

Martin Baumeister

Faschismus als „politische Religion“

1. Eine späte Karriere

Das Paradigma „politische Religion“ ist keine Neuerfindung der aktuellen Faschismusforschung. Es zählte auch nie zu den zentralen Konzepten der Faschismusdeutung, sondern stand vielmehr lange Zeit im Schatten anderer Perspektiven und Diskussionen, in erster Linie der Totalitarismustheorie, mit der sein Gebrauch eng verschränkt war. So charakterisierte Karl Dietrich Bracher die Jahre des Ersten Weltkriegs und der Nachkriegszeit als Ära der Kreation der „politischen Religionen“, also

„pseudoreligiöser Ideologien, die mit dem doppelten Anspruch auf wissenschaftliche Geltung und zugleich religiöse Unbedingtheit auftraten. [...] Faschismus und Nationalsozialismus wie Leninismus-Stalinismus und später Maoismus waren beides zugleich: Verheißung einer endzeitlichen Gemeinschaft [...], aber doch vor allem Mobilisierungs-Ideologien zum Kampf mit dem totalen Feind.“¹

Die 1982, im selben Jahr wie Brachers politische Ideengeschichte erschienene soziologisch orientierte Studie von Jean-Pierre Sironneau stellte insofern ein Unikat dar, als sie eine umfassende Begriffsklärung mit einer systematischen, epochenübergreifenden Untersuchung „politischer Religionen“ von der römischen Antike bis hin zu Nationalsozialismus und Kommunismus verband². Pioniercharakter hatte eine Anfang der 1970er Jahre vorgelegte Studie des Germanisten Klaus Vondung, der sich mit seiner Darstellung nationalsozialistischer Feiern und Kulte deutlich von der überkommenen geistesgeschichtlichen Sichtweise der „politischen Religion“ entfernte, wie sie sich etwa bei Bracher findet³.

Erst Anfang der 1990er Jahre gewann der Ansatz der „politischen Religion“, parallel zur neuen Konjunktur des Totalitarismusparadigmas, massiv an Bedeutung. Zeitweise konnte der Eindruck entstehen, die „politische Religion“ sei zu einem Leitbegriff der Forschung avanciert. Ausschlaggebend für diese Resonanz waren Faktoren der politischen Großwetterlage, aber auch

¹ Karl Dietrich Bracher, *Zeit der Ideologien. Eine Geschichte politischen Denkens im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1982, S. 52f.

² Vgl. Jean-Pierre Sironneau, *Sécularisation et religions politiques*, Den Haag/New York 1982.

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

wissenschaftsinterne Dynamiken und Entwicklungen. Nach dem Ende des Kalten Krieges, dem Auseinanderbrechen der Sowjetunion und des Ostblocks schienen die Hypothesen, die die Totalitarismustheorie aufgrund ihrer politischen Ausrichtung und Instrumentalisierung belasteten und als hoffnungslos kompromittiert erscheinen ließen, mit einem Mal abgelöst. Zeitgleich wurde, vor allem im angelsächsischen Raum, die lange zurückgestellte Theoriediskussion zum „generischen Faschismus“ als zentralem politischem Phänomen des 20. Jahrhunderts neu angefacht. Richtungweisend wirkte Roger Griffins 1991 erschienenes Werk „The Nature of Fascism“, das die faschistische Ideologie ins Zentrum eines – so der Autor – „neuen Konsensus“ der Forschung rückte, wobei Griffin zunächst durchaus auf Distanz zum Ansatz der „politischen Religion“ ging⁴. Die Studien von George Mosse zum modernen Nationalismus, zum Formwandel des Politischen sowie zur Ideologie- und Kulturgeschichte von Faschismus und Nationalsozialismus⁵ trugen entscheidend zum neuen Interesse an der „politischen Religion“ bei. Übergreifende Trends wie insbesondere der viel beschworene *cultural turn* sowie die Aufwertung und Neubewertung der Religionsgeschichte in der Erforschung des 20. Jahrhunderts verstärkten die Attraktivität des Paradigmas „politische Religion“.

Die Karriere des Konzepts entfaltete sich allerdings in unterschiedlichen, oft nur wenig oder überhaupt nicht miteinander kommunizierenden Forschungskontexten. Die neue nordamerikanisch dominierte Kulturgeschichte des italienischen Faschismus, die sich mit Riten, Mythen und Inszenierungen des Regimes auseinandersetzte, zeigte sich der „politischen Religion“ gegenüber indifferent. Sie richtete ihr Augenmerk in Anlehnung an Walter Benjamin auf die „Ästhetisierung der Politik“, auf Fragen von Selbstdarstellung und Identitätskonstruktionen vor einem dezidiert säkularen Hintergrund, und sie diskutierte Probleme der „Symbolpolitik“, des Mussolini-Mythos und der „kultischen Erfahrung“ im kollektiven Ritual⁶. Auch zahlreiche Studien zu nationalsozialistischen Feiern und Riten kommen weitgehend ohne einen engeren Bezug auf die „politische Religion“ aus⁷. Dagegen

⁴ Roger Griffin, *The Nature of Fascism*, London 1991, S. 196.

⁵ Vgl. George L. Mosse, *The Fascist Revolution. Toward a General Theory of Fascism*, New York 1999.

⁶ Vgl. Simonetta Falasca-Zamponi, *Fascist spectacle. The aesthetics of power in Mussolini's Italy*, Berkeley 1997.

⁷ Vgl. Peter Reichel, *Der schöne Schein des Dritten Reiches. Faszination und Gewalt des Faschismus*, München 1991; Sabine Behrenbeck, *Der Kult um die toten Helden. Nationalsozialistische Mythen, Riten und Symbole 1923 bis 1945*, Köln 2., durchgesehe-

stellte Hans Maier Anfang der 1990er Jahre das Konzept ins Zentrum eines internationalen Langzeitprojekts, in dem die ideengeschichtlichen Ursprünge dieses Ansatzes beleuchtet sowie seine Plausibilität und sein Nutzen für einen systemübergreifenden Diktaturvergleich im Kontext des Totalitarismusparadigmas diskutiert wurden⁸. Einen zentralen Fluchtpunkt des Vergleichs von Nationalsozialismus und Bolschewismus unter der Perspektive der „politischen Religionen“ sah Maier in der Motivation und Legitimation der Gewalt: Die von beiden Regimen betriebene absolute Entgrenzung der Gewalt habe eine absolute Rechtfertigung benötigt⁹.

Insbesondere Michael Burleigh hat die Anregungen der im Umfeld von Hans Maier betriebenen Wiederbelebung der Debatte um die politischen Religionen für seine Interpretation des Nationalsozialismus aufgegriffen. Er firmiert als Mitherausgeber der im Jahr 2000 gegründeten Zeitschrift „Totalitarian Movements and Political Religions“, die seit 2002 von einer gleichnamigen Publikationsreihe flankiert wird, und er hat eine Gesamtdarstellung der NS-Zeit vorgelegt, die sich ausdrücklich auf die Deutungsansätze der „politischen Religion“ sowie der „totalitären Herrschaft“ gründet. Das Konzept der „politischen Religion“ wird von Burleigh vor allem aus zeitgenössischen Zeugnissen abgeleitet, eine klare Definition bleibt er seinen Lesern jedoch schuldig¹⁰. Burleigh sieht in der religiösen Aufladung ein wesentliches Kennzeichen der nationalsozialistischen Weltanschauung und versteht die zahlreichen religiösen Analogien im Auftreten der Nationalsozialisten als ein zentrales Element von Bewegung und Regime. In seiner voluminösen Darstellung spielt diese Perspektive als umfassender Interpretationsansatz jedoch, gerade auch an entscheidender Stelle, keine oder allenfalls eine marginale Rolle.

Noch weiter als Burleigh gehen Studien, die man als „maximalistisch“ bezeichnen könnte. Sie leiten den Kern des Regimes, die genozidale Dynamik

ne Aufl. 2011; Gudrun Brockhaus, Schauer und Idylle. Faschismus als Erlebnisangebot, München 1997; Yvonne Karow, Deutsches Opfer. Kultische Selbstausslöschung auf den Reichsparteitagen der NSDAP, Berlin 1997.

⁸ Vgl. Hans Maier (Hrsg.), „Totalitarismus“ und „Politische Religionen“. Konzepte des Diktaturvergleichs, 3 Bde., Paderborn u. a. 1996–2003.

⁹ Vgl. Hans Maier, Totalitarismus und politische Religion. Konzepte des Diktaturvergleichs, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 2: Politische Religionen, München 2007, S. 120–142, hier S. 141.

¹⁰ Vgl. die Arbeiten von Michael Burleigh: Die Zeit des Nationalsozialismus. Eine Gesamtdarstellung, Frankfurt a. M. 2000, und Irdische Mächte, göttliches Heil. Die Geschichte des Kampfes zwischen Politik und Religion von der Französischen Revolution bis in die Gegenwart, München 2008, S. 628–723.

des Nationalsozialismus, aus seinem Charakter als „politische Religion“ ab. Claus-Ekkehard Bärsch identifizierte die „politische Religion“ als Zentrum der nationalsozialistischen Weltanschauung, als alle „gläubigen Nationalsozialisten“ vereinigendes und verpflichtendes Band, und argumentierte dabei mit einem sakral aufgeladenen Opferbegriff, der ihm zur Erklärung der Shoah diene. Für Bärsch zählte der religiöse Charakter der NS-Ideologie nicht nur zu den wesentlichen Bedingungen der Machtgewinnung der Hitler-Bewegung. Sogar der Mord an den Juden sei primär als „eine Folge der religiösen Implikationen der NS-Ideologie“ zu verstehen. Die Juden hätten „als Inkarnation des Bösen ihr Leben zum Zweck des arischen Heils verlieren“ müssen¹¹.

Auch Michael Ley argumentiert mit einem sakralen Opferbegriff, den er als Wesenskern der „nationalsozialistischen Religion“ interpretiert. Die Inszenierungen des Nationalsozialismus seien als „politisch-religiöser Gottesdienst“ zu deuten: „[D]ie nationalsozialistische Religion begehrt den Ritus real, das Menschenopfer wird in den Vernichtungsanstalten vollzogen. Diese Opferung ist Sühneopfer und intendierte Neuschöpfung zugleich.“¹² In Anlehnung an Dominick LaCapra bringt Federico Finchelstein die faschistische Auffassung vom Heiligen in eine enge Beziehung zu „Prozessen der Viktimisierung“, an deren Ende der Holocaust stehe: „The radical sacred violence, as it was understood by its perpetrators, transformed genocidal ideological motivation into a form of elation.“¹³

Jenseits monokausaler Totalerklärungsversuche hat der italienische Historiker Emilio Gentile das Paradigma der „politischen Religion“ am konsequentesten und konzisesten als Interpretationsansatz ausformuliert und in einer Fülle von Studien weiter verfolgt und angewandt. Bereits in seinen frühen Arbeiten aus den 1970er Jahren brachte er den Faschismus als „moderne Erfahrung von Massenpolitik“ in einen engen Zusammenhang mit dem Aufleben einer neuen säkularen, auf den Mythos der nationalen Regeneration ausgerichteten Religion. In der Folgezeit erweiterte er diesen auf ideologische und kulturelle Aspekte konzentrierten Ansatz um organisatorische und

¹¹ Claus-Ekkehard Bärsch, *Die politische Religion des Nationalsozialismus. Die religiöse Dimension der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Alfred Rosenberg, Joseph Goebbels und Adolf Hitler*, München 2., vollständig überarbeitete Aufl. 2002, S. 380 und S. 378.

¹² Michael Ley, *Der Holocaust als Menschenopfer. Vom Christentum zur politischen Religion des Nationalsozialismus*, Münster 2002, S. 145.

¹³ Federico Finchelstein, *Fascism and the Holocaust*, in: Dan Stone (Hrsg.), *The Holocaust and historical methodology*, New York/Oxford 2012, S. 254–271, hier S. 264.

institutionelle Dimensionen, ehe er Anfang der 1990er Jahre, vornehmlich in einer Monographie zum faschistischen Liktorenkult, seine Interpretation des italienischen Faschismus als „politische Religion“¹⁴ formulierte. Dabei band Gentile seine Deutung – weit mehr als Burleigh – an das Konzept des Totalitarismus, den er, im Unterschied zu den strukturanalytischen Ansätzen der 1950er Jahre, als ständig neu auszuhandelnden Prozess, als ein Experiment politischer Herrschaft versteht. Betrieben werde dieses Experiment von einer revolutionären, in einer militärisch disziplinierten Partei organisierten Bewegung, die das Machtmonopol und ferner die „Eroberung der Gesellschaft, das heißt die Unterordnung, Integration und Homogenisierung der Regierten auf der Grundlage der integralen Politisierung der individuellen und kollektiven Existenz“¹⁵ anstrebe. Gentile zählt die Institutionalisierung der Sakralisierung der Politik in Form einer „exklusiven, integralistischen politischen Religion“¹⁶ mit eigenen Dogmen, Riten, Symbolen und Geboten, die als kollektiver Glaube der Gesellschaft auferlegt worden sei, zu den zentralen Merkmalen, die den italienischen Faschismus als neuartiges politisches Phänomen des 20. Jahrhunderts auszeichnen. Die „politische Religion“ des Faschismus wird dabei vorrangig expressiv, als Mittel der Selbstdarstellung und -inszenierung, sowie funktional im Sinn der herrschaftlichen Durchdringung und Mobilisierung der Gesellschaft verstanden:

„In the enterprise of spreading its doctrine and arousing the masses to faith in its dogmas, obedience to its commandments, and the assimilation of its ethics and its life-style, fascism spent a considerable capital of energy.“¹⁷

Gentile schreibt der „religione della politica“ im italienischen Faschismus erhebliche Wirksamkeit zu: Durch den Einsatz religiöser „Metaphern“ habe das Regime echten Glauben und Begeisterung geweckt und zugleich Angst und Terror gesät. Vor allem aber sieht Gentile eine enge Verbindung zwischen dem liturgischen Politikstil, dem „Erlösungsnationalismus“ als Kern der faschistischen Ideologie, und dem imperialistisch-totalitären Projekt einer

¹⁴ Vgl. die Arbeiten von Emilio Gentile: *Fascism as political religion*, in: JCH 25 (1990), S. 229–251; *Il culto del littorio: la sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Rom/Bari 1993; *Le religioni della politica: fra democrazie e totalitarismi*, Rom/Bari 2001.

¹⁵ Emilio Gentile, *Fascismo. Storia e interpretazione*, Rom/Bari 2002, S. 67f.

¹⁶ Emilio Gentile, *Il fascismo in tre capitoli*, Rom/Bari 2004, S. 100.

¹⁷ Emilio Gentile, *Fascism, totalitarianism and political religion: Definitions and critical reflections on criticism of an interpretation*, in: *TMPR* 5 (2004), S. 326–375, hier S. 349.

„anthropologischen Revolution“ zur Schaffung eines „neuen Menschen“ und einer neuen supranationalen Zivilisation¹⁸.

Emilio Gentile hat den Ansatz der „politischen Religion“ im Wesentlichen am italienischen Fall, aber mit einem Länder und Regime übergreifenden Geltungsanspruch entwickelt. Die Verknüpfung zwischen „politischer Religion“ und dem Projekt des „neuen Menschen“ hat er in seinen Analysen allerdings kaum substantiiert. Auch wenn die Fülle seiner einschlägigen Studien und der Nachdruck, mit dem er seine Thesen vertritt, einen gegenteiligen Eindruck erwecken mögen, spricht er dem Paradigma der „politischen Religion“ nicht das Potenzial für eine umfassende Erklärung des Faschismus beziehungsweise des Totalitarismus zu. Wiederholt warnte er vor reduktionistischen Interpretationen und er betonte, die „politische Religion“ sei *ein* Element des Totalitarismus, nicht aber das zentrale oder das wichtigste zur Bestimmung seiner Essenz¹⁹.

2. Zeitgenössische Deutungskämpfe

Mit diesem Vorbehalt distanzierte sich Gentile auch von zeitgenössischen Wertungen und Urteilen über den „religiösen“ Charakter des Faschismus, die ihm, ähnlich wie auch Burleigh, nur als Ausgangspunkt seiner Überlegungen dienten. Allerdings unterscheiden sich die zeitgenössischen Gewährsleute Gentiles – in erster Linie italienische Antifaschisten diverser ideologischer Provenienz wie der katholische Priester und Politiker Luigi Sturzo oder der linksliberale Intellektuelle Giovanni Amendola, der den Faschismus zum ersten Mal als „totalitäre“ politische Bewegung bezeichnete²⁰ – von den in der NS-Forschung beziehungsweise von den hauptsächlich im deutschen und französischen, zum Teil auch im englischen Sprachraum angeführten Stichwortgebern und Autoritäten. Bereits in den 1970er und frühen 1980er Jahren, also deutlich vor der großen Konjunktur der „politischen Religion“ und im Vorgriff auf die von Hans Maier initiierten Forschungen, analysierte der israelische Historiker Uriel Tal ein Geflecht von Zuschreibungen und Selbstbezeichnungen, in dem schon der frühe Nationalsozialismus von Anhängern wie Gegnern als „politischer Glaube“

¹⁸ Gentile, *Fascismo*, S. 68, und Gentile, *Fascism, totalitarianism*, S. 329. Für Roger Griffin (*Modernism and Fascism. The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler*, New York u. a. 2007, S. 225 und S. 271) trifft diese Interpretation ausdrücklich auch auf den Nationalsozialismus zu.

¹⁹ Vgl. Gentile, *Fascism, totalitarianism*, S. 359f.

²⁰ Vgl. Gentile, *Culto del littorio*, S. 85, 126.

gedeutet wurde²¹. Vor diesem Hintergrund erscheinen die mittlerweile als „Klassiker“ eingestuft Texte von Eric Voegelin und Raymond Aron aus den 1930er und 1940er Jahren, die häufig als geistige Väter des Konzepts der „politischen Religion“ angeführt werden, nicht mehr als Solitäre, sondern als Teile eines weit ausgreifenden, unterschiedliche politische Lager, darunter auch das der Nationalsozialisten und Faschisten, durchziehenden Diskurses, der in seinen jeweils nationalen wie transnationalen Verflechtungen und Querverbindungen bislang nur unzureichend untersucht worden ist.

Die Verankerung der Studien zur „politischen Religion“ in den Deutungskämpfen der Zwischenkriegs- und Kriegszeit wird zwar immer wieder angesprochen. Deren Implikationen und Folgen werden allerdings kaum hinterfragt, obwohl gerade hieraus beträchtliche methodische Herausforderungen für die Anwendung des Konzepts in der Forschung erwachsen. Welch weitreichende Wertungen aus den zeitgenössischen Begriffsbildungen mit-schwingen beziehungsweise bewusst oder unbewusst übernommen werden können, zeigt bereits ein kurzer Blick auf Aron und Voegelin. Beide erklärten das Phänomen aus dem Kontext eines tiefgreifenden Säkularisierungsprozesses, den sie allerdings auf sehr unterschiedliche Weise bewerteten. Der konservative Katholik Voegelin publizierte seine viel zitierte Schrift „Die politischen Religionen“ unmittelbar nach dem „Anschluss“ 1938 in Wien und kurz vor seiner Flucht vor den Nationalsozialisten. Im Titel habe er, so Philippe Burrin, einen verdichteten Ausdruck für den Geist der Zeit gefunden²². In dieser weit ausgreifenden geschichtsphilosophischen Betrachtung deutete er die damaligen politischen Bewegungen Kommunismus, Faschismus und insbesondere den Nationalsozialismus als Ausdrucksformen einer „innerweltlichen Religiosität“ vor dem Hintergrund einer durch fortschreitende Säkularisierung ausgelösten schweren geistigen Krise. Die modernen Diktaturen würden als „Realissimum“ der Erlösung an die Stelle Gottes menschliche Kollektive wie Volk, Rasse, Klasse oder Staat setzen und verliehen diesen damit den Charakter des Absoluten und Sakralen²³. Voegelin sah sowohl inhaltliche Analogien wie den Glauben an Führerfiguren und ihre apokalyptische Dynamik als auch funktionale Äquivalente wie die

²¹ Vgl. Uriel Tal, *Religion, politics and ideology in the Third Reich*, London/New York 2004.

²² Vgl. Eric Voegelin, *Die politischen Religionen*, hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Peter J. Opitz, München 1993; Philippe Burrin, *Political religion. The relevance of a concept*, in: *History & Memory* 9 (1997), S. 321–349, hier S. 323.

²³ Voegelin, *Politische Religionen*, S. 58 und S. 64.

gemeinschaftsstiftende Funktion propagandistisch erzeugter und verbreiteter Mythen zu den traditionellen „überweltlichen“ Religionen.

Der französische Liberale Aron, der 1939 von „unserer Epoche der politischen Religionen“ gesprochen hatte, argumentierte 1944 im Londoner Exil ähnlich wie Voegelin, indem er Kommunismus und Nationalsozialismus als Ideologien kennzeichnete, die als „säkulare Religionen“ mit innerweltlichen Heilsversprechen die Rolle der verblassten überkommenen Religionen für sich beanspruchten²⁴. Aron ordnete die *religions séculières* jedoch einem völlig anders garteten Modernebegriff zu. Die totalitären Regime waren für ihn nicht Ausprägungen einer modernen Staatsauffassung, ein Phänomen einer zunehmend säkularen Moderne, sondern vielmehr „antimodern“: „[T]otalitäre Systeme sind religiös, insofern als sie die moderne (und christliche!) Scheidung der zwei Gewalten Religion und Politik rückgängig zu machen streben.“²⁵ Lucie Varga, eine von Österreich nach Frankreich geflohene Historikerin im Umfeld der Annales-Schule, erklärte in der zweiten Hälfte der 1930er Jahre die Attraktivität und Verfasstheit des Nationalsozialismus mit funktionalen Analogien zu religiösen Phänomenen, ohne auf übergreifende Geschichtstheorien zu rekurrieren, und bemühte dabei Begriffe wie Bekehrung und Glaube, Orthodoxie und Häresie und nicht zuletzt den des „Sündenbocks“²⁶.

Religionsbezüge und -vergleiche gehörten in den 1930er und 1940er Jahren zum Standardrepertoire der wissenschaftlichen und publizistischen Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Diktaturen insbesondere faschistischen und kommunistischen Zuschnitts. Begrifflichkeiten wie „Säkularreligion“ oder „politische Religion“, aber auch die Perspektiven des Religionsbegriffs, ob funktionalistisch oder phänomenologisch, variierten unabhängig von der jeweiligen ideologischen Orientierung der Beobachter und Kritiker. Weit verbreitet war eine religiös untermauerte Totalitarismusthese, die Faschismus, Nationalsozialismus und Kommunismus auf eine Ebene setzte. Eine exponierte Rolle spielten dabei Emigranten im angelsächsischen Raum, neben Voegelin unter anderem Waldemar Gurian, Paul

²⁴ Raymond Aron, Das Zeitalter der Tyrannen, in: ders., Über Deutschland und den Nationalsozialismus. Frühe politische Schriften, Opladen 1993, S. 186–208, hier S. 207; vgl. auch Raymond Aron, L'avenir des religions séculières, in: Commentaire 8 (1985), S. 369–383.

²⁵ Hans Maier, Religiöse Elemente in den modernen Totalitarismen, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 2, S. 107–119, hier S. 114.

²⁶ Vgl. Peter Schöttler, Das Konzept der politischen Religionen bei Lucie Varga und Franz Borkenau, in: Michael Ley/Julius H. Schoeps (Hrsg.), Der Nationalsozialismus als politische Religion, Bodenheim 1997, S. 186–205.

Tillich, Arthur Feiler oder Luigi Sturzo²⁷. Im Fall von Faschismus und Nationalsozialismus konnten sich die Kritiker auf zahlreiche Äußerungen und mannigfaltige Formen der Ritualisierung und Inszenierung der Bewegungen und Regime beziehen, in denen diese ihren Geltungsanspruch sakral überformten und überhöhten und ihr Selbstverständnis und ihren Anspruch als politische Glaubensgemeinschaften und als „politische und zivile Religion“ betonten. Hitler verkündete, die nationalsozialistische Weltanschauung müsse sich als ein „politischer Glaube“ realisieren, der mit seinem militanten, fanatischen Absolutheitsanspruch den Sieg erringen würde²⁸. Mussolini ging mit seinem Religionsbegriff noch weiter. 1932 formulierte er in einem programmatischen Artikel zur „Doktrin des Faschismus“, dieser stelle eine „religiöse Auffassung des Lebens dar, in der der Mensch in seiner immanenten Beziehung zu einem höheren Gesetz, d.h. zu einem objektiven Willen gesehen wird, der das Individuum transzendiert und es zum bewussten Mitglied einer geistigen Gemeinschaft erhebt.“²⁹

3. Engpässe

Ein Hauptproblem im Umgang mit der „politischen Religion“ liegt darin, zwischen der metaphorischen Suggestivkraft des Begriffs und seinem heuristischen, analytischen Wert zu unterscheiden³⁰. Privilegiert man die Perspektive der „politischen Religion“ zur Analyse von Faschismus beziehungsweise Totalitarismus, läuft man Gefahr – dies macht nicht nur ihre Rückbindung an gegensätzliche Konzepte der Moderne deutlich –, zeitgenössische Wertungen als „blinde Passagiere“ an Bord zu holen oder diese gar im Maßstab eins zu eins zu reproduzieren und immer wieder neu zu bestätigen. Im Extremfall erhebt man damit die Faschisten beziehungsweise Nationalsozialisten der 1920er bis 1940er Jahre zur entscheidenden, autoritativen Instanz der Definition der von ihnen repräsentierten Ideologien, Bewegungen und Regime. Die Frage wird durch einen weiteren Umstand

²⁷ Vgl. Markus Huttner, *Totalitarismus und säkulare Religion*, Bonn 1999, S. 143–188.

²⁸ Adolf Hitler, *Mein Kampf*. Zwei Bände in einem Band, München 1940, S. 418, S. 424 und S. 506. Zahlreiche Beispiele für die religiöse Überhöhung des Nationalsozialismus durch seine Repräsentanten finden sich bei Tal, *Religion*.

²⁹ Zit. nach Gentile, *Culto del littorio*, S. 117. Hier findet sich auch das Zitat eines Squadristen aus dem Jahr 1928, der den Faschismus als „religione, politica e civile“ bezeichnet.

³⁰ Hierzu und zum Folgenden vgl. Roger Griffin, *God's counterfeiter? Investigating the triad of fascism, totalitarianism and (political) religion*, in: *TMPR* 5 (2004), S. 291–325, insbesondere S. 302f.

noch komplexer: Das Konzept der „politischen Religion“ hat eine weitaus längere, bis auf Rousseau und die Französische Revolution zurückreichende Geschichte als die mit ihm verknüpften Begriffe Faschismus und Totalitarismus. Es öffnet damit weit gespannte komplexe Begriffsfelder und erschwert so die Abgrenzung zu Konzepten wie „säkularer Religion“ und „Zivilreligion“ auf der einen, „Millenarismus“, „Chiliasmus“ oder „Apokalyptik“ auf der anderen Seite. Die „politischen Religionen“ von Faschismus und Nationalsozialismus wurzeln tief in der Sakralisierung des Politischen in den „Vaterlandsreligionen“ der Nationalismen des 19. Jahrhunderts³¹ und nehmen damit unterschiedliche nationale Traditionsstränge in sich auf.

Insgesamt überwiegen die Kritiker gegenüber den Anhängern der „politischen Religion“ als Analyseinstrument. Ian Kershaw wertet sie als „a currently voguish revamping of an age-old notion, though no less convincing for being repeated so persistently“³². „[B]egrifflich verfehlt“³³ – so könnte man zahlreiche Bewertungen von Faschismus und Nationalsozialismus als „politische Religion“ auf den Punkt bringen.

Ein häufig vorgebrachter Einwand bezieht sich auf die Frage, was unter „Religion“ zu verstehen sei. Oft wird mit einem impliziten Religionsverständnis argumentiert, das sich am Christentum orientiert. Emilio Gentile stellt hier eher eine Ausnahme denn die Regel dar, wenn er seinen Religionsbegriff als System von Glaubensüberzeugungen, Mythen und Symbolen definiert, die die Bedeutung und das Ziel menschlichen Daseins deuten und das Schicksal des Individuums und der Gemeinschaft einer übergeordneten Wesenheit unterordnen³⁴. Im Fall des italienischen Faschismus wird gerne auf die Nähe beziehungsweise auf die zahlreichen Überlagerungen des faschistischen „Liktorenkultes“ mit katholischen Traditionsbeständen sowie auf sein Arrangement mit der Katholischen Kirche und deren Einfluss bis in Kernbereiche des Regimes verwiesen³⁵. In ähnlicher Weise wird der para-

³¹ Vgl. die klassische Studie von George L. Mosse, *Die Nationalisierung der Massen. Politische Symbolik und Massenbewegungen von den Napoleonischen Kriegen bis zum Dritten Reich*, Frankfurt a. M. 1975.

³² Ian Kershaw, *Hitler and the uniqueness of Nazism*, in: Constantin Iordachi (Hrsg.), *Comparative fascist studies. New perspectives*, London/New York 2010, S. 238–254, hier S. 248.

³³ So mit Bezug auf NS-Deutschland Benjamin Ziemann, *Sozialgeschichte der Religion. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, Frankfurt a. M. 2009, S. 156.

³⁴ Vgl. Gentile, *Fascism, totalitarianism*, S. 364.

³⁵ Vgl. z.B. die Beiträge von Roberta Suzzi Valli und Alexander Nützenadel in: Sabine Behrenbeck/Alexander Nützenadel (Hrsg.), *Inszenierungen des Nationalstaats. Politische Feiern in Italien und Deutschland seit 1860/71*, Köln 2000, S. 113–125 und

sitäre Charakter des „braunen Kultes“ im Verhältnis zu überkommenen symbolischen Strukturen und Praktiken christlicher Provenienz hervor-gehoben; man betont aber auch die divergierenden Vorstellungen und Prioritäten in der nationalsozialistischen Führung hinsichtlich einer religiösen Aufladung und Ausrichtung der NS-Weltanschauung³⁶. Der „religiöse Stil“, dies kann man auch mit Blick auf den Kult des *Duce* feststellen, sei nur eines von mehreren der von Nationalsozialisten wie Faschisten gezogenen poli-tisch-ideologischen Register gewesen³⁷. Besonders groß sind die Vorbehalte gegenüber „maximalistischen“ Interpretationen der „politischen Religion“, die sich dem Vorwurf des monokausalen Reduktionismus und des Mangels an empirischer Verifizierbarkeit ausgesetzt sehen³⁸. Gewarnt wird davor, den Modus der apokalyptischen Redeform, die das Ziel, die Vernichtung der Judenheit, dramatisch überformt habe, mit dessen Ursachen, das heißt die Modalität mit der Kausalität zu verwechseln³⁹.

Der größte Vorbehalt zahlreicher Kritiker gegenüber der „politischen Reli-gion“ richtet sich jedoch gegen ihren fehlenden Transzendenzbezug. Als Ausweg aus diesem Engpass bedient man sich zum Teil kompensatorischer Begriffsbildungen wie „Ersatzreligion“ (Juan Linz), „Pseudoreligion“ (Ian Kershaw) oder „religious politics“ (Richard Steigmann-Gall). Unzweifelhaft steht und fällt der Ansatz der „politischen Religion“ mit dem verwendeten Religionsbegriff, und hier herrscht nicht nur Uneinigkeit, sondern vielfach auch Verwirrung.

Von Seiten der Religionswissenschaft beanstandet man die unausgespro-chenen beziehungsweise nicht hinterfragten Vorannahmen im Religionsver-ständnis der Verfechter und – so müsste man hinzufügen – auch der Kritiker der Theorie der „politischen Religion“⁴⁰. Die Perspektivität des Religions-begriffs zeigt sich bereits in zeitgenössischen Stellungnahmen, wenn etwa

S. 127–147, sowie Lutz Klinkhammer, Mussolinis Italien zwischen Staat, Kirche und Religion, in: Klaus Hildebrand (Hrsg.), Zwischen Politik und Religion. Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus, München 2003, S. 73–90.

³⁶ Vgl. z.B. Michael Rißmann, Hitlers Gott. Vorsehungsglaube und Sendungsbewußt-sein des deutschen Diktators, Zürich 2001.

³⁷ Roger Eatwell, Reflections on fascism and religion, in: TMPR 4 (2003), S. 145–166, hier S. 158.

³⁸ Z.B. Burrin, Political religion, S. 341; Rißmann, Hitlers Gott, S. 199ff.

³⁹ Vgl. Hans Günter Hockerts, War der Nationalsozialismus eine politische Religion? Über Chancen und Grenzen eines Erklärungsmodells, in: Hildebrand (Hrsg.), Politik und Religion, S. 45–71, hier S. 66.

⁴⁰ Vgl. Stanley Stowers, The concepts of „religion“ and „political religion“ in the study of Nazism, in: JCH 42 (2007), S. 9–24.

Parallelen zwischen dem nationalsozialistischen Regime und kollektiven Wahnvorstellungen der Täuferherrschaft in Münster 1534/35 festgestellt werden oder der Nationalsozialismus aufgrund seines gewalttätigen Charakters als „neuer Islam“ erscheint⁴¹, das heißt „pathologische“ Dimensionen des Religiösen auf radikale Sekten oder eine nichtchristliche Religion als Inbegriff des „anderen“ projiziert werden. Auch gilt es, den normativen Gehalt expressiv-symbolistischer beziehungsweise phänomenologischer Religionsbegriffe, die Ritus und Liturgie einer spezifisch religiösen Sphäre zuschreiben, zu berücksichtigen und funktionalistische Deutungen zu hinterfragen, die eine spezifisch emotional-irrationale Qualität von Religion implizieren und ihr ein besonders hohes gemeinschaftsbildendes Potenzial bescheinigen. Die konsensstiftende Relevanz der „politischen Religion“, das heißt auch ihre Rezeption an der gesellschaftlichen Basis, ist bislang eine völlig offene Frage. Die aktuelle NS-Forschung betont mit guten Gründen, dass im Zentrum der Bemühungen des Regimes, die Loyalität der Bevölkerung zu gewinnen, kein theologisches, sondern vielmehr ein säkulares Konzept gestanden habe: die „Volksgemeinschaft“⁴².

Allgemein wird im Hinblick auf Grundfragen wie Herrschaft und Gewalt die eingeschränkte Reichweite des Ansatzes moniert. Für Emilio Gentile, einen der prominentesten Repräsentanten der „politischen Religions“-Forschung, bezieht sich die entscheidende Frage für die Deutung des Faschismus auf das weiter gefasste Problem der Sakralisierung der Politik, die er einmal, wenn auch in Form einer rhetorischen Frage, als „Loch ness monster of contemporary history“ bezeichnet hat⁴³.

4. Perspektiven

Das Paradigma der „politischen Religion“ führt zweifellos in vielerlei Aporien; sein Nutzen ist begrenzt. Es ist deshalb kein Zufall, dass es in Bilanzen der neueren Forschungen zum „generischen Faschismus“ unter anderen Begriffen subsumiert wird, so unter „Ideologie“ oder „Religion“ beziehungsweise

⁴¹ Vgl. die Beispiele bei Huttner, *Totalitarismus*, S. 192f.; zu zeitgenössischen Vergleichen des Bolschewismus mit dem Islam vgl. Gentile, *Religioni*, S. 58–67.

⁴² Manfred Gailus/Armin Nolzen, Einleitung: Viele konkurrierende Gläubigkeiten – aber eine „Volksgemeinschaft“?, in: dies. (Hrsg.), *Zerstrittene „Volksgemeinschaft“*. Glaube, Konfession und Religion im Nationalsozialismus, Göttingen 2011, S. 7–33, hier S. 18.

⁴³ Emilio Gentile, *The sacralisation of politics. Definitions, interpretations, and reflections on the question of secular religion and totalitarianism*, in: Iordachi (Hrsg.), *Comparative fascist studies*, S. 257–289, hier S. 272.

„Katholizismus“, und damit in einer verengten Bedeutung erscheint⁴⁴. In den letzten Jahren ist es in der Faschismusforschung stiller geworden um die „politische Religion“. Symptomatisch dafür ist, dass der Titel der Zeitschrift „Totalitarian Movements and Political Religions“ 2011 in „Politics, Religion & Ideology“ geändert wurde. Aber auch wenn das Konzept der „politischen Religion“ nicht zu einem leitenden Forschungsparadigma taugt, so ist sein Potenzial für die historische Faschismusforschung jedoch nicht erschöpft. Bis heute sind die zeitgenössischen Religionssemantiken in der Auseinandersetzung mit den Faschismen im transnationalen wie lagerübergreifenden Vergleich und in ihren wechselseitigen Beziehungen und Überlagerungen, in ihren Deutungstraditionen und Werthorizonten nicht hinreichend analysiert. Besonders die von Hans Maier angeregten Forschungen haben hier wichtige Vorarbeiten geleistet. Eine umfassende Historisierung der „politischen Religion“ steht aber noch aus.

Außerdem fällt der absolute Mangel an vergleichenden Studien auf, obwohl das Konzept von Beginn an mit dem Anspruch system- und länderübergreifender Deutungsperspektiven formuliert wurde. Besonders nahe liegt es, die Debatten um die „politische Religion“ des italienischen Faschismus und des Nationalsozialismus in vergleichender Perspektive zusammenzuführen, um Fragen nach dem Selbstverständnis der Regime, nach Führerkult und charismatischer Herrschaft sowie ihr Verhältnis zu den überkommenen Religionen besser verstehen zu können. Schließlich lässt sich mittels des Konzepts der Blick auf weitere, oft weniger beachtete faschistische Bewegungen wie etwa die spanische *Falange* oder den rumänischen Faschismus ausweiten⁴⁵.

Eine Sichtweise, in der die „politische Religion“ nur als eine Angelegenheit der Träger der totalitären beziehungsweise faschistischen Bewegungen und Regime betrachtet wird, greift zu kurz. Es geht hier immer auch um das Verhältnis zwischen den neuen politischen Akteuren und den tradierten Religionen, das heißt vor allem den christlichen Religionsgemeinschaften.

⁴⁴ Vgl. Sven Reichardt, Neue Wege der vergleichenden Faschismusforschung, in: Mittelweg 36 16 (2007/08) H. 1, S. 9–25, hier S. 15; John F. Pollard, Fascism and Catholicism, in: Richard J.B. Bosworth (Hrsg.), The Oxford Handbook of Fascism, Oxford u. a. 2009, S. 166–184, hier S. 183.

⁴⁵ Vgl. Zira Box/Ismael Saz, Spanish fascism as a political religion (1931–1941), in: Politics, Religion & Ideology 12 (2011), S. 371–389; mit kritischen Vorbehalten: Giuliana Di Febo, Ritos de guerra y de victoria en la España franquista, Valencia 2012, S. 14 ff.; Valentin Săndulescu, Sacralised politics in action: The February 1937 burial of the Romanian Legionary leaders Ion Moța and Vasile Marin, in: TMPR 8 (2007), S. 259–269.

Insbesondere im Fall des nationalsozialistischen Deutschland wurde dieses häufig als Gegensatz zwischen unversöhnlichen Weltanschauungen und Organisationen, als Kampf zwischen den Kräften Gottes und den Mächten der Finsternis gesehen. Zahlreiche Studien zeichnen jedoch ein weit nuancierteres, widersprüchliches Bild der Beziehungen zwischen Faschismen und Christentum und verweisen auf einander teilweise überschneidende ideologische Grundlagen, auf persönliche und institutionelle Verbindungen und wechselseitige Beeinflussungen. Die „politische Religion“ lässt sich verorten in einer dialektischen Spannung zwischen der Sakralisierung der Politik und der Politisierung der Religion im Zeichen von Faschismus und Nationalsozialismus⁴⁶. Von einer Nicht-Kontamination zwischen Regime und Religion, wie im Fall von Mussolinis Italien betont wurde⁴⁷, kann nicht die Rede sein. Angesichts der totalitären Herausforderung durch die „politische Religion“ des Faschismus präsentierte sich die katholische Kirche selbst als „total horizon“ und „totalising sphere“ und adaptierte Elemente einer totalitären Sprache⁴⁸. Die Übergänge zwischen dem nationalsozialistischen Glaubenssyndrom und einem hochgradig politisierten Christentum waren fließend⁴⁹. Die ambivalenten Beziehungen zwischen Nationalsozialismus und christlicher Religion beziehungsweise christlichen Kirchen werden bis heute höchst kontrovers bewertet⁵⁰. Die Diskussion über die „politische Religion“ mit ihrer Tendenz zu einer gewissen Selbstreferentialität hat diesen weiteren Horizont oft ausgeblendet. Jedoch liegen gerade in der Analyse der vielfältigen spannungsreichen Formen und Ebenen der Verschränkung der Sakralisierung der Politik mit der Politisierung der Religion Möglichkeiten, den Ansatz der „politischen Religion“ fruchtbar zu machen.

⁴⁶ Vgl. Tal, *Religion*, S. 18; Renato Moro, *Religion and politics in the time of secularisation: The sacralisation of politics and politicisation of religion*, in: *TMPR* 6 (2005), S. 71–86.

⁴⁷ Vgl. Klinkhammer, *Mussolinis Italien*, S. 89.

⁴⁸ Moro, *Religion*, S. 80.

⁴⁹ Vgl. Wolfgang Hardtwig, *Politische Religion in Deutschland 1860–1945*, in: ders., *Politische Kultur der Moderne*, Göttingen 2011, S. 87–104, hier S. 103.

⁵⁰ Vgl. z.B. Richard Steigmann-Gall, *The Holy Reich. Nazi conceptions of Christianity, 1919–1945*, Cambridge 2003, und die durch die Thesen des nordamerikanischen Historikers zur Nähe der Nationalsozialisten zum protestantischen Christentum ausgelöste Debatte u. a. in: *JCH* 42 (2007), S. 5–57 und S. 185–211.