, Religion in Western Society (Hampshire, New York 2002).

² *Manfred Buhr*, *Alfred Kosing* (Hrsg.), Kleines Wörterbuch der Marxistisch-Leninistischen Philosophie (Berlin [Ost] 31975) 245; im folgenden zitiert: *Buhr*, *Kosing*, Kleines Wörterbuch.

³ Vgl. *Johannes Kadenbach*, Das Religionsverständnis von Karl Marx (München 1970) 129 ff.

⁴ Vgl. *H. Lübbe*, Religion nach der Aufklärung (Graz, Wien, Köln 21990) 127 ff.

Rituale – in Gestalt kommunikativen Handelns zur Verfügung⁵. Mit deren Hilfe werden – kognitiv wie emotional – zwei zentrale Möglichkeiten der Kontingenzbewältigung eingeübt und damit für menschliches Verhalten in dieser Welt handlungsleitend. Einmal befriedigt Religion das Bedürfnis des Menschen nach Retribution, nach Rückgabe und Vergeltung dessen, was ihm vorenthalten und nach Vergeltung für das, was ihm angetan wurde⁶. Zum anderen gründet diese Hoffnung in einer göttlichen Offenbarung, die sich der unmittelbaren Erkenntnis freilich verschließt, vielleicht aber persönlich „erfahren“ wird. Diese Offenbarung ist der Garant dafür, daß Gott demaleinst gerechte Taten belohnen und ungerechte bestrafen wird. Das Problem dieser anthropologischen Argumentation zugunsten eines letztlich religiösen Pragmatismus liegt allerdings darin, daß sie die erkenntnistheoretische Seite des Problems, nämlich die Wahrheitsfrage, völlig außer acht und die Bedeutung der Religion auf „Kontingenzbewältigungspraxis“ schrumpfen läßt⁷.

Der Kommunismus wie der Nationalsozialismus⁸ standen in weltanschaulicher Konkurrenz zum Modell der christlichen Offenbarungsreligion, indem sie versprachen, durch gewaltige politische Umstrukturierungen die vornehmlich durch Unterdrückung bedingten Kontingenzen menschlichen Lebens zu minimieren und damit die systemstabilisierende Funktion klassischer Religionen zu enttarnen bzw. überflüssig zu machen. „Wo angesichts künftiger Fülle des Verfügbaren niemand mehr Sorge wird haben müssen, zu kurz zu kommen, wird endgültig Friede herrschen. Im Zustand der Fülle ist jedes vernünftige Bedürfnis bedienbar.“⁹ Das Problem der Wahrheitsfrage suchte der Marxismus-Leninismus, religiöse Erklärungen überbieten wollend, zu beantworten, indem er seinen Theoriekomplex, den dialektischen und historischen Materialismus (Diamat), als „wissenschaftliche Philosophie“, „wissenschaftliche Weltanschauung“ bzw. „wissenschaftliche Theorie“ bezeichnete, „welche die objektiven Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung aufdeckte“¹⁰. Dieses aus dem 19. Jahrhundert stam-

⁵ Vgl. dazu *Clifford Geertz*, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme (Frankfurt a.M. 1995) bes. 49 ff. Siehe auch *Andréa Belliger*, *David J. Krieger* (Hrsg.), Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch (Opladen, Wiesbaden 1998) bes. 24 ff., 372 ff.

⁶ Vgl. beispielsweise *Peter Koslowski*, Die Macht der Offenbarung, in: *Die Welt* Nr. 3 vom 19. 1. 2002.

⁷ Vgl. *Hans Albert*, Kritischer Rationalismus. Vier Kapitel zur Kritik illusionären Denkens (Tübingen 2000) 176 f.; im folgenden zitiert: *Albert*, Kritischer Rationalismus. Siehe auch *ders.*, Zur Kritik der reinen Religion. Über die Möglichkeit der Religionskritik nach der Aufklärung, in: *Kurt Salamun* (Hrsg.), Aufklärungsperspektiven. Weltanschauungsanalyse und Ideologiekritik (Tübingen 1989) 99–115; im folgenden zitiert: *Salamun*, Aufklärungsperspektiven.

⁸ Zu den methodologischen Problemen des Vergleichs siehe *Dieter Nohlen*, Vergleichende Methode, in: *ders.*, *Rainer-Olaf Schultze* (Hrsg.), Lexikon der Politikwissenschaft. Theorien, Methoden, Begriffe, Bd. 2 (München 2002) 1020–1031.

⁹ *Hermann Lübke*, Freiheit statt Emanzipationszwang. Die liberalen Traditionen und das Ende der marxistischen Illusion (Zürich, Osnabrück 1991) 92. Vgl. auch *Tzvetan Todorov*, Totalitarism: Between Religion and Science, in: *Totalitarian Movements and Political Religions* (TMPR) 2 (2001) 28–42.

¹⁰ Vgl. *Buhr*, *Kosing*, Kleines Wörterbuch 173 f.

mende, holistische Verständnis einer „wissenschaftlichen“ Theorie als einer Art Welterlösungsformel rückte den Marxismus-Leninismus, besonders deutlich auch in seiner Semantik, in die Nähe einer „säkularen“, einer „politischen Religion“¹¹.

Diese Begriffsbildungen tauchten in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts¹² bereits bei dem Geschichtsphilosophen Eric Voegelin (Wien)¹³ und dem Soziologen Raymond Aron (Paris)¹⁴ auf, wenngleich dieser mit Recht hinsichtlich des Terminus wie der Sache Affinitäten zu jenem abwehrte. Das Konzept der „politischen

¹¹ Zur philosophisch-methodologischen Kritik des von Karl Popper begründeten Kritischen Rationalismus an der marxistischen Geschichtsphilosophie vgl. *Karl R. Popper*, *Das Elend des Historizismus* (Tübingen 21969). Das Buch ist dem „Andenken ungezählter Männer, Frauen und Kinder, aller Länder, aller Abstammungen, aller Überzeugungen“ gewidmet, die „Opfer von nationalsozialistischen und kommunistischen Formen des Irrglaubens an unerbittliche Gesetze eines weltgeschichtlichen Ablaufs“ waren, a.a.O. III. Zu den Deutungsmustern „Totalitarismus“, „politische Religionen“ und „moderne Diktaturen“ vgl. *Detlef Schmiechen-Ackermann*, *Diktaturen im Vergleich* (Darmstadt 2002) 22 ff.

¹² Der von Karl Barth beeinflusste, hannoversche Pfarrer Richard Karwehl sprach bereits 1931 im Blick auf den Nationalsozialismus von einem „Politischen Messiasium“ (vgl. zuletzt *Dirk Glufke*, *Richard Karwehls „Politisches Messiasium“*. Zur Auseinandersetzung zwischen Kirche und Nationalsozialismus, in: *Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte* 90 (1992) 207–217; *Markus Huttner*, *Totalitarismus und säkulare Religionen*. Zur Frühgeschichte totalitarismuskritischer Begriffs- und Theoriebildung in Großbritannien (Bonn 1999) 255–259; im folgenden zitiert: *Huttner*, *Totalitarismus*); Franz Werfel 1932 von „Religionsersatz oder Ersatzreligion“ (vgl. *Hans Maier*, „Politische Religionen“ – Möglichkeiten und Grenzen eines Begriffs, in: *ders.*, *Michael Schäfer* (Hrsg.), „Totalitarismus“ und „politische Religionen“. Konzepte des Diktaturvergleichs, Bd. 2 (Paderborn 1997) 299–310, hier 304; im folgenden zitiert: *Maier, Schäfer*, „Totalitarismus“, Bd. 2), Carl Christian Bry sprach schon 1925 von „verkapteten Religionen“ (Lochham, München 31964) bes. 322 ff. Auch die Mentalitätshistorikerin Lucie Varga sprach schon in den frühen 30er Jahren vom quasi-religiösen Charakter des Nationalsozialismus. Vgl. *Peter Schöttler*, *Lucie Varga – eine österreichische Historikerin im Umkreis der „Annales“ (1904–1914)*, in: *Lucie Varga, Zeitenwende. Mentalitätshistorische Studien 1936–1969*, hrsg. von *Peter Schöttler* (Frankfurt/M. 1991) 13–110.

¹³ *E. Voegelin*, *Die Politischen Religionen* (Wien 1938; Stockholm, Berlin 21939), hrsg. v. *Peter J. Opitz* (München 1993). Siehe dazu *Dietmar Herz*, *Die politischen Religionen im Werk Eric Voegelins*, in: *Hans Maier* (Hrsg.), „Totalitarismus“ und „politische Religionen“. Konzepte des Diktaturvergleichs, Bd. 1 (Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft: Politik- und kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft 16, Paderborn 1996) 191–209; im folgenden zitiert: *Maier*, „Totalitarismus“, Bd. 1; *Huttner*, *Totalitarismus* 145 ff.; *Michael Henkel*, *Konservativismus im politischen Denken Eric Voegelins. Überlegungen zum Problem der Verortung seines Ansatzes* (Schriftenreihe der Förderungstiftung Konservative Bildung und Forschung 1, München 2001) bes. 9 ff.

¹⁴ R. Aron gebrauchte 1939 den Begriff „politische Religionen“, 1944 den Begriff „säkulare Religionen“. Siehe dazu *Brigitte Gess*, *Die Totalitarismuskonzeption von Raymond Aron und Hannah Arendt*, in: *H. Maier* (Hrsg.), *Totalitarismus und Politische Religion* 264–274, bes. 265 f.; *Harald Seubert*, *Erinnerung an den ‚Engagierten Beobachter‘ in veränderter Zeit. Über Raymond Aron als Theoretiker des Totalitarismus und der nuklearen Weltlage*, in: *Maier, Schäfer*, „Totalitarismus“, Bd. 2, 311–361, hier 332; *Huttner*, *Totalitarismus* 152 ff.; *Trine M. Kjeldahl*, *Defence of a Concept: Raymond Aron and Totalitarism*, in: *TMPR* 2 (2001) 121–142.

Religion“ hat sich von seinen Entdeckungszusammenhängen freilich gelöst, enthält aber nach wie vor innovatives heuristisches Potential. Voegelins kulturhistorisch weit ausgreifende¹⁵, allgemeine Säkularisierungsthese¹⁶ und die mit Carl Schmitt¹⁷ konvergierende römisch-katholische Interpretation einer modernitätskritischen Verfallsgeschichte¹⁸ zielen darauf ab, daß den gnostizistischen, also ketzerischen [!], totalitären Massenbewegungen nur dadurch Einhalt geboten werden könne, daß ein politisches Gemeinwesen wieder die ihm gemäße religiöse Ordnung erhalte. Ansonsten verstricke sich der Mensch in „innerweltlicher Sinnerfüllung“¹⁹. Die liberal-konservative Kritik des Agnostikers Aron an religiös aufgeladenen Geschichtsphilosophien mit legitimatorischem Wahrheitsanspruch implizierte dagegen „eine grundsätzliche Gegnerschaft zu jedweder Sakralisierung menschlicher Lebensverhältnisse und Institutionen“²⁰. Ein positives Gegenmodell wie Voegelin, etwa auf der Grundlage christlicher Anthropologie, entwarf der im französischen Laizismus wurzelnde Aron gerade nicht. Vielmehr sah er das Problem darin, daß die durch den politischen Liberalismus erstrebte und in seinem Land auch erreichte Privatisierung von Religion durch die totalitären Legitimationsideologien wieder rückgängig gemacht wurden. Den Unterschied zwischen Diktaturen und konstitutionell-pluralistischen Regimes suchte er zunächst durch idealtypische, dann durch kontentanalytische Beschreibungen zu erfassen. Diese mündeten in eine Darstellung der Verbindung von Ideologie und Terror als dem entscheidenden Charakteristikum totalitärer Herrschaft. Damit sind Berüh-

¹⁵ Vgl. zur Auseinandersetzung *Hans-Christof Kraus*, Eric Voegelin redivivus? Politische Wissenschaft als Politische Theologie, in: *Michael Ley, Julius H. Schoeps* (Hrsg.), *Der Nationalsozialismus als politische Religion* (Bodenheim 1997) 74–88; *Peter J. Opitz*, Die Gnosis-These. Anmerkungen zu Voegelins Interpretation der westlichen Moderne, in: *Eric Voegelin*, *Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis*, hrsg. und eingeleitet von *Peter J. Opitz* mit einem Nachwort von *Thomas Hollweck* (München 1999) 7–35.

¹⁶ Zur Säkularisierungsthese vgl. *Hartmut Lehmann* (Hrsg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa* (Göttingen 1997); *ders.*, Zwischen Dechristianisierung und Rechristianisierung: Fragen und Anmerkungen zur Bedeutung des Christentums in Europa und Nordamerika im 19. und 20. Jahrhundert, in: *KZG* 11 (1998) 156–168; *ders.*, Protestantisches Christentum im Prozess der Säkularisierung (Göttingen 2001) bes. 15 ff., 81 ff.; im folgenden zitiert: *Lehmann*, Protestantisches Christentum; *Jeffrey Cox*, Secularization and Other Master Narratives on Religion in Modern Europe, in: *KZG* 14 (2001) 24–35; *Michel Lagrée*, Durkheim, Weber et Troeltsch, un siècle après, in: a.a.O. 49–60; *Hugh McLeod*, *Secularisation in Western Europe 1848–1914* (London, New York 2000) 1 ff. (Lit.).

¹⁷ Vgl. *Dirk Blasius*, Carl Schmitt. Preußischer Staatsrat in Hitlers Reich (Göttingen 2001).

¹⁸ Diese Sichtweise war eine seit der frühen Neuzeit (Reformation) geläufige Denkfigur römisch-katholischer Geschichtsschreibung. Vgl. *Wolfgang Reinhard*, Probleme deutscher Geschichte 1495–1806. Reichsreform und Reformation 1495–1555 (Gebhardt, Handbuch der Deutschen Geschichte 9, Stuttgart 2001) 263 ff.; im folgenden zitiert: *Reinhard*, Probleme deutscher Geschichte.

¹⁹ Zit. nach *H. Maier*, Politische Religionen. Die totalitären Regime und das Christentum (Freiburg i.Br. 1995) 33.

²⁰ Zit. nach *Seubert*, Erinnerung 324.

rungen zum Konzept Hannah Arendts gegeben, die freilich eine allzu enge Vergleichsbasis wählte: die Jahre der Großen Säuberung in der Sowjetunion (1934–1937) mit dem Hitler-Deutschland während des Krieges (1941–1945)²¹.

Neben der deutschen und der französischen Stimme gab es Mitte der 30er Jahre auch eine angelsächsische, die – unter Verwendung des Totalitarismus-Begriffs – beide Diktaturen im Rahmen eines „essentialistischen“ Konzepts²² mit religiös-eschatologischen Kategorien zu erfassen suchte – nämlich der dezidiert liberale Manchester Guardian²³. Bei allen Unterschieden, heißt es in einem Leitartikel vom 5. August 1936, sei für beide Diktaturen konstitutiv, daß sie den ebenso arroganten wie unmöglichen Versuch unternähmen, das Himmelreich auf Erden zu etablieren. Hinter der Artikelserie stand der ehemalige Berliner Guardian-Korrespondent Frederick Augustus Voigt. In seinem 1938 erschienen Buch „Unto Caesar“²⁴ beschreibt er Marxismus und Nationalsozialismus in religiös-theologischen Interpretationskategorien. Seine religiöse Vergleichsgröße sind weniger die etablierten Kirchen als messianisch-chiliasische Heilsbewegungen des 11. bis 16. Jahrhunderts mit ihrer revolutionären Apokalyptik²⁵. Womöglich stand dem Briten auch die religiös legitimierte puritanische Revolution in den 40er Jahren des 17. Jahrhunderts und deren diktatorische Folgen, Oliver Cromwells Gewaltregiment, vor Augen²⁶. Als theologischen Schlüsselimpuls, der ihm die grundlegende Differenz von Transzendenz und Immanenz einschränkte, nannte Voigt Karl Barths Römerbriefkommentar²⁷. Insbesondere im Blick auf die ebenso dichotome wie kompromißlose Wirklichkeitsspaltung in Gut und Böse, die Heilsökonomie der Menschheitsgeschichte, die Vorstellung von einer letzten Entscheidungsschlacht und die fanatischen Religionsführer sah Voigt Parallelen zwischen den beiden totalitären Ideologien und den klassischen religiösen Aufbrüchen als dem tertium comparationis. An Ernst Nolte²⁸ erinnert Voigts These eines inneren Wechselverhältnisses von Marxismus und Nationalsozialismus – derart, daß er meint, historisch-genetische Zusammenhänge zwischen beiden Säkularreligionen

²¹ Vgl. *H. Arendt*, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus (München 61998) 632; *R. Aron*, Das Wesen des Totalitarismus, wiedergegeben nach *Joachim Starke* (Hrsg.), Raymond Aron: Über Deutschland und den Nationalsozialismus. Frühe politische Schriften 1930–1939 (Opladen 1993) 275–294.

²² Vgl. dazu *Lothar Fritze*, Totalitarismus und Modernitätskritik. Anmerkungen zu einer Konferenz des Hamburger Instituts für Sozialforschung, in: *Mittelweg* 36 3 (1994) H. 4, 60–64, hier 60.

²³ Vgl. *Huttner*, Totalitarismus 95 ff. Dem Verf. kommt das Verdienst zu, die vergessenen Arbeiten Voigts wieder in die Diskussion um „Politische Religionen“ eingebracht zu haben.

²⁴ London 1938 (31939).

²⁵ Vgl. *Malcolm Lambert*, Häresie im Mittelalter. Von den Katharern bis zu den Hussiten (Darmstadt 2001); *Reinhard*, Probleme deutscher Geschichte 293 ff.

²⁶ Vgl. *Kurt Kluxen*, Geschichte Englands (Stuttgart 41991) 287 ff. Siehe dazu *Voigt*, *Unto Caesar* 88 f.; *ders.*, *The Greek Sedition* (London 1949) 37 ff.

²⁷ Vgl. *Huttner*, Totalitarismus 253 f.

²⁸ Vgl. *Ernst Nolte*, Marxismus und Nationalsozialismus, in: *VZG* 31 (1983) 389–417; *ders.*, Die historisch-genetische Version der Totalitarismustheorie: Ärgernis oder Einsicht?, in: *ZfP* 43 (1996) 111–122.

in Gestalt eines „Mythos“ und eines „Gegenmythos“ feststellen zu können²⁹. Sowohl bei Lenin wie bei Hitler konstatiert Voigt einen gedanklichen Reduktionismus sowie die Absolutsetzung weniger Normen, deren unbedingter Realitätsanspruch mit außerordentlicher Brutalität durchgesetzt werde: Klassen und Klassenkampf bei dem einen, Rasse und Volkstum bei dem anderen. Den Marxismus ordnet Voigt rationalen Religionstraditionen zu, den Nationalsozialismus irrational-mystischen. Jener zerstört das Christentum, dieser korrumpiert es.

Alle drei voneinander unabhängigen Ansätze³⁰ einer vergleichenden Interpretation der beiden Diktaturen als totalitäre „Politische Religionen“ spielten in der zeitgenössischen Diskussion der 30er Jahre keine hervorgehobene Rolle, wenngleich die religiöse Betrachtungsweise und das dem Christentum entlehene Vokabular zum Standardrepertoire der frühen Diktaturkritik gehörten³¹. Bis zum Kriegseintritt der USA unterstrichen die etablierten protestantischen Kirchen in Europa und Nordamerika, allen voran das Luthertum, die grundsätzlichen Differenzen zwischen der Sowjetunion und dem nationalsozialistischen Deutschland im Blick auf deren Stellung zum Christentum. Dabei erschien stets die UdSSR als das ungleich grausamere Verfolgungsregime, während Hitler, Göring und andere immer noch als Hoffnungsträger galten, die radikal kirchenfeindliche Nationalsozialisten schon noch in ihre Schranken weisen würden³².

„Das Interesse an politischen Religionen erlebt derzeit in mehreren Ländern eine Renaissance.“³³ In Deutschland entstand in den 90er Jahren – initiiert und ge-

²⁹ Vgl. dazu *Eckhard Jesse*, Die Totalitarismusforschung und ihre Repräsentanten. Konzeptionen von Carl J. Friedrich, Hannah Arendt, Eric Voegelin, Ernst Nolte und Karl Dietrich Bracher, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament* (B 20/1998) 3–18, hier 13–15, der es vorzieht, von einem „genetisch-interaktionistischen“ Ansatz zu sprechen, um auch die bei Nolte deutliche Wechselbeziehung zwischen beiden totalitären Systemen in den Blick zu bekommen. (Im folgenden zitiert: *Jesse*, Totalitarismusforschung.) Siehe auch *Michael Burleigh*, National Socialism as a Political Religion, in: *TMPR* 1 (2000) 1–26.

³⁰ Obwohl *Voigts* Buch „Unto Caesar“ 1939 in französischer Sprache erschien, ist eine Beeinflussung Arons durch den britischen Journalisten nicht nachweisbar. Vgl. *Huttner*, Totalitarismus 156 f.

³¹ Vgl. *Guy Stanton Ford* (Hrsg.), *Dictatorship in the Modern World* (Minneapolis, Minn. 1935); *Bernard Laverne*, Die totalitären Staaten oder der Rückfall Europas in das 16. und 17. Jahrhundert (1937), in: *Bruno Seidel, Siegfried Jenkner* (Hrsg.), *Wege der Totalitarismusforschung* (Wege der Forschung 140, Darmstadt 1968) 64–85, im folgenden zitiert: *Seidel, Jenkner*, Totalitarismusforschung. Der methodistische Bischof John L. Nuelsen schrieb 1938: „Hitlerism cannot be understood if considered merely as a political or social movement. It is a religion. Not a Christian religion, to be sure; but a religion nevertheless. [...] Hitlerism is not only a religion. It is an organized church.“ *J. L. Nuelsen*, Religion and Church in Hitler's Germany, in: *The Christian Advocate* (November 17, 1938).

³² Vgl. *G. Besier*, „The friends ... in America need to know the Truth ...“. Die deutschen Kirchen im Urteil der Vereinigten Staaten (1933–1941), in: *Jahrbuch des Historischen Kollegs* 1998 (München 1999) 23–76.

³³ So *Michael Burleigh*, Die Zeit des Nationalsozialismus. Eine Gesamtdarstellung (Frankfurt a.M. 2000) 25. Siehe auch *Philippe Burrin*, Political Religion. The Relevance of a Concept, in: *History and Memory* 9 (1997) 321–352; im folgenden zitiert: *Burrin*, Political Reli-

leitet von Hans Maier – zu dem Themenkomplex „Totalitarismus und Politische Religion“ ein breit angelegtes Forschungsprojekt, das beide Konzepte erneut miteinander in Verbindung bringt³⁴. Während die Totalitarismusansätze³⁵, etwa die geschichtsphilosophische Theorie von Hannah Arendt³⁶ (1906–1975) und das herrschaftsstrukturelle Konzept von Carl Joachim Friedrich³⁷ (1901–1984), durch ideologiezentrierte oder klassifikatorische Modelle das terroristische „Wesen“ bzw. Merkmale des Totalitären vor dem demokratietheoretischen Hintergrund der universalen Menschenrechte in ihrer repressiven, Autonomie einschränken- den Gestalt zeigen³⁸, vermag die „religiöse“ Dimension vor allem auch die faszinierenden weltanschaulichen Seiten solcher Diktaturen herauszuarbeiten³⁹. Ein „unverdientes Kompliment“ an die totalitären Diktaturen, wie Hannah Arendt 1953 befürchtete⁴⁰, soll mit dem Konzept der „politischen Religion“ gewiß nicht verbunden sein, wohl aber eine Erweiterung der Erklärungsperspektive, warum Menschen solche Regime affirmierten. Überdies konterkarieren die inhaltlichen „Religions“-Kriterien den bei Gegnern des Totalitarismus-Vergleichs gern gebrauchten Formalismus-Einwand⁴¹. Die in bisher zwei Bänden dokumentierten

gion. *Emilio Gentile* (The Sacralization of Politics in Fascist Italy [London 1996]) gebraucht zur Erklärung quasi-religiöser Phänomene im italienischen Faschismus nicht das Paradigma der „Politischen Religion“, sondern das der „Zivilreligion“. Siehe auch *ders.*, The Sacralisation of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism, in: *TMPR* 1 (2000) 18–55; *Stephen R. Di Rienzo*, The Non-Optional Basis of Religion, in: *TMPR* 3 (2002) 75–98.

³⁴ Siehe auch *Peter Steinbach*, Die totalitäre Weltanschauungsdiktatur des 20. Jahrhunderts als Ausdruck „Politischer Religion“ und als Bezugspunkt des antitotalitären Widerstands, in: *KZG* 12 (1999) 20–46; sowie *Wolfgang Dierker*, Himmlers Glaubenskrieger. Der Sicherheitsdienst der SS und seine Religionspolitik 1933–1941 (Paderborn 2002) 535–549, der anhand der Religionspolitik des SD „das spezifische Wechselverhältnis von Ideologie und Praxis“ (S. 540) empirisch untersucht und seine Ergebnisse u. a. mit Hilfe des Konzepts der „Politischen Religion“ zu interpretieren versucht hat (bes. S. 545 ff.).

³⁵ Siehe *Jesse*, Totalitarismusforschung.

³⁶ Vgl. *H. Arendt*, Ideologie und Terror. Eine neue Staatsform, in: *Seidel, Jenkner*, Totalitarismus-Forschung (Darmstadt 1968) 133–167. Kritisch dazu: *Simon Tormey*, Making Sense of Tyranny. Interpretations of Totalitarianism (Manchester, New York 1995) 38–63; im folgenden zitiert: *Tormey*, Making Sense.

³⁷ Vgl. *Carl Joachim Friedrich*, *Zbigniew Brzezinski*, Die Allgemeinen Merkmale der totalitären Diktatur, in: *E. Jesse* (Hrsg.), Totalitarismus im 20. Jahrhundert. Eine Bilanz der internationalen Forschung (Baden-Baden 1996) 225–236; letzteres im folgenden zitiert: *Jesse*, Totalitarismus. Kritisch zu dem Friedrich-Brzezinski-Ansatz: *Tormey*, Making Sense 69–99.

³⁸ Siehe auch die Ansätze von *Leonard Schapiro* (Totalitarianism [London, Basingstoke 1972]) und *Karl-Dietrich Bracher* (Der umstrittene Totalitarismus: Erfahrung und Aktualität (1973), in: *ders.*, Zeitgeschichtliche Kontroversen. Um Faschismus, Totalitarismus, Demokratie [München 1984] 34–62).

³⁹ „Der Aufstieg totalitärer Bewegungen und Diktaturen ist nicht denkbar ohne die Machtmittel der ideologischen Verführung, und diese wird erst (so total) möglich durch die Verheißung einer zum politischen Glauben, ja zur politischen Religion gesteigerten Ideologie.“ *Karl Dietrich Bracher*, Die totalitäre Erfahrung (München 1987) 196.

⁴⁰ *H. Arendt*, Religion und Politik, in: *dies.*, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, hrsg. v. *Ursula Ludt* (München 1994) 305–326, hier 308.

⁴¹ Vgl. *Jesse*, Die Totalitarismusforschung 16 f.; *Huttner*, Totalitarismus 91 f.

Ergebnisse⁴² spiegeln die Ambivalenz „politischer Religionen“ wider. Einerseits zeigten sie „religionsähnliche Phänomene“, andererseits verhielten sie sich „dezi- diert anti-kirchlich“ und „anti-religiös“⁴³. „Wir haben also beides“, schreibt Hans Maier in der Einführung zum zweiten Band, „eine ausgeprägte religiöse Sprache, viele Formalien der Religions- und Kirchengeschichte – und zugleich ein antireli- giöses Gesicht der modernen Totalitarismen.“⁴⁴ Aufgrund dieser Doppelgesich- tigkeit und wegen unterschiedlicher Religionsverständnisse ist bis heute umstrit- ten, ob die totalitären Systeme des 20. Jahrhunderts zu Recht als „politische Reli- gionen“ bezeichnet werden⁴⁵. Für den israelischen Historiker Jacob Talmon mußte die historische Forschung zum „politischen Messianismus“ geradezu in reli- gionsgeschichtliche und theologische Perspektiven münden, um den jüdisch- christlichen Messianismus in „seiner besten ursprünglichen Gestalt“ als Maßstab zur Beurteilung seiner säkularen Afterbildung gebrauchen zu können⁴⁶. Voraus- setzung für die anhaltende Bedeutung dieser Kriteriums- und Begriffsbildung war freilich, daß die jüdisch-christlichen Religionen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts an ihren traditionellen Ansprüchen, vor allem am Stellenwert der Wahrheitsfrage und der Transzendenz im religiösen Denken, also am substantiellen Religionsbe- griff festhielten.

„Religiöse‘ Erregung“ in verschiedenen Ausprägungen, wie sie in Wellen exal- tierter Frömmigkeit Hunderttausende von Menschen immer wieder erfassen kann⁴⁷ und Anfang des 20. Jahrhunderts die damals in Deutschland noch junge Disziplin der Religionspsychologie beflügelte⁴⁸, hat auch eine psychophysiologi- sche Seite. Seit einigen Jahren befassen sich auch Hirnforscher mit ‚religiösen‘ Er- regungszuständen⁴⁹. Die bisherigen Ergebnisse ihrer Untersuchungen der neuro- nalen Strukturen legen im Falle der Aktivierung religiöser Tätigkeiten ein charak- teristisches Muster in der Großhirnrinde nahe, das einerseits eine gesteigerte, an- dererseits eine gedrosselte Nerventätigkeit zeigt. Da diese Muster bei Buddhisten

⁴² Maier, „Totalitarismus“, Bd. 1; ders., Schäfer, „Totalitarismus“, Bd. 2. Bd. 3 soll im Herbst 2002 erscheinen.

⁴³ So H. Maier, in: Maier, Schäfer, „Totalitarismus“, Bd. 2, 13.

⁴⁴ A.a.O. 14. Zum Problemkomplex des Totalitarismus vgl. auch Jesse, Totalitarismus, bes. 12, 28 f., 118 f.

⁴⁵ Vgl. z. B. die ganz unterschiedliche Sichtweise von Hans Mommsen und Julius H. Schoeps im Blick auf den Nationalsozialismus, u. a. in: G. Besier (Hrsg.), Zwischen „nationaler Re- volution“ und militärischer Aggression. Transformationen in Kirche und Gesellschaft 1934–1939 (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 48, München 2000) 43–63. Siehe auch Hans Maier, Deutungen totalitärer Herrschaft 1919–1989, in: VfZ 50 (2002) 349–366.

⁴⁶ J. Talmon, Politischer Messianismus. Die romantische Phase (Köln, Opladen 1963) 467. Vgl. insgesamt Klaus Hornung, Politischer Messianismus: Jacob Talmon und die Genesis der totalitären Diktatur, in: ders., Die offene Flanke der Freiheit. Studien zum Totalitarismus im 20. Jahrhundert (Frankfurt a.M. u. a. 2001) 39–84.

⁴⁷ Vgl. Christoph Ribbat, Religiöse Erregung. Protestantische Schwärmer im Kaiserreich (Frankfurt a.M., New York 1996).

⁴⁸ Vgl. zur 1907 gegründeten „Zeitschrift für Religionspsychologie“ Ribbat, a.a.O. 197 ff.

⁴⁹ Vgl. Andrew Newberg, Eugene d'Aquili, Vince Rause, Why God Won't Go Away. Brain Science and the Biology of Belief (New York 2001).

wie bei Franziskanern auftraten, wäre es naheliegend, in den Vergleich der neuronalen Prozesse auch „politische Religionen“ mit einzubeziehen, zumal es im Bereich des Ritualen und Sozialen, der Normen und Tabus offenkundige Parallelen gibt. Die verblüffenden Gemeinsamkeiten zwischen den religiösen Glaubensformen und -systemen lassen sich womöglich auch auf politische Weltanschauungen ausdehnen. Sozialpsychologische wie philosophische Erklärungen „religiöser“ Erfahrungen“ legen solche Transfers jedenfalls nahe. Ungewöhnliche, übermächtigende Erlebnisse, die mit erhöhter Erregung oder tiefer Entspannung einhergehen und ‚letzte‘ Überzeugungspotentiale freisetzen können, werden vor allem aufgrund traditioneller kultureller Erwartungen und sozialer Kontexte als ‚religiös‘ attribuiert⁵⁰. „Zu einer religiösen Erfahrung wird ein Erlebnis eben nur durch die spezifische Deutung, die mit ihm verknüpft ist.“⁵¹

Im folgenden soll der Stellung und Funktion einer „realsozialistischen“ Partei sowie dem Verhalten ihres „Kult“-Personals unter der Fragestellung nachgegangen werden, inwieweit diese Partei, hier die SED, „heilsanstaltliche“ Züge trug, gewissermaßen „ekklesiale“ Aufgaben wahrnahm, und welche „rituellen Repräsentationen“ sie vornahm⁵². Ein „Apostat“ wie das ehemalige Mitglied des SED-Politbüros Günter Schabowski übernahm übrigens, vermutlich unreflektiert, die auf moderne Diktaturen angewandte, religionsvergleichende Deutung, wenn er von „unserer Erlösungsideologie“, von „messianischen Neigungen“ vom „roten Taufschein“ oder von den „Trümmern [des] Glaubens“ spricht⁵³. Nach seinem Urteil bemühte sich der „revolutionäre Atheismus (...) die Lücke zu füllen, die nach dem ausgeräumten Gottesbegriff geblieben war“⁵⁴. So „wucherten Elemente des Kultischen nach der Zertrümmerung des Kults um Stalin weiter“.

Will man die Wirkung der SED „als Kirche“ richtig einschätzen, wird man mindestens auch einen Seitenblick auf die Entwicklung ihrer weltanschaulichen Konkurrenz, die es zu verdrängen galt, werfen müssen. Um religiös vermittelbar zu sein, mußte sich die SED einerseits im kulturellen Kontinuum traditioneller Kirchlichkeit bewegen, diese aber andererseits überbieten. Schließlich konnten Lehre und Vitalität der traditionellen Religionen das Begehren der SED, sie abzulösen, erleichtern oder erschweren.

⁵⁰ Vgl. *Benjamin Beit-Hallahmi, Michael Argyle, The Psychology of Religious Behaviour, Belief & Experience* (London, New York 1997) bes. 93–96.

⁵¹ *Albert, Kritischer Rationalismus* 152.

⁵² *Burrin, Political Religion* 332, geht davon aus, daß die Fragmente christlicher Kultur im atheistischen Kommunismus „dekodiert“ werden müßten, „since they are used in a discourse that claims to be scientific and avoids all religious references“. *Thomas Schirrmacher* (Säkulare Religionen. Aufsätze zum religiösen Charakter von Nationalsozialismus und Kommunismus [Bonn 2002] bes. 45 ff.) sieht den Marxismus „als säkulare Form der jüdisch-christlichen Religion“.

⁵³ Vgl. *Günter Schabowski, Das Politbüro. Ende eines Mythos. Eine Befragung* (Reinbek 1990) 156, 163; im folgenden zitiert: *Schabowski, Politbüro; ders., Der Absturz* (Berlin 1991) 40, 102.

⁵⁴ Dieses und das folgende Zitat bei *Schabowski, Politbüro* 119. Siehe auch a.a.O. 120.

Die historisch-phänomenologische Perspektive

Einerseits war die Kommunistische Partei Deutschlands im Juni 1945 ein sowjetisches Implantat, wie das Einfliegen der Kader aus Moskau⁵⁵ – nach einem letzten Schliff im Nationalkomitee Freies Deutschland⁵⁶ – symbolträchtig unterstreicht. Andererseits konnte sich die Partei auf eine proletarische Alternativkultur zur christlich-bürgerlichen Gesellschaft berufen, die unter Einschluß von Gründungsmythen, „politischen Hagiographien“ und Ritualen im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts entstanden⁵⁷, während der Weimarer Republik in den 20er Jahren zur Blüte gelangt war⁵⁸ und nach der Machtübernahme Hitlers liquidiert wurde. Aus dieser Vorgeschichte entsprang eine gewisse Doppelgesichtigkeit: Ein permanentes Referenzritual verwies auf die große und bewunderte Schwesterpartei KPdSU und die unverbrüchliche Freundschaft zwischen den beiden sozialistischen Staaten⁵⁹. Die Sowjetunion, letzte Zufluchtstätte für Tausende deutscher Kommunisten vor Hitlers Schergen, war das große, Sicherheit verbürgende Vorbild, gab auch Gewißheit für den endlichen Sieg des Sozialismus. Daneben suchte man – vor allem im kultisch-kulturellen Bereich – an die deutschen KP-Traditionen anzuknüpfen. Ein dritter Faktor bildete die hochstilisierte gemeinsame KZ-Erfahrung von Christen und Kommunisten. Dieses von beiden Seiten bemühte Stereotyp ermöglichte beispielsweise eine Reanimierung des religiösen Sozialismus in der DDR und die Proklamation einer Art Kampfgemeinschaft – zumal bis

⁵⁵ Vgl. *Gerhard Keiderling* (Hrsg.), „Gruppe Ulbricht“ in Berlin April bis Juni 1945. Von den Vorbereitungen im Sommer 1944 bis zur Wiedegründung der KPD im Juni 1945. Eine Dokumentation (Berlin 1993).

⁵⁶ Vgl. *Gerd R. Ueberschär* (Hrsg.), Das Nationalkomitee „Freies Deutschland“ und der Bund Deutscher Offiziere (Frankfurt a.M. 1995); *G. Besier*, Kommunistische Religionspolitik und kirchlicher Neuanfang 1945/46, in: *Hartmut Mehringer, Michael Schwartz, Hermann Wentker* (Hrsg.), Erobert oder befreit? Deutschland im internationalen Kräftefeld und die sowjetische Besatzungszone (1945/46) (München 1998) 121–145; *Jörg Morré*, Hinter den Kulissen des Nationalkomitees. Das Institut 99 in Moskau und die Deutschlandpolitik der UdSSR 1943–1946 (München 2001).

⁵⁷ Siehe u. a. *Lucian Hölscher*, Weltgericht oder Revolution. Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich (Stuttgart 1989); *Konrad Löw*, Der Mythos Marx und seine Macher. Wie aus Geschichten Geschichte wird (München 1996); *ders.*, Kam das Ende vor dem Anfang? 150 Jahre „Manifest der Kommunistischen Partei“ (Köln 1998); *Wolfgang Hardtwig*, Political Religion in Modern Germany. Reflections on Nationalism, Socialism, and National Socialism, in: *Bulletin of the German Historical Institute* 28 (Washington D.C. 2001) 3–27, hier bes. 14f. – im folgenden zitiert: *Hardtwig*, Political Religion; *Jane Caplan*, Politics, Religion, and Ideology: A Comment on Wolfgang Hardtwig, a.a.O. 28–36; *Sebastian Prüfer*, Sozialismus statt Religion. Die deutsche Sozialdemokratie vor der religiösen Frage 1863–1890 (Göttingen 2002) 273 ff.

⁵⁸ Vgl. *Jochen-Christoph Kaiser*, Arbeiterbewegung und organisierte Religionskritik. Proletarische Freidenkerverbände in Kaiserreich und Weimarer Republik (Stuttgart 1981); *G. Besier*, Art. Arbeiterbewegung, in: *RGG*⁴, Bd. 1 (Tübingen 1998) Sp. 687–692 (Lit.).

⁵⁹ Siehe zur „Politischen Religion“ in der UdSSR *Gerd Koenen*, Die großen Gesänge. Lenin, Stalin, Mao Tse-tung. Führerkulte und Heldenmythen des 20. Jahrhunderts (Frankfurt a.M. 1991); im folgenden zitiert: *Koenen*, Gesänge.

Mitte der 50er Jahre der „wissenschaftliche Atheismus“⁶⁰ keine Rolle spielte. Mit der gemeinsamen „antifaschistischen“ Vergangenheit⁶¹ verbanden sich gewisse Synthese-Offerten für den „progressiven“ Teil der traditionellen Sinnstiftungsagentur Kirche.

Die SED verstand sich als „Partei der Arbeiterklasse“, war deren „Vortrupp“ und unterschied sich grundsätzlich von den bürgerlichen Parteien westlicher Gesellschaften⁶². Sie war mit der Zentralgewalt ausgestattet und fungierte als Motor eines objektiv wirkenden Geschichtsgesetzes. Nach diesem Gesetz war der Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus historisch notwendig. Diese Gesetzmäßigkeiten erkannt zu haben und die Entwicklung als „historische Mission“⁶³ voranzutreiben, gehörte zu den großen Leistungen der Partei. Da sie auf Seiten der gesetzmäßigen Entwicklung und damit stets auf der richtigen Seite stand, hatte sie notwendigerweise immer recht⁶⁴. Beim Aufbau des Sozialismus handelte es sich nach diesem Selbstverständnis um einen *umfassenden Erneuerungsprozeß*, dessen Anfang durch einen schmerzhaften Reinigungsakt, „das Fegefeuer der Revolution“⁶⁵, charakterisiert ist⁶⁶. Dieser großen Volkserhebung folgen in dichter Dynamik weitere revolutionäre Schritte, die den permanenten Aufbruch, den Charakter der Bewegung in sich tragen und eine Erkaltung der revolutionären Glut verhindern sollen. Flaut die kollektive Erregung ab, droht die Revolution zu erstarren. In dem daher notwendigen revolutionären Dauerprozeß muß man sich nicht nur äußerer, sondern auch innerer Gegner erwehren. Abweichler verraten

⁶⁰ Vgl. *Hans Lutter*, Zur Geschichte des Atheismus in der DDR, in: Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung 43 (2001) 72–83.

⁶¹ Vgl. zum antifaschistischen Gründungsmythos der DDR *Raina Zimmering*, Mythen in der Politik der DDR. Ein Beitrag zur Erforschung politischer Mythen (Opladen 2000) 24 ff.; im folgenden zitiert: *Zimmering*, Mythen. Siehe auch *Alan L. Notnagle*, Building the East German Myth. Historical Mythology and Youth Propaganda in the GDR, 1945–1989 (Michigan 1999).

⁶² Vgl. hierzu und zum Folgenden *Ulrich Woronowicz*, Sozialismus als Heilslehre (Bergisch Gladbach 2000). Zur „Lehre von der Partei neuen Typus“ vgl. *Buhr, Kosing*, Kleines Wörterbuch 176.

⁶³ Wörterbuch zum Sozialistischen Staat (Berlin [Ost] 1974) 15. Daß zur „historischen Mission“ auch das Auftreten des „Marxismus-Leninismus als [einer missionierende(n)] Glaubensmacht“ gehörte, beschreibt *Klaus Georg Riegel* (Konfessionsrituale im Marxismus-Leninismus [Graz, Wien, Köln 1985] 156 ff. – im folgenden zitiert: *Riegel*, Konfessionsrituale) am Beispiel der Sun Yat-sen Universität in Moskau. Siehe auch *Huttner*, Totalitarismus 208 ff.

⁶⁴ Vgl. das Lied „Die Partei, die Partei hat immer recht“, in: *Harald Ingensand*, Die Ideologie des Sowjetkommunismus. Philosophische Lehren (Hannover 8/1966) 88; im folgenden zitiert: *Ingensand*, Ideologie. Siehe auch *Hans Dieter Zimmermann*, Literaturbetrieb Ost/West. Die Spaltung der deutschen Literatur von 1948 bis 1998 (Stuttgart, Berlin, Köln 2000) 45 ff.

⁶⁵ So *Dariusz Aleksandrowicz*, Kommunismus: Die Dynamik einer Weltanschauung, in: *Salamun*, Aufklärungsperspektiven 87–95, hier 91; im folgenden zitiert: *Aleksandrowicz*, Kommunismus.

⁶⁶ Vgl. *Gary North*, Marx's Religion of Revolution: Regeneration through Chaos (Tyler [USA] 1989).

die reine Lehre, weichen die dogmatischen Grundlagen auf und gefährden deshalb das Ziel. Beichtrituale wie „Kritik und Selbstkritik“ und in letzter Konsequenz auch „Schauprozesse“⁶⁷ und „Säuberungen“ sind darum notwendig. Diese Prozeduren fördern ebenfalls eine revolutionäre Dauer-Unruhe.

Liedgut, Literatur und Theater, der ganze Kulturbetrieb der DDR, standen, wie im übrigen auch der Sport, vollkommen im Dienst des Aufbaus einer neuen Gesellschaft und der Entwicklung sozialistischer Persönlichkeiten. Im *Wörterbuch zum Sozialistischen Staat* heißt es: „Die kulturell-erzieherische Tätigkeit des sozialistischen Staates dient besonders dazu, die Bürger zu gebildeten und überzeugten Erbauern des Sozialismus, zu sozialistischen Persönlichkeiten zu entwickeln.“⁶⁸ Für diese Erziehungsaufgabe standen unter anderem Kulturtempel wie das Berliner Ensemble im Theater am Schiffbauerdamm bereit, eine Wallfahrtsstätte, zu der auch westliche Intellektuelle pilgerten. Der 1977 bestellte Intendant Manfred Wekwert war Vollmitglied des ZK der SED und Präsident der Akademie der Künste⁶⁹. Das Ziel sozialistischer Erziehung bestand in der Förderung einer neuen Elite, einer Kaderbildung aus der Arbeiterklasse. Bei diesem verordneten „Lernprozeß“ fungierten Schriftsteller als Priester und Exegeten, wie Michael Rohrwasser zu Recht feststellt⁷⁰. Sie vermittelten Glaubwürdigkeit. In Bert Brechts „Aufbaulied der F.D.J.“ von 1948, eines von zahlreichen „Bau-auf-Bau-auf-Liedern“, heißt es:

„Denn das Haus ist hin, doch nicht die Wanzen
Junker, Unternehmer, Potentat.
Schaufeln her, Mensch, schaufeln wir den ganzen
Klumpatsch heiter jetzt aus unserm Staat.“⁷¹

Dem „unser Staat“ korrespondierte das „unsere Menschen“⁷². Das war die Arbeiterklasse, zu der jetzt auch Intellektuelle gehörten, Kulturschaffende geheißten. Herausgeschauelt werden sollte das Bürgertum, jene Klasse also, die für rückständige und den Menschen entfremdende Eigentumsverhältnisse eintrat. Zurück bleiben die „Helden der Arbeit“, verklärt in Filmen, wie dem Zimmermanns-Epos „Spur der Steine“ mit Manfred Krug in der Hauptrolle⁷³. Ein Symbol für

⁶⁷ Vgl. Riegel, Konfessionsrituale 35 ff., 110 ff. Reinhard Müller, Menschenfalle Moskau. Exil und stalinistische Verfolgung (Hamburg 2001) 39 ff. (Umbau zum „soldatischen Typus des Gläubigen“); 44 ff. („Stalinistische Inquisition“).

⁶⁸ Wörterbuch zum Sozialistischen Staat 170.

⁶⁹ Vgl. Dieter E. Zimmer, Brecht ist tot. Brecht muß leben. Über Legende, Niedergang und (hoffentlich) Wiederkehr des Berliner Ensembles, in: Die Zeit Nr. 24 vom 7. 6. 1991, 59.

⁷⁰ M. Rohrwasser, Religions- und kirchenähnliche Strukturen im Kommunismus und Nationalsozialismus und die Rolle des Schriftstellers, in: Maier, „Totalitarismus“, Bd. 1, 383–400, hier 385.

⁷¹ Bertolt Brecht, Ausgewählte Werke in sechs Bänden, Bd. 4, Gedichte 2 (Frankfurt a.M. 1997) 396. Siehe auch Koenen, Gesänge 227 f.

⁷² So u. a. Martin Georg Goerner, Die Kirche als Problem der SED. Strukturen kommunistischer Herrschaftsausübung gegenüber der evangelischen Kirche 1945 bis 1958 (Berlin 1997) 363–370, hier 370, Anm. 20.

⁷³ Spur der Steine (DEFA-Film, DDR 1966). Vgl. auch Manfred Krug, Abgehauen. Ein Mit-

den „Klumpatsch“ war der Axel-Springer-Konzern, das leibhaftige Böse, wie die DDR-Filmschaffenden in einem Mehrteiler ihrem Volk nahe zu bringen suchten – eine cineastische Meisterleistung der Denunziation⁷⁴.

Das zentrale Thema des Dichters und ersten Kulturministers der DDR, Johannes R. Becher⁷⁵, war die radikale Veränderung – die eigene wie die der Welt⁷⁶. Dabei sind – in Sprache wie Gedankenwelt – Anleihen des süddeutsch-katholisch Sozialisierten bei seiner alten Religion unverkennbar. Die Rolle des gestrengen Gottvaters nimmt jetzt freilich Stalin ein⁷⁷, Bechers Aussagen über die Partei erinnern an die intensive Marienfrömmigkeit im katholischen Milieu. Schon in den 30er Jahren preist der zeitlebens Labile die „strenge [Zucht]“ der Partei.

„Was wär ich, ohne daß mich die Partei
in ihre Zucht genommen, ihre strenge?!
Ein wilder Spieß, der mit Wutgeschrei
Sich selbst zerfetzt, und dabei eine Menge
Von Alkohol vertilgt. Vielleicht, es sei
Euch zugestanden, dichtete ich Klänge
Voll üppiger Pracht, wie eine Schlemmerei
Und sang voll Schwermut Weltuntergänge.“

Auch der Schießbefehl an der Mauer sollte zu einem Akt strenger Liebe und Führung werden⁷⁸. Er hinderte den Ungläubigen daran, sein Verderben zu wählen, den Imperialismus, anstatt in der Heilsanstalt DDR zu verharren. Überdies schädigte der Republikflüchtling die „sozialistische Menschengemeinschaft“, indem er ihr seine Arbeitskraft entzog und sie öffentlich diskriminierte. Endlich verhinderte das Friedensbollwerk den Krieg mit den Imperialisten. Doch zurück zu Becher.

In seiner Prosa wie in den Gedichten erschien ihm allein Stalin als „Du einziger, zu dem ich sagen kann: Mein Vater.“⁷⁹ Die Partei war ihm die Mutter; ihr will er „die Ehre reinhalten“, sie „vor Schändung bewahren“⁸⁰. In glutvollen Zeilen, gleichsam als Adoration, heißt es in den 50er Jahren über sie:

„Du großes Wir, du unser aller Willen:
Dir, dir verdanken wir, was wir geworden sind!“⁸¹

schnitt und ein Tagebuch (München 82001). Siehe auch *Silke Stjukow, Rainer Gries* (Hrsg.), *Sozialistische Helden. Eine Kulturgeschichte von Propagandafiguren in Osteuropa und der DDR* (Berlin 2002).

⁷⁴ Ich – Axel Caesar Springer (DFF-Film in 5 Teilen, Berlin-Ost 1968). Regie von Helmut Krätzig, Ingrid Sander.

⁷⁵ Vgl. hierzu und zum Folgenden *Jens-Fietje Dwers*, *Abgrund des Widerspruchs. Das Leben des Johannes R. Becher* (Berlin 1998) 577 ff.

⁷⁶ Vgl. *Jürgen Haupt, Gottfried Benn / Johannes R. Becher* (EVA Duographien 3, Hamburg 1994) 81; im folgenden zitiert: *Haupt, Benn/Becher*.

⁷⁷ Vgl. *Koenen, Gesänge* 266 ff., 300 f.

⁷⁸ Vgl. *Woronowicz, Sozialismus* 99.

⁷⁹ Zit. nach *Haupt, Benn/Becher* 104.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ A.a.O. 104 f.

Voraussetzung für diese Haltung ist Selbstentäußerung:

„Ich lege ab meinen Namen.

Ich heiße: Genosse.

Ich trat unter die rote Fahne der Komintern.“⁸²

Macht besitzt allein das ZK der SED. 1957, im Zuge des Säuberungsprozesses Janka⁸³, ruft er dem ZK, ein altes Gedicht wiederholend, zu:

„Seid euch bewußt der Macht!

Die Macht ist euch gegeben,

Daß ihr sie nie, nie mehr

Aus euren Händen gebt!“⁸⁴

Diese Macht bildete den Garanten für die Vernichtung von Häresien.

Mit dem von Becher gegründeten „Kulturbund zur demokratischen Erneuerung Deutschlands“, dem Aufbau-Verlag und der Akademie der Künste wollte der Dichter-Politiker das deutsche Kulturerbe in die DDR heimholen⁸⁵. Als erster Präsident der Akademie war Heinrich Mann vorgesehen, nach dessen Tod 1950 wurde Arnold Zweig gewählt⁸⁶. Becher warb um Thomas Mann⁸⁷, ließ eine Werkausgabe drucken und trieb seine Einladung an den durch und durch Bürgerlichen zur großen Schiller-Feier 1955 voran⁸⁸. 1950 wurde die wichtige Literaturzeitschrift „Sinn und Form“ gegründet, die Goethe-Gesellschaft Weimar und das dortige Nietzsche-Archiv wieder belebt. Das war in der Rückkehr- und Aufbau-phase der DDR. In der nächsten Generation dichteten parteiliche, linientreue Literaten mit proletarischer Musterbiographie, Hermann Kant zum Beispiel⁸⁹, Gärtnersohn und gelernter Elektriker, dann Germanistikstudium an der Greifswalder Arbeiter-und-Bauern-Fakultät. Er stilisiert sein Leben, die Aufbauzeit verklärend, als Exempel der „Geschichte des revolutionären Umwälzungsprozesses in unserer Republik“; diese Geschichte „hätte nicht erzählt werden können ohne die Vereinigung der beiden Arbeiterparteien, ohne die führende Kraft der damals entstandenen Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands“, heißt es auf

⁸² A.a.O. 108.

⁸³ Vgl. *Ingke Brodersen, Brigitte Hoeft*, Der Prozeß gegen Walter Janka und andere. Eine Dokumentation (Reinbek bei Hamburg 1990); *Walter Janka*, Spuren eines Lebens (Berlin 1991) 273 ff.

⁸⁴ *Haupt*, Benn/Becher 143.

⁸⁵ Siehe dazu auch *Hans Mayer*, Ein Deutscher auf Widerruf. Erinnerungen, Bd. 2 (Frankfurt a.M. 1988) bes. 54 ff., 72 ff.

⁸⁶ Zu deren Huldigung Stalins siehe *Koenen*, Gesänge 222 ff. Vgl. auch FAZ Nr. 111 vom 14. 5. 2003, 37 (Dankesbrief Heinrich Manns an Wilhelm Pieck und Otto Grotewohl vom 27. 4. 1948).

⁸⁷ Siehe zum Verhältnis von Becher und Mann *Stephan Stachorski* (Hrsg.), Thomas Mann. Fragile Republik. Thomas Mann und Nachkriegsdeutschland (Frankfurt a.M. 1999) 162 ff.; im folgenden zitiert: *Stachorski*, Thomas Mann.

⁸⁸ Vgl. *Hermann Kurzke*, Thomas Mann. Das Leben als Kunstwerk (München 1999) 541 ff., vgl. 599 f.

⁸⁹ Vgl. *Hermann Kant*, Abspann. Erinnerung an meine Gegenwart (Berlin, Weimar 1991).

dem Umschlag⁹⁰. Ein Paradebeispiel für die Pflege eines Gründungsmythos. Zu einem unheilbaren Bruch zwischen Kulturschaffenden und DDR-Kommunismus kam es erst mit der Ausbürgerung Wolf Biermanns im Jahr 1976⁹¹.

Die SED berief sich bekanntlich auf die Lehren der großen Gestalten der kommunistischen Bewegung – Marx, Engels und Lenin⁹². Letzterer trat nicht als Glaubensstifter, sondern als korrekter Interpret der Marxschen Sakralschriften auf, als deren Glaubenshüter⁹³. Daß es sich dabei um besondere, um herausragende, ja unvergleichliche Lehren handelte, wurde auch dem unbedarftesten Beobachter deutlich, wenn er diese Bücher in der Buchhandlung sah. Sie waren immer vorrätig, prächtig in Kunstleder gebunden, die Marx-Engels-Ausgabe in kräftigem Blau, Lenins Werke in dunklem Rot. Im Widerspruch zu der aufwendigen Gestaltung stand der niedrige Preis. Er signalisierte dem Betrachter: Unser wertvollstes Gut ist für jedermann erschwinglich, jeder soll Anteil an den Grundlagen unserer Weltanschauung haben können. 1982 teilte der SED-eigene Dietz-Verlag mit, er habe seit 1945 in rund 22 Millionen Exemplaren die Werke von Marx und Engels verbreitet⁹⁴. Darin konnte jedermann nachlesen, daß Analogien zwischen der Marxschen Lehre und der Heiligen Schrift schon zu Lebzeiten Marx' hergestellt wurden. „Das Kapital“ besaß den Rang einer „Bibel der Arbeiterklasse“, Marx selbst galt seinen Anhängern als „Papst der kommunistischen Lehre“⁹⁵. Der apostolischen Sukzession nicht unähnlich, folgten ihm Lenin und diesem Stalin nach. „[D]er totalitäre Staatsmann ist ein Religionsstifter“, sagte Thomas Mann 1950, „der Stifter eines unfehlbaren, inquisitiven, jede Häresie gewalttätig unterdrückenden und dabei auf Legenden ruhenden Dogmensystems, dem sich die Wahrheit in strenger Askese unterzuordnen hat.“⁹⁶

⁹⁰ Vgl. Umschlag des Kant-Buches „Das Impressum“ (Berlin [Ost] 51974).

⁹¹ Vgl. *Lothar Tautz, Christian Radeke*, Warte nicht auf bess're Zeiten ... Oskar Brüsewitz, Wolf Biermann und die Protestbewegung in der DDR 1976–1977. Dokumentation (Halle/S. 1999) 31 ff. Siehe auch *W. Biermann*, Ausgebürgert. Fotografien von Roger Melis. Mit abschweifenden Anmerkungen und wichtigen Nichtigkeiten von Wolf Biermann (Berlin o.J. [1996]).

⁹² Vgl. *Konrad Löw*, Der Mythos Marx und seine Macher. Wie aus Geschichten Geschichte wird (München 1996).

⁹³ So *Klaus-Georg Riegel*, Der Marxismus-Leninismus als politische Religion, in: *Maier, Schäfer*, „Totalitarismus“, Bd. 2, 75–128, hier 93; im folgenden zitiert: *Riegel*, Marxismus-Leninismus.

⁹⁴ So *Konrad Löw*, Kam das Ende vor dem Anfang? 150 Jahre „Manifest der Kommunistischen Partei“ (Köln 1998) 13.

⁹⁵ *Karl Marx, Friedrich Engels*, Werke, Bd. 23 (Berlin [Ost] 1969) 39; vgl. Bd. 16 (Berlin [Ost] 1962) 210 („theoretische Bibel“, Hervorhebung im Original); Bd. 30 (Berlin [Ost] 1964) 565.

⁹⁶ Zitiert nach *Stachorski*, Thomas Mann 151. Mann verglich ohne weiteres die katholische Kirche mit totalitären Systemen, was Rückschlüsse auf sein Religionsverständnis zuläßt. Siehe auch *Ljudmila Dymerskaja-Tsigelmann*, Thomas Mann und Nikolaj Berdjajev über die geistigen und historischen Ursprünge des Nationalsozialismus und des russischen Kommunismus, in: *Leonid Luks* (Hrsg.), Das Christentum und die totalitären Herausforderungen des 20. Jahrhunderts. Rußland. Deutschland, Italien und Polen im Vergleich (Köln 2002) 31–60.

Bekanntlich wurde im Sozialismus alles Lebensnotwendige im Preis konstant niedrig gehalten, unabhängig von Rentabilität und Angebot-Nachfrage-Verhältnis. Dazu gehörten etwa Schul- und Ausbildung, Mieten, Nahverkehrstarife, Grundnahrungsmittel, Bücher und Schallplatten, Fahrräder und Sportartikel. Dagegen wurden vermeintliche Luxuswaren zu stark überhöhten Preisen verkauft. Was in welche Kategorie gehörte, darüber besaßen allein Staat und Partei die Definitionsmacht.

Nicht nur herausragende Persönlichkeiten, Institutionen und gewissermaßen „heilige“ Bücher garantierten eine höhere Ordnung; ihnen entsprachen auch die ökonomischen und sozialen Verhältnisse sowie deren Bewertung. So wurde die kollektive Armut der „realsozialistischen Gesellschaft“ zu einer Art proletarischem Adelsprädikat⁹⁷. Unnützer Tand, Verschwendungssucht und Überfluß waren Merkmale der dekadenten kapitalistischen Gegengesellschaft, die nicht zuletzt wegen solcher Verfallserscheinungen ihren morbiden Charakter offenbarte. Anstatt Sex and Crime, Drogensucht und Sinnverlust durch Arbeitslosigkeit prägten die angeblich hohe Lesekultur, Vollbeschäftigung, Kinderkrippen, Frauenemanzipation – und im übrigen das erstaunliche Maß an Selbstverzicht, Disziplin und Gehorsam um der großen Sache willen – das Selbst- und Fremdbild des DDR-Menschen. Der Trabant wurde nicht erst 1989/90 ein Kultfahrzeug, er war es wegen seiner anspruchslosen Funktionalität schon in den 70er und 80er Jahren – sozusagen das ideologische Gegenmobil zum PS-starken und chromglitzernden Daimler-Benz.

Erst mit der unabsehbaren Dauer der „Parusieverzögerung“ in Gestalt des „realen Sozialismus“ als der „Baustelle der künftigen Endzeitgesellschaft“⁹⁸ – dem schier endlosen „Aufbau des Kommunismus“ und dem Aufschub des „letzten Gefechts“, wie es in der „Internationale“ heißt – machten sich auch in der DDR die Götzen aus dem Westen breit – z.T. mit Unterstützung der Parteiführung. Die Einfuhr der VW Golfs, die Einrichtung von Exquisitläden und die Zulassung der DM als heimlicher Nebenwährung unterminierten die Moral des sozialistischen Menschen. Gleichzeitig delegitimierte die damit eingestandene ökonomische Leistungsunfähigkeit des real existierenden Sozialismus dessen philosophischen Überbau. Mit der „Parusieverzögerung“ also kommt es zur Doppelbödigkeit des „Als Ob“. Die Parteikader redeten noch so, als bilde die sozialistische Gesellschaft das positive Gegenmodell zur kapitalistischen, aber in Wahrheit waren sie vom platten Konsum des Westens längst selbst infiziert. Dieser Widerspruch zwischen der verordneten und nach außen von den Bürgern auch demonstrierten Sozialismusaffinität und der privat gelebten De-Kommunisierung höhle die Glaubwürdigkeit des Sozialismus aus und gab seine Funktionäre insgeheim der Lächer-

⁹⁷ Die Hochschätzung von Armut, bis hin zu der Vorstellung einer „heiligen Armut“, ist übrigens aus dem Methodismus als einem „Vorläufer“ sozialistischer Massenbewegungen wohlbekannt. Vgl. dazu *Theodore W. Jennings*, *Wesley's Preferential Option for the Poor*, in: *Quarterly Review*, Nashville IX/3 (1989) 10–29; *Kurt Kluxen*, *Geschichte Englands* (Stuttgart 1991) 526 ff.

⁹⁸ So *Aleksandrowicz*, *Kommunismus* 90.

lichkeit preis⁹⁹. Darüber hinaus verblaßte zusehends die dunkle Gegenfolie, vor der sich der DDR-Sozialismus so hell abgehoben hatte. Immer deutlicher kam es jetzt zur Säkularisierung der Säkularreligion und damit zu Teiltransformationen der totalitären Diktatur in ein autoritäres Regime. „Die revolutionäre Dynamik war längst zum Erliegen gekommen. Um in Ruhe leben zu können, reichte es, daß man sich nicht systemkritisch gebärdete. Gerade dadurch zeichnet sich im wesentlichen ein autoritäres Regime aus.“¹⁰⁰ Die Paradoxie, daß der stolze Aufbau in den Köpfen durch den tatsächlichen Verfall in der Wirklichkeit häßlich kontrastiert wurde, störte bis zur Blindheit Glaubensbereite dagegen nicht, wie realitätsfremde Reiseberichte von linken Westjournalisten beinahe bis zuletzt dokumentierten¹⁰¹.

Politische Parolenwitze persiflierten die Slogans zu den Höhepunkten des reichen sozialistischen Festkalenders¹⁰². Zum 1. Mai, dem „Tag der Arbeit“ oder „Kampftag der Werktätigen“, heißt es:

⁹⁹ Vgl. zu den Spannungen und den sich daraus ergebenden Folgen zwischen der offiziell geltenden „Open Ideology“ und der pragmatischen „Closed Ideology“, nach der die Kader verfuhrten, *Vladimir Shlapentokh*, *A Normal Totalitarian Society. How the Soviet Union Functioned and How It Collapsed* (Armonk, London 2001) bes. 54 ff. Siehe auch *Juan Linz*, *Totalitäre und autoritäre Regime* (1975), hrsg. von *Raimund Krämer* (Berlin 2000) 245 ff. („zweite“ oder „parallele Kultur“).

¹⁰⁰ So *E. Jesse*, *War die DDR totalitär?*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung das Parlament* (B 40/94) 12–23; Zitat: 19.

¹⁰¹ Vgl. *Theo Sommer* (Hrsg.), *Reise ins andere Deutschland* (Reinbek 1986).

¹⁰² 1990 waren für 1991 folgende Gedenktage u.ä. festgelegt worden: 3.1. (1876) Geburtstag Wilhelm Piecks, 15.1. (1919) Ermordung Karl Liebknechts und Rosa Luxemburgs, 21.1. (1924) Todestag Lenins, 10.2. Tag der Werktätigen des Post- und Fernmeldewesens, 17.2. Tag der Mitarbeiter des Handels, 1.3. Tag der Nationalen Volksarmee, 5.3. (1871) Rosa Luxemburgs Geburtstag, 7.3. (1946) Gründung der FDJ, 8.3. Internationaler Frauentag, 14.3. (1883) Todestag Karl Marx, 21.3. Internationaler Tag für die Beseitigung der Rassendiskriminierung, 27.3. Welttheatertag, 29.3. (1826) Geburtstag Wilhelm Liebknechts, 12.4. (1961) erster bemannter Weltraumflug (J. A. Gagarin), 14.4. Tag des Metallarbeiters, 16.4. (1886) Ernst Thälmanns Geburtstag, 18.4. Internationaler Denkmaltag, 22.4. (1870) Geburtstag Lenins, 24.4. Internationaler Tag der Jugend und Studenten gegen Kolonialismus und für friedliche Koexistenz, 28.4. Welttag der Partnerstädte, 1.5. Internationaler Kampf- und Feiertag der Werktätigen, 5.5. (1818) Geburtstag Karl Marx, 8.5. (1945) Tag der Befreiung vom Hitlerfaschismus und Welttag des Roten Kreuzes, 10.5. Tag des freien Buches, 17.5. Weltfernmeldestag und Tag der Jugendbrigaden, 18.5. Internationaler Museumstag und Todestag Erich Correns, (1981), 1.6. Internationaler Tag des Kindes, 5.6. Weltumweltag, 9.6. Tag des Eisenbahners und Tag der Werktätigen des Verkehrswesens, 12.6. Tag des Lehrers, 15.6. Tag der Werktätigen der Wasserwirtschaft, 16.6. Tag der Genossenschaftsbauern und Arbeiter der sozialistischen Land- und Forstwirtschaft und Internationaler Tag der Solidarität mit dem Kampf des Volkes von Südafrika – Sowetotag, 23.6. Tag des Bauarbeiters, 1.7. Tag der Deutschen Volkspolizei, 7.7. Tag des Bergmanns und des Energiearbeiters, 5.8. (1895) Todestag Friedrich Engels, 13.8. (1871) Geburtstag Karl Liebknechts, 18.8. (1944) Ermordung Ernst Thälmanns im KZ Buchenwald, 1.9. Weltfriedenstag, 7.9. (1960) Todestag Wilhelm Piecks, 8.9. Internationaler Tag der Alphabetisierung, Internationaler Gedenktag für die Opfer des faschistischen Terrors und Kampftag gegen Faschismus und imperialistischen Krieg, 21.9. Tag der Werktätigen des Bereichs der haus- und kommunalwirtschaftlichen Dienstleistungen, 27.9. Welttourismustag, 1.10. Weltmusiktag, 7.10. Nationalfeiertag der DDR, 9.10. Weltpost-

„Alles ist klar, und keiner weiß Bescheid“, oder: „Man sagt, es gibt bei uns keine Probleme, aber wo wir sind, gibt es immer Probleme“, oder: „Wo wir sind, klappt nichts! Aber wir können nicht überall sein.“¹⁰³ Der politische Witz erleichterte Gläubigen wie Ungläubigen die Existenz in der DDR. Er half, den allgegenwärtigen Widerspruch zwischen hehren Zielen und den Widrigkeiten des täglichen Lebens zu ertragen. Priester- und Kirchenwitze haben eine ganz analoge Funktion.

Ein letztes Mal gelang die dualistische Konstruktion – hier Sozialismus, da Imperialismus – im Zusammenhang mit der Nachrüstungsdiskussion Anfang der 80er Jahre, also charakteristischerweise nicht auf „dogmatischer“, sondern auf ethischer Ebene¹⁰⁴. Die DDR erschien manchen als die Gesellschaft mit dem besseren Wertesystem¹⁰⁵. Der Friedensbegriff gehörte – neben dem des „Antifaschismus“ – zur obersten Kategorie der Heils-Semantik des DDR-Sozialismus und war in dieser Zeit zugleich seine schärfste Waffe im Kalten Krieg. Tatsächlich vermochten interessierte Kreise in Ost und West die DDR als den friedenswilligeren, also den besseren Staat gegenüber der Bundesrepublik herauszustellen. Noch einmal vor der definitiven Agonie konnte die DDR – gegen alle historischen, ökonomischen, militärischen und kulturellen Fakten – den religiösen Zauber einer erleuchteten Weisheits-Gesellschaft zum Strahlen bringen. Ähnlich wie der religiöse Sozialismus in den Endvierzigern und fünfziger Jahren, lieb dieses Mal die traditionelle Heilsanstalt Kirche dem Sozialismus Legitimität, indem sie vor aller Welt seine höhere Friedfertigkeit bezeugte¹⁰⁶. Etwa gleichzeitig mit der friedensethisch camouflierten politischen Offensive verband der SED-Staat mit der Kulturerbe-Aneignung übrigens auch eine kulturelle¹⁰⁷.

tag, 13.10. Tag der Seeverkehrswirtschaft-Weltschiffahrtstag, 16.10. Welternährungstag, 19.10. Tag der Werktätigen der Leicht-, Lebensmittel- und Nahrungsgüterindustrie, 24.10. Tag der Vereinten Nationen, 7.11. (1917) Große Sozialistische Oktoberrevolution in Rußland, 9.11. (1918) Novemberrevolution in Deutschland, 10.11. Weltjugendtag und Tag des Chemiearbeiters, 17.11. Internationaler Studententag und Tag des Metallurgen, 28.11. (1820) Geburtstag Friedrich Engels', 29.11. Internationaler Tag der Solidarität mit dem Kampf des palästinensischen Volkes, 1.12. Tag der Grenztruppen der DDR, 10.12. Tag der Menschenrechte, 11.12. Tag des Gesundheitswesens. Siehe auch *Birgit Sauer*, Mythen einer real-sozialistischen Gesellschaft. Ein Beitrag zur Analyse politischer Deutungsmuster in Fest- und Feiertagen der DDR (Diss. phil. (FU) Berlin 1992) 24 ff.; im folgenden zitiert: *Sauer*, Mythen.

¹⁰³ Zit. nach *Woronowicz*, Sozialismus 102.

¹⁰⁴ Vgl. *Koenen*, Gesänge 504 ff.

¹⁰⁵ Siehe zur Bedeutung der Aufrichtung von neuen Wertesystemen in totalitären Bewegungen schon *Martin Drath*, Totalitarismus in der Volksdemokratie, in: *Seidel, Jenkner*, Totalitarismus-Forschung 310–358.

¹⁰⁶ Vgl. *G. Besier*, Der SED-Staat und die Kirche, Bd. 3: Höhenflug und Absturz (Berlin 1995) 23 ff., 34 ff.

¹⁰⁷ Zu den Anstrengungen der DDR zum Preußen- (1981), Goethe- (1982) und Luther- (1983)-Jahr vgl. *Hans Süssmuth*, Das Luther-Erbe in Deutschland. Vermittlung zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit (Düsseldorf 1985); *Eberhard Kubrt, Henning v. Löwis*, Griff nach der deutschen Geschichte. Erbeaneignung und Traditionspflege in der DDR (Paderborn, München, Wien, Zürich 1988); *Alexander Fischer, Günter Heydemann* (Hrsg.), Geschichtswissenschaft in der DDR, Bd. 2 (Berlin [West] 1990); *Lehmann*, Protestantisches Christentum 102 ff., 127 ff. Siehe auch *Zimmering*, Mythen 169 ff., 301 ff.

Zur Verehrung von Göttern, Personen und ihren Institutionen bedarf es entsprechender Referenzsysteme. Dazu gehören Bilder¹⁰⁸, Denkmäler, Straßennamen, eine sakrale Sprache, Kulte und liturgische Feiern, eine „Pilgerfahrt“ zum Lenin-Mausoleum – Zeichen und Verhaltensweisen, die den Angesprochenen einen Erlebnisraum öffnen. Je dichter das System, um so schwerer fällt es dem Individuum, sich den sinnstiftenden sozialen Ritualen zu entziehen. Gemeinsame Sozialisations-Erfahrungen bei den Jungen Pionieren, der FDJ, Jugendweihe und im Betriebs-Kollektiv förderten die Identifikation mit dem, was man tat. Dem Verhalten folgt gewöhnlich die Einstellung nach, nicht umgekehrt¹⁰⁹. Die sozialpsychologischen Mechanismen unterscheiden sich nicht grundsätzlich von denen, die im Zusammenhang mit klassischen Religionen aktiviert werden. Bedeutsam ist die Vielfalt der angewandten Mittel, eine angemessene Höhen-Tiefen-Abstufung, die den mental so optimalen Wechsel von strengem Ritual zu spielerischer Aktivität, von Anspannung zu Entspannung auf virtuose Höhen treiben kann. Wichtig ist auch eine ganzheitliche Präsentation, die emotionale, kognitive und handlungsrelevante Elemente enthält. Bei all dem waren die NS-Inszenierungen eindeutig fesselnder als das, was das SED-Regime auf diesem Gebiet zuwege brachte¹¹⁰. Brechts „Glaubensbekenntnis“¹¹¹: „Unser Theater muß *Lust* am Erkennen erregen, den *Spaß* an der Veränderung der Wirklichkeit organisieren“¹¹², verlor in dem Maß an Kraft, wie die Wirklichkeit sich als unveränderlich erwies. Dennoch sollte man den mentalen Erfolg sozialistischer Zelebrationen nicht unterschätzen,

¹⁰⁸ Vgl. *Hans Maier*, Die Politischen Religionen und die Bilder, in: HZ, Beiheft 33 (2002) 485–507.

¹⁰⁹ Vgl. zu dieser sozialpsychologischen Erkenntnis und ihrer historiographischen Nutzung *Stanley Milgram*, Obedience to Authority. An Experimental View (London [1974] 1997); *Christopher R. Browning*, Ganz normale Männer. Das Reserve-Polizeibataillon 101 und die „Endlösung“ in Polen. Mit einem Nachwort (1998) (Reinbek bei Hamburg ²1999); *ders.*, Judenmord. NS-Politik, Zwangsarbeit und das Verhalten der Täter (Frankfurt a.M. 2001) bes. 219ff.; *G. Besier*, Vorurteile, Verbote, Verfolgungen. Zur sozialen Diskriminierung der Zeugen Jehovas am Beispiel der „Christlichen Verantwortung“, in: *ders.*, *Clemens Vollnhals* (Hrsg.), Repression und Selbstbehauptung. Die Zeugen Jehovas unter der NS- und der SED-Diktatur (Berlin 2003) 135–158.

¹¹⁰ Vgl. zum NS-Kult-Betrieb *G. Besier*, Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 3: Spaltungen und Abwehrkämpfe 1934–1937 (Berlin, München 2001) 241ff. Siehe auch *Claus-Ekkehard Bärsch*, Die politische Religion des Nationalsozialismus. Die religiösen Dimensionen der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler (München ²2002), im folgenden zitiert: *Bärsch*, Die politische Religion.

¹¹¹ So *Frederic Ewen*, Bert Brecht. Sein Leben, sein Werk, seine Zeit (Hamburg, Düsseldorf 1970) 427.

¹¹² Politik auf dem Theater, in: Werke, Bd. 25: Schriften 5. Theatermodelle. „Katzgraben“-Notate 1953 (Frankfurt a.M. 1994) 418 (Hervorhebungen im Original). Die Brechtstage des Berliner Brechthauses 2002 trugen den Titel: „Brechts Glaube. Religionskritik, Wissenschaftsfrömmigkeit und politische Theologie“. Vgl. den Bericht in der FAZ Nr. 39 vom 15. 2. 2002, 52. Persönliche Religiosität hielt Brecht für einen pathologischen „Rückfall in ein längst überholtes, vorwissenschaftliches Denken“. *Helmuth Kiesel*, Döblins Konversion als Politikum, in: *Friedrich Gaede* u. a. (Hrsg.), Hinter dem schwarzen Vorhang. Die Katastrophe und die epische Tradition (Tübingen 1994) 193–208, Zitat: 199.

wie z.B. das Fortleben der Jugendweihe als Passage-Ritus über den Zusammenbruch der DDR hinweg zeigt¹¹³. Für Rolf Schieder ist die Jugendweihe geradezu ein Ausweis für die Existenz einer „repressiven Zivilreligion“ in der DDR, „die einerseits die Kirchen aus dem öffentlichen Leben drängte, andererseits mit kirchlichen Ritualen und Praktiken arbeitete“¹¹⁴. Die 1.-Mai-Feierlichkeiten, der martialische Vorbeimarsch bewaffneter Verbände an prominent besetzten Tribünen, jubelnde Menschenmassen, die gewaltigen Geburtstagsfeiern „unserer sozialistischen Republik“, die Fahnen und pathetischen Gelöbnisse auf den Sozialismus und den Frieden verfehlten ihre Wirkung auf die Teilnehmer gewiß nicht¹¹⁵. Die religiöse Überhöhung von Werktätigen, etwa in Gestalt der staatlichen Auszeichnung von einzelnen und Institutionen¹¹⁶, gab einfachen Menschen eine neue Würde, nahm sie mit und machte sie stolz auf „ihre“ DDR-Gesellschaft. Probleme machte dagegen die „Erbeaneignung“ vormals unpolitischer Feste durch entsprechende Modifikationen oder die Einwanderung ideologischer Gehalte. Versuche, das traditionelle Brauchtum politisch zu korrigieren, mindestens zu neutralisieren, schlugen meist kläglich fehl. Erinnert sei nur an die „Jahresendflügelfigur“, um die „Engel“ aus dem Wortschatz des DDR-Bürgers zu verdrängen.

Der mediale Kulturtransfer zwischen Ost und West bildete eine Art Korrektiv und bremste die Aneignung allzu verstiegener ideologischer Verhaltensmuster. Dies war freilich ein gegenseitiger Prozeß, bei dem die DDR, jedenfalls im Blick auf bestimmte Intellektuellen-Zirkel, nicht schlecht abschnitt. Wer in diesem „Kulturkampf“ letztendlich gesiegt hätte, läßt sich nicht mehr entscheiden¹¹⁷. Die Auseinandersetzung basierte jedenfalls auf komplexen Voraussetzungen und Entwicklungen. Ein Grund, warum sozialistische Sinnkonstrukte reüssieren konnten, lag sicher in der europaweiten De-Christianisierung und in dem dadurch entstandenen Sinn-Vakuum.

Die hohe Akzeptanz des Sozialismus durch politische Theologen innerhalb der Kirchen seit den späten 60er Jahren¹¹⁸ und parallele inhaltliche Teilziele zwischen Christentum und Sozialismus erklären die Leichtigkeit kultureller Transformationen und Konversionen¹¹⁹. Beide Bewegungen konnten sich im Pathos für die Verurteilung des „Faschismus“, die Abschaffung von Armut, für die Aufrichtung ei-

¹¹³ Albrecht Döhnert, *Jugendweihe zwischen Familie, Politik und Religion* (Leipzig 2000).

¹¹⁴ Rolf Schieder, *Wieviel Religion trägt Deutschland?* (Frankfurt a.M. 2001) 45.

¹¹⁵ Vgl. dazu insgesamt Sauer, *Mythen*.

¹¹⁶ Vgl. Wörterbuch zum Sozialistischen Staat, 317f. Siehe auch die Gedenktage (Anm. 55) für die verschiedenen Berufssparten.

¹¹⁷ Vgl. Frank Pergande, *Der Sozialismus siegt. Chronik eines Kulturkampfes mitten in Deutschland*, in: FAZ Nr. 248 vom 25. 10. 2001, 11.

¹¹⁸ Vgl. Wolfgang Teichert (Hrsg.), *Müssen Christen Sozialisten sein? Zwischen Glaube und Politik* (Hamburg 1976); Giovanni Barberini, Martin Stöhr, Erich Weingärtner (Hrsg.), *Kirchen im Sozialismus. Kirche und Staat in den osteuropäischen sozialistischen Republiken* (Frankfurt a.M. 1977).

¹¹⁹ Vgl. auch Denis R. Janz, *World Christianity and Marxism* (New York 1998). Konrad Löw (Warum fasziniert der Kommunismus? Eine systematische Untersuchung [München 1985] 144 ff.) hat eine Reihe von Bekehrungserlebnissen zum Kommunismus beschrieben.

ner gerechteren Gesellschaftsordnung und für den Einsatz zugunsten eines dauerhaften Friedens vereinen und sogar gemeinsame Strategien zur Erreichung dieser Ziele entwickeln. Im Kleinen Wörterbuch der Marxistisch-Leninistischen Philosophie heißt es: „Wie die praktischen Erfahrungen zeigen, bejahen viele Christen den Sozialismus aus religiösen Motiven, schöpfen aus ihrer R[eligion] Impulse für die sozialistische Umgestaltung des gesellschaftlichen Lebens und arbeiten freundschaftlich mit den Marxisten-Leninisten zusammen.“¹²⁰

In Rezeption und Weiterentwicklung des Entmythologisierungsprogramms Rudolf Bultmanns seit den 50er Jahren relativierten die christlichen Kirchen – bis weit in die katholische Fundamentaltheologie hinein – ihre Aussagen über die Auferstehung oftmals zu Formeln von einer „Verbesserung der Verhältnisse“¹²¹. Auch die Wiederkunft Christi erfährt eine so lineare Deutung, daß das Christentum letztlich als vernunftgeleitete, universale Humanität erscheint. Damit ebnete das Christentum selbst die Differenzen zu politischen Ideologien ein und machte sich mit diesen kompatibel¹²². Der Anglikaner John Robinson etwa re-interpretierte in seiner radikal-modernistischen Theologie die vertikal auf das individuelle Gott-Mensch-Verhältnis bezogenen Aussagen der Heiligen Schrift – im Interesse einer dienenden Konzentration der Kirche auf die Welt als einem Kollektiv von Menschen – konsequent horizontal-anthropologisch und überindividuell¹²³. „For preaching the Gospel in the categories in which Jesus himself preached it is preaching the Gospel of *the Kingdom*, of the sovereign rule of God over the whole range of human life. And it is this kingdom, or commonwealth, of which Christians are the citizens and ambassadors within 'this world' (...) Indeed the Marxist, with no belief in an after-life, is in a real sense closer to the biblical outlook than the Christian who pins everything upon it.“¹²⁴ Auch das Letzte Gericht erfährt eine entmythologisierende Deutung, indem es als ein permanentes Urteil durch die Mitmenschen in dieser Welt gedacht wird. „In his mercy he judges us in this world not by confronting us with himself but by confronting us with our

¹²⁰ Buhr, Kosing, Kleines Wörterbuch 247f.

¹²¹ Vgl. *Gottbold Hasenbüttel*, Glaube ohne Mythos, Bd. 1: Offenbarung, Jesus Christus, Gott; Bd. 2: Mensch, Glaubensgemeinschaft, Symbolhandlungen, Zukunft (Mainz 2001). Siehe schon *ders.*, Der Glaubensvollzug. Eine Begegnung mit Rudolf Bultmann aus katholischem Glaubensverständnis (Essen 1963).

¹²² Nicht eigentlich an dem jüdisch-christlichen Monotheismus, sondern an der durchaus nicht zwangsläufigen Selbstsäkularisierung dieses Erbes entzündet sich die Kritik so unterschiedlicher Literaten wie Martin Walser, Peter Handke und Michel Houellebecq. Ihre Alternativvorschläge führen teilweise zur Wiederkehr neuheidnischer Tendenzen – mit einer Wiederholung fataler politischer Implikationen. Vgl. *M. Walser*, Ich vertraue. Querfeldein/Über das Gift der Verachtung gegen das Nächste, in: NZZ vom 10. 10. 1998, 65; *Jürgen Mannemann*, Krise und Kritik. Wegmarken theologischen Denkens nach Auschwitz. Vortrag im Rahmen einer Tagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart mit dem Thema: „Von Gott verantwortlich reden – Die Gottesfrage in christlicher und jüdischer Perspektive“ (27./28. 12. 2000); *Thomas Aschauer*, Macht Euch die Erde untertan, in: Die Zeit Nr. 30 vom 18. 7. 2002; *M. Walser*, Lieber schön als wahr, in: Die Zeit, Nr. 4 vom 10. 1. 2003, 31.

¹²³ Vgl. dazu *J. A. T. Robinson*, Liturgy coming to Life (London 1960) 11ff.

¹²⁴ *J. A. T. Robinson*, On being the Church in the World (London 1960) 19, 13.

neighbour (...) He comes to meet us in the neighbour, in the one whose sole claim upon us is simply that he is man – in the starving, the destitute, the suffering, Christ wills to judge us through them, to let them be our judges.“¹²⁵

Zum Verhältnis von christlicher Religion und sozialistischer Weltanschauung

Die „wechselnden und widersprüchlichen Begriffsbestimmungen“¹²⁶ im Blick auf die Frage, ob der Kommunismus eine Religion sei und wenn ja, was für eine, hängen in hohem Maß von dem Vorverständnis, der Standortgebundenheit dessen ab, der die Definition vornimmt. Die seit Eric Voegelin – bis hin zu Claus-Ekkehard Bärtsch¹²⁷ – immer wieder herausgearbeitete Differenz zwischen den transzendenten klassischen Religionen und den immanenten politischen Religionen verlagert letztlich nur die Differenzen vom Religionsbegriff auf das antagonistische Begriffspaar Immanenz-Transzendenz¹²⁸. Aber diese Unterscheidung besaß allenfalls solange Diskriminationskraft, wie die christlichen Kirchen auf ihren transzendenten Gehalten beharrten. Abgesehen davon ist an folgendes zu erinnern: Ebenso wie im Christentum eine transzendierende, zur Gewißheit gewordene Hoffnung massive immanente Erwartungen für das Ende der Zeit freisetzt – so etwas wie paradiesische Zustände nämlich –, so transzendieren auch die zunächst immanenten Hoffnungen des Sozialismus über eine Zeitachse in die Gestalt einer globalen kommunistischen Gemeinschaft, der durchaus paradiesische, also zeitlose Züge eigen sind¹²⁹. Auch dem „Weltproletariat“ geht es im Endstadium um nichts anderes als um die „Gewinnung des Erlöserziels“, die in der „staats- und klassenlosen Gotteskindschaft“ ihre Erfüllung findet, wie Thomas Mann seinen Naphta im Zaubenberg sagen läßt¹³⁰. Das Proletariat trägt keine Schuld an der Ausbeutung durch die Bourgeoisie, ist gewissermaßen „sündlos“ und erlöst gleichsam als „messianisches“ Kollektiv die Menschheit, indem es deren knechtende Klassenstrukturen überwindet¹³¹. Diese messianische Vorstellung ist – wie

¹²⁵ A.a.O. 141 f.

¹²⁶ So Riegel, *Marxismus-Leninismus* 77.

¹²⁷ Vgl. Bärtsch, *Die politische Religion* 12.

¹²⁸ Vgl. H. Maier, *Politische Religionen. Die totalitären Regime und das Christentum* (Freiburg 1995).

¹²⁹ Vgl. Ingensand, *Ideologie* 48 ff.

¹³⁰ *Der Zaubenberg*, Ges. Werke, Bd. 3 (Frankfurt a.M. 1974) 559. Trotz aller selbstauferlegten Zurückhaltung gegenüber der katholischen Kirche und dem Kommunismus (vgl. *Stachorski*, Thomas Mann 171) spricht Thomas Mann 1950 von der Russischen Revolution als einer autokratischen „im byzantinischen Kleide“ und mit „Welterlösungsanspruch“ (a.a.O. 153).

¹³¹ „Das Proletariat erhält bei Marx die historische Aufgabe der Welterlösung. Das Proletariat ist nicht der Erbsünde der Ausbeutung verfallen und damit ‚sündlos‘ und steht der bösen, ‚sündigen‘ Bourgeoisie konträr gegenüber. Alle materiellen Güter werden vom Proletariat erschaffen, auf die die menschliche Gesellschaft angewiesen ist. Trotzdem ist es aber gerade

im Christentum – mit der Vorstellung einer eschatologischen Gerichtserwartung gekoppelt, die als katastrophaler Höhepunkt und Zusammenbruch der „spätkapitalistischen“ Gesellschaft gedacht wird. Danach „beginnt eine neue, überhistorische Zeit, deren Lenkung und Leitung in den Händen des Proletariats liegt“¹³². In diesem Sinne vertritt der Religionswissenschaftler Karl-Heinz Ohlig die Auffassung, daß „eine Reihe von säkularen, d. h. ohne Gott oder transzendente Kräfte auskommenden Ideologien als Religionen [negativ: ‚Religionsersatz‘] zu betrachten sind, insofern sie eine totale Welt- und Geschichtsdeutung als Antwort auf die Sinnfrage bieten, wobei sie – wie etwa der Diamat – die Gegenwart (und ihre in der ‚rupture de niveau‘ erfahrene Problematik) von Anfang und Ende her, also mit Verweis auf ‚transzendente‘ (oder ‚utopische‘) Perspektiven, erklären.“¹³³

Sowohl Christen als auch Marxisten bestritten freilich diese letzten Analogien. Doch es hilft alles nichts: Die sozialistische Vision erinnert in ihrer Affirmatio (wie Damatio) an biblische Bilder. „Auf das Proletariat werden die Eigenschaften des auserwählten Volkes Israel und des Sohnes Gottes (...) projiziert. Das Proletariat wird für Marx das neue Israel.“¹³⁴ Im Unterschied zu den religiösen und anderen Weltanschauungen, die das bestehende Unterdrückungssystem zementieren wollen, „lenkt die wissenschaftliche, revolutionäre *W[eltanschauung]* des Marxismus-Leninismus die Tätigkeit der Arbeiterklasse und der Volksmassen insgesamt auf den Kampf für ihre Befreiung und für die Errichtung der sozialistischen und kommunistischen Gesellschaft hin, die frei von Ausbeutung und Unterdrückung ist und Glück und Wohlstand, echte Verwirklichung des Sinns des menschlichen Lebens für alle Menschen garantiert“¹³⁵

Der Sozialismus versteht sich also selbst als eine *Weltanschauung*, die nach klassischer Definition eine Deutung der Gesamtwirklichkeit ohne Transzendenzbezug bietet, während für die Religion diese Deutung unter Bezugnahme auf einen transzendenten Gott charakteristisch ist. Der Tübinger Theologe Eilert Herms hat indes vorgeschlagen, diese Unterscheidung fallen zu lassen. „Ein Blick in die Geschichte der Ideen und Begriffe legt vielmehr nahe, die beiden Ausdrücke zu

die Klasse des Proletariats, die unterdrückt und ausgebeutet wird. Das Proletariat lebt zwar durch seine Abhängigkeit vom Kapital im Elend, wird aber nach dem Zusammenbruch der kapitalistischen Gesellschaft durch die Macht des Kollektivs die Menschheit, die Welt erlösen. Somit wird das Proletariat zur ‚messianischen Klasse‘, bzw. repräsentiert die Menschheit selbst, da sie den Klassenaufbau, der von Marx als Ausdruck für die Schwäche der Menschen gewertet wird, überwunden hat. Das Proletariat ist in der Lage, wirkliche Gerechtigkeit und Wahrheit zu verwirklichen. Die Erlösung geschieht im Unterschied zum Christentum nicht durch eine Person (Jesus Christus), sondern durch ein Kollektiv, den ‚kollektiven Messias‘ in Gestalt der Klasse des Proletariats.“ (Thomas Schirmacher, *Marxismus – Opium für das Volk?* (Berneck 1990) 91 – im folgenden zitiert: *Schirmacher, Marxismus*). Für Schirmacher ist der Marxismus „nach der biblischen, als auch nach der religionswissenschaftlichen Definition eine Religion“ (a.a.O. 50, vgl. 37 ff.).

¹³² A.a.O. 93.

¹³³ Ohlig, *Religion* 20.

¹³⁴ Schirmacher, *Marxismus* 93 f.

¹³⁵ Buhr, *Kosing*, Kleines Wörterbuch 300 (Hervorhebung nicht im Original).

verstehen als aus unterschiedlichen kulturgeschichtlichen Zusammenhängen stammende Bezeichnung für einen Sachverhalt, der unter funktionalem Gesichtspunkt identisch ist. Beide bezeichnen Gewißeheiten bzw. Überzeugungen über den Ursprung, die Verfassung und Bestimmung der Welt und des menschlichen Daseins in ihr, die innerhalb des menschlichen Lebens zielwahlorientierend fungieren. Wegen der gemeinsamen Intension empfiehlt es sich, beide Ausdrücke als Bezeichnung desselben zu verwenden.“¹³⁶ Folgt man dieser Definition, dann fällt die Fragestellung „Religion oder Weltanschauung?“ dahin.

Der Sozialismus bekräftigte die moderne Entwicklung der Trennung von Kirche und Staat und betrachtete darüber hinaus die politischen Implikationen des Christentums als schädlich für die Entwicklung des Sozialismus. Darum suchte er die christlichen Kirchen aus der Gesellschaft hinauszudrängen. Aber es blieb nicht bei dem Ziel einer Privatisierung der Kirchen – wohl bekannt aus den Forderungen des laizistischen Flügels des politischen Liberalismus und insofern kein Postulat, das Originalität beanspruchen konnte¹³⁷. Die Philosophie der Staatspartei proklamierte darüber hinaus ein eigenes Sinn- und Symbolgefüge, das jede andere Religion überflüssig machen sollte. Auch der politische Liberalismus transportierte Überzeugungen und Weltanschauungen, die eine eher feindselige Haltung besonders gegenüber der römisch-katholischen Kirche begründeten¹³⁸. Umgekehrt suchten die Kirchen ihren Einfluß innerhalb der Gesellschaft auszudehnen, was im Erfolgsfalle gewiß Konsequenzen für das politische Denken der Gläubigen gehabt hätte. Insofern handelte es sich bei allen diesen Auseinandersetzungen um „Kulturkämpfe“, um die Frage einer möglichst „ganzheitlichen“ Beeinflussung der Menschen durch eine bestimmte Weltanschauung resp. Religion. Im Unterschied zum politischen Liberalismus und Neuprotestantismus des 19. Jahrhunderts¹³⁹ scheuten sich die modernen politischen Weltanschauungen Kommunis-

¹³⁶ E. Herms, Anforderungen des konsequenten weltanschaulich/religiösen Pluralismus an das öffentliche Bildungswesen, in: Christoph Th. Scheilke, Friedrich Schweitzer (Hrsg.), Religion, Ethik, Schule. Bildungspolitische Perspektiven in der pluralen Gesellschaft (Münster 1999) 219–247, Zitat: 221 f.

¹³⁷ In der französischen Religionspolitik spielen die laizistischen Vorbehalte gegen Religion bis heute eine wichtige Rolle. Vgl. G. Besier, Rapprochement franco-allemand dans une perspective européenne, in: KZG 14 (2001) 533–547. Daß auch die „sich immer antiklerikaler gebärdende Französische Revolution stets im Tiefsten religiös geblieben ist“, haben François Furet und Denis Richet (Die Französische Revolution [Frankfurt a.M. 1987] 597) herausgestellt. Die Kritik des Direktoriums zielte nicht auf Religion im allgemeinen, sondern auf die christliche Offenbarungsreligion im besonderen. Dabei förderte sie selbst „eine messianische Auffassung von Politik“ (F. Furet, Das Ende der Illusion. Der Kommunismus im 20. Jahrhundert [München, Zürich 1995] 50). „Die Bolschewiki wollten die bürgerliche Gesellschaft zerstören und die Faschisten die Grundsätze von 1789 auslöschen. Doch sowohl die einen als auch die anderen bleiben Zeloten der revolutionären Kultur: Menschen, die die Politik zum Gott erhoben haben, um sie nicht verachten zu müssen“ (ebd.). Vgl. auch Michael Burleigh, Political Religion and Social Evil, in: TMPR 3 (2002) 1–60, hier 4 f.

¹³⁸ Vgl. Wolfgang Schmale, Geschichte Frankreichs (Stuttgart 2000) 167 ff., 181 ff.

¹³⁹ Vgl. G. Besier, Antikatholisch, gebildet und freiheitlich. Theologischer und kirchenpolitischer Liberalismus in Deutschland seit 1828 – ein Überblick, in: Communio Viatorum. A

mus und Nationalsozialismus nicht, ihre Ziele mit vormodernen Mitteln, nämlich blanker Gewalt, durchzusetzen¹⁴⁰. Auf unmenschliche Weise suchten sie „das Längen und Bangen der Menschheit nach neuen absoluten Bindungen“¹⁴¹ zu stillen, die alte menschliche Sehnsucht nach der großen Erklärungs-Einheit allen Lebens wiederherzustellen¹⁴² – eine Einheit, die seit der Reformation immer mehr durch rivalisierende Deutungen zerfledderte, und die schließlich in unübersichtlichen Pluralitäten mit gleich gültigem Anspruch verloren ging. Nicht mehr der Unterschied zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Glauben und Wissen, der Gegensatz zwischen den Konfessionen, das Gegenüber von Staat und Kirche, Religion und Politik, Arm und Reich, Hoch und Niedrig, sollten die am Ende einheitliche sozialistische Kultur stören. Somit war der Sozialismus eine nicht-religiöse Heilslehre¹⁴³ der vollkommenen Harmonie. Seine Partei war Verkündiger, Antreiber und Zuchtmeister dieser Heilslehre auf angeblich wissenschaftlicher und damit unbezweifelbarer Grundlage. Im übertragenen Sinne übte die Partei damit die Funktion einer Heilsanstalt aus – mit Erscheinungen wie z.B. Selbstsäkularisierungen oder programmatischen Lehrrevisionen und Reformen auf Parteitage. Entsprechungen kennen wir von Kirchen, ihren Konzilien und Synoden. Hohepriester, charismatische Persönlichkeiten wie einst Lenin und Stalin, erstanden der SED freilich nicht mehr. Aber auch in dieser Hinsicht glich sie den großen abendländischen Religionen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Die Erfahrungen mit den totalitären Systemen haben Hannah Arendt und andere zu einer „grundlegend skeptischen Haltung gegenüber den Axiomen der historischen Vernunft, d. h. den Ideen der Kontinuität, der Kausalität und des Fortschritts“ geführt¹⁴⁴. Sie suchten nicht mehr „nach vorschnellen ‚Aufhebungen‘ der Kontingenzerfahrungen, d.h. der individuell erlebten Einbrüche in die Synthese eines das eigene Dasein transzendierenden Kontinuums“. Die Einübung in „Kon-

Theological Journal, published by the Protestant Theological Faculty of Charles University Prague 37 (1995) 238–253; *Albert*, Kritischer Rationalismus 144 f. (Bemühungen des Neuprotestantismus um widerspruchsfreie Gesamtauffassung der Wirklichkeit).

¹⁴⁰ Vgl. dazu *Hans Maier* (Hrsg.), *Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen* (Frankfurt a.M. 2000).

¹⁴¹ So Thomas Mann in seinem Chicagoer Vortrag „Meine Zeit“ vom 22. 4. 1950, zit. nach *Stachorski*, Thomas Mann 150.

¹⁴² Vgl. zu diesen elementaren Ganzheits-Bedürfnissen, die totalitäres Denken befördern können („essentialistischer Totalitarismus“), auch *Kurt Salamun*, Demokratische Kultur und anti-demokratisches Denken. Vorbemerkungen zur demokratischen Kultur, in: *ders.* (Hrsg.), *Geistige Tendenzen der Zeit. Perspektiven der Weltanschauungstheorie und Kulturphilosophie* (Frankfurt a.M. u.a. 1996) 151–165, hier 153 ff.

¹⁴³ Auch *Albert*, Kritischer Rationalismus 152, meint, es dürfe „schwer fallen, den Begriff Heilslehre auf Religionen einzuschränken, da auch Weltanschauungen und Ideologien, die religionskritisch oder religiös indifferent zu sein scheinen, wie der dialektische Materialismus, der Nationalsozialismus und die diversen Nationalismen, in einem durchaus wertneutralen Sinn als Heilslehren angesehen werden können.“

¹⁴⁴ Dieses und das folgende Zitat aus *Claudia Althaus*, *Erfahrung denken. Hannah Arendts Weg von der Zeitgeschichte zur politischen Theorie* (Formen der Erinnerung 6, Göttingen 2000) 369.

tingenztoleranz“ gehört darum zu den wichtigsten prophylaktischen Maßnahmen gegen die Faszination totalitärer Sinnstiftungssysteme. So sehr im Diskurs die Geschichten über sinnverbürgende Freiheitsmomente ins Bewußtsein der Zeitgenossen gehoben werden sollen, muß gleichzeitig die Fragilität von Freiheit ein Mahnmal gegen utopische Höhenflüge bleiben. „[T]he metaphysical place for God has remained empty.“¹⁴⁵

¹⁴⁵ Arendt, A Reply to Eric Voegelin (1953), in: *dies.*, Essays in Understanding. 1930–1954, hrsg. von Jerome Kohn (New York 1994) 401–408, Zitat: 406.

Ulrike Freitag

Politische Religion im Nahen Osten: nationalistische und islamistische Modelle

Einleitende Bemerkungen

Mehr oder minder erfolgreiche Versuche, religiösen Glauben durch eine möglichst allumfassende säkulare Ideologie zu ersetzen, lassen sich im Nahen Osten ebenso wie in Europa finden. Irak und Syrien geben dafür gute Beispiele ab: Der arabische Nationalismus ba'thistischer Prägung, wie er in beiden Staaten seit den 1960er Jahren offiziell vertreten wird, erhebt den umfassenden Anspruch, interne gesellschaftliche Widersprüche aufzulösen und die islamische Geschichte durch ihre säkulare „Mission“ gewissermaßen zu vollenden. Dies ist mit einem extremen (in Syrien zur Zeit stärker modifizierten) Kult um die Person des Präsidenten verbunden, der sich in dessen Allgegenwart auf Postern und in Slogans niederschlägt. Die absolute Ergebnisheit, die er einfordert und die – zur letzten Konsequenz getrieben – keine höherrangigen Loyalitäten zuläßt, exemplifiziert sich in Slogans wie dem folgenden: „Mit der Seele, mit dem Blut, dienen wir Dir, oh Saddam“ – je nach regionalem Kontext wechseln die Namen natürlich.

Auch wenn bestimmte Aspekte der nahöstlichen Rhetorik und Ikonographie auf den westlichen Betrachter zunächst befremdlich wirken mögen, so handelt es sich hier im Kern um Phänomene, die sich mit den anderen in diesem Band behandelten vergleichen lassen. Eine Untersuchung der Ursprünge des arabischen Nationalismus beispielsweise kann ohne weiteres zahlreiche Belege dafür erbringen, daß diese Ideologie einen Versuch darstellt, die nahöstlichen Modernisierungskrisen – im konkreten Fall unter anderem die Bildung zahlreicher Nationalstaaten auf den Trümmern des Osmanischen Reiches, aber auch beispielsweise die sozialen Spannungen, die aus den sozio-ökonomischen Veränderungen des 20. Jahrhunderts entstanden – zu bewältigen. Die arabische zivilisatorische „Mission“ kann man durchaus in der Tradition der französischen *mission civilisatrice* sehen, auch wenn sie sich vor Ort erstmals in der Auseinandersetzung mit dem Osmanischen Reich artikulierte und erst später von den Ba'thisten modifiziert und in ihr Nationalismuskonzept integriert wurde¹. Die eigenständige Wirkungsmacht der

¹ Birgit Schäbler, Von „wilden Barbaren“ zur „Blüte der Zivilisation“: Zur Transformation eines Konzepts und zur Neubewertung des frühen arabischen Nationalismus, in: Dietmar

arabisch-nationalistischen Ideologie gerade in den 1950er und 1960er Jahren ließ infolge ihrer Vereinnahmung durch die ba'thistischen Regimes in Syrien und Irak (ab 1963) allmählich nach, auch wenn gerade Hafiz al-Asad in Syrien (1970–2000) und Saddam Husain im Irak (1979–2003) es versucht und zeitweilig verstanden haben, sich als die letztgültige Inkarnation der Nation und ihre Retter darzustellen.

Im folgenden kann es nicht um das in theoretischer Hinsicht interessante Problem gehen, inwieweit diese kurz aufgezeigten Elemente des arabischen Nationalismus den Begriff der „politischen Religiosität“ rechtfertigen oder inwieweit seine letztendlich innerweltliche Orientierung durch einen solchen Begriff verdeckt wird. Auch die Frage, inwiefern die Ausdehnung der Diskussion über „politische Religiosität“ von seinen Ursprüngen in der Debatte über außereuropäischen Nationalismus auf europäische Varianten ihm neue Inhalte verleiht, wird hier nicht weiter verfolgt². Vielmehr wird der Frage nachgegangen, wie sich der – zumindest im Prinzip säkulare – arabisch-nationalistische Diskurs zu dem in den letzten Jahrzehnten dominierenden des Islamismus verhält. Unter Islamismus, häufig auch Fundamentalismus genannt, wird hier ein politisches Programm verstanden, das sich auf den Islam beruft und die Verwirklichung eines islamischen Gemeinwesens verspricht. Der Begriff subsumiert, ebenso wie derjenige des arabischen Nationalismus, im einzelnen eine Vielzahl höchst unterschiedlicher Gruppierungen und Programme. Beide werden hier nur im Sinne der überblicksartigen Darstellung als Blöcke zusammengefaßt.

Es fällt auf, wie relativ unproblematisch arabische Nationalisten ein islamistisches Vokabular adaptieren können, wenn es ihren Zwecken dient. Wichtiger noch, sie stoßen dabei durchaus auf positive Resonanz. Auch hierfür ist der Irak ein gutes, wenn auch keineswegs singuläres Beispiel³. So hat es Saddam Husain vermocht, sich in Krisensituationen erfolgreich als islamischer Glaubensheld darzustellen. Im Konflikt mit dem [schii'tischen] Iran trat er als Verteidiger der sunnitischen Muslime und ihrer Interessen auf, im Konflikt um Palästina stilisierte er sich zum generellen Verteidiger nicht nur der Araber, sondern der Muslime. Natürlich gehörte eine sorgfältige Kontrolle religiöser Einrichtungen, die – sofern staatsstreu – hofiert beziehungsweise – sofern staatskritisch – erbarmungslos verfolgt werden, ebenso zu diesem Phänomen wie die Omnipräsenz der Partei in allen staatlichen Einrichtungen. „Spontane“ Äußerungen des „Volkswillens“, der unweigerlich mit demjenigen des Präsidenten übereinstimmte, wurden im Irak

Rothermund (Hrsg.), *Aneignung und Selbstbehauptung. Antworten auf die europäische Expansion* (München 1999) 85–110 und Ulrike Freitag, *Geschichtsschreibung in Syrien 1920–1990* (Hamburg 1991) 104–118; im folgenden zitiert: Freitag, *Geschichtsschreibung*.

² Zu den Ursprüngen der Diskussion über politische Religiosität vgl. Anthony D. Smith, *Nationalism and Modernism* (London 1998) 97–116.

³ Für Syrien, vgl. Annabelle Böttcher, *Syrische Religionspolitik unter Asad* (Freiburg 1998); für eine Beschreibung des Phänomens der Rivalität über die Verwendung religiöser Symbolik, s. Dale Eickelman, James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton 1996) 57–67; im folgenden zitiert: Eickelman, Piscatori, *Muslim Politics*.

ebenso staatlich orchestriert, wie man dies aus anderen modernen autoritären Staaten auch kennt – die Massendemonstrationen gegen die USA im zweiten Golfkrieg sind hierfür ein gutes Beispiel. Obwohl diese Mechanismen einer Vereinnahmung der Religion durch den Staat auch außerhalb des Irak und des Nahen Ostens bekannt sind, ist bemerkenswert, daß der irakische Präsident zumindest in Krisensituationen wie dem zweiten Golfkrieg außerhalb seines eigenen Landes eine gewisse populäre Zustimmung fand. Selbstverständlich ist Islamismus nicht auf die arabischen Staaten begrenzt, die folgende Diskussion unternimmt deshalb trotz ihrer Konzentration auf die arabische Welt gelegentlich Ausflüge in andere Regionen. Insbesondere Iran spielt hier eine Rolle angesichts der Bedeutung der iranischen Revolution von 1979 für die teils moralische, teils auch materielle Stärkung des politischen Islam.

Im Hinblick auf den Islamismus erscheint die politisch motivierte Religiosität von Individuen und extremistischen, von manchen Beobachtern als „neofundamentalistisch“ charakterisierten Gruppen mittlerweile oftmals noch wichtiger als das teilweise überaus populäre Bestreben islamistischer Gruppen von Algerien bis in die Türkei, den Staat für sich zu reklamieren. Sie ist auch sowohl in der westlichen wie in der islamischen Öffentlichkeit wirksamer als die religiöse Rhetorik etwa des irakischen Präsidenten. Dies ist besonders offensichtlich nach den Anschlägen auf das World Trade Center und das Pentagon vom 11. September 2001, läßt sich jedoch historisch in die 1980er und 1990er Jahre zurückverfolgen⁴. Diese Gruppen, die zunehmend über nationale Grenzen hinaus vernetzt sind, vermeinen im Heiligen Krieg gegen den Westen den Weg nicht nur zur Weltverbesserung, sondern auch zum ganz persönlichen Seelenheil zu finden. Dies wird besonders bei den Selbstmordattentätern deutlich, sowohl jenen, die am 11. September die als Waffen eingesetzten Flugzeuge entführten, als auch denjenigen, die durch ihre Sprengstoffanschläge das Bild des zweiten Palästinenseraufstandes (*intifada*) prägen. Ein Teil der Faszination, die von Usama Bin Laden ausgeht und ihn in den Augen vieler Araber als Führer in der Nachfolge Nassers qualifiziert, rührt sicherlich daher, daß der Millionärssohn einem besonders luxuriösen Lebensstil entsagte und sein eigenes Leben riskierte, um als Asket den Krieg gegen die Dekadenz des Islams in Saudi Arabien – und später gegen den Westen – aufzunehmen⁵. Daß diese Wirkung weit über die arabische Welt hinausreicht, zeigt sich unter anderem daran, daß der Name Osama in Nordnigeria nach dem 11. September eine immense Konjunktur erlebte⁶. Dies darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Mehrzahl der Muslime, und selbst der Islamisten, nicht gerade Anhänger dieser kleinen radikalen Gruppierung ist.

Unabhängig davon, ob man mit Olivier Roy darin übereinstimmt, daß das Projekt der Umsetzung eines islamischen Staates intellektuell gescheitert ist – immer-

⁴ Zu diesen Entwicklungen *Olivier Roy* in seinem provokant betitelten Buch, *The Failure of Political Islam* (London, New York 1994); im folgenden zitiert: *Roy, Failure*.

⁵ *Roula Khalaf*, Bin Laden stirs popular longing for an Arab hero, in: *Financial Times* (9. 10. 2001).

⁶ www.news.bbc.co.uk/hi/english/world/africa/newsid_1741000/1741171.stm, 3. 1. 2002.

hin erscheint es nach wie vor zahlreichen Muslimen als attraktiv –, erscheint seine Beobachtung der folgenden Tendenzen bemerkenswert: Er argumentiert, daß sich ein Teil der früheren islamistischen Aktivisten auf den Marsch durch die Institutionen begeben habe. Andere seien entweder zur internen Mission übergegangen und um die Durchsetzung konservativer Normen bemüht oder hätten – und hier handelt es sich um eine kleine Minderheit – terroristische Splittergruppen gegründet. Die Anhänger letzterer Variante seien letztendlich Pessimisten, deren Aktionen nicht mehr auf eine Verbesserung des Status quo der Gesamtgesellschaft abzielten⁷. Dabei gibt es intensive innerislamistische Auseinandersetzungen über den einzuschlagenden Kurs, und zwar nicht erst seit dem 11. September⁸.

Gerade die Integration eines Teils der Islamisten in die nahöstlichen politischen Systeme, aber auch die insgesamt weite Zustimmung zu islamistischer Rhetorik und selbst extremen Aktionen wie den Attentaten vom 11. September, werfen jedoch erneut die Frage auf, wie es sich erklären läßt, daß ein nicht unerheblicher Teil der Anhänger des arabischen Nationalismus für islamistische Erklärungsmuster anfällig ist oder diese zumindest toleriert. Übrigens lassen sich auch die umgekehrten Affinitäten beobachten: Es sind teilweise die gleichen Gruppen im Nahen Osten, die sowohl die nationalistisch begründete irakische Politik als auch die jüngsten – islamistisch motivierten – Attentate in den USA begrüßten.

Islamismus und Arabismus als moderne Ideologien

Ein zentraler Ausgangspunkt der Diskussion über das Verhältnis von Arabismus und Islamismus ist die Beobachtung, daß beide Ideologien im späten 19. Jahrhundert entstanden, das heißt während der Endphase des Osmanischen Reiches. In den 1920er Jahren wurden die ihnen zugrundeliegenden Vorstellungen dann ausführlicher formuliert. Die Bildung und Unabhängigkeit der heutigen nahöstlichen Nationalstaaten gab zunächst dem arabischen Nationalismus Aufwind. Dies änderte sich mit der arabischen Niederlage gegen Israel im Sechstagekrieg von 1967. Wichtig ist in diesem Zusammenhang vor allem, daß die populäre islamistische Behauptung der Einheit von Religion und Staat (*din wa-daula*) im Islam ein ebenso neues Phänomen ist wie der arabische Nationalismus. Folglich weist sie auch klare Bezüge zu der historischen Periode auf, in der sie entstand, und entwickelt sich konstant weiter – ein Vorgang, der mit der „Erfindung von Tradition“ durch Nationalisten durchaus vergleichbar ist⁹. Dies zeigt sich beispielsweise an

⁷ Roy, Failure 75–88; s.a. Joseph Croitoru, Blüten der Massaker-Mystik, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung (3. 4. 2002) 45.

⁸ Amr Hamzawy, al-Manar al-Jadid. Changes in the Contemporary Islamist Discourse, in: ISIM Newsletter 8/01, 22 und ders., Arab Intellectuals, Usama bin Laden and the West, in: ISIM Newsletter 9/02, 10.

⁹ Eickelman, Piscatori, Muslim Politics 22–45; s. a. Salwa Ismail, Islamic Political Thought in the Twentieth Century, in: Richard Bellamy, Terrence Ball, The Cambridge History of Twen-

der verwendeten Konzeption von Staatlichkeit. Die ägyptischen Muslimbrüder beispielsweise streben nicht danach, ein Kalifat einzurichten, sondern wollen die existierende Republik mit islamischen Inhalten füllen. Auch dort, wo ein revolutionäres islamisches Konzept postuliert wurde, wie im Iran, handelt es sich letztlich nicht um die Wiederherstellung früherer Formen islamischer Staatlichkeit. Statt dessen entwickelte Khomeini in Form der „Herrschaft der Rechtsgelehrten“ eine neue Doktrin, deren Umsetzung in der iranischen Revolution erst im Kontext des modernen Staates und der Konzeption des Volkes als politisch handelnder „Nation“ verständlich ist¹⁰.

Ernest Gellner und andere Nahostforscher haben die Auffassung vertreten, daß der säkular verstandene Nationalismus eine Kraft sei, die sich mit der Moderne auseinandersetze und sich diese aneigne, während der Islamismus antimodern sei¹¹. Auch wenn bestimmte Formen des Islamismus – wie etwa die von den afghanischen Taliban vertretene Variante – diese Auffassung zu rechtfertigen scheinen, so erscheint sie kaum verallgemeinerungsfähig zu sein, wie bereits die obige Diskussion um die Gestaltung von Staatlichkeit zeigt. Um nur zwei weitere Beispiele zu nennen: Islamisten – und zwar einschließlich der Taliban – erheben den sehr modernen Anspruch, selbst das heilige Buch des Koran und die prophetische Überlieferung interpretieren zu können. Oft haben sie selbst eine naturwissenschaftliche oder technische Ausbildung genossen (dies gilt nicht für die Taliban), stellen aber die Autorität der spezialisierten Religionsgelehrten in Frage. Ihr Anspruch reflektiert die zunehmende Verantwortung der einzelnen Gläubigen für die Schaffung einer islamischen Gesellschaft und ist als ein Ergebnis des mittlerweile weitverbreiteten Zugangs zumindest zu einer einfachen Schulbildung zu begreifen. Die weitverbreiteten Massenmedien, die von den Islamisten in Form von Audio- und Videokassetten sowie dem Internet intensiv genutzt werden, verstärken dieses Phänomen noch¹². Die Parallele mit der Reformation wird dabei nicht nur von westlichen Islamwissenschaftlern gezogen, schon der panislamische Aktivist iranischen Ursprungs, Jamal al-Din al-Afghani, verglich sich im späten 19. Jahrhundert mit Martin Luther¹³. Es läßt sich also festhalten, daß es sich bei den meisten politischen Vorstellungen der Islamisten nicht um die Umsetzung typisch „traditioneller islamischer“ Konzepte handelt, sondern um moderne ideologische Konzeptionen, die religiös begründet werden¹⁴.

tieth Century Political Thought (erscheint demnächst); im folgenden zitiert: *Ismail*, Islamic Political Thought.

¹⁰ Sami Zubaida, *Islam, the People and the State* (rev. ed. London et al. 1993) 1–37; c.f. L. Carl Brown, *Religion and State. The Muslim Approach to Politics* (New York 2000) 161–173; im folgenden zitiert als *Brown*, Religion.

¹¹ Ernest Gellner, *Nationalism* (London 1998).

¹² Eickelman, *Piscatori*, Muslim Politics 37–45.

¹³ Nikkie Keddie, *An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani* (Berkely 1968) 42, 45, 82; für die generellere Diskussion vgl. Eickelman, *Piscatori*, Muslim Politics 37–45 und Brown, Religion 134–142.

¹⁴ Für einen Überblick über die neuere Literatur zu diesem Thema vgl. Vickie Langohr, Of

Sowohl die Ideologie des arabischen Nationalismus als auch diejenige des Islamismus sprechen eine in weiten Teilen ähnliche Sprache. Beide bieten umfassende Erklärungsmuster für ansonsten unverständliche soziale Situationen und verwenden dabei bestimmte Symbole und historische Versatzstücke. Diese entstammen dem kollektiven Gedächtnis, werden jedoch zwecks Herstellung einer „adäquaten und authentischen Vergangenheit“ in neuer Weise kombiniert¹⁵. Zu diesen Symbolen gehören sowohl solche aus der religiösen als auch solche aus der kulturellen Sphäre. Sie werden, wenn auch natürlich mit unterschiedlicher Gewichtung und anderem Akzent, von beiden Seiten eingesetzt, wie im folgenden zu zeigen sein wird.

Daß islamistische Diskurse im Nahen Osten erfolgreicher zu sein scheinen als säkulare, läßt sich nicht ausschließlich auf das Scheitern des arabischen Nationalismus zurückführen. Auch wenn die arabische Niederlage gegen Israel von 1967 immer wieder als Wendepunkt angeführt wird, der eine tiefgreifende Desillusionierung der Bevölkerung der arabischen Staaten ausgelöst habe, ist langfristig möglicherweise wichtiger, daß die religiöse Sprache durch ihren Bezug auf ein nach wie vor weitverbreitetes und -akzeptiertes Bedeutungssystem hilft, Konzepte der Moderne in lokale Idiome zu übersetzen¹⁶. In diesem Zusammenhang spielt es dann durchaus eine Rolle, daß die Säkularisierung der islamischen Welt nicht so weit fortgeschritten ist wie im Westen. Dies verstärkt die Wirkung religiöser Symbole, gerade in Regionen, wo eine gewisse Ambivalenz gegenüber einer als westlich-christlich interpretierten Moderne vorherrscht. Mithilfe der religiösen Sprache werden solche Aspekte der Moderne, die als problematisch empfunden werden, domestiziert, wobei jedoch das Gesamtprojekt der Moderne nicht zur Disposition steht. Diese moderne Form des religiös-politischen Diskurses vermischt sich fast unweigerlich mit ethnisch-nationalen Vorstellungen¹⁷. Dies läßt sich auch an nahöstlichen Beispielen zeigen, die eine dezidiert religiöse Orientierung haben, wie etwa Saudi Arabien und Iran. Beide Regime lehnen mitnichten die Errungenschaften moderner Technik ab. Im gegenüber Saudi Arabien liberaleren Iran wie auch in anderen arabischen Ländern gibt es ferner Ansätze, das Verhältnis von Islam und Moderne explizit zu thematisieren. Dabei wird häufig die Auffassung vertreten, daß eine Säkularisierung im Sinne der Trennung von Religion und Staat (nicht jedoch eine Profanisierung im Sinne einer Aufgabe der Religion als Glaubenssystem) durchaus mit dem Islam vereinbar sei¹⁸.

Islamists and Ballot Boxes: Rethinking the Relationship Between Islamism and Electoral Politics, in: *International Journal of Middle East Studies* (IJMES) 33;4 (2001) 591–610.

¹⁵ *Anthony D. Smith*, *Nations and Nationalism in a Global Era* (Cambridge 1995) 66; im folgenden zitiert: *Smith*, *Nations*.

¹⁶ Zu 1967 als Wendepunkt vgl. *Fuad Ajami*, *The Arab Predicament. Arab Political Thought and Practice since 1967* (Cambridge 1981); zur Frage der Religion als kulturellem System und zu dessen Bedeutung *Clifford Geertz*, *The Interpretations of Cultures* (London 1993, zuerst New York 1973) 87–125.

¹⁷ *Smith*, *Nations* 81–84.

¹⁸ Der im Westen bekannteste iranische Vertreter dieser Richtung ist *'Abdul Karim Sorush*, sein Buch *Reason, Freedom & Democracy in Islam* (Oxford 2000) enthält eine englischspra-

Daß auch umgekehrt ethnisch-nationale Ideologien gewisse religiöse Vorstellungen inkorporieren, wurde bereits angedeutet. Das eingangs angeführte ba'thistische Modell des arabischen Nationalismus mit seiner teleologischen Vorstellung der Erfüllung einer historischen Mission, welche an die religiöse des Islams unmittelbar anknüpfe, bietet hierfür ein ausgesprochenes Paradebeispiel.

Um das Problem dieses Registerwechsels besser zu verstehen, ist also sowohl die Einsicht in die Aneignung von modernen Vorstellungen durch die Islamisten als auch in den ideologischen Charakter des Islamismus zentral. Ebenso wichtig ist die im nächsten Abschnitt erläuterte Tatsache, daß der arabische Nationalismus in seiner populären Variante nie ganz so säkular war, wie dies die Theoretiker allgemein annehmen¹⁹. Allerdings gilt dies vor allem für die rhetorische Ebene. Die philosophischen Grundlagen von Nationalismus und Islamismus, die ja ihrerseits keineswegs zwei einheitliche, in sich geschlossene Systeme sind, stehen hier nicht zur Debatte. Es ist allerdings zweifelhaft, inwieweit solche historischen Feinheiten jenseits einer kleinen Gruppe von Intellektuellen wahrgenommen werden.

Geistesgeschichtliche Ursprünge des arabischen Nationalismus und des Islamismus²⁰

Der arabische Nationalismus hat zwei intellektuelle Wurzeln, die in die Mitte des 19. Jahrhunderts zurückreichen und im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert zunehmend miteinander verschmolzen. Im 19. Jahrhundert fanden im Osmanischen Reich grundlegende Umwälzungen statt, die zu einem erheblichen Teil eine Reaktion auf die wachsende europäische Einflußnahme und daraus resultierende ökonomische und kulturelle Veränderungen waren. Westliche Missionare richteten Schulen ein, die überwiegend von christlichen Arabern besucht wurden. Dort wurde auf Arabisch gelehrt, und etliche Absolventen wurden Vorreiter einer „kulturellen Renaissance“, die sich die Modernisierung der arabischen Sprache und Literatur zur Aufgabe machte.

chige Auswahl von Texten sowie eine Einleitung und Biographie; c.f. *Asbk Dahlen*, *Deciphering the meaning of revealed law* (Uppsala 2001). S.a. *Nasr Hamid Abu Zaid*, *Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses* (Frankfurt a.M. 1996), im folgenden zitiert als: *Abu Zaid*, *Islam und Politik*; und *Sadiq Jalal al-'Azm*, *Unbehagen in der Moderne: Aufklärung im Islam* (Frankfurt a.M. 1993).

¹⁹ In Israel Gershonis Diskussion der Forschungstrends zum arabischen Nationalismus wird praktisch nur für Ägypten ein arabisch-islamischer nationalistischer Diskurs erwähnt. *Israel Gershoni*, *Rethinking the Formation of Arab Nationalism in the Middle East, 1920–1945*, *Old and New Narratives*, in: *James Jankowski, Israel Gershoni, Rethinking Nationalism in the Arab Middle East* (New York 1997) 3–25; im folgenden zitiert: *Jankowski, Gershoni*, *Rethinking Nationalism*.

²⁰ Ein Klassiker zu diesem Thema ist immer noch *Albert Hourani*, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939* (reissue Cambridge 1983); für einen Überblick über die neuere Literatur vgl. *Israel Gershoni, James Jankowski*, *Introduction*, sowie die anderen Beiträge in *Jankowski, Gershoni*, *Rethinking Nationalism* IX–XXVI.

Parallel dazu, und möglicherweise auf der Basis islamisch-reformistischer Bewegungen des 18. Jahrhunderts, entstand die sogenannte *salafiyya*-Bewegung unter muslimischen Gelehrten und Intellektuellen. Ihr Ziel war es, durch die Rückkehr zu den heiligen Texten und Vorbildern der frommen Vorfahren den Islam von dem Ballast scholastischer Gelehrsamkeit und „unislamischen Neuerungen“ zu reinigen und für die Herausforderung der Moderne zu rüsten. Wichtig an diesem sogenannten „Islamischen Modernismus“ ist hier die Betonung der arabischen Elemente des Islams. So gab es Autoren wie 'Abd al-Rahman al-Kawakibi, welche die These aufstellten, daß Araber die besten Muslime seien. Um den Islam mit neuer Stärke zu versehen, sei es deshalb auch notwendig, das Kalifat – die politische Leitung der Muslime nach dem Tod des Propheten – erneut einem Araber zu übertragen. Diese Delegitimierung des osmanischen Sultans hatte primär politische und erst sekundär religiöse Ursachen. So kann man sie einerseits als Reaktion auf osmanische Mißwirtschaft in den arabischen Provinzen verstehen, aber auch als eine Reaktion auf Versuche, die Kohärenz des geschwächten Osmanischen Reichs durch die Schaffung eines dezidiert osmanischen Nationalismus zu stärken.

Diese Trennung christlich-arabischer und muslimisch-arabischer Wurzeln mag für die Ursprünge des arabischen Nationalismus zutreffen, nicht jedoch für seine weitere Entwicklung. Anfang des 20. Jahrhunderts verschmolzen die beiden Trends zunehmend. Dies geschah nicht zuletzt durch die Bildung zunächst informeller, später auch formeller Organisationen. Christen und Muslime traten darin gemeinsam für eine größere kulturelle, manchmal auch politische Autonomie der arabischen Regionen innerhalb des Osmanischen Reichs ein. Oft verbanden sie dies mit dem Ruf nach der Entwicklung eines dezidiert arabisch-nationalen Bewußtseins.

Man sollte diese Konvergenz natürlich nicht überstrapazieren. Als sich in den 1920er und 1930er Jahren Parteien zu bilden begannen, gab es solche – wie die 1928 in Ägypten gegründeten Muslimbrüder – die nur für Muslime attraktiv waren. Umgekehrt bevorzugten Christen – ebenso wie die muslimischen Minderheiten – Parteien wie etwa die Ba'th Partei, die ein dezidiert säkulares Programm vertraten. Aber auch die säkularen Parteien mußten Kompromisse eingehen, da sie in einem islamisch dominierten Umfeld agierten. Heutige arabisch-nationalistische Regime erreichen dieses Ziel, wie bereits eingangs angedeutet, zumeist durch eine Mischung aus Inkorporation und Unterdrückung. So nutzen sowohl das irakische als auch das syrische Regime bestimmte Anlässe – etwa den Fastenmonat Ramadan –, um ihre Verbundenheit mit der Religion medienwirksam zu zeigen – etwa durch demonstrative Moscheebesuche der Präsidenten²¹. Zusätzlich haben sie unterschiedliche Strategien entwickelt, um mit der Vielfalt ihrer eigenen Bevölkerung umzugehen: In Syrien, wo der sunnitischen Mehrheit eine Anzahl islamischer und nichtislamischer Minderheiten gegenübersteht, werden die gemein-

²¹ *Amatzia Baram*, *Culture, History & Ideology in the Formation of Ba'thist Iraq, 1968–89* (New York 1991) 115 f.

samen arabischen und erst danach die islamischen Elemente in den Vordergrund gestellt. Intensivere Diskussionen über die Differenzen gerade zwischen den schiitischen Minderheiten und der sunnitischen Mehrheit gelten als strikt untersagter Konfessionalismus. Im Irak hingegen, wo unter den Arabern die Schiiten in der Mehrheit sind und die größtenteils sunnitischen Kurden einen Kampf um die eigene kulturelle und politische Identität führen, hat sich das Regime auf eine territorial begründete irakische Identität innerhalb der größeren arabischen Einheit besonnen. So wurde nicht nur die arabisch/islamische Schlacht von Qadisiyya im Jahre 636 gegen die sassanidischen Perser, die der zoroastrischen Religion angehörten, im irakisch-iranischen Golfkrieg als historischer Präzedenzfall heraufbeschworen, sondern es wurden auch mesopotamische Elemente der Geschichte eingesetzt, um die irakische Größe zu unterstreichen. Damit wird natürlich der tendenziell überstaatlich angelegte arabische Nationalismus modifiziert.

Es dürfte aus diesen wenigen Beispielen bereits deutlich geworden sein, daß arabische Regimes komplizierte Balanceakte vornehmen, die auf eine Mischung religiöser und säkularer Legitimationsstrategien hinauslaufen, nicht nur im Fall von Irak und Syrien. Dieser – streng analytisch gesehen partiell widersprüchliche Ansatz – wird in der arabischsprachigen Welt durch das in Teilen gemeinsame Vokabular des Islamismus und arabischen Nationalismus ebenso erleichtert wie durch überlappende Vorstellungen über die Ursprünge der Araber und ihre historische Rolle im Islam²².

Arabische Sprache und Geschichte: Offenbarung und Kulturnation

Für Muslime ist Arabisch die Sprache der Offenbarung, die durch ihre mehrfache Nennung im Koran einen nahezu sakralen Charakter gewinnt: „Und dies ist eine Schrift, die bestätigt (was als Offenbarung vorausgegangen ist), in arabischer Sprache, um die Frevler zu warnen, und als Frohbotschaft für die Rechtschaffenen.“²³ Modernisten wie der oben genannte al-Kawakibi basierten ihre Behauptung, daß Araber die besten Muslime seien, nicht zuletzt auf Gottes Wahl dieser Überlieferungssprache. Für die säkularen arabischen Nationalisten, deren Konzeption stark von Herders und Fichtes Begriff der Kulturnation beeinflusst ist, stellt Arabisch als gemeinsame Sprache über die Staatsgrenzen hinweg dagegen einen zentralen Aspekt der gemeinsamen Kultur dar, auf den sie sich berufen. Nun gibt es in

²² Vgl. für das Folgende mit weiterführenden Literaturhinweisen Freitag, Geschichtsschreibung 162–183.

²³ Der Koran, Sure 46;12 (verwendet wird die Übersetzung von Rudi Paret, Stuttgart 1962); die Tatsache, daß der Koran auf Arabisch offenbart wurde, wird auch in einer Reihe weiterer Suren ausdrücklich betont.

wichtigen Bereichen eine sehr ähnliche Terminologie²⁴. Dies läßt sich an dem zentralen Begriff der *umma* (Nation) exemplifizieren²⁵.

Im Koran wird *umma* mit einer Reihe verschiedener religiöser, moralischer und ethnischer Konnotationen verwendet, so beispielsweise in Sure 3;110: „Ihr (Gläubigen) seid die beste Gemeinschaft [*umma*], die unter den Menschen entstanden ist. Ihr gebietet, was recht ist, verbietet, was verwerflich ist, und glaubt an Gott.“²⁶ Seit dem 13. Jahrhundert hat sich *umma* als islamischer Begriff für die Ethnien und Grenzen übergreifende „Gemeinde der Gläubigen“ eingebürgert. In diesem Sinne wird er auch von den Islamisten verwendet, gerade von jenen, die so international operieren wie Usama Bin Laden²⁷. Allerdings wurden auch andere Völker und Religionsgemeinschaften gelegentlich als *umma* bezeichnet.

Arabische Nationalisten verwenden *umma* als einen religionsübergreifenden Terminus, der sich auf die arabische Ethnie (oder manchmal die Bevölkerung eines Territorialstaats innerhalb derselben) bezieht. Während dies eine deutliche Abweichung von der koranischen Terminologie darstellt, sind die religiösen Konnotationen damit keineswegs eliminiert. Diese Ambivalenz des Begriffes erleichterte die „kulturelle Übersetzung“ des europäischen Nationenbegriffes ins Arabische. In der politischen Praxis ermöglicht sie den Drahtseilakt des „nation-building“ durch den Appell an verschiedenartige Loyalitäten.

Eine Nation braucht auch ein Territorium oder Vaterland, wofür in der Regel der arabische Begriff „*watan*“ verwendet wird. Er spielt für die Islamisten keine Rolle, da sie, zumindest in der politischen Theorie, zwischen dem *Dar al-Islam* – dem Haus des Islams – und dem *Dar al-Harb* – dem Haus des Krieges, das heißt der von Nichtmuslimen politisch kontrollierten Welt – unterscheiden. Diese ist von Muslimen möglichst zu meiden, weshalb im spätoomanischen Reich viele Muslime den Balkan und nördlichen Kaukasus verließen und nach Anatolien zogen. Ägyptische Islamisten in den 1980er Jahren entzogen sich ihrem als unislamisch empfundenen Staat durch den Rückzug in islamische Wohngemeinschaften oder in entlegene Gebiete, wo sie eine islamische Gesellschaft errichteten²⁸. Eine ähnliche „Auswanderung“ (*hijra*) aus nahöstlichen Staaten, deren Regimes der Verrat an der Religion vorgeworfen wird, hat auch Usama Bin Laden seinen Glaubensgenossen nahegelegt. In seinem Werbevideo von Anfang 2001 empfiehlt er ihnen die Auswanderung nach Afghanistan, wo entschlossene Muslime auf die

²⁴ Dagmar Glaß, Schlüsselwörter des arabischen Nationalismus. Zum Sprachgebrauch der Ba'thisten um Michel 'Aflaq und Salah ad-Din al-Bitar (Unveröffentl. Diss. Phil., Leipzig 1986) 59f. u. 112f.

²⁵ Für die folgende Begriffsgeschichte von *umma* und *watan* sowie die Geschichte der Konzeption des Gemeinwesens vgl. Helga Rebhan, Geschichte und Funktion einiger politischer Termini im Arabischen des 19. Jahrhunderts (1798–1882) (Wiesbaden 1986) 14–35 und Bernard Lewis, The Political Language of Islam (Chicago 1988) 25–42.

²⁶ Der Koran 54f., Sure 3.

²⁷ Vgl. dazu Usama Bin Ladens Propagandavideo unter <http://www.ciaonet.org/cbr/cbr00/video/index.html> und den Kommentar von Richard Bulliet, The Osama bin Laden Videotape as Propaganda.

²⁸ Gilles Kepel, Der Prophet und der Pharao (München 1995) 73–95.

Verteidigung des Islams in seinen Trainingscamps mittels *jihad* (Heiligem Krieg) vorbereitet werden sollen.

Während die radikalen Islamisten zumindest in der Theorie kein nationales Territorium vor Augen haben, stimmen die *salafiyya*-Intellektuellen in ihrer Sicht der Ursprünge der Araber durchaus mit den Nationalisten überein. Demnach geht die Arabisierung der heute von Arabern besiedelten Gebiete nicht auf die islamischen Eroberungen zurück, sondern hat eine viel ältere Geschichte. Die Grundlage dieser Auffassungen ist die Adaptation der sogenannten „semitischen Wellentheorie“ von Hugo Winckler und Leone Caetani. Ihm zufolge gab es semitische Wanderungen – der Begriff wird von ihnen nicht mehr in seiner ursprünglichen linguistischen Bedeutung verwendet, sondern verbindet ethnische und linguistische Elemente – aus der Arabischen Halbinsel in die umliegenden Gebiete seit frühester Zeit. Diese Gedanken wurden von Wissenschaftlern in anderen Fachgebieten, beispielsweise Ägyptologen, aufgegriffen²⁹. Die arabischen Nationalisten gingen einen Schritt weiter: Sie setzten „Semiten“ mit „Arabern“ gleich und warfen westlichen Wissenschaftlern vor, den Begriff „Semiten“ zur Verschleierung des arabischen Charakters der Region erfunden zu haben. Auf diese Weise definierten sie die Geschichte aller semitischsprachigen Völker des Nahen Ostens in eine genuin arabische Geschichte um. Diese Operation verleiht der *invented tradition* einen unbestreitbar authentischen Charakter und verdeckt gleichzeitig die eklatanten Probleme und Widersprüche.

Wichtig ist nun, daß nicht nur arabische Nationalisten, sondern auch wichtige Figuren der *salafiyya* in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu den ersten gehörten, die eine derartige Interpretation der arabisch-islamischen Geschichte in ihre Ideologie einbauten³⁰. Ein prominentes Beispiel dafür ist der bekannte Besitzer des wichtigsten Verlages für *salafi*-Publikationen, Muhibb al-Din al-Khatib³¹. Er argumentierte, daß ein zentrales Wunder Muhammads gewesen sei, „das Land der Semiten in seiner nationalen und linguistischen Einheit wiederherzustellen“³². Stärker an der Tradition orientierte Muslime, ebenso wie Islamisten wahhabitischer Prägung, lehnen eine solche Sichtweise ab: Für sie reduziert sie nur die Leistung Muhammads und des Islams, innerhalb kurzer Zeit die in Unwissenheit (*jahiliyya*) lebenden arabischen Beduinen in eine leistungs- und eroberungsstarke, durch den Glauben motivierte Hochkultur verwandelt zu haben.

²⁹ Hierzu Ernest C. Dawn, Pan-Arab ideology in the Interwar Years, in: IJMES 20 (1988) 67–91.

³⁰ Nimrod Hurvitz, Muhibb al-Din al-Khatib's Semitic Wave Theory and pan-Arabism, in: Middle Eastern Studies 29 (1993) 118–134. Für die Rezeption der Theorie in der syrischen und ägyptischen nationalistischen Historiographie vgl. Freitag, Geschichtsschreibung 110–112, 226–230, 239, 280f., 290–294, 376–391.

³¹ al-Khatib war Mitbegründer der salafitischen Jam'iyyat shubban al-muslimin. Reinhard Schulze, Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert (Leiden 1990) 91.

³² Hurvitz, Muhibb al-Din al-Khatib's Semitic Wave Theory 128. Auch wenn al-Khatib in diesem Zitat den Terminus „Semiten“ verwendet, setzt er ihn eindeutig mit „Arabern“ gleich, wie sich in der Referenz zu Muhammad und der nationalen Einheit zeigt.

Umgekehrt kamen auch christliche Nationalisten den Muslimen entgegen: Es gibt eine lange Serie säkularer christlicher Theoretiker, darunter Historiker wie Qustantin Zurayk und Politiker wie Michel 'Aflaq, Mitbegründer der Ba'thpartei, welche die zentrale Rolle Muhammads für die arabische Geschichte gepriesen haben. Dabei gilt er ihnen nicht nur als bedeutender politischer Führer, sondern als eine zentrale spirituelle Figur, die durch ihre moralische Kraft entscheidend zur zivilisatorischen Rolle des Islams beigetragen habe³³. 'Aflaq zufolge repräsentierte der islamische Prophet „die arabische Seele in ihrer absoluten Realität“³⁴. Die Unschärfe zwischen der islamistischen Position, welche die politisch-nationale Rolle des Propheten anerkennt, und der christlichen, welche seine spirituelle Bedeutung betont, wird an diesen Beispielen überaus deutlich. In der Ba'th-Ideologie mündet diese Fusion der Auffassungen in den bereits mehrfach erwähnten arabischen Sendungsbegriff: Der Islam stellt nunmehr einen wichtigen Schritt der religiösen und spirituellen Revolution dar, durch die sich die arabische Mission auszeichnet. Er wird ferner – durch die angestrebte Verwirklichung der arabischen Einheit – als Ausdruck einer politischen Revolution verstanden. Seine stark idealisiert gezeichneten Auffassungen zu Sklaverei und sein Aufruf zu „Freiheit, Brüderlichkeit und Gleichheit“ charakterisieren schließlich die soziale Komponente dieser Revolution, welche durch die Partei vollendet wird³⁵.

Inhaltliche Übereinstimmungen

Mitte Oktober 1991 organisierte der Präsident des Parlaments der Islamischen Republik Iran eine Konferenz, um die Solidarität der muslimischen Völker mit den Palästinensern auszudrücken und die palästinensischen Islamisten zu stärken. Diese Konferenz vereinte die Gegner der gemeinsam von den USA und der Sowjetunion einberufenen Friedenskonferenz von Madrid, die für Ende Oktober einberufen war. Sie brachte Muslimbrüder und Ba'thisten, Kommunisten und Mitglieder der libanesischen (schiiitischen) Hizbollah zusammen, unterschied also weder zwischen Sunniten und Schiiten noch zwischen Islamisten und Säkularisten. „Für viele“, so Olivier Roy, „ist diese neue Schlacht nur ein Kapitel im Kampf gegen den Imperialismus, der heute unter dem grünen Banner [des Islams] anstelle des roten stattfindet.“³⁶

Auch wenn Roy die in Teheran geschlossenen konkreten Allianzen für ein temporäres Phänomen hielt, so hat die Episode doch weitere Implikationen für die hier diskutierte Frage nach politischer Religiosität, indem sie nämlich auf das Pro-

³³ Qustantin Zurayk, *al-Wa'y al-qaumi* (Beirut 1940).

³⁴ Michel 'Aflaq, *Commémoration du Prophète arabe*, in: *Orient* (Paris) 9; 35 (1940) 147–158, hier 149.

³⁵ Hierzu im Detail Freitag, *Geschichtsschreibung* 168–178 und 288–304; das Zitat entstammt dem Lehrplan für Mittelschulen von 1971.

³⁶ Roy, *Failure* 122.

blem der Inhalte und Mobilisierung verweist. Es läßt sich zeigen, daß der konkrete politische, auf die jeweilige Gegenwart bezogene Gehalt der islamistischen und der nationalistischen Ideologien erhebliche Ähnlichkeiten aufweist. Ein kurzer Blick in die jüngere Vergangenheit soll hier genügen, um dies zu illustrieren.

In den 1950er Jahren standen innenpolitisch vor allem die krassen sozialen Divergenzen zur Debatte, welche die nahöstlichen Gesellschaften charakterisierten. Während sich nationalistische Ideologen und Politiker wie Nasser offen zum arabisch-nationalistisch gefärbten Sozialismus bekannten, bemühten sich Islamisten nachzuweisen, daß sozialistische Ideale im Islam verankert seien. Ich nenne hier nur den prominenten ägyptischen Theoretiker Sayyid Qutb, der 1949 über „Die soziale Gerechtigkeit im Islam“ schrieb, ein Gedanke, den der syrische Muslimbruder Mustafa al-Siba'i zehn Jahre später als „Der Sozialismus des Islams“ fortspann³⁷. Der ägyptische Kritiker Nasir Hamid Abu Zaid hat festgestellt, daß die 1962 verfaßte ägyptische Nationalcharta Sayyid Qutbs Ansichten stark ähnelt³⁸. Wiederum liegen die Ähnlichkeiten an der Oberfläche – im Bereich der zu ergreifenden Maßnahmen – und sind nicht etwa philosophischer Natur: Immerhin kritisierte Sayyid Qutb, daß in den modernen Systemen „Vernunft“ – anstelle von Gott und der Offenbarung – zur höchsten Autorität avanciert sei.

Gerade in seinen späteren Jahren konzentrierte sich Sayyid Qutb darauf, die radikale Zerstörung der säkular-staatlichen Ordnung, die er als Ausdruck einer neuen Periode der Unwissenheit (*jabiliyya*) verstand, durch *jihad* zu predigen. Details der Ausgestaltung des angestrebten Gottesstaates hingegen interessierten ihn wenig³⁹. Diese aktionsorientierte radikale Kritik stellte die staatliche Autorität direkt in Frage. Das ägyptische Regime erkannte diese Gefahr und richtete Sayyid Qutb 1966 hin. Viele seiner Gedanken leben jedoch weiter: Ayman al-Zawahiri, der spirituelle Anführer von al-Qa'ida und enge Mitstreiter Usama Bin Ladens, war in seiner Jugend Mitglied der ägyptischen Muslimbrüder, bevor er zu den radikalen Gruppen stieß, die die Ermordung Präsident Sadats planten. Er basiert seine Aktionen auf den *jihad*-Vorstellungen Sayyid Qutbs⁴⁰.

Das Scheitern sozialistischer Experimente bei der Beseitigung von ungleicher Entwicklung hat interessanterweise nicht nur zu einem neoliberalen Diskurs der Nationalisten geführt, die heutzutage – natürlich teilweise unter internationalem Druck – die Reprivatisierung des staatlichen Wirtschaftssektors fordern. Ähnliche Tendenzen lassen sich bei Islamisten finden, die als Folge der Diskreditierung so-

³⁷ Ersteres Werk ist übersetzt als *Sayyid Qutb, Social Justice in Islam* (New York 1970); *Mustafa al-Siba'i, Ishtirakiyyat al-Islam* (Kairo 3c. 1965). Der Trend, islamistische, nationalistische und sozialistische Vorstellungen zu verbinden, läßt sich in die 1920er Jahre zurückverfolgen, vgl. *Johannes Reissner, Ideologie und Politik der Muslimbrüder Syriens*. Von den Wahlen 1947 bis zum Verbot unter Adib ash-Shishakli 1952 (Freiburg 1980) 302–315.

³⁸ *Abu Zaid, Islam und Politik* 67.

³⁹ *Nazih Ayyubi, Political Islam* (London 1991) 137–142; im folgenden zitiert: *Ayyubi, Political Islam; Ismail, Islamic Political Thought*.

⁴⁰ Authorities target bin Laden's second-in-command (28. 9. 2001), www.cnn.com/2001/US/09/28/inv.second.command.

zialistischer und etatistischer Modelle nun ein Schwergewicht auf Privateigentum und islamische unternehmerische Traditionen legen. Die Vielzahl von Banken, die islamische Formen des monetären Gewinns – anstelle der Zinsnahme – anbieten, zeigt die reale Attraktivität dieser Auffassung⁴¹.

Soziale Ungerechtigkeit sahen und sehen Nationalisten und Islamisten nicht nur zu Hause, sie nehmen sie auch in der regionalen und internationalen Ordnung wahr. Ich möchte hier als regionale Probleme nur die bereits erwähnte Palästinafrage und die ungleichmäßige Verteilung von Wohlstand zwischen den arabischen Staaten erwähnen. Eng mit der Palästinafrage verknüpft ist die Wahrnehmung des Westens als eines einseitig pro-israelischen Blocks. Dieser wird als neo-imperialistisch interpretiert und hat erheblich zu dem negativen Image der USA beigetragen, die wesentlich weniger durch eine direkte imperiale Vergangenheit im Nahen Osten belastet sind als insbesondere Frankreich und Großbritannien. Auch wenn der iranische Fall etwas anders gelagert ist, finden sich im revolutionären Diskurs Ali Shariatis und Ayatollah Khomeinis viele Elemente des sunnitischen Islamismus wieder, insbesondere das Eintreten für die Unterdrückten (*mustazafin*) und gegen ihre Unterdrücker. Die politische Unterstützung der USA für den Schah, gegen dessen Regime sich die Revolution wandte, führte auch hier zu Übereinstimmungen im Feindbild der Linken und der Islamisten. Es ist insofern auch nicht verwunderlich, daß die Revolution trotz ihrer islamischen Führung anfänglich breite Zustimmung im säkularen Lager fand. Das Eintreten für die Unterdrückten wiederum war durchaus exportfähig und konnte, wie im Fall der Palästina gewidmeten Konferenz, zur Bildung von über den Iran hinausreichenden Koalitionen genutzt werden.

Nicht einmal der Ruf nach *jihad* – der als ein Markenzeichen sowohl genuin islamischer als auch islamistischer Überzeugung gilt – ist der Vereinnahmung durch säkulare Herrscher entgangen. In seiner Weihnachtsansprache im Jahr 2000 rief Saddam Husain Muslime und Christen gemeinsam zum *jihad* gegen Israel und die „zionistische Verschwörung“ auf. Letztere werde von den USA und Großbritannien unterstützt, um die Irak in die Knie zu zwingen. Deshalb

„machen es die Prinzipien des Islams und die Lehre von Jesus Christus unabdingbar, daß wir den Weg einschlagen, der Gott und unser Gewissen zufriedenstellt [...] und das ist der Weg des *jihad*.“⁴²

Diese Rhetorik unterscheidet sich – abgesehen von der natürlich nicht völlig unwichtigen konfessionellen Frage – im Tenor nur unwesentlich von folgenden Äußerungen Bin Ladens in einem Rekrutierungsvideo:

„Die Wunden der Muslime überall sind tief. Doch heute sind unsere Wunden noch tiefer, denn die Kreuzfahrer und Juden haben sich verbündet, um in das Herz des *dar al-islam* vorzudringen.[...] Meine Brüder [...], Gott hat uns eine große Verantwortung übertragen. Wir

⁴¹ Ayyubi, Political Islam 178–200.

⁴² Saddam urges ‚Holy War‘ on Israel, 27. 12. 2000, www.newsmax.com/archives/articles/2000/12/26/204715.shtml.

haben unsere Familien, Heime und Nationen verlassen, um für Gott zu kämpfen und seine Botschaft zu verbreiten, und um die Feinde und Unterdrücker der *umma* [...] zu demütigen.“⁴³

Und es gibt noch eine letzte erwähnenswerte Gemeinsamkeit: Sowohl Nationalisten als auch Islamisten operieren meistens im Rahmen der Nationalstaaten und streben letztendlich die Kontrolle über dieselben an. Dies schließt natürlich internationale Kontakte und Unterstützung nicht aus. Das Ziel etwa der algerischen Islamischen Heilsfront oder der jordanischen und ägyptischen Muslimbrüder ist in der Regel die Errichtung eines patriarchalischen Systems, in dem die Herrscher sich für besonders qualifiziert halten, die Interessen der „*umma*“ zu definieren und autoritär durchsetzen. Zwar hoffen viele Islamisten sozusagen langfristig auf eine größere islamische Einheit, ebenso wie arabische Nationalisten theoretisch die Einheit der arabischen Staaten anstreben, aber beide Ziele sind ähnlich weit von der planbaren Gegenwart entfernt⁴⁴. Natürlich wird die Ausgestaltung der Staatlichkeit einmal mit „Wissenschaft“, ein andermal mit dem göttlichen Willen begründet, aber dies ändert das Ergebnis – ein autoritäres Regime – nicht grundsätzlich, sondern nur in seinen konkreten Ausprägungen, etwa in der Frage, ob säkulares oder religiöses Recht Vorrang genießen soll. Natürlich spielt dies für den Alltag der Betroffenen eine große Rolle, wird jedoch im Detail kaum im Vorhinein erörtert, schließlich ist das vorrangige Ziel der Propaganda ja die revolutionäre Umstürzung der herrschenden Ordnung.

Ein Thema, das näherer Untersuchung bedürfte, wäre, inwieweit der global operierende islamistische Terrorismus à la Bin Laden hiervon abweicht. Ein Blick auf die im September verbreiteten Weltkarten mit den verschiedenen Bewegungen, die dem al-Qa'ida Netzwerk zugeordnet werden, deutet darauf hin, daß es sich überwiegend um Gruppierungen handelt, die in Reaktion auf lokale Probleme entstanden sind⁴⁵. Ihre Orientierung nach Lösung dieser Probleme ist keineswegs zwangsläufig dauerhaft radikal islamistisch und internationalistisch, wie die weitreichende Integration der Hizbollah in die libanesische Politik zeigt⁴⁶. Dies schließt natürlich nicht aus, daß es darüber hinaus inzwischen eine Reihe „islamistischer Internationalisten“ gibt, die von Konfliktregion zu Konfliktregion reisen, sei es aus Überzeugung, sei es als eine Art internationaler Söldnertruppe. Oft begannen sie ihre „Karriere“ im afghanischen Kampf gegen die Sowjetunion und wurden anschließend auf dem Balkan, in Tschetschenien und anderen Krisenregionen aktiv. Am bekanntesten sind in dieser Hinsicht die „arabischen Afghanen“, die schon deshalb oft nach Afghanistan zurückkehrten, weil sie in ihren Herkunftsländern gefürchtet waren⁴⁷.

⁴³ www.ciaonet.org/cbr/cbr00/video/excerpts/excerpts_index.html.

⁴⁴ Emmanuel Sivan, Arab Nationalism in the Age of the Islamic Resurgence, in: Jankowski, Gershoni, Rethinking Nationalism 226; im folgenden zitiert als: Sivan, Arab Nationalism.

⁴⁵ www.cbsnews.com/htdocs/america_under_attack/terror/groups_c4.html.

⁴⁶ Vgl. Volker Perthes, Geheime Gärten. Die neue arabische Welt (Berlin 2002) 230 f.

⁴⁷ Vgl. z. B. Shaul Shay und Yoram Schweitzer, The „Afghan Alumni“ Terrorism: Islamic Militants against the Rest of the World, www.ict.org.il/articles/articlelet.cfm?articleid=140.

Die populistische Dimension von Nationalismus und Islamismus

Der intellektuellen Geschichte des Nationalismus und Islamismus, die oben skizziert wurde, fehlt eine wichtige Dimension, die bislang nur angedeutet wurde, nämlich die Unterstützung durch relativ breite Teile der Bevölkerung. Dies führt zurück zur Frage der bereits mehrfach thematisierten Modernisierungskrisen. So hat beispielsweise James Gelvin in seiner Untersuchung des syrischen Nationalismus während der Periode des Umbruchs vom Osmanischen Reich zum französischen Mandat 1919–20 sowie während der palästinensischen Revolte von 1936–39 gezeigt, daß die Hauptprobleme der Bevölkerung in jener Zeit die ungleiche Entwicklung und rasche Urbanisierung waren⁴⁸. Ihre Forderungen nach ökonomischer Gerechtigkeit und politischer Integration fanden Ausdruck in einem populistischen Nationalismus. Populismus definiert er im Gegensatz zu dem mit Europa assoziierten Liberalismus als einen ausgeprägt anti-liberalen, personenorientierten und auf „Authentizität“ bedachten oppositionalistischen Ansatz. Dieser zeichnet sich dadurch aus, daß sich seine Vertreter als Repräsentanten eines nicht näher definierten und – im Gegensatz zum Marxismus – als homogen verstandenen Volkswillens darstellen, der von der politisch dominanten Klasse negiert wird. Sie sprechen nicht nur jene Gruppen an, die ihren Elitestatus verlieren, sondern auch all jene, die zwar dem Prozeß des sozialen Wandels ausgesetzt waren, nicht jedoch an ihm teilhatten. So verstandener Populismus beschreibt damit einen Mobilisierungsprozeß und jene Gruppen, die von ihm angesprochen werden können, nicht jedoch die ideologische Orientierung. Diese kann nun, wie in den 1920er–40er Jahren, nationalistischer, wie in den 1950er Jahren sozialistischer oder aber heutzutage islamistischer Färbung sein.

Bei einer derartigen Betrachtungsweise würde der jeweilige Inhalt der populistischen Propaganda vorzugsweise dadurch bestimmt, welche anderen Ideologien gerade von der dominierenden Elite, gegen die sie sich richten, vertreten werden. Andere Aspekte, wie Generationenkonflikte, erweitern die bereits diskutierte sozio-ökonomische Dimension. Diese Beobachtung ändert nichts an der bitteren Rivalität von islamistischen und nationalistischen Anführern, die ja trotz der autoritären Verfaßtheit der meisten nahöstlichen Staaten um Anhänger rivalisieren. So verteuflte Bin Laden Saddam Husain als Kollaborateur der (westlichen) Kreuzfahrer – sicher nicht wegen dessen großer Affinität zu den USA, sondern aufgrund der von ihm vertretenen säkularen Ba'th-Ideologie. Dies ist kein Einzelfall, sondern typisch für viele Islamisten der 50er Jahre ebenso wie heutzutage. Sie fürchten den Absolutheitsanspruch des Arabismus, der diesen nach wie vor zu einem gefährlichen Rivalen im Kampf um die Sympathie der Volksmassen macht⁴⁹.

⁴⁸ James Gelvin, *The Other Arab Nationalism*, in: Jankowski, Gershoni, *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East* 231–248.

⁴⁹ Sivan, *Arab Nationalism* 210–213.

Gerade weil jedoch die Konzentration auf konkrete politische – und nicht auf grundsätzlich ideologische – Probleme bei Islamisten und Nationalisten gleichermaßen vorherrscht, ist ein relativ schneller „Wechsel“ der Loyalitäten dieses Unterstützungspotentials in der Praxis relativ unproblematisch und erfordert keine grundlegende Veränderung der Identitäten und Grundüberzeugungen. Im palästinensischen Fall wird die Problematik durch die Gründung Israels und die Besetzung seit 1967 beziehungsweise die fortgesetzte Kolonisierung palästinensischen Landes außerhalb des israelischen Staatsgebietes noch dramatisch zugespitzt⁵⁰. Dennoch erscheint die folgende Beobachtung Budeiris über Palästina auch über den speziellen Fall hinauszuweisen und verdient deshalb, abschließend ausführlich zitiert zu werden:

„A large section from among those strata that have traditionally provided the reservoir for the active militants and street fighters that made up the cadres of FATAH [...] have now turned to the Islamic movement. This did not require any change in their perception of what and who they are. [...] The explanation lies in the nature of the Islamic movement itself. It has always preoccupied itself with the political sphere. Right from the start it endowed the nationalist struggle with its language and imagery, making it possible for people who were neither religious nor devout to enter its ranks and shelter under its banner while continuing to pursue an agenda firmly rooted in the nationalist struggles of a postreligious age.“⁵¹

⁵⁰ Die geheimen Verhandlungen von Oslo zwischen Israel und der PLO führten im September 1993 zu einer Declaration of Principles zwischen Israel und der PLO, die den Abzug Israels aus (dem überwiegenden Teil der) besetzten Gebiete und eine Verhandlungslösung für die verbleibenden Gebiete (v.a. Jerusalem) vorsah.

⁵¹ Musa Budeiri, *The Palestinians*, in: Jankowski, Gershoni, *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East* 191–206.

Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 1 *Heinrich Lutz* (Hrsg.): Das römisch-deutsche Reich im politischen System Karls V., 1982, XII, 288 S. ISBN 3-486-51371-0
- 2 *Otto Pflanze* (Hrsg.): Innenpolitische Probleme des Bismarck-Reiches, 1983, XII, 304 S. ISBN 3-486-51481-4 vergriffen
- 3 *Hans Conrad Peyer* (Hrsg.): Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus im Mittelalter, 1983, XIV, 275 S. ISBN 3-486-51661-2 vergriffen
- 4 *Eberhard Weis* (Hrsg.): Reformen im rheinbündischen Deutschland, 1984, XVI, 310 S. ISBN 3-486-51671-X
- 5 *Heinz Angermeier* (Hrsg.): Säkulare Aspekte der Reformationszeit, 1983, XII, 278 S. ISBN 3-486-51841-0
- 6 *Gerald D. Feldman* (Hrsg.): Die Nachwirkungen der Inflation auf die deutsche Geschichte 1924–1933, 1985, XII, 407 S. ISBN 3-486-52221-3 vergriffen
- 7 *Jürgen Kocka* (Hrsg.): Arbeiter und Bürger im 19. Jahrhundert. Varianten ihres Verhältnisses im europäischen Vergleich, 1986, XVI, 342 S. ISBN 3-486-52871-8 vergriffen
- 8 *Konrad Repgen* (Hrsg.): Krieg und Politik 1618–1648. Europäische Probleme und Perspektiven, 1988, XII, 454 S. ISBN 3-486-53761-X vergriffen
- 9 *Antoni Mączak* (Hrsg.): Klientelsysteme im Europa der Frühen Neuzeit, 1988, X, 386 S. ISBN 3-486-54021-1
- 10 *Eberhard Kolb* (Hrsg.): Europa vor dem Krieg von 1870. Mächtekonstellation – Konfliktfelder – Kriegsausbruch, 1987, XII, 216 S. ISBN 3-486-54121-8
- 11 *Helmut Georg Koenigsberger* (Hrsg.): Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit, 1988, XII, 323 S. ISBN 3-486-54341-5
- 12 *Winfried Schulze* (Hrsg.): Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität, 1988, X, 416 S. ISBN 3-486-54351-2
- 13 *Johanne Autenrieth* (Hrsg.): Renaissance- und Humanistenhandschriften, 1988, XII, 214 S. mit Abbildungen ISBN 3-486-54511-6
- 14 *Ernst Schulin* (Hrsg.): Deutsche Geschichtswissenschaft nach dem Zweiten Weltkrieg (1945–1965), 1989, XI, 303 S. ISBN 3-486-54831-X
- 15 *Wilfried Barner* (Hrsg.): Tradition, Norm, Innovation. Soziales und literarisches Traditionsverhalten in der Frühzeit der deutschen Aufklärung, 1989, XXV, 370 S. ISBN 3-486-54771-2
- 16 *Hartmut Boockmann* (Hrsg.): Die Anfänge der ständischen Vertretungen in Preußen und seinen Nachbarländern, 1992, X, 264 S. ISBN 3-486-55840-4
- 17 *John C. G. Röhl* (Hrsg.): Der Ort Kaiser Wilhelms II. in der deutschen Geschichte, 1991, XIII, 366 S. ISBN 3-486-55841-2 vergriffen

Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 18 *Gerhard A. Ritter* (Hrsg.): Der Aufstieg der deutschen Arbeiterbewegung. Sozialdemokratie und Freie Gewerkschaften im Parteiensystem und Sozialmilieu des Kaiserreichs, 1990, XXI, 461 S. ISBN 3-486-55641-X
- 19 *Roger Dufraisse* (Hrsg.): Revolution und Gegenrevolution 1789–1830. Zur geistigen Auseinandersetzung in Frankreich und Deutschland, 1991, XVIII, 274 S. ISBN 3-486-55844-7
- 20 *Klaus Schreiner* (Hrsg.): Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge, 1992, XII, 411 S. ISBN 3-486-55902-8
- 21 *Jürgen Miethke* (Hrsg.): Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert, 1992, IX, 301 S. ISBN 3-486-55898-6
- 22 *Dieter Simon* (Hrsg.): Eherecht und Familiengut in Antike und Mittelalter, 1992, IX, 168 S. ISBN 3-486-55885-4
- 23 *Volker Press* (Hrsg.): Alternativen zur Reichsverfassung in der Frühen Neuzeit? 1995, XII, 254 S. ISBN 3-486-56035-2
- 24 *Kurt Raaflaub* (Hrsg.): Anfänge politischen Denkens in der Antike. Griechenland und die nahöstlichen Kulturen, 1993, XXIV, 454 S. ISBN 3-486-55993-1
- 25 *Shulamit Volkov* (Hrsg.): Deutsche Juden und die Moderne, 1994, XXIV, 170 S. ISBN 3-486-56029-8
- 26 *Heinrich A. Winkler* (Hrsg.): Die deutsche Staatskrise 1930–1933. Handlungsspielräume und Alternativen, 1992, XIII, 296 S. ISBN 3-486-55943-5
- 27 *Johannes Fried* (Hrsg.): Dialektik und Rhetorik im früheren und hohen Mittelalter. Rezeption, Überlieferung und gesellschaftliche Wirkung antiker Gelehrsamkeit vornehmlich im 9. und 12. Jahrhundert, 1997, XXI, 304 S. ISBN 3-486-56028-X
- 28 *Paolo Prodi* (Hrsg.): Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit, 1993, XXX, 246 S. ISBN 3-486-55994-X
- 29 *Ludwig Schmugge* (Hrsg.): Illegitimität im Spätmittelalter, 1994, X, 314 S. ISBN 3-486-56069-7
- 30 *Bernhard Kölver* (Hrsg.): Recht, Staat und Verwaltung im klassischen Indien, 1997, XVIII, 257 S. ISBN 3-486-56193-6
- 31 *Elisabeth Fehrenbach* (Hrsg.): Adel und Bürgertum in Deutschland 1770–1848, 1994, XVI, 251 S. ISBN 3-486-56027-1
- 32 *Robert E. Lerner* (Hrsg.): Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese, 1996, XI, 191 S. ISBN 3-486-56083-2
- 33 *Klaus Hildebrand* (Hrsg.): Das Deutsche Reich im Urteil der Großen Mächte und europäischen Nachbarn (1871–1945), 1995, X, 232 S. ISBN 3-486-56084-0
- 34 *Wolfgang J. Mommsen* (Hrsg.): Kultur und Krieg. Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg, 1995, X, 282 S. ISBN 3-486-56085-9

Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 35 *Peter Krüger* (Hrsg.): Das europäische Staatensystem im Wandel. Strukturelle Bedingungen und bewegende Kräfte seit der Frühen Neuzeit, 1996, XVI, 272 S. ISBN 3-486-56171-5
- 36 *Peter Blickle* (Hrsg.): Theorien kommunaler Ordnung in Europa, 1996, IX, 268 S. ISBN 3-486-56192-8
- 37 *Hans Eberhard Mayer* (Hrsg.): Die Kreuzfahrerstaaten als multikulturelle Gesellschaft. Einwanderer und Minderheiten im 12. und 13. Jahrhundert, 1997, XI, 187 S. ISBN 3-486-56257-6
- 38 *Manlio Bellomo* (Hrsg.): Die Kunst der Disputation. Probleme der Rechtsauslegung und Rechtsanwendung im 13. und 14. Jahrhundert, 1997, 248 S. ISBN 3-486-56258-4
- 39 *František Šmahel* (Hrsg.): Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter, 1998, XV, 304 S. ISBN 3-486-56259-2
- 40 *Alfred Haverkamp* (Hrsg.): Information, Kommunikation und Selbstdarstellung in mittelalterlichen Gemeinden, 1998, XXII, 288 S. ISBN 3-486-56260-6
- 41 *Knut Schulz* (Hrsg.): Handwerk in Europa. Vom Spätmittelalter bis zur Frühen Neuzeit, 1999, XIX, 313 S. ISBN 3-486-56395-5
- 42 *Werner Eck* (Hrsg.): Lokale Autonomie und römische Ordnungsmacht in den kaiserzeitlichen Provinzen vom 1. bis 3. Jahrhundert, 1999, X, 327 S. ISBN 3-486-56385-8
- 43 *Manfred Hildermeier* (Hrsg.): Stalinismus vor dem Zweiten Weltkrieg. Neue Wege der Forschung / Stalinism before the Second World War. New Avenues of Research, 1998, XVI, 345 S. ISBN 3-486-56350-5
- 44 *Aharon Oppenheimer* (Hrsg.): Jüdische Geschichte in hellenistisch-römischer Zeit. Wege der Forschung: Vom alten zum neuen Schürer, 1999, XI, 275 S. ISBN 3-486-56414-5
- 45 *Dietmar Willoweit* (Hrsg.): Die Begründung des Rechts als historisches Problem, 2000, 345 S., ISBN 3-486-56482-X
- 46 *Stephen A. Schuker* (Hrsg.): Deutschland und Frankreich. Vom Konflikt zur Aussöhnung. Die Gestaltung der westeuropäischen Sicherheit, 1914–1963, 2000, XX, 280 S., ISBN 3-486-56496-X
- 47 *Wolfgang Reinhard* (Hrsg.): Verstaatlichung der Welt? Europäische Staatsmodelle und außereuropäische Machtprozesse, 1999, XVI, 375 S. ISBN 3-486-56416-1
- 48 *Gerhard Besier* (Hrsg.): Zwischen „nationaler Revolution“ und militärischer Aggression. Transformationen in Kirche und Gesellschaft unter der konsolidierten NS-Gewaltherrschaft (Herbst 1934 bis Herbst 1935) (mit Beiträgen von D. L. Bergen, G. Besier, A. Chandler, J. S. Conway, T. Fandel, F. Hartweg, H. Kiesel, H.-M. Lauterer, K.-M. Mallmann, H. Mommsen, I. Montgomery, G. Ringshausen, J. Schoeps, K. Schwarz, J. Smolik, M. Wolffsohn) 2001, XXVIII, 276 S. ISBN 3-486-56543-5

Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 49 *David Cohen* (Hrsg.): Demokratie, Recht und soziale Kontrolle im klassischen Athen (mit Beiträgen von D. Cohen, J. Comaroff, J. Elster, C. A. Faraone, L. Foxhall, K.-J. Hölkeskamp, A. Maffi, J. Martin, W. I. Miller, C. Patterson, G. Thür, H. Versnel) 2002, ca. 230 S. ISBN 3-486-56662-8

- 50 *Thomas A. Brady* (Hrsg.): Die deutsche Reformation zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit (mit Beiträgen von Th. A. Brady, C. Fasolt, B. Hamm, S. C. Karant-Nunn, H. A. Oberman, H. R. Schmidt, E. Schubert, M. Schulze, T. Scott, H. Wenzel) 2001, XXII, 258 S., ISBN 3-486-56565-6

- 51 *Harold James* (Hrsg.): The Interwar Depression in an International Context (mit Beiträgen von Ch. Buchheim, F. Capie, P. Clavin, B. Eichengreen, G. D. Feldman, C.-L. Holtfrerich, H. James, A. Ritschl, M. Rosengarten, D. Rothermund, R. Skidelsky, S. Solomou) 2002, XVIII, 192 S., ISBN 3-486-56610-5

- 52 *Christof Dipper* (Hrsg.): Deutschland und Italien, 1860–1960 (mit Beiträgen von F. Bauer, G. Corni, Chr. Dipper, L. Klinkhammer, B. Mantelli, M. Meriggi, L. Raphael, F. Rugge, W. Schieder, P. Schiera, H.-U. Thamer, U. Wengenroth, R. Wörsdörfer) (in Vorbereitung)

- 53 *Frank-Rutger Hausmann* (Hrsg.): Die Rolle der Geisteswissenschaften im Dritten Reich 1933–1945 (mit Beiträgen von M. G. Ash, J. Court, H.-J. Dahms, H. Dainat, J. Elvert, A. Gerhard, F.-R. Hausmann, C. Knobloch, J. Lerchenmüller, L. Mertens, O. G. Oexle, W. Pape, K. L. Pfeiffer, H. W. Schaller) 2002, XXVIII, 373 S. ISBN 3-486-56639-3

- 54 *Frank Kolb* (Hrsg.): Chora und Polis (mit Beiträgen von J. Bintliff, M. Brunet, J. C. Carter, L. Foxhall, H.-J. Gehrke, U. Hailer, Ph. Howard, B. İplikçioğlu, M. H. Jameson, F. Kolb, H. Lohmann, Th. Marksteiner, P. Ørsted, R. Osborne, A. Şanlı, S. Saprykin, Ch. Schuler, A. Thomsen, M. Wörrle) 2004, ca. 385 S., ca. 134 Abb., ISBN 3-486-56730-6

- 55 *Hans Günter Hockerts* (Hrsg.): Koordinaten deutscher Geschichte in der Epoche des Ost-West-Konflikts (mit Beiträgen von A. Doering-Manteuffel, E. François, K. Gabriel, S. Kott, C. S. Maier, H. Möller, J. Paulmann, D. Pollack, M. Sabrow, H.-P. Schwarz, H. Siegrist, M. Szöllösi-Janze, D. Willoweit, H. F. Zacher) 2004, ca. 350 S., ISBN 3-486-56768-3

- 56 *Wolfgang Hardtwig* (Hrsg.): Utopie und politische Herrschaft im Europa der Zwischenkriegszeit (mit Beiträgen von H. Altrichter, D. Beyrau, M. Brenner, G. Corni, R. Graf, W. Hardtwig, L. Hölscher, D. Kaufmann, I. Kershaw, F.-L. Kroll, W. Nerdinger, D. Neutatz, P. Nolte, L. Raphael, J. Reulecke, Th. Rohkrämer, K. Schlögel, E. Tenorth) 2003, ca. 350 S., ISBN 3-486-56642-3

- 57 *Diethelm Klippel* (Hrsg.): Naturrecht und Staat. Politische Funktionen des europäischen Naturrechts (17.–19. Jahrhundert) (in Vorbereitung)

Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 58 *Jürgen Reulecke* (Hrsg.): *Generationalität und Lebensgeschichte im 20. Jahrhundert* (mit Beiträgen von U. A. J. Becher, H. Bude, B. Giesen, G. Hardach, U. Herbert, U. Herrmann, T. A. Kohut, B. Lindner, H. Mommsen, L. Niethammer, B. A. Rusinek, A. Schildt, P. Schulz-Hageleit, D. Wierling, J. Zinnecker) 2004, XVII, 300 S., ISBN 3-486-56747-0
- 59 *Klaus Hildebrand* (Hrsg.): *Zwischen Politik und Religion. Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus* (mit Beiträgen von G. Besier, U. Freitag, K. Hildebrand, M. Hildermeier, H. G. Hockerts, L. Klinkhammer, K. Schreiner) 2003, 155 S. ISBN 3-486-56748-9
- 60 *Marie-Luise Recker* (Hrsg.): *Parlamentarismus in Europa im 19. und 20. Jahrhundert. Deutschland, England und Frankreich im Vergleich* (in Vorbereitung)
- 61 *Helmut Altrichter* (Hrsg.): *Geschichte im Transformationsprozeß Ost-, Ostmittel- und Südosteuropas* (in Vorbereitung)
- 62 *Jürgen Trabant* (Hrsg.): *Sprache der Geschichte* (in Vorbereitung)

Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

Sonderveröffentlichung

Horst Fuhrmann (Hrsg.): Die Kaulbach-Villa als Haus des Historischen Kollegs.
Reden und wissenschaftliche Beiträge zur Eröffnung, 1989, XII, 232 S. ISBN
3-486-55611-8

Schriften des Historischen Kollegs: Vorträge

- 1 *Heinrich Lutz*: Die deutsche Nation zu Beginn der Neuzeit. Fragen nach dem Gelingen und Scheitern deutscher Einheit im 16. Jahrhundert, 1982, IV, 31 S.
vergriffen
- 2 *Otto Pflanze*: Bismarcks Herrschaftstechnik als Problem der gegenwärtigen Historiographie, 1982, IV, 39 S.
vergriffen
- 3 *Hans Conrad Peyer*: Gastfreundschaft und kommerzielle Gastlichkeit im Mittelalter, 1983, IV, 24 S.
vergriffen
- 4 *Eberhard Weis*: Bayern und Frankreich in der Zeit des Konsulats und des ersten Empire (1799–1815), 1984, 41 S.
vergriffen
- 5 *Heinz Angermeier*: Reichsreform und Reformation, 1983, IV, 76 S.
vergriffen
- 6 *Gerald D. Feldman*: Bayern und Sachsen in der Hyperinflation 1922/23, 1984, IV, 41 S.
vergriffen
- 7 *Erich Angermann*: Abraham Lincoln und die Erneuerung der nationalen Identität der Vereinigten Staaten von Amerika, 1984, IV, 33 S.
vergriffen
- 8 *Jürgen Kocka*: Traditionsbindung und Klassenbildung. Zum sozialhistorischen Ort der frühen deutschen Arbeiterbewegung, 1987, 48 S.
- 9 *Konrad Repgen*: Kriegslegitimationen in Alteuropa. Entwurf einer historischen Typologie, 1985, 27 S.
vergriffen
- 10 *Antoni Mączak*: Der Staat als Unternehmen. Adel und Amtsträger in Polen und Europa in der Frühen Neuzeit, 1989, 32 S.
- 11 *Eberhard Kolb*: Der schwierige Weg zum Frieden. Das Problem der Kriegsbeendigung 1870/71, 1985, 33 S.
vergriffen
- 12 *Helmut Georg Koenigsberger*: Fürst und Generalstände. Maximilian I. in den Niederlanden (1477–1493), 1987, 27 S.
vergriffen
- 13 *Winfried Schulze*: Vom Gemeinnutz zum Eigennutz. Über den Normenwandel in der ständischen Gesellschaft der Frühen Neuzeit, 1987, 40 S.
vergriffen
- 14 *Johanne Autenrieth*: „Litterae Virgilianae“. Vom Fortleben einer römischen Schrift, 1988, 51 S.
- 15 *Tilemann Grimm*: Blickpunkte auf Südostasien. Historische und kulturelle Fragen zur Politik, 1988, 37 S.
- 16 *Ernst Schulin*: Geschichtswissenschaft in unserem Jahrhundert. Probleme und Umriss einer Geschichte der Historie, 1988, 34 S.
- 17 *Hartmut Boockmann*: Geschäfte und Geschäftigkeit auf dem Reichstag im späten Mittelalter, 1988, 33 S.
vergriffen
- 18 *Wilfried Barner*: Literaturwissenschaft – eine Geschichtswissenschaft? 1990, 42 S.

Schriften des Historischen Kollegs: Vorträge

- 19 *John C. G. Röhl*: Kaiser Wilhelm II. Eine Studie über Cäsarenwahnsinn, 1989, 36 S. vergriffen
- 20 *Klaus Schreiner*: Mönchsein in der Adelsgesellschaft des hohen und späten Mittelalters. Klösterliche Gemeinschaftsbildung zwischen spiritueller Selbstbehauptung und sozialer Anpassung, 1989, 68 S. vergriffen
- 21 *Roger Dufrasse*: Die Deutschen und Napoleon im 20. Jahrhundert, 1991, 43 S.
- 22 *Gerhard A. Ritter*: Die Sozialdemokratie im Deutschen Kaiserreich in sozialgeschichtlicher Perspektive, 1989, 72 S.
- 23 *Jürgen Miethke*: Die mittelalterlichen Universitäten und das gesprochene Wort, 1990, 48 S.
- 24 *Dieter Simon*: Lob des Eunuchen, 1994, 27 S.
- 25 *Thomas Vogtherr*: Der König und der Heilige. Heinrich IV., der heilige Remaklus und die Mönche des Doppelklosters Stablo-Malmedy, 1990, 29 S.
- 26 *Johannes Schilling*: Gewesene Mönche. Lebensgeschichten in der Reformation, 1990, 36 S. vergriffen
- 27 *Kurt Raaflaub*: Politisches Denken und Krise der Polis. Athen im Verfassungskonflikt des späten 5. Jahrhunderts v. Chr., 1992, 63 S.
- 28 *Volker Press*: Altes Reich und Deutscher Bund. Kontinuität in der Diskontinuität, 1995, 31 S.
- 29 *Shulamit Volkov*: Die Erfindung einer Tradition. Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland, 1992, 30 S.
- 30 *Franz Bauer*: Gehalt und Gestalt in der Monumentalsymbolik. Zur Ikonologie des Nationalstaats in Deutschland und Italien 1860–1914, 1992, 39 S.
- 31 *Heinrich A. Winkler*: Mußte Weimar scheitern? Das Ende der ersten Republik und die Kontinuität der deutschen Geschichte, 1991, 32 S.
- 32 *Johannes Fried*: Kunst und Kommerz. Über das Zusammenwirken von Wissenschaft und Wirtschaft im Mittelalter vornehmlich am Beispiel der Kaufleute und Handelsmessen, 1992, 40 S.
- 33 *Paolo Prodi*: Der Eid in der europäischen Verfassungsgeschichte, 1992, 35 S.
- 34 *Jean-Marie Moeglin*: Dynastisches Bewußtsein und Geschichtsschreibung. Zum Selbstverständnis der Wittelsbacher, Habsburger und Hohenzollern im Spätmittelalter, 1993, 47 S.
- 35 *Bernhard Kölver*: Ritual und historischer Raum. Zum indischen Geschichtsverständnis, 1993, 65 S.
- 36 *Elisabeth Fehrenbach*: Adel und Bürgertum im deutschen Vormärz, 1994, 31 S.

Schriften des Historischen Kollegs: Vorträge

- 37 *Ludwig Schmugge*: Schleichwege zu Pfründe und Altar. Päpstliche Dispense vom Geburtsmakel 1449–1533, 1994, 35 S.
- 38 *Hans-Werner Hahn*: Zwischen Fortschritt und Krisen. Die vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts als Durchbruchphase der deutschen Industrialisierung, 1995, 47 S.
- 39 *Robert E. Lerner*: Himmelsvision oder Sinnendelirium? Franziskaner und Professoren als Traumdeuter im Paris des 13. Jahrhunderts, 1995, 35 S.
- 40 *Andreas Schulz*: Weltbürger und Geldaristokraten. Hanseatisches Bürgertum im 19. Jahrhundert, 1995, 38 S.
- 41 *Wolfgang J. Mommsen*: Die Herausforderung der bürgerlichen Kultur durch die künstlerische Avantgarde. Zum Verhältnis von Kultur und Politik im Wilhelminischen Deutschland, 1994, 30 S.
- 42 *Klaus Hildebrand*: Reich – Großmacht – Nation. Betrachtungen zur Geschichte der deutschen Außenpolitik 1871–1945, 1995, 25 S.
- 43 *Hans Eberhard Mayer*: Herrschaft und Verwaltung im Kreuzfahrerkingreich Jerusalem, 1996, 38 S.
- 44 *Peter Blickle*: Reformation und kommunaler Geist. Die Antwort der Theologen auf den Wandel der Verfassung im Spätmittelalter, 1996, 42 S.
- 45 *Peter Krüger*: Wege und Widersprüche der europäischen Integration im 20. Jahrhundert, 1995, 39 S.
- 46 *Werner Greiling*: „Intelligenzblätter“ und gesellschaftlicher Wandel in Thüringen. Anzeigenwesen, Nachrichtenvermittlung, Raisonement und Sozialdisziplinierung, 1995, 38 S.

Schriften des Historischen Kollegs: Dokumentationen

- 1 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft:
Erste Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten,
Schriften des Historischen Kollegs, 1984, VI, 70 S., mit Abbildungen *vergriffen*
- 2 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Horst Fuhrmann, Das Interesse am
Mittelalter in heutiger Zeit. Beobachtungen und Vermutungen – Lothar Gall,
Theodor Schieder 1908 bis 1984, 1987, 65 S. *vergriffen*
- 3 Leopold von Ranke: Vorträge anlässlich seines 100. Todestages. Gedenkfeier der
Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und
der Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft
am 12. Mai 1986, 1987, 44 S. *vergriffen*
- 4 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft:
Zweite Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten,
Schriften des Historischen Kollegs, 1987, 98 S., mit Abbildungen
- 5 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Thomas Nipperdey, Religion und Gesell-
schaft: Deutschland um 1900, 1988, 29 S. *vergriffen*
- 6 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Christian Meier, Die Rolle des Krieges
im klassischen Athen, 1991, 55 S.
- 7 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft:
Dritte Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten,
Schriften des Historischen Kollegs, 1991, 122 S., mit Abbildungen *vergriffen*
- 8 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft:
Historisches Kolleg 1980–1990. Vorträge anlässlich des zehnjährigen Bestehens
und zum Gedenken an Alfred Herrhausen, 1991, 63 S.
- 9 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Karl Leyser, Am Vorabend der ersten
europäischen Revolution. Das 11. Jahrhundert als Umbruchszeit, 1994, 32 S.
- 10 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft:
Vierte Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten,
Schriften des Historischen Kollegs, 1993, 98 S., mit Abbildungen
- 11 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Rudolf Smend, Mose als geschichtliche
Gestalt, 1995, 23 S.
- 12 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft:
Über die Offenheit der Geschichte. Kolloquium der Mitglieder des Historischen
Kollegs, 20. und 21. November 1992, 1996, 84 S.

Vorträge und Dokumentationen sind nicht im Buchhandel erhältlich;
sie können, soweit lieferbar, über die Geschäftsstelle des Historischen Kollegs
(Kaulbachstraße 15, 80539 München) bezogen werden.

Schriften des Historischen Kollegs: Jahrbuch

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1995:

Arnold Esch

Rom in der Renaissance. Seine Quellenlage als methodisches Problem

Manlio Bellomo

Geschichte eines Mannes: Bartolus von Sassoferrato und die moderne europäische Jurisprudenz

František Šmahel

Das verlorene Ideal der Stadt in der böhmischen Reformation

Alfred Haverkamp

„... an die große Glocke hängen“. Über Öffentlichkeit im Mittelalter

Hans-Christof Kraus

Montesquieu, Blackstone, De Lolme und die englische Verfassung des 18. Jahrhunderts

1996, VIII, 180 S. ISBN 3-486-56176-6

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1996:

Johannes Fried

Wissenschaft und Phantasie. Das Beispiel der Geschichte

Manfred Hildermeier

Revolution und Kultur: Der „Neue Mensch“ in der frühen Sowjetunion

Knut Schulz

Handwerk im spätmittelalterlichen Europa. Zur Wanderung und Ausbildung von Lehrlingen in der Fremde

Werner Eck

Mord im Kaiserhaus? Ein politischer Prozeß im Rom des Jahres 20 n. Chr.

Wolfram Pyta

Konzert der Mächte und kollektives Sicherheitssystem: Neue Wege zwischenstaatlicher Friedenswahrung in Europa nach dem Wiener Kongreß 1815

1997, VIII, 202 S. ISBN 3-486-56300-9

Schriften des Historischen Kollegs: Jahrbuch

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1997:

Eberhard Weis

Hardenberg und Montgelas. Versuch eines Vergleichs ihrer Persönlichkeiten und ihrer Politik

Dietmar Willoweit

Vom alten guten Recht. Normensuche zwischen Erfahrungswissen und Ursprungslegenden

Aharon Oppenheimer

Messianismus in römischer Zeit. Zur Pluralität eines Begriffes bei Juden und Christen

Stephen A. Schuker

Bayern und der rheinische Separatismus 1923–1924

Gerhard Schuck

Zwischen Ständeordnung und Arbeitsgesellschaft. Der Arbeitsbegriff in der frühneuzeitlichen Policy am Beispiel Bayerns

1998, VIII, 167 S. ISBN 3-486-56375-0

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1998:

Peter Pulzer

Der deutsche Michel in John Bulls Spiegel: Das britische Deutschlandbild im 19. Jahrhundert

Gerhard Besier

„The friends ... in America need to know the truth ...“

Die deutschen Kirchen im Urteil der Vereinigten Staaten (1933–1941)

David Cohen

Die Schwestern der Medea. Frauen, Öffentlichkeit und soziale Kontrolle im klassischen Athen

Wolfgang Reinhard

Staat machen: Verfassungsgeschichte als Kulturgeschichte

Lutz Klinkhammer

Die Zivilisierung der Affekte. Kriminalitätsbekämpfung im Rheinland und in Piemont unter französischer Herrschaft 1798–1814

1999, 193 S., ISBN 3-486-56420-X

Schriften des Historischen Kollegs: Jahrbuch

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1999:

Jan Assmann

Ägypten in der Gedächtnisgeschichte des Abendlandes

Thomas A. Brady

Ranke, Rom und die Reformation: Leopold von Rankes Entdeckung des Katholizismus

Harold James

Das Ende der Globalisierung: Lehren aus der Weltwirtschaftskrise

Christof Dipper

Helden überkreuz oder das Kreuz mit den Helden. Wie Deutsche und Italiener die Helden der nationalen Einigung (der anderen) wahrnahmen.

Felicitas Schmieder

„... von etlichen geistlichen leyen“. Definitionen der Bürgerschaft im spätmittelalterlichen Frankfurt

2000, VI, 199 S., 7 Abb., ISBN 3-486-56492-7

Jahrbuch des Historischen Kollegs 2000:

Winfried Schulze

Die Wahrnehmung von Zeit und Jahrhundertwenden

Frank Kolb

Von der Burg zur Polis

Akkulturation in einer kleinasiatischen „Provinz“

Hans Günter Hockerts

Nach der Verfolgung

Wiedergutmachung in Deutschland: Eine historische Bilanz 1945–2000

Frank-Rutger Hausmann

„Auch im Krieg schweigen die Musen nicht“

Die ‚Deutschen Wissenschaftlichen Institute‘ (DWI) im Zweiten Weltkrieg (1940–1945)

Ulrike Freitag

Scheich oder Sultan – Stamm oder Staat?

Staatsbildung im Hadramaut (Jemen) im 19. und 20. Jahrhundert

2001, 250 S., 16 Abb., ISBN 3-486-56557-5

Schriften des Historischen Kollegs: Jahrbuch

Jahrbuch des Historischen Kollegs 2001:

Michael Stolleis

Das Auge des Gesetzes. Materialien zu einer neuzeitlichen Metapher

Wolfgang Hardtwig

Die Krise des Geschichtsbewußtseins in Kaiserreich und Weimarer Republik und der Aufstieg des Nationalsozialismus

Diethelm Klippel

Kant im Kontext. Der naturrechtliche Diskurs um 1800

Jürgen Reulecke

Neuer Mensch und neue Männlichkeit.

Die „junge Generation“ im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts

Peter Burschel

Paradiese der Gewalt. Martyrium, Imagination und die Metamorphosen des nachtridentinischen Heilighimmels

2002, VI, 219 S. ISBN 3-486-56641-5

Jahrbuch des Historischen Kollegs 2002:

Wolfgang Reinhard

Geschichte als Delegitimation

Jürgen Trabant

Sprache der Geschichte

Marie-Luise Recker

„Es braucht nicht niederreißende Polemik, sondern aufbauende Tat.“

Zur Parlamentskultur der Bundesrepublik Deutschland

Helmut Altrichter

War der Zerfall der Sowjetunion vorauszusehen?

Andreas Rödder

„Durchbruch in Kaukasus“? Die deutsche Wiedervereinigung und die Zeitgeschichtsschreibung

2003, VI, 179 S., 2 Abb. ISBN 3-486-56736-5