

›Politische Religion‹

Zur Herkunft eines Interpretationsmodells totalitärer Ideologien

von

CHRISTIAN JOHANNES NEDDENS

1. Annäherung an ein Modell

1.1. Der Streit um die ›politische Religion‹

›Politische Religion‹ als Interpretationsmodell der totalitären Diktaturen des 20. Jahrhunderts ist seit den 1990er Jahren durch Historiker, Soziologen und Politologen wie Hans Maier oder Emilio Gentile erneut ins Gespräch gebracht worden. »Religionsähnliche Phänomene«, so Hans Maier, »lassen sich sowohl im russischen Kommunismus wie im italienischen Faschismus wie im deutschen Nationalsozialismus – und später im chinesischen Kommunismus – beobachten«. Der neuen Dimension der Organisation und Gewaltausübung entspreche auch eine neue Dimension politischer Hingabe und Gefolgschaftstreue, die sich kaum anders als in religiösen Kategorien fassen lasse: »Ohne diesen quasi-religiösen Eifer ihrer Anhänger sind viele Züge der modernen Despoten kaum erklärbar«.¹

Das Interpretationsmodell ›politische Religion‹ ist seither vielfach prominent aufgegriffen und ebenso häufig bestritten worden.² Dabei spielten nicht nur unterschiedliche Verwendungsweisen des Religionsbegriffs eine Rolle, sondern auch differierende Einschätzungen und Wertungen von ›Religion‹ und ›Säkularisierung‹.

¹ H. MAIER, Politische Religionen. Die totalitären Regime und das Christentum, 1995, 7. Vgl. auch E. GENTILE, Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista, Rom/Bari 1993.

² Beispielhaft seien genannt: H. MOMMSEN, Der Nationalsozialismus als säkulare Religion (in: G. BESIER [Hg.], Zwischen ›nationaler Revolution‹ und militärischer Aggression. Transformationen in Kirche und Gesellschaft während der konsolidierten NS-Gewaltherrschaft 1934–1939 [Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien, 48], 2001, 43–53); sowie G. BESIER/H. LÜBBE (Hg.), Politische Religion und Religionspolitik. Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit (Schriften des Hannah-Arendt-Instituts für Totalitarismusforschung, 28), 2005.

Claus-Ekkehard Bärsch belebte die Diskussion, als er das religiöse Selbstverständnis einiger Führer der ›Bewegung‹ untersuchte.³ Es folgten Arbeiten zu »Hitlers Gott« (2001), »Hitlers Religion« (2004), »Hitlers mythische Religion« (2007), »Hitlers Kriegsreligion« (2007) und »Hitlers Theologie« (2008).⁴ Im anglo-amerikanischen Kontext vertreten Michael Ley und Michael Burleigh das Konzept ›politischer Religionen‹, das vor allem in der von Burleigh initiierten Zeitschrift »Totalitarian Movements and Political Religions« eine wichtige Diskussionsplattform fand.⁵

Gegner des Interpretationsmodells wandten ein, dass der Begriff nur bestimmte Aspekte in den Blick nehme⁶ und – etwa im Nationalsozialismus – die hochgradige Verflechtung mit wissenschaftsförmigen Theoriebildungen und technischer Rationalisierung ausblende.⁷ Methodisch werde zudem häufig von einzelnen Protagonisten und ihren Schriften auf den Geist der ›Bewegung‹ geschlossen. Es sei sinnvoller, von ›religiöser Politik‹ (Richard Steigmann-Gall)

³ Vgl. C.-E. 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, (1998) ²2002.

⁴ M. RISSMANN, Hitlers Gott. Vorsehungsglaube und Sendungsbewußtsein des deutschen Diktators, 2001; M. HESEMANN, Hitlers Religion. Die fatale Heilslehre des Nationalsozialismus, 2004; A. GRABNER-HAIDER/P. STRASSER, Hitlers mythische Religion. Theologische Denklinien und NS-Ideologie, 2007; TH. SCHIRRMACHER, Hitlers Kriegsreligion. Die Verankerung der Weltanschauung Hitlers in seiner religiösen Begrifflichkeit und seinem Gottesbild, 2007; R. BUCHER, Hitlers Theologie, 2008. Vgl. die solide Doppelrezension von C.-E. BÄRSCH zu: A. Grabner-Haider/P. Strasser, Hitlers mythische Religion. Theologische Denklinien und NS-Ideologie, und zu: R. Bucher, Hitlers Theologie (theologie.geschichte 3; 2008, <http://aps.sulb.uni-saarland.de/theologie.geschichte/inhalt/2008/76.html>).

⁵ Vgl. M. LEY/J. H. SCHOEPS (Hg.), Der Nationalsozialismus als politische Religion (StGG 20), 1997; M. BURLEIGH, Irdische Mächte, göttliches Heil. Die Geschichte des Kampfes zwischen Politik und Religion von der Französischen Revolution bis in die Gegenwart, 2008, 628–723. Obwohl Burleigh vereinzelte Hinweise zur Herkunft des Modells ›politische Religion‹ gibt, werden protestantische Theologen merkwürdigerweise vollständig übergangen. Die neuere englischsprachige Diskussion wird dargestellt von B. A. GRIECH-POLELLE, Der Nationalsozialismus und das Konzept der ›politischen Religion‹ (in: M. GAILUS/A. NOLZEN [Hg.], Zerstrittene ›Volksgemeinschaft‹. Glaube, Konfession und Religion im Nationalsozialismus, 2011, 204–226). Jüngst ist erschienen: CH. VASILLOPULOS, The triumph of hate. The political theology of the Hitler movement, Lanham/MD 2012.

⁶ Bei I. KERSHAW, Der Hitler-Mythos. Führerkult und Volksmeinung, 2002, 308f, etwa ist der *religiöse* Aspekt des ›Hitler-Mythos‹ nur einer unter anderen.

⁷ Vgl. H. G. HOCKERTS, War der Nationalsozialismus eine politische Religion? Über Chancen und Grenzen eines Erklärungsmodells (in: K. HILDEBRAND [Hg.], Zwischen Politik und Religion. Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus [Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien, 59], 2003, 45–72), 69.

zu sprechen oder auf Begriffe wie ›Ideologie‹ oder ›charismatische Herrschaft‹ (Ian Kershaw, Jürgen Schreiber) zurückzugreifen.⁸

Hans Günter Hockerts hat vor einigen Jahren differenziert auf die Grenzen und Chancen des Erklärungsmodells ›politische Religion‹ hingewiesen. Dass der ›braune Kult‹ phänomenologisch und funktional als Religion oder Religionsersatz diene, stehe außer Frage. Die Sakralisierung der Führerherrschaft, identitätsstiftende Riten und Feierformen, der Mythos einer Erlösungsmision und ein ›heilsrelevantes‹ NS-Ethos stifteten einen umfassenden Zusammenhang des Weltverstehens und Weltgestaltens, zu dem freilich auch ganz profane Formelemente und »Stimmungstechniken zur Herstellung von Massenbegeisterung«⁹ gehörten. Strittig sei nur die Frage, ob es sich dabei um eine Art religiöse Tarnung und Mimikry handle (Hans Mommsen) oder ob der Nationalsozialismus auch substantiell als genuine ›Religion‹ anzusehen sei (Bärsch). Mit dem Begriff ›politische Religion‹ sei, so Hockerts Urteil, zu Recht auf bisher vernachlässigte religiöse Aspekte der NS-Diktatur hingewiesen worden. Als umfassendes Erklärungsmodell sei er aber den Totalitarismustheorien und dem Modell ›charismatischer Herrschaft‹, in denen die religiöse Dimension grundsätzlich enthalten sei, unterlegen.¹⁰ Weite Bereiche der politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Zusammenhänge (z. B. die Militarisierung der Gesellschaft) gerieten sonst aus dem Blick.

1.2. Ein Interpretationsmodell aus Zeitgenossenschaft

Ohne diese kritische Eingrenzung erneut zu unterlaufen, wird im Folgenden die erhebliche heuristische Bedeutung aufgezeigt, die das Modell vor allem für *Zeitgenossen* des Nationalsozialismus (und des Sowjetkommunismus) tatsächlich hatte. Denn *zeitgleich* mit dem Aufstieg der kommunistischen und faschistischen Diktaturen im 20. Jahrhundert gab es aufmerksame Beobachter, die religionsähnliche, zugleich aber politisierte Strukturen dieser Diktaturen wahrnahmen und sie zu beschreiben versuchten. ›Politische Religion‹ stand dabei

⁸ Vgl. R. STEIGMANN-GALL, *The Holy Reich. Nazi Conceptions of Christianity, 1919–1945*, Cambridge 2003; J. SCHREIBER, *Politische Religion. Geschichtswissenschaftliche Perspektiven und Kritik eines interdisziplinären Konzepts zur Erforschung des Nationalsozialismus*, 2009, bes. 73–96.

⁹ HOCKERTS (s. Anm. 7), 47. Ähnlich jüngst Evelyn Bokler-Völkel, die dem Nationalsozialismus zwar religionsähnliche Züge attestiert, ihn aber nicht als Religion bezeichnen möchte, weil dies eine »zu große Autonomie dieses synkretistischen Ideenkonglomerats« bedeute (E. BOKLER-VÖLKELE, *Der Nationalsozialismus als politische Religion?* [NOrd 64, 2010, 48–61], 58).

¹⁰ Vgl. HOCKERTS, aaO 70.

im Kontext ähnlicher Deutemodelle, wie ›säkulare Religion‹, ›charismatische Herrschaft‹ oder ›politischer Messianismus‹, in denen Zeitgenossen ein analytisches Instrumentarium entdeckten, das ihnen half, das verführerische Charisma und die Strukturen von Glaube und Hingabe in den totalitären Bewegungen zu begreifen.

Umso erstaunlicher ist es, dass nach 1945 nicht nur die Herkunft des Begriffs ›politische Religion‹ in Vergessenheit geriet, sondern auch das Interpretationsmodell zugunsten *politischer* und *ökonomischer* Deutungen weitgehend verdrängt wurde.¹¹ Charakteristisch für dieses Vergessen ist das Schweigen der großen Lexika zu diesem Begriff – auch in der Theologie. Erst in der vierten Auflage der »Religion in Geschichte und Gegenwart« widmet Friedrich Wilhelm Graf dem Begriff ›Politische Religion‹ eine kurze Abhandlung und urteilt über sein Herkommen: »Die Ursprünge des analog zu ›politische Theologie‹ gebildeten Begriffs liegen im Dunkeln.«¹² Diese ›dunklen Ursprünge‹ sind bis heute weitgehend ungeklärt, ihnen soll im Folgenden nachgegangen werden.¹³

Hinter dem Begriff ›politische Religion‹ standen hauptsächlich *zwei* unterschiedliche Interpretationstypen, die bis heute begegnen: So wurden Kommunismus oder Nationalsozialismus vor allem von christlich geprägten Denkern als antichristliche Häresien beurteilt und dabei häufig aufklärungskritisch in eine Tradition neuzeitlichen Glaubensverlusts eingeordnet. Vertreter liberaler Positionen hingegen stellten diese politischen Erscheinungen mit der Bezeichnung als ›politische Religion‹ häufig in den Zusammenhang ›vormoderner Irrationalität‹. Weitreichende Urteile über ›Religion‹ und ›Moderne‹ spielen also in die Begriffsbildung hinein und machen deutlich, dass es sich bei den Beschreibungen häufig um politische oder religiöse ›Kampfbegriffe‹ handelte.¹⁴

Die besagte Polarität tritt schon bei den beiden bekanntesten Kritikern des Nationalsozialismus als ›politische Religion‹ zutage, deren Schriften von 1938/39 gemeinhin für das Aufkommen dieses Begriffs verantwortlich gemacht wer-

¹¹ Vgl. H. MAIER, Religionsähnliche Elemente in totalitären Systemen (in: G. PFLEIDERER/E. W. STEGEMANN [Hg.], Politische Religion. Geschichte und Gegenwart eines Problemfeldes [Christentum und Kultur, 3], 2004, 159–175).

¹² F. W. GRAF, Art. Politische Religion, RGG⁴ 6, (1470f) 1470.

¹³ Teiluntersuchungen und Anregungen zur Begriffsgeschichte im frühen 20. Jahrhundert finden sich bei M. SCHÄFER, Fritz Gerlich 1883–1934. Publizistik als Auseinandersetzung mit den ›politischen Religionen‹ des 20. Jahrhunderts, 1998; K. HARVILL-BURTON, Le nazisme comme religion. Quatre théologiens déchiffrent le code religieux nazi (1932–1945), Sainte-Foy (Québec) 2006; BURLEIGH, Irdische Mächte (s. Anm. 5); und Y. BIZEUL, Glaube und Politik, 2009, 123f.

¹⁴ Die sehr unterschiedlichen ›Glaubensüberzeugungen‹ von Funktionären und Gefolgschaften, von völkischen, deutsch-christlichen oder deutsch-religiösen Bewegungen wurden verständlicherweise von den Zeitgenossen nicht immer hinreichend differenziert.

den,¹⁵ obwohl – wie noch zu zeigen sein wird – Begriff und Terminus als Interpretationsmodell der totalitären Diktaturen des 20. Jahrhunderts älter sind. Zunächst aber zu Eric Voegelin (1901–1985) und Raymond Aron (1905–1983).¹⁶

Voegelin veröffentlichte die Schrift »Politische Religionen« im April 1938 erstmalig in Wien – kurz vor seiner Emigration in die USA. Der katholische Philosoph und Staatswissenschaftler beschreibt darin die grundsätzlich religiöse Natur politischer Gemeinschaften. In jeder Hochkultur fänden sich Elemente der symbolischen Formensprache: heilige Herrschaften, sakrale Gemeinschaften, apokalyptische Offenbarungen des Reiches, charismatische Repräsentanten der heiligen Herrschaft. Unterschiedlich sei nur die Weise der Ausgestaltung dieser religiösen Symbolik. Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus interpretiert Voegelin als »innerweltliche Gemeinschaften«¹⁷ und anti- bzw. postchristliche religiöse Bewegungen, die ihren gemeinsamen Ausgangspunkt in den Säkularisierungsschüben seit der Aufklärung haben. Der Aufstieg dieser ideologischen Massenbewegungen sei durch eine Säkularisierung der religiösen Bedürfnisse breiter Teile der Bevölkerung entscheidend gefördert worden.

Auch der liberale Philosoph Raymond Aron beschreibt 1939 die Zeit seit dem Ersten Weltkrieg dezidiert als »Epoche der politischen Religionen«. In Russland, Italien und Deutschland seien aus der Erfahrung traumatisierender Niederlagen antilibérale »totalitäre Regime« hervorgegangen.¹⁸ Anders als Voegelin verwendet Aron die Beschreibung der totalitären Regime als »Religionen« aber in religionskritischer Absicht, nämlich im Sinne einer Kritik antiliberaler Totalvergemeinschaftung. Religion sei grundsätzlich freiheitsgefährdend und beschleunige die Entwicklung zum Totalitarismus.

¹⁵ So MAIER, Politische Religionen (s. Anm. 1), 7; DERS., Zur Deutung totalitärer Herrschaft 1919–1989 (in: DERS. [Hg.], Totalitarismus und Politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs, Bd. 3: Deutungsgeschichte und Theorie [Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, 21], 2003, 9–28), 18; G. PFLIEDERER, Politisch-religiöse Semantik. Zur Analytik politischer Religion und ihrer Kontextualität (in: DERS./STEGEMANN [s. Anm. 11], 19–60), 40.

¹⁶ Vgl. E. VOEGELIN, Die politischen Religionen (1938), hg. von P. J. OPITZ, 1993; R. ARON, L'ère des Tyrannies d'Elie Halévy (RMM 46, 1939, 283–307). In dieser Reihe sind ebenfalls zu nennen die österreichische Emigrantin Lucie Varga, bei der der Terminus schon 1936 auftaucht (L. VARGA, Über die Jugend im Dritten Reich [1936; in: DIES., Zeitenwende. Mentalitätshistorische Studien 1936–1939, hg. von P. SCHÖTTLER, 1991, 142–145]), und Frederick August Voigt, bis 1933 britischer Berlin-Korrespondent, der Kommunismus und Faschismus als säkulare, antichristliche Religionen bezeichnete (F. A. VOIGT, Unto Caesar, London 1938).

¹⁷ VOEGELIN, aaO 49; vgl. auch 63f.

¹⁸ Vgl. R. ARON, Das Zeitalter der Tyrannen (zuerst franz., 1939; in: DERS., Über Deutschland und den Nationalsozialismus. Frühe politische Schriften 1930–1939, hg. von J. STARK, 1993, 186–208).

1.3. Fragehinsichten zur Herkunft des Modells ›politische Religion‹

Tatsächlich sind Voegelin und Aron für die Verbreitung des Modells von Bedeutung, sie sind aber weder dem Begriff noch der Terminologie nach die ersten, die in Bezug auf Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus von ›politischen Religionen‹ sprechen. Im Folgenden wird gezeigt, wie ein Begriff ›politischer Religion‹ im Zusammenhang des Nationalismus und Imperialismus des 19. Jahrhunderts aufkommt, wie er Anfang des 20. Jahrhunderts wiederentdeckt wird (Abschnitt 2) und zunächst in Bezug auf die kommunistischen und faschistischen Bewegungen in Russland und Italien Anwendung findet (Abschnitt 3). Mit dem Siegeszug der ›nationalsozialistischen Bewegung‹ ist zunächst der Begriff, dann auch der Terminus bald unter NS-Kritikern nachzuweisen (Abschnitt 4). Insofern ist es erstaunlich, dass Voegelin und Aron die zahlreichen Versuche einer Deutung politischer Phänomene als Religion übergehen. Waren sie ihnen nicht bekannt – oder fehlte es ihnen bei jenen an theoretischer Durchdringung?¹⁹

Besondere Aufmerksamkeit richtet sich im Folgenden auf die unterschiedliche Intention der Autoren bei der Verwendung des Begriffs, die herausragende Rolle, die Theologen bei seiner Prägung vor allem im Blick auf Nationalismus und Nationalsozialismus spielen, und die auffällige Wiederkehr des Begriffs in ›cross-cultural‹ bzw. ›cross-religious situations‹. Offensichtlich befreit der Blick von außen zu einer geschärften Wahrnehmung politisch-religiöser Transformationen.

2. Nationalismus und ›politische Religion‹

2.1. ›Politische Religion‹ im 19. Jahrhundert

Bereits seit dem 16. Jahrhundert spielt der aus der römischen Antike stammende Begriff der ›politischen Religion‹ in der politischen Theorie eine Rolle, wie Hans Otto Seitschek zu zeigen vermochte.²⁰ Nachweislich begegnet er – außer bei den von Seitschek genannten Autoren – bei einer ganzen Reihe weiterer Literaten des 18. und 19. Jahrhunderts: bei Johann Gottfried Herder, Ernst Moritz Arndt, Carl Ludwig von Haller, Ludwig Börne, Max Stirner oder Karl Gutzkow. Herder (1744–1803) etwa beschreibt die persische und

¹⁹ Voegelin nennt lediglich Alexander Ular als Impulsgeber, vgl. VOEGELIN (s. Anm. 16), 68.

²⁰ Vgl. H. O. SEITSCHEK, Frühe Verwendungen des Begriffs ›Politische Religion‹. Campanella, Clasen, Wieland (in: MAIER, Totalitarismus [s. Anm. 15], 109–120).

altrömische Religion kritisch als ›politische Religionen‹, als inniges Verwobensein von Politik und Kult, in dem politische und religiöse Anhängerschaft und Feindschaft identifiziert würden. Die römische Papstkirche habe dieses Verwobensein beerbt und ausgebaut zu ›heiligem Despotismus‹: »Roms Herrschaft beruhte auf Glauben, auf einem Glauben, der zeitlich und ewig das Wohl menschlicher Seelen befördern sollte.«²¹ In diesem Sinne konnte der Begriff auch *positiv* rezipiert werden wie bei dem zum Katholizismus konvertierten Schweizer Staatsrechtler von Haller (1768–1854), der den Obrigkeitsstaat und insbesondere die Rechtmäßigkeit geistlicher Territorien biblisch zu begründen versuchte.²²

Interessanter ist aber, dass der Terminus ›politische Religion‹ in der Folgezeit nicht nur – wie bei Herder und von Haller – im Sinne der Staatsreligion oder Theokratie (und damit als Spielart traditioneller Religionen) verwendet wird, sondern dass er einen neuen Sinn erhält: Er wird zur Bezeichnung eines *politischen Bekenntnisses* und damit zum Kennzeichen voranschreitender Säkularisierung. Arndt (1769–1860) spricht in der Zeit der Befreiungskriege von der Vaterlandsliebe als ›höchster Religion‹, von der Eintracht des Volkes im Kampf als »Religion unserer Zeit«.²³ Eine religiöse Aufladung von Volkstum und Nation durchzieht von hier aus das 19. Jahrhundert. Börne (1786–1837) bezeichnet mit dem Terminus sein politisches Bekenntnis zum Liberalismus bzw. die demokratische Staatsidee im Sinne der »Erkennung einer einigen Freiheit« und spricht von »unserer politischen Religion«.²⁴ D.h., der Begriff wird *funktional* gebraucht, um die religionsähnliche Bedeutung eines politischen Bekenntnisses zu charakterisieren. Stirner (1806–1856) beklagt dementsprechend, dass religiöse Legitimationsstrategien und Strukturen ›heiliger Herrschaft‹ durch Hegel über den Weg der Philosophie in das politische Denken eingedrungen seien – nicht nur im christlichen Konservativismus, sondern auch im Idealismus der Linkshegelianer: »Hegel hat gezeigt, daß selbst die Philosophie religiös sei. Und was wird heutiges nicht alles Religion genannt? Die ›Religion der Liebe,

²¹ J. G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1966, 502, vgl. 310 und 373f.

²² Vgl. C. L. VON HALLER, *Politische Religion oder biblische Lehre über die Staaten*, 1811, III: ›Politische Religion‹ ist »die Anerkennung des Göttlichen in der Natur der Staaten und in den geselligen Pflichten, die höchste Wahrheit, das höchste Gesetz, der höchste Glaube in politischen Dingen.«

²³ ARNDTS Werke. Auswahl in zwölf Teilen, Teil 7: *Geist der Zeit*, Bd. 2, hg. von A. LEFFSON / W. STEFFENS, 1912, 85. Vgl. TH. K. KUHN, *Das neuzeitliche Christentum und die Genese des Nationalismus als ›politischer Religion‹* (in: P. FLEIDERER / STEGEMANN [s. Anm. 11], 131–158), 141.

²⁴ L. BÖRNE, *Sämtliche Schriften*. Neu bearb. und hg. von I. u. P. RIPPmann, 1964, Bd. 2, 219. 316; Bd. 3, 793.

die ›Religion der Freiheit‹, die ›politische Religion‹, kurz jeder Enthusiasmus.«²⁵ Reflexionen zur ›politischen Religion‹ als »moralische Bindekraft des Staates« finden sich Mitte des 19. Jahrhunderts auch bei Gutzkow (1811–1878). In »Die Ritter vom Geiste« (1850/51) beschreibt er den Absolutismus als »politische Religiosität«, deren Bindekraft höchstens durch die »Nationalität« als »politische Volksreligion« ersetzt werden könne.²⁶ Die Kennzeichnung des aufkommenden Nationalismus als ›politische Religion‹ kündigt sich an.

2.2. Nationalismus als ›politische Religion‹ zu Beginn des 20. Jahrhunderts

In »Das Wesen des Christentums« beschreibt Adolf von Harnack (1851–1930) den römischen Kaiserkult – wie schon Herder – als ›politische Religion‹, die den Zusammenhalt des Reiches garantiert:

»Und die politische Religion! Die ganze Macht des Staates stand hinter dem Kaiserkult, und es schien so leicht und ungefährlich, mit ihm zu paktieren – aber die Kirche hat keinen Schritt breit nachgegeben; sie hat die kaiserlichen Staatsgötzen abgethan. Das Blut der Märtyrer ist geflossen, damit eine unverrückbare Grenze entstände zwischen der Religion und der Politik, zwischen Gott und dem Kaiser.«²⁷

Im »Machtgebot des römischen Papstkönigs«, habe das Christentum freilich die ›politische Religion‹ des römischen Weltreichs beerbt.²⁸ Harnack warnt vor einer Verbindung von Politik und Konfession, wie er sie im politischen Katholizismus identifiziert. Zugleich ahnt er die Gefahr eines heraufziehenden postchristlich-säkularen »Fanatismus«, in dem eine »heimatlose Seele« ihre politische, »irdische Organisation« sucht, während er den Nationalismus – innerhalb einer freiheitlichen Ordnung – noch als Bollwerk gegen die ›Theokratie‹ ansieht.²⁹ Der ungemein wirkmächtige Harnack hat zur Verbreitung des Terminus ›politische Religion‹ – zumindest innerhalb der Theologie – vermutlich stark beigetragen. Doch der Begriff bleibt bei ihm *material* weitgehend auf herkömmliche Religionen beschränkt.

²⁵ M. STIRNER (= J. K. SCHMIDT), *Der Einzige und sein Eigentum* (Kassette der neueren Philosophie, 6), 1924, 52f.

²⁶ K. F. GUTZKOW, *Die Ritter vom Geiste*. Roman in neun Büchern, 1998, 2649.

²⁷ A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*. 16 Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten, 1900, 123.

²⁸ AaO 164.

²⁹ AaO 4. Vgl. K. NOWAK (Hg.), *Adolf von Harnack als Zeitgenosse*. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreiches und der Weimarer Republik, Teil 1: *Der Theologe und Historiker*, 1996, 908f.

Ein *funktionaler* Begriff »politischer Religion« begegnet hingegen im englischsprachigen Kontext im Sinne einer umfassenden Hingabe an die Staatsidee, wie ein bekanntes Zitat Theodore Roosevelts (1858–1919) belegt:

»Let reverence of law be taught in schools and colleges, be written in primers and spelling-books, be published from pulpits and proclaimed in legislative houses, and enforced in the courts of justice – in short, let it become the political religion of the nation.«³⁰

Ein solch funktionaler Begriff »politischer Religion« findet sich auch bei dem Oxforder Juristen Albert Venn Dicey (1835–1922). 1905 schildert Dicey den Imperialismus als eine Form »politischer Religion«: »Imperialism is to all who share it a form of passionate feeling; it is a political religion, for it is public spirit touched with emotion.«³¹ Damit nimmt er Gedanken vorweg, die später als Kritik im missiologischen Diskurs der 1920er Jahre, aber auch etwa bei Russell begegnen.

Doch auch in Deutschland tauchen ähnliche Überlegungen auf. In einer Rede, die der Göttinger Historiker Max Lehmann (1845–1929) zum Todestag Luthers am 18. Februar 1900 hält, spricht er vorsichtig von der Gefahr des Nationalismus als »neuer Religion«. Die »Idee der Nationalität« sei heute für »Millionen und aber Millionen [...] an die Stelle der Religion getreten.«³² Lehmann versucht darum, die »Schränken, die der Nationalität gesetzt sind«, durch eine Besinnung auf Luthers Unterscheidung von Geistlichem und Weltlichem in Erinnerung zu rufen.

2.3. *Die religiösen Grundlagen des Politischen bei Alexander Ular (1906)*

Anfang des 20. Jahrhunderts tauchen Begriff und Terminus »politische Religion« nachweisbar auf dem Feld kultur- und religionswissenschaftlicher Ostasienkunde auf. Von Bedeutung ist der dem politischen Anarchismus nahestehende Sinologe Alexander Ular, dessen Abhandlung »Die Politik« von 1906 – wie erwähnt – Voegelin beeinflusste. Ular entwirft hierin nichts weniger als eine grundlegende Kritik der Politik, die in ihrem Kern Religionskritik ist. Alle politische Autorität sei nämlich religiösen Wesens, urteilt Ular (wie nach ihm Voegelin, nur mit unterschiedlicher Intention). Der Politiker nutze die Trans-

³⁰ Zitat Abraham Lincolns aus dem Munde Theodore Roosevelts in: J. A. RUS, Theodore Roosevelt. The Citizen, New York 1904, 139.

³¹ A. V. DICEY, Lectures on the Relation between Law & Public Opinion in England during the Nineteenth Century, London 1905, 454.

³² M. LEHMANN, Luther als Deutscher und als Christ (in: DERS.: Historische Aufsätze und Reden, 1911, 1–11), 1.

zendenzsehnsucht des Volkes, um seine Herrschaft religiös zu legitimieren. Gegenüber dem historischen Materialismus entwirft Ular eine gänzlich andere Sicht: Politik und Religion sind nicht verkappte Mechanismen zur Erringung oder Wahrung wirtschaftlicher Vormacht, sondern umgekehrt: Jede Politik bis in die parlamentarischen Demokratien hinein ist ›politische Religion‹, nämlich repräsentative göttliche Autorität:

»So sicher wie der Sauerbraten nach Ochsenfleisch schmeckt, so sicher riecht es in der politischen Küche bis in alle Ecken nach Religion. [...] Überall wo man die Entwicklung einer Gesellschaft und ihres Kollektivlebens, ihrer Politik, deutlich von Anfang an verfolgen kann, sieht man, daß außer Religion überhaupt nichts zu ihrer Organisation beiträgt, und das Wirtschaftliche am allerwenigsten.«³³

Der politisch-religiösen Sphäre steht für Ular die *Kultur* diametral gegenüber. ›Kultur‹ betreffe das Leben des Einzelnen im Volk, sei alltäglich, selbstständig, im Wesentlichen von der Wirtschaft und dem Handel geprägt. Gerade China ist für Ular das Beispiel einer freien Vergemeinschaftung, die das Stadium religiöser Abhängigkeit und damit das Stadium der Politik hinter sich gelassen hat. Wirtschaftliche Rationalität, Multinationalität und individuelle Vielfalt prägen diese Kultur, von der Ular die europäischen Nationalstaaten weit entfernt sieht. Deren Nationalismus sei nichts anderes als substituierte Religion: »Nation ist Religion.«³⁴ Eine solche Gleichsetzung ist sicherlich überpointiert. Ulars Religionsbegriff wird der tatsächlichen Heterogenität religiöser Erscheinungsformen und ihrer divergierenden politischen Implikationen nicht gerecht. Sehr genau nahm Ular aber die *Komplexität* des Zusammenhangs von Politik und Religion wahr, wie er heute mit Begriffen wie ›civil religion‹ thematisiert wird.

Schließlich ist festzustellen: Obwohl sich Ulars Werk durchgehend mit den religiösen Grundlagen der Politik befasst, fehlt bei ihm der Terminus ›politische Religion‹. Das ist insofern nicht erstaunlich, als dieser Terminus ja schon eine Differenz impliziert zwischen ›politischer‹ und ›nicht-politischer‹ Religion und Ular gerade diese innere Differenz dem Religionsbegriff nicht zugesteht.³⁵

³³ A. ULAR, Die Politik. Untersuchung über die völkerpsychologischen Bedingungen gesellschaftlicher Organisation (zuerst 1906; Die Gesellschaft, 3), mit einem Kommentar von G. SCHUBERT neu hg. von H. DIEFENBACHER (Die Gesellschaft. NF 4), 2008, 22f.

³⁴ AaO 66.

³⁵ Der Begriff ›politische Religion‹ begegnet in dieser Zeit öfter in der Ostasienwissenschaft. Allerdings wird der Begriff (anders als bei Ular) zumeist als Bezeichnung für genuine *Religionen* verwendet, in denen sich Politik und Religion in charakteristischer Weise verbinden. Exemplarisch genannt sei das kleine Büchlein »Allerlei aus Japan« des Historikers Ludwig Rieß, der bis 1902 in Tokio lehrte (L. RIESS, Allerlei aus Japan, 2 Bde. [Deutsche Bücherei, 27], ²1906). Rieß beschreibt das stark ausgeprägte Gemein-

2.4. *Max Webers soziologische Analysen ›charismatischer Herrschaft‹
(1918–1920)*

Einflussreich für das Verständnis ›politischer Religion‹ sind Max Webers (1864–1920) soziologische Überlegungen, insbesondere in seinem breit angelegten Werk »Wirtschaft und Gesellschaft«, das 1921/22 aus Texten der Jahre 1909–1914 und 1918–1920 zusammengestellt wurde. Im grundlegenden ersten Teil, der »soziologischen Kategorienlehre«, beschreibt Weber den Typus »charismatischer Herrschaft«, indem er – vom soziologischen Gesichtspunkt her – religiöse und politische Charismatiker einander gleichstellt.

»Ueber die Geltung des Charisma entscheidet die durch Bewährung – ursprünglich stets: durch Wunder – gesicherte freie, aus Hingabe an Offenbarung, Heldenverehrung, Vertrauen zum Führer geborene Anerkennung durch die Beherrschten. [...] Diese ›Anerkennung‹ ist psychologisch eine aus Begeisterung oder Not und Hoffnung geborene gläubige, ganz persönliche Hingabe.«³⁶

Unter dem Begriff ›charismatischer Herrschaft‹ macht Weber Strukturen außeralltäglicher, anti-konventioneller und anti-rationaler Herrschaft erkennbar:

»[D]er genuine Prophet sowohl wie der genuine Kriegsfürst wie jeder genuine Führer überhaupt verkündet, schafft, fordert neue Gebote, – im ursprünglichen Sinn des Charisma: kraft Offenbarung, Orakel, Eingebung oder: kraft konkretem Gestaltungswillen, der von der Glaubens-, Wehr-, Partei- oder anderer Gemeinschaft um seiner Herkunft willen anerkannt wird.«³⁷

Auch wenn sich Webers Analyse der ›charismatischen Herrschaft‹ zunächst nicht auf totalitäre Herrschaftsformen, sondern auf die Beziehung zwischen Führerautorität und Hingabe der Geführten in der parlamentarischen Demokratie bezieht,³⁸ hat seine analytische Prägnanz die Wahrnehmung für die politisch-religiösen Mechanismen in totalitären Regimen vorbereitet und geschärft. Mit der ›charismatischen Herrschaft‹ gelingt es ihm überdies, einen funktionalen Begriff zu prägen, der Religiöses wie Politisches umgreift.

gefühl des japanischen Volkes als ›politische Religion‹ und bewertet den Glauben an die ›Seele Japans‹ als identitätsstiftende Bindekraft der Gesellschaft (vgl. Bd. 1, 137. 51–56).

³⁶ M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Grundriß der verstehenden Soziologie, besorgt von J. WINCKELMANN, ³1980, 140.

³⁷ AaO 141.

³⁸ Vgl. M. WEBER, *Politik als Beruf* (1919; in: DERS., *Gesammelte politische Schriften*, hg. von J. WINCKELMANN, ⁵1988, 505–560), 508.

3. *Entdeckung religiöser Strukturen im Kommunismus*

Fast zeitgleich zur russischen Oktoberrevolution tauchen in verschiedenen Kontexten Analysen auf, in denen der Bolschewismus bzw. Kommunismus als eigentümliche Form von Religion interpretiert wird. Eine wichtige Funktion spielen hierbei Berichte von westlichen Besuchern in der Sowjetunion und vor allem Analysen der zahlreichen russischen Exulanten in Westeuropa.

3.1. *Fritz Gerlich und die frühen 1920er Jahre in Deutschland*

Eine frühe wissenschaftliche Analyse des Kommunismus als »chiliastischer Religion« wird bereits 1919 von Fritz Gerlich (1883–1934) publiziert, einem entschiedenen Widersacher der Münchner Räterepublik. Gerlich war als Herausgeber der Zeitschrift »Der gerade Weg« auch ein früher Warner vor der Gefahr des Nationalsozialismus.

Den »modernen Kommunismus« deutet Gerlich nicht als ökonomisches, sondern als religiöses Phänomen – ein Gedanke, der an Ular erinnert:

»Den meisten Menschen in Deutschland wird es heute schwer, die kommunistische Bewegung zu verstehen, weil sie im Kommunismus und seinem Vater, dem marxistischen Sozialismus, nur eine volkswirtschaftliche Theorie zu sehen gewohnt sind. In Wirklichkeit aber ist der Marxismus ebenso wie die sonstigen Formen des heutigen Kommunismus in die Reihe der religiösen Bewegungen einzuordnen. Er ist gerade ein Versuch zu einer neuen Religion.«³⁹

Für Gerlich ist der »materialistische Chiliasmus« als diesseitige Erlösungslehre das Charakteristikum der abendländischen Revolutionen: »Der russische und überhaupt der orthodox-marxistische Kommunismus ist eine Erlösungs-Religion, und zwar eine Erlösungs-Religion der Diesseitigkeit, der irdischen Glückseligkeit.«⁴⁰ Gerlich begründet dieses Urteil mit einer Darstellung der dualistischen Metaphysik und der säkular-eschatologischen Heilsökonomie im Kommunismus, schildert die messianische Funktion des Proletariats bei Karl Marx und Friedrich Engels und beschreibt implizite Strukturen von Bekehrung und Vernichtung des Bösen.⁴¹ Aus den Schriften Wilhelm Weitlings und Erich Mühsams, Marx' und Lenins belegt Gerlich ausführlich religiöse Denkmuster, beschreibt »Erleuchtungen«, »Heilige«, »Heilsmittler« und »Heilsweg« des Kommunismus:

³⁹ F. GERLICH, *Der Kommunismus als Lehre vom Tausendjährigen Reich*, 1920, 9.

⁴⁰ AaO 22.

⁴¹ Vgl. aaO 42.

»Als Religion – als die »reine und ideale Form des Christentums« – wird er ja heute bereits in Volksversammlungen und privat von seinen Anhängern bezeichnet. Damit erklärt sich die für den marxistischen Sozialismus als Volkswirtschaftslehre völlig unverständliche, als Religion aber selbstverständliche Feindschaft gegen die großen religiösen Systeme mit Jenseitsglauben. Hier handelt es sich um eine Rivalität der Götter.«⁴²

Methodologisch wählt Gerlich also die religiöse Interpretation, um bestimmte Erscheinungsformen des Kommunismus besser beschreiben zu können, als dies mithilfe politischer oder ökonomischer Interpretationsmodelle möglich wäre. Dabei versucht Gerlich, nicht nur oberflächliche Ähnlichkeiten darzustellen, sondern die religiöse Struktur der ideologischen Systematik des Kommunismus aufzuzeigen.

Im Deutschland der 1920er Jahre ist die Interpretation des (insbesondere sowjetrussischen) Kommunismus mit Hilfe religiöser Begriffe relativ geläufig. Vor allem in national-konservativen Kreisen – wie bei Arthur Moeller van den Bruck – wird vom »marxistischen Glauben« oder dem marxistischen »Chiliasmus« gesprochen.⁴³ Mit Benito Mussolinis »Marsch auf Rom« 1922 und der Etablierung eines faschistischen Systems in Italien erweitert sich das Anschauungsfeld. Vergleichsstudien zwischen Bolschewismus und Faschismus und eine Deutung auch des Faschismus als religionsähnliche Erscheinung werden vor allem durch Luigi Sturzo (1871–1959), der in britischem Exil schreibt, in Deutschland bekannt. Sturzo charakterisiert den staatlichen Totalitarismus in Italien als »politischen Pantheismus« und »Vergöttlichung des Staates«.⁴⁴

3.2. Bertrand Russells genereller Verdacht gegen die Religion (1916/20)

Bereits 1916 hatte Bertrand Russell (1872–1970) – ähnlich wie vor ihm Ular – vom Nationalismus als Religion gesprochen: »Nationalverehrung ist vielleicht die tiefste und weitestverbreitete Religion der Jetztzeit. Wie die alten Religionen verlangt auch sie ihre Verfolgungen, ihre Brandopfer, ihre düster-heroischen Grausamkeiten.«⁴⁵ Vier Jahre später beschreibt Russell auch den Bolschewismus als »neue Religion«, um den spezifischen Charakter und das genuine Charisma dieser ideologischen Diktatur neuen Typs zu erfassen: »Bolshevism

⁴² AaO 50f.

⁴³ Vgl. A. MOELLER VAN DEN BRUCK, *Das dritte Reich*, (1923) ⁴1933, 10. 51. Vgl. C. CH. BRY, *Die verkappten Religionen. Kritik des kollektiven Wahnsinns*, 1924; F. BRUNSTÄD, *Deutschland und der Sozialismus*, (1924) ²1927, 195. 321.

⁴⁴ L. STURZO, *Italien und der Fascismus*, übers. von L. u. A. Dempf, 1926, 272.

⁴⁵ B. RUSSELL, *Grundlagen für eine soziale Umgestaltung* (zuerst engl.: *Principles of Social Reconstruction*, London 1916), 1921, 75f.

is not merely a political doctrine; it is also a religion, with elaborate dogmas and inspired scriptures.«⁴⁶ Der britische Sozialist und Atheist hatte auf einer Russlandreise die bolschewistische Realität kennengelernt. Dabei war es auch zu einer Begegnung mit Lenin gekommen. Beides enttäuschte Russell zutiefst. Nach seinem Urteil fülle der Bolschewismus bloß das Vakuum, das der Weltkrieg bei den europäischen Völkern hinterlassen habe, mit einer neuen, säkularen Religion und ganz weltlichen Heilsversprechen:

»Bolshevism has supplied the new religion. It promises glorious things: an end of the injustice of rich and poor, an end of economic slavery, an end of war. It promises an end of the disunion of classes which poisons political life and threatens our industrial system with destruction.«⁴⁷

Russells Kritik richtet sich dabei nicht nur gegen ›politische Religion‹, sondern gegen Religion generell:

»Almost all the progress in the world from the earliest times is attributable to science and the scientific temper; almost all the major ills are attributable to religion. By a religion I mean a set of beliefs held as dogmas, dominating the conduct of life, going beyond or contrary to evidence, and inculcated by methods which are emotional or authoritarian, not intellectual. By this definition, Bolshevism is a religion.«⁴⁸

3.3. Nikolaj Berdjajew und die russische Religionsphilosophie (1924)

Ganz im Gegensatz zu Russell beschreibt Nikolaj Berdjajew (1874–1948) 1924 in seinem Pariser Exil den Bolschewismus als *antireligiösen* und antichristlichen Ausdruck eines tiefgreifenden *Glaubensverlustes*. Mit diesem Gegensatz wird deutlich, wie die Anwendung oder Nichtanwendung des Religionsbegriffs häufig eher ein Werturteil über *Religion* zum Ausdruck bringt als eine unterschiedliche Bewertung des *politischen Systems*: »Le bolchevisme [...] exprime extérieurement des crises morales internes, l'abandon de la foi, le péril de la religion, la profonde démoralisation du peuple.«⁴⁹ Der die Kirche unterdrückende Bolschewismus sei aber nicht lediglich eine säkulare Erscheinung, sondern ent-

⁴⁶ B. RUSSELL, *The Practice and Theory of Bolshevism*, London 1920, 8. Vgl. H. MANDT, *Das klassische Verständnis: Tyrannis und Despotie* (in: MAIER, *Totalitarismus* [s. Anm. 15]), 76–80). Als Zeitgenosse Russells verweist Mandt auch auf Harold Laski, Mitglied der Labour-Party und Londoner Professor für Politische Wissenschaft, der ebenfalls vom Kommunismus als ›neuer Religion‹ sprach und die Bolschewiki mit Jesuiten und frühchristlichen Gruppen verglich; vgl. H. J. LASKI, *Communism*, London (1927) ⁷1968, 51–53.

⁴⁷ RUSSELL, aaO 17.

⁴⁸ AaO 113f.

⁴⁹ N. BERDIAEFF, *Un nouveau moyen age. Réflexions sur les destinées de la Russie et de l'Europe* (Le Roseau d'or, 13) (zuerst russ., 1924; dt. 1927), Paris 1927, 188.

puppe sich in seiner Glaubensfeindschaft als »camaraderie dans l'Antichrist«.⁵⁰ Mit der religiösen Interpretation des Bolschewismus (auch wenn er ihn nicht als »Religion« bezeichnet) und der Betonung des »Antichrist-Motivs« (darin von Wladimir Solowjow geprägt) hat Berdjajew nachweislich gewirkt. In Deutschland stand er u. a. in einflussreicher Verbindung zu Hans Ehrenberg, Fritz Lieb, Paul Tillich und Paul Schütz.⁵¹

3.4. »Proletarischer Glaube« im Selbstzeugnis

Auch Marxisten sprachen vom Kommunismus als »neuer Religion«. Ein Beleg aus der Zeit der Münchner Räterepublik findet sich in einem Bericht des Pressereferenten beim Armeeoberkommando an das Informationsbüro der Reichspressestelle vom 15.5.1919:

»Die Kommunistenführer haben es verstanden, durch eine mehr als 6 Monate währende systematische Verhetzung, in der sie besonders mit dem in Bayern nie versagenden Schlagwort der »Religion« – der Kommunismus sei die neue Religion des Volkes – arbeiten, insbesondere die Münchner Bevölkerung in ihrem politischen Denken und Fühlen völlig aus dem gewohnten Geleise zu werfen«.⁵²

Dass nicht nur in der Fremdwahrnehmung, sondern auch in der Selbstdarstellung der Kommunismus als Religion oder zumindest Religionsersatz interpretiert wurde, ist das für viele Zeitgenossen erstaunliche und erhellende Ergebnis einer Studie von Paul Piechowski, die 1927 unter dem Titel »Proletarischer Glaube« erscheint. Schon 1928 geht das Werk in fünfter Auflage in Druck. In seinen Vorworten gibt Piechowski in steigendem Maße seiner Verwunderung Ausdruck, dass das Buch nicht nur in kirchlichen Kreisen, sondern auch in zahllosen politischen Zeitungen, darunter in »60 Organen der SPD« besprochen und gewürdigt wird. Offensichtlich hilft Piechowski seinen Zeitgenossen, ein Phänomen methodisch und analytisch zu erfassen, für das vielen noch das begriffliche Werkzeug fehlt. Piechowski wählt dazu die innovative Methode empirischer Sozialforschung mithilfe von 500 Fragebögen. Das Ergebnis seiner Studien lässt sich in der Einsicht zusammenfassen, »daß im klassenbewußten Proletariat an die Stelle der christlichen Religion immer deutlicher die Religion des Sozialismus oder der Sozialismus als Religion tritt«⁵³. Immer wieder stößt

⁵⁰ AaO 292.

⁵¹ Vgl. S. G. REICHEL, Nikolaj A. Berdjajew in Deutschland 1920–1950. Eine rezeptionshistorische Studie, 1999, 111–132.

⁵² Bundesarchiv Koblenz, R 43 I/2212 fol. 167; zitiert bei SCHÄFER (s. Anm. 13), 6.

⁵³ P. PIECHOWSKI, Proletarischer Glaube. Die religiöse Gedankenwelt der organisierten deutschen Arbeiterschaft nach sozialistischen und kommunistischen Selbstzeugnissen, ⁵1928, 8.

Piechowski in den Fragebögen auf Aussagen wie diese, dass »der Sozialismus unsere Religion ist«⁵⁴. Für viele Befragte sei es die Partei, in die sie »ihre Sehnsucht und ihren Glauben hineingegeben haben«.⁵⁵ So trete der Sozialismus in Konkurrenz zum Christentum, weil »die Genossen, in denen der Sozialismus das entscheidende religiöse Erlebnis geworden ist, gar nicht anders können, als alle anderen Genossen, vor allem die christlichen Sozialisten als noch nicht voll erwachte Lebenskämpfer zu betrachten«.⁵⁶

4. ›Politische Religion‹ im Urteil der Theologen

4.1. Politische Ideologien als Teil religiöser ›Landkarten‹ bei Paul Tillich (1926/29)

Paul Tillich (1886–1965) ist einer der ersten, die ein differenziertes und komparatistisches Verständnis von Religion im Allgemeinen und ›politischer Religionen‹ im Besonderen entwickeln – auch wenn Mitte der 1920er Jahre die Begriffe und Beschreibungen noch im Fluss sind. 1926 entwirft Tillich eine ›Landkarte‹ der religiösen Gegenwartslage, in der er auch den »Bewegungen der Enderwartung außerhalb der Kirchen«⁵⁷ ihren Ort zuweist.⁵⁸ Das seien neben den endzeitlich orientierten Sekten »die kommunistische Erwartung des kommenden Idealreiches« und – zunächst erstaunlich – »die von Spengler gegebene Berechnung des europäischen Untergangs«, die die ›Konservative Revolution‹ der frühen 1920er Jahre inspirierte.⁵⁹ Tillich sieht das Verbindende und Charakteristische dieser beiden politisch so konträren Bewegungen in ihrer die Gesellschaft erschütternden apokalyptischen Enderwartung – im Widerspruch zur in sich ruhenden bürgerlichen Fortschrittsgläubigkeit.

⁵⁴ AaO 74.

⁵⁵ AaO 29.

⁵⁶ AaO 236.

⁵⁷ P. TILlich, Die religiöse Lage der Gegenwart (1926; in: DERS.: Die religiöse Deutung der Gegenwart. Schriften zur Zeitkritik, hg. von R. ALBRECHT [GW 10], 1968, 9–93), 71.

⁵⁸ Unschwer ist der Einfluss Ernst Troeltschs auf diese ›Landkarte‹ wahrnehmbar, dessen »Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen« Tillich intensiv rezipierte; vgl. G. PFLIEDERER, Kultursynthesen auf dem Katheder. Zur Revision von Troeltschs ›Soziallehren‹ in Tillichs Berliner Programmvorlesung von 1919 (in: CH. DANZ/W. SCHÜSSLER [Hg.], Religion – Kultur – Gesellschaft. Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte [1919–1920], 2008, 119–136).

⁵⁹ TILlich, Die religiöse Lage (s. Anm. 57), 71.

In einer ähnlichen ›Landkarte‹ nichtkirchlicher Religionen von 1929 charakterisiert Tillich pointierter als noch drei Jahre zuvor Nationalismus, Kommunismus und Kapitalismus als ›typische Formen der autonomen Religion‹: als romantisch-konservativer, als utopisch-revolutionärer und als kritisch-skeptischer Typus.⁶⁰ Treibende Kraft sei in allen drei Typen die verborgene Suche nach Lebenssinn.

Weil Tillich aber – im Gegensatz zu Vertretern der Dialektischen Theologie – einen positiven Religionsbegriff favorisiert, fällt es ihm schwerer, auch politische Phänomene als ›Religion‹ zu beschreiben. Darum weicht Tillich zur Kennzeichnung *pervertierter* Religiosität auf den Begriff des ›Dämonischen‹ aus, um so eine Differenzierung zu ermöglichen: ›Ein überragendes Symbol heiliger Dämonie ist der Moloch, der um der Rettung der Polis willen ihre Erstgeburt verschlingt – das Urbild aller politischen Dämonie.«⁶¹

4.2. Analytische Präzisierungen in Politikwissenschaft und Literatur (1927–1932)

Hans Maier zufolge ist die Deutung der neuen Despotien als Surrogate von Religion 1932 durch Vorträge des Schriftstellers Franz Werfel eingeführt worden.⁶² Werfel kennzeichne beide Weltanschauungen als antireligiöse, jedoch religionssurrogierende Glaubensarten (also im Sinne Berdjajews). ›Kommunismus und Nationalsozialismus sind primitive Formen der Ich-Überwindung. Sie sind Ersatz-Religionen, oder wenn Sie wollen, Religions-Ersatz.«⁶³ In der Tat ist Werfels Analyse von 1932 prägnant, sie ist aber keineswegs etwas zu dieser Zeit Einmaliges oder Neues. Denn unter Politikwissenschaftlern, Literaten und vor allem Theologen verbreitet und präzisiert sich schon Ende der 1920er Jahre das Verständnis ›politischer Religion‹ – auch wenn der explizite *Terminus* meines Wissens erst später zur Bezeichnung der weltanschaulichen Diktaturen eingeführt wird.

⁶⁰ Vgl. P. TILlich, Nichtkirchliche Religionen (1929; in: DERS.: Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie, hg. von R. ALBRECHT [GW 5], 2¹⁹⁷⁸, 13–31).

⁶¹ P. TILlich, Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte (SGV 119), 1926, 7. Vgl. DERS., Der Begriff des Dämonischen und seine Bedeutung für die systematische Theologie (ThBl 5, 1926, 32–35).

⁶² Vgl. MAIER, Religionsähnliche Elemente (s. Anm. 11), 165.

⁶³ F. WERFEL, Können wir ohne Gottesglauben leben? (in: DERS.: Zwischen oben und unten, Stockholm 1946, 65–148), 85.

In der Politikwissenschaft sind es etwa Hermann Heller oder Waldemar Gurian, die Faschismus und Nationalsozialismus als quasi-religiöse Erscheinungen charakterisieren.⁶⁴ 1931 ist Gurian in seinem Standardwerk über den Bolschewismus einer der ersten, der das bolschewistische wie das faschistische Herrschaftssystem sowohl als »totalen Staat« als auch als Religion beschreibt, um mit diesen unterschiedlichen Zuschreibungen die komplexe religiöse und zugleich technisch durchorganisierte Struktur der totalitären Macht zu erfassen und als »politisch-wirtschaftliche Heilslehre« zu charakterisieren.⁶⁵

»Es kommt darauf an, den grundsätzlichen Charakter des Bolschewismus als einer neuen Religion zu erkennen, die mit der modernen Wendung zu Politik und Wirtschaft als den Mächten, die dem Leben Sinn verleihen, Ernst macht, und diese Wendung mit ethischen Forderungen und Zukunftsversprechungen verbindet. [...] Er ist eine Heilslehre, die [...] modern ist [...], weil sie das Heil der Welt und die Erlösung der Menschheit mit Hilfe von politischen Maßnahmen und wirtschaftlichen Umstellungen erreichen zu können glaubt.«⁶⁶

4.3. Analysen dialektischer Theologie (de Quervain, Dehn, Barth, Karwehl 1931/32)

Auch – oder gerade – unter protestantischen Theologen, insbesondere der dialektischen Richtung, war Anfang der 1930er Jahre die Charakterisierung des Sozialismus als Religion oder Religions-Ersatz präsent. Alfred de Quervain (1896–1968) beschreibt 1931 den »Sozialismus als Religionsurrogat«.⁶⁷ Religiös pointiert fällt die Charakterisierung des Sozialismus durch Günther Dehn (1882–1970) aus, ohne dass er dessen Wissenschaftsförmigkeit aus dem Blick verliert:

⁶⁴ Vgl. H. HELLER, *Europa und der Fascismus* (1929; in: DERS., *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: *Recht, Staat Macht*, hg. von M. DRAHT u. a., 1971, 463–609), 515; W. GURIAN, *Fascismus und Bolschewismus* (*Heiliges Feuer* 15, 1927/28, 197–203); DERS., *Der Fascismus* (*Heiliges Feuer* 16, 1928/29, 507–518); W. GERHART (= W. GURIAN), *Um des Reiches Zukunft. Nationale Wiedergeburt oder politische Reaktion?*, 1932.

⁶⁵ W. GURIAN, *Der Bolschewismus. Einführung in Geschichte und Lehre*, 1931, 192, vgl. 180–184. 200–206. Vgl. M. REKOW, *Politische Religionen – Spuren des Konzeptes im Frühwerk Waldemar Gurians*, 2004, 2.

⁶⁶ GURIAN, aaO 191f. Auch im englischsprachigen Bereich finden sich in jenen Jahren verschiedentlich religiöse Interpretationen des russischen Kommunismus. Vereinzelt fällt der Begriff »political religion«, jedoch ohne systematische Durchdringung (vgl. das Werk des Chicagoer Slawisten S. N. HARPER, *Making Bolsheviks*, Chicago/IL 1931, 18).

⁶⁷ A. DE QUERVAIN, *Die theologischen Voraussetzungen der Politik. Grundlinien einer politischen Theologie*, 1931, 107.

»Es ist gewiß eine seltsame Religion. Es fehlt jeder Gedanke an einen transzendenten Gott. Es fehlt die Beziehung auf alle Probleme der persönlichen Lebensführung, die für gewöhnlich im Reich der Religion die entscheidende Rolle spielen. Die Wissenschaft hat Pate gestanden bei dieser Religion. Rationalität und Berechenbarkeit machen sich breit. [...] Das ist alles säkularisiert. Aber doch fehlt nichts von dem, was es zur Religion braucht. Ein Prophet ist da, ein auserwähltes Volk, eine heilige Schrift. Das Reich Gottes steht vor der Tür, Verkündigung und Aufruf sind lebendig.«⁶⁸

Einen wichtigen Anstoß zum Verständnis der totalitären Ideologien als »politische Religionen« hat sicherlich Karl Barth (1886–1968) gegeben, weil seine Position breit rezipiert wurde, auch wenn seine Interpretation in diesem Fall nicht gänzlich neu ist. Besondere Bedeutung kommt dem Aufsatz »Fragen an das »Christentum« vom Dezember 1931 zu. Darin charakterisiert Barth so unterschiedliche politische Gebilde wie den russischen Kommunismus, den internationalen Faschismus, den globalen Amerikanismus und den revitalisierten Islam als »Religion« – und nicht mehr als »Weltanschauung«. ⁶⁹ Während der Mensch eine »Weltanschauung« frei wählen könne, komme »Religion« als Macht über ihn. Religion habe »den Anspruch und die Gewalt, vor allem und gerade seine eigene wirkliche Existenz (sein »Privatleben«) mit Beschlag zu belegen« und die religiöse Botschaft durch »Sendboten und Soldaten« zu verbreiten.⁷⁰

Fast zeitgleich veröffentlichte Richard Karwehl (1885–1979) in »Zwischen den Zeiten« eine Analyse des Nationalsozialismus als politischen »Messianismus«. ⁷¹ Der Nationalsozialismus wird als Reflex auf den Sozialismus und als Säkularisationsprodukt gewertet:

»Im Nationalsozialismus haben wir eine säkularisierte Eschatologie vor uns, die wir wiederum nur begreifen in ihrem Gegensatz zur säkularisierten Eschatologie des Sozialismus.« (539) »Der jüdische Messianismus wird ersetzt und überboten durch den *germanischen Messianismus*. [...] Es ist überaus interessant zu beobachten, wie die [nationalsozialistische, Ch. N.] Bewegung der Kirche ihre entscheidenden 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. An die Stelle der *Predigt* tritt die nach Hitlers Anweisung an das Gefühl appellierende und mit Schlagworten arbeitende Rede als stärkstes Propagandamittel [...]. Die Bewegung muß einen Glauben vorweisen, der sie kirchenebenbürtig macht.« (540f)

⁶⁸ G. DEHN, Sozialismus und Religion (ThBl 11, 1932, 257–269), 262.

⁶⁹ K. BARTH, Fragen an das »Christentum« (in: DERS., Theologische Fragen und Antworten [Gesammelte Vorträge 3], 1957, 93–99), 94. Die Zusammenstellung ähnelt der Tillichs von 1929.

⁷⁰ AaO 93.

⁷¹ Die im Haupttext folgenden Seitenangaben beziehen sich auf: R. KARWEHL, Politisches Messianismus. Zur Auseinandersetzung zwischen Kirche und Nationalsozialismus (ZZ 9, 1931, 519–543).

Adolf Hitler sei zum eigentlichen »Mythos des 20. Jahrhunderts« (541), zum politischen Messias geworden. Die Kirche habe »die geistige Führung abgetreten an das *politische Messiasstum*. Dort ist jetzt Kraft, Leidenschaft und Gläubigkeit. Dort sind Märtyrer, wenn auch Märtyrer des Säkulums. Der Nationalsozialismus ist hemmungslos eschatologisch« (542).

4.4. »Politische Religion« als nationalsozialistische Selbstbezeichnung?

Religiöse Beschreibungen der politischen Bewegung finden sich früh bei NS-Gefolgsleuten selbst. Wie verallgemeinerbar diese sind und welche Rolle sie für das Interpretationsmodell »politischer Religion« tatsächlich spielen, ist schwer zu sagen. Michael Burleigh etwa erwähnt, wie innerhalb der SA in den frühen 1930er Jahren von der »neuen politischen Religion« gesprochen wird, die aus dem »großen Ringen unseres Volkes von 1914–1918« entstanden sei.⁷² Ein dumpfes, wenngleich markantes Beispiel für die politisch-religiöse Wirklichkeitsdeutung unter Nationalsozialisten ist ein Drohbrief, den der Herausgeber der Münchener Wochenzeitung »Der gerade Weg«, Fritz Gerlich, anonym erhalten hatte und den er am 31. Juli 1932 auf deren Titelseite abdrucken ließ. Darin heißt es:

»Wir werden an Ihnen und Ihrer schwarzen Sippe ein besonderes Exempel statuieren [sic!], indem wir einen Scheiterhaufen aus allen in Deutschland befindlichen Christenkreuzen nebst den darauf befindlichen Christusfiguren – jenes Christus, welcher von einer jüdischen Hure geboren wurde, errichten, worauf Sie nebst dem übrigen Pfaffengesindel einschliesslich der ganzen Marxistenbrut geschmort werden. Wenn dan [sic!] die Befreiungsfeuer zum Himmel steigen, hat die Geburtsstunde der neuen arischen Religion begonnen, dann wird das Deutsche Volk [sic!] dem einzigen auf Erden wandelnden Gott, Adolf Hittler [sic!] auf den Knien dafür danken, daß er es von jüdisch-christlich-marxistischen Pest [sic!] befreit hat.«⁷³

Leider fehlt eine der Studie von Piechowski vergleichbare zeitgenössische Befragung von Nationalsozialisten.

⁷² M. BURLEIGH, *Die Zeit des Nationalsozialismus. Eine Gesamtdarstellung*, 2000, 143–148.

⁷³ *Der gerade Weg*. Deutsche Zeitung für Wahrheit und Recht, Nr. 31 vom 31.7.1931 (<http://downloads.eo-bamberg.de/5/467/1/32665972651137205800.pdf> [1.3.2012]).

4.5. *Nationalsozialismus als »säkularisierte Kirche«*
(Hermann Sasse 1931/32)

Hermann Sasse (1895–1976) übernahm 1931 die Herausgeberschaft des »Kirchlichen Jahrbuchs« und nutzte dieses öffentlichkeitswirksame Medium, um in ungewöhnlicher Schärfe den Nationalsozialismus als »politische Religion« zu brandmarken – wenn auch immer noch ohne den *Terminus* selbst zu gebrauchen. Der streng lutherische Theologe sah sich dazu berufen, weil er den Nationalsozialismus als Anti-Religion und Gegen-Kirche identifizierte. Im »Kirchlichen Jahrbuch« von 1931 beschreibt Sasse, wie sich im Kommunismus und Nationalsozialismus neue Vergemeinschaftungsformen entwickeln, die religionsähnliche Bindekräfte entfalten, die bis in die persönlichen Lebensbezüge des Einzelnen hineinreichen. Die Kirchen hingegen verkümmerten zu Weltanschauungsgemeinschaften, deren Weltsicht zu teilen reine Privatangelegenheit werde: »Weiß sich nicht der Nationalsozialist mit seinem Parteigenossen, der einer anderen oder gar keiner Kirche angehört, vielfach enger verbunden als mit den Gliedern seiner Kirche«⁷⁴? Den Hintergrund dieser Auflösung kirchlicher Bindekraft sieht Sasse im Verlust kirchlichen Bewusstseins im protestantischen Liberalismus: »Was dem Katholiken die Kirche ist, das ist dem Protestanten sein Volk oder die Menschheit«.⁷⁵

Ein Jahr später hat sich das analytische Instrumentarium Sasses erkennbar verdichtet. Sein Lagebericht im »Kirchlichen Jahrbuch« ist ein flammender Aufruf gegen die neuartige Religionsgestalt, die auf dem politischen Feld entstanden ist. Sasse konstatiert, dass nicht mehr die religiösen, sondern die politischen Fragen mit letzter Hingabe ausgetragen werden. Seiner Ansicht nach habe der Verlust kirchlicher bzw. konfessioneller Bindung in Europa ein Vakuum entstehen lassen, das von den neuen Weltanschauungen gefüllt worden sei. »Diese großen Mächte wirken da, wo sie den tiefsten Einfluß auf die Menschen ausüben, geradezu wie säkularisierte Kirchen.«⁷⁶

Sasse ist nicht nur der erste, der – soweit ich sehen kann – vom Nationalsozialismus als »säkularisierter Kirche« spricht, er entwickelt auch eine Kriteologie dieser »säkularisierten Kirche«, die stilbildend wirkt und in der schon enthalten ist, was Hans Maier über 60 Jahre später als Kriterien politischer Religion benennt.⁷⁷ Pointiert beschreibt Sasse die heiligen Schriften, Glaubensbekenntnisse und Verwerfungsformeln der marxistischen und nationalsozialisti-

⁷⁴ H. SASSE, Kirchliche Zeitlage (KJ 58, 1931, 1–86), 64.

⁷⁵ AaO 65.

⁷⁶ H. SASSE, Die Kirche und die politischen Mächte der Zeit (aus dem 2. Kapitel »Kirchliche Zeitlage«, KJ 59, 1932, 1–176) (in: DERS., In statu confessionis. Gesammelte Aufsätze, hg. von F. W. HOPF, 1966, 251–264), 254.

⁷⁷ Vgl. MAIER, Politische Religionen (s. Anm. 1), 7.

schen Ideologien, erläutert ihre dogmatische Bindekraft und ihre apologetische Wissenschaftsförmigkeit, ihre Bekehrungs- und Märtyrerlegenden, ihre Kraft zur Vergemeinschaftung,⁷⁸ ihre kultischen Feierformen und sakralen Inszenierungen.⁷⁹

Wieso begriff Sasse den totalitären und im Kern religiösen Charakter der neuen politischen Ideologien, diesen »weltlichen Glauben«⁸⁰, während andere Theologen sich vom Strom völkischer Begeisterung mitreißen ließen? Sasse war durch einen Studienaufenthalt in Hartford (USA) 1925/26 mit dem amerikanischen Christentum in Berührung gekommen und war engagiert in der Ökumene: Bei der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order) in Lausanne 1927 nahm er als Delegierter und Dolmetscher teil. Vermutlich ist es dieser Blick von außen, der Sasse das Verstehen der politischen Erscheinungen erleichtert hat.

4.6. Günter Jacobs Begriff ›politischer Religion‹ (1932–1938)

Schon vor der nationalsozialistischen ›Machtergreifung‹ 1933 ist mit den Arbeiten Sasses ein analytisches Instrumentarium vorhanden, das dem Verständnis der neu auftretenden politischen Ideologien des 20. Jahrhunderts dient. Nur wenig später – 1934 und damit deutlich früher als bei Voegelin – taucht tatsächlich auch der Terminus ›politische Religion‹ in diesem Zusammenhang auf. Der Mann, der ihn in fast jeder seiner Veröffentlichungen der Jahre 1934–1938 verwendet, ist der Theologe und Mitbegründer des Pfarrernotbunds Günter Jacob (1906–1993). Seine Auseinandersetzung mit der ›politischen Religion‹ erreichte über die Zeitschriften »Junge Kirche«, »Theologische Rundschau« und »Evangelische Theologie« breite Leserkreise und trug so maßgeblich zur Verbreitung dieses Begriffs insbesondere in der Bekennenden Kirche bei.⁸¹

⁷⁸ Vgl. SASSE, Kirche (s. Anm. 76), 255: »Hier ist nicht Akademiker noch Proletarier, hier ist nicht Unternehmer noch Arbeiter, hier ist nicht Pfarrer noch Lehrer, hier ist nicht Katholik noch Protestant, sie sind allzumal eins in dem Wunder eines gemeinsamen Glaubens an *ein* Ziel, *eine* Wahrheit, *einen* Führer« (Anspielung auf Epheser 4,5 und Gal 3,28).

⁷⁹ Hellsichtig war auch Sasses theologisch-dogmatische Analyse des die Religion betreffenden § 24 im Parteiprogramm der NSDAP, den er als Anti-Dogma zur christlichen Anthropologie interpretiert, vgl. aaO 262f.

⁸⁰ AaO 255.

⁸¹ Vgl. G. JACOB, Christliche Verkündigung und politische Existenz (1934; in: DERS., Die Versuchung der Kirche. Theologische Vorträge der Jahre 1934–1944, 1946, 7–21), 11. 18–21; DERS., Glaube und Fanatismus (1935; in: DERS., Versuchung, 22–35), 23f. 26 u. ö.; DERS., Kirche oder Sekte (1936; in: DERS., Versuchung, 36–49), 38. 40 u. ö.; DERS., Die Krise der Predigt als Problem der theologischen Anthropologie (ThR.NF 8, 1936, 315–

Bereits im September 1932 warnte Jacob vor »den politischen Parteien, die heute nicht bloß Weltanschauung, sondern teilweise auch Religionsersatz sind«⁸². Mit dieser Analyse positionierte er sich an der Seite von Sasse und Barth, auf deren Arbeiten er als »absolute Ausnahmeerscheinungen« angesichts der breiten Zustimmung vieler Theologen zum § 24 des NS-Parteiprogramms hinwies.⁸³

Jacobs zentrale These lautet (ähnlich wie bei Sasse): Was im nationalsozialistischen Sinne »Weltanschauung« genannt wird, ist in Wirklichkeit Religion, und zwar »als den Menschen ganz ergreifende und durchformende Verkündigung mit Unbedingtheitsanspruch im Endlichen«, während das, was im nationalsozialistischen Sprachgebrauch als »Religion« beschrieben wird, eigentlich auf den Rang einer weltanschaulichen Theorie herabgesetzt ist – als ein Gedankengebäude ohne Bedeutung für das praktische Leben in der Öffentlichkeit.⁸⁴

Interessant sind die frühen Texte Jacobs zum einen, weil Jacob – meines Wissens als Erster – explizit den Terminus »politische Religion« als analytisches Instrument zur Beschreibung des Nationalsozialismus einführt. Interessant sind sie aber auch deshalb, weil Jacob ein Bewusstsein für die Differenz zwischen »politischer Religion« und »politischer Predigt« bzw. »politischer Prophetie« hat. Trotz der notwendigen Unterscheidung von Kirche und Politik beziehe sich die Botschaft, dass Jesus Christus der Herr sei, ja nicht auf einen abgegrenzten Raum in der Welt oder im Innern des Glaubenden. Die christliche Botschaft betreffe den Menschen in allen seinen Lebensbereichen. Sie sei darum »exklusiv und universal, angreifend und weltzugewandt«: »öffentliche, politische Prophetie«.⁸⁵ Aufgrund seiner eschatologischen Ausrichtung bewahre der christliche Glaube allerdings das Politische als Feld *endlicher, menschlicher* Entscheidungen, während die »politische Religion« mit ihrem säkularen Messianismus das Reich Gottes im Diesseits politisch verwirklichen müsse.⁸⁶ Um diese Differenzierung noch deutlicher zu machen, unterscheidet Jacob die Aufgabe des Predigers vom Liturgen und Rhetor. Während beim einen die Botschaft sakralisiert und beim anderen politisiert werde, ringe der Prediger um das rechte Verständnis des Wortes Gottes für seine Zeit, um zwischen göttlichem Heil und zeitlichem Wohl unterscheiden zu lernen. »Jede Predigt muß heute in ihrem

343), 340; DERS., Die Sendung der Kirche (1938; in: DERS., Versuchung, 50–74), 51 u. ö.; DERS., Wo stehen wir heute? (1938; in: DERS., Versuchung, 75–89), 84.

⁸² Sind wir eine sterbende Kirche? (Anonym, Bericht über einen Vortrag Jacobs im Forster Tageblatt vom 15.9.1932, Kreisarchiv Landkreis Spree-Neiße).

⁸³ Vgl. G. JACOB, Kreuz und Reich (ThR.NF 7, 1935, 319–348).

⁸⁴ AaO 323. Vgl. JACOB, Kirche oder Sekte (s. Anm. 81), 46.

⁸⁵ JACOB, Christliche Verkündigung (s. Anm. 81), 10. Vgl. DERS., Kreuz und Reich (s. Anm. 83), 346.

⁸⁶ Vgl. JACOB, Christliche Verkündigung (s. Anm. 81), 21.

Grundcharakter ›politische‹ Predigt sein«, denn das »Heute«, in das die Predigt hinein spricht, *ist* die »totale Politisierung der Existenz«. ⁸⁷

Zunächst ist Jacob noch unsicher, ob die Bezeichnung ›politische Religion‹ auf den Nationalsozialismus tatsächlich zutrifft. 1934 urteilt er: »Die nationalsozialistische Revolution pendelt zwischen politischer Ordnung und politischer Religion.« Als ›politische Ordnung‹ scheint Jacob den Nationalsozialismus zu respektieren oder gar zu begrüßen, als ›politische Religion‹ ist er für ihn »schlechterdings dämonisch« und das »Werkzeug antichristlicher Herrschaft«. Doch, so urteilt Jacob, es »mehren sich die Zeichen für eine Radikalisierung zur politischen Religion«. ⁸⁸ Spätestens 1935 ist diese Frage für ihn eindeutig entschieden. ⁸⁹

In jenem Jahr 1935 veröffentlicht Jacob in der Zeitschrift »Evangelische Theologie« den Vortrag »Glaube und Fanatismus«, der mit einer luziden Analyse des Totalitarismus beginnt: ⁹⁰

»Als neuer Menschentyp wird heute der politische Soldat proklamiert!« (22) Der politische Soldat ist der durch und durch politisierte Mensch in einer militarisierten und uniformierten Gesellschaft, der »in seiner Gesamtexistenz in ein Staatsgefüge eingegliedert wird, das ihn total beansprucht und ihn in den unbedingten Gehorsam ruft«, und »der sich als Missionar des politischen Evangeliums berufen weiß und sich solchem Rufe mit religiöser Inbrunst fanatisch verschworen hat! Er soll der ›Apostel‹ der Bewegung sein, der [...] sich verzehrt im Dienst der Verkündigung und Verwirklichung der politischen Heilslehre« (22f). ⁹¹ Die neue Religion ist gekennzeichnet »durch den religiösen Gehalt und die sakrale Atmosphäre, in der heute die politische Rede zur Predigt erhoben wird, das politische Kampflied zum Choral, die politische Propaganda zur Mission, der politische Aufmarsch zur Prozession, das politische Fest zur kultischen Feier, die politische Arbeit zum Gottesdienst, die politischen Gefallenen zu Märtyrern, der politische Führer zum religiösen Urbild und die politische Stunde zur Zeitenwende im heilsgeschichtlichen Sinne« (23).

⁸⁷ AaO 15f.

⁸⁸ AaO 18f. Der Sorauer NSDAP-Kreisleiter Martin Stumpf teilt Jacob am 2. April 1935 mit, Jacob sei wegen »oppositionellen Verhaltens« aus der »Nationalsozialistischen Volkswohlfahrt« (NSV) ausgeschlossen worden, weil er den NS-Staat mit der Warnung vor einer »angeblich neue[n] Religion« diffamiere (Evangelisches Zentralarchiv Berlin, 50/64/12).

⁸⁹ Jacob spricht gelegentlich auch von der »NS Religion«, so in zwei maschinenschriftlichen Texten: G. JACOB, Bemerkungen zu: Lic. De Quervain, Das Volk, und DERS., Bemerkungen zu: Stoevesandt, Kirche und Volk (Evangelisches Zentralarchiv Berlin, 50/49/19–21).

⁹⁰ Die im Haupttext folgenden Seitenangaben beziehen sich auf: JACOB, Glaube und Fanatismus (s. Anm. 81). Mit »Fanatismus« spielt Jacob auf einen Begriff an, den Hitler selbst häufig gebraucht, um damit den politisch relevanten Glauben zu bezeichnen, vgl. BURLEIGH, Irdische Mächte (s. Anm. 5), 692.

⁹¹ Zur Beschreibung des Vertreters der ›politischen Religion‹ als ›Sendbote und Soldat‹ vgl. bereits BARTH, Fragen an das ›Christentum‹ (s. Anm. 69), 93.

Wie Sasse sieht Jacob den Grund für den Siegeszug der ›politischen Religion‹ in der Entchristlichung der Massen, »im Verfall der christlichen Predigt vom Reiche Gottes und der Bezeugung echter christlicher Eschatologie« (27). Wie jener spricht er im Blick auf den Nationalsozialismus von »religiöser Bekehrung« (25) und – wie der bei Sasse zitierte Karwehl – von »politischem Messiasstum« (27).

Jacob bezieht die Situation der Kirche im Gegenüber zu dieser ›politischen Religion‹ auf die Situation der Christen im vorkonstantinischen römischen Staat. Wie einst Adolf von Harnack bezeichnet Jacob den römischen Staatskult als ›politische Religion‹, an dessen Kult teilzunehmen die Christen ablehnten, »den Dämonen widerstanden in der Verweigerung des Salzkörnerstreuens und so als religionslose und vaterlandslose Menschen diffamiert und vom Fanatismus der politischen Religion damals ausgestoßen« (30f) wurden.⁹² Möglicherweise hatte Jacob Sasses Zeitdiagnosen vor dem Hintergrund von Harnacks Beschreibung der frühen Christenheit in Rom gelesen und fand so zum Terminus und Begriff ›politischer Religion‹.⁹³

Festzuhalten ist, dass Jacob *zum einen* einen prägnanten Terminus und Begriff ›politischer Religion‹ einführt, zugleich aber auch deutlich macht, dass ›politische Religion‹ als Erklärung des Nationalsozialismus nicht ausreicht, sondern dass der staatliche Totalitarismus mit seiner Militarisierung und Uniformierung der Gesellschaft zu dieser Erscheinung wesentlich dazu gehört. *Zum zweiten* sieht Jacob schon 1934, dass der wahre Gegner der Kirche nicht die ›Deutschen Christen‹ sind und auch nicht die »professoralen literarischen Konstruktionen einer germanischen Religiosität« (gemeint ist v. a. Jakob Hauers ›Deutsche Glaubensbewegung‹).⁹⁴ Der Hauptgegner sei ein »Heroismus vollkommener Diesseitigkeit der politischen Religion«⁹⁵, auf den sich der Nationalsozialismus nach Jacob zubewege. *Zum dritten* beschreibt Jacob besonders deutlich das Problem ›politischer Religion‹ als Folge einer entschwundenen Eschatologie in der christlichen Verkündigung des 19. und 20. Jahrhunderts.⁹⁶

⁹² 1936 beschreibt JACOB, Kirche oder Sekte (s. Anm. 81), 46f, den NS-Staat schließlich als »dogmatisch gebundenen Staat«, als »Träger dieser politischen Religion« und darum als »Kirchenstaat«. Der Kirchenkampf ist darum für Jacob nicht nur Kampf gegen diese ›politische Religion‹, sondern »der Ablauf eines verkappten Religionskrieges in seinem äußersten Ernste«.

⁹³ Jacob könnte diesem Begriff auch in seiner Marburger Studienzeit 1924–1926 und 1927–1928 begegnet sein, wo er unter anderen Rudolf Otto, Friedrich Heiler und Paul Tillich hörte.

⁹⁴ Vgl. JACOB, Kirche oder Sekte (s. Anm. 81), 40. 48.

⁹⁵ JACOB, Christliche Verkündigung (s. Anm. 81), 18.

⁹⁶ Vgl. JACOB, Glaube und Fanatismus (s. Anm. 81), 29: »Denn unser Bezogensein auf das Reich Gottes ist weder identisch mit dem fanatischen Bezug auf das politische Gegenreich, noch mit dem schwärmerischen Bezug auf ein supranaturales oder okkultes

4.7. *Paul Schütz und die missionswissenschaftliche Debatte*
(1928–1935)

Fast zeitgleich, nämlich 1935, taucht der Terminus ›politische Religion‹ und die analytische Verwendung dieses Begriffs bei einem weiteren lutherischen Theologen auf. Es handelt sich um eine maschinenschriftliche Blättersammlung mit dem Titel »Die politische Religion« von Paul Schütz (1891–1985), der seinerzeit – wie Sasse und Jacob – ein durchaus beachteter Theologe war.⁹⁷ Allerdings unterschied sich Schütz in seiner politischen Einstellung deutlich von jenen.

Schütz, in der Ideenwelt der ›Konservativen Revolution‹ verwurzelt, macht den Begriff zum analytischen Kern einer eigenwilligen Geschichtstheologie, nach der wahrer Christusglaube und ›politische Religion‹ durch die Zeiten hindurch miteinander ringen. Die ›politische Religion‹ wurzeln im jüdischen politischen Messianismus und erstreckte sich bis zu den ›säkularen Erlösungsreligionen‹ der Gegenwart.⁹⁸ So wie die Juden Christus »im Namen der völkischen Gottesherrschaft« verwarfen,⁹⁹ genauso werde auch der christliche Glaube seit den Zeiten Konstantins für Volk, Nation oder Partei instrumentalisiert.¹⁰⁰ Durch die französische und russische Revolution habe die ›politische Religion‹ lediglich eine säkulare Gestalt angenommen. Auch der »Leninismus ist Reli-

Gegenreich [...], sondern das Reich Gottes wird in der Verkündigung gegenwärtig und wirklich so, daß es die Bezüge zum ewigen Deutschland durchleuchtet, sie ihres religiösen Charakters entkleidet und so alle Gegenreiche streng auf den Boden dieser Welt und in die Grenzen dieser Erde verweist«.

⁹⁷ P. SCHÜTZ, Die politische Religion. Eine Untersuchung über den Ursprung des Verfalls in der Geschichte (1935) (Hamburger historische Forschungen, 4), hg. von R. HERING, 2009. Vgl. DERS., Der politisch religiöse Synkretismus und seine Entstehung aus dem Geist der Renaissance (OuO 5, 1930, 1–19); DERS., Säkulare Religion. Eine Studie über ihre Erscheinung in der Gegenwart und ihre Idee bei Schleiermacher und Blumhardt d. J. (BSTh 2), 1932. Vgl. R. HERING, Paul Schütz. Die Politische Religion. Eine Konzeption aus dem Jahr 1935 (theologie.geschichte 1, 2006, 223–274). Den Hinweis auf Schütz verdanke ich Herrn Prof. Manfred Gailus, Berlin.

⁹⁸ Inwieweit Schütz Russells Konzept ›politischer Religion‹ aufgriff, diese aber gegen Russells Intention als Säkularisierungsprodukt interpretierte, wäre näher zu untersuchen. Indiz dafür ist u. a. die Tatsache, dass P. SCHÜTZ, Warum ich noch ein Christ bin. Briefe an einen jungen Freund, 1937, offensichtlich als eine Antwort auf B. RUSSEL, Why I Am not a Christian, London 1927; dt.: Warum ich kein Christ bin, 1932, verfasst ist.

⁹⁹ SCHÜTZ, Die politische Religion (s. Anm. 97), 69. Zur Kritik an dieser Geschichtskonstruktion vgl. R. HERING, Paul Schütz und seine Konzeption »Die politische Religion« aus dem Jahr 1935 (in: aaO 9–49), 41–46.

¹⁰⁰ 1934 erschien die Schrift »Nationale Religion« von Paul de Lagarde, die hier stellvertretend für eine breitere Literatur stehen mag, in der das Konzept einer völkisch-nationalen Kirche entworfen wird. Allerdings ist der Charakter *dieser* ›politischen Religion‹, die Kirche *neben* dem Staat sein will, von dem der totalitären Ideologien zu unterscheiden, durch die das Politische selbst zur Religion wird.

gion, genau so wie der Petrinismus; und zwar politische Religion, nur von dem entgegengesetzten Pole her«. Im Nachweis der politischen Religion des Bolschewismus besteht das eigentliche Interesse Schütz': »Auch den Scheiterhaufen der politischen Religion hat der Bolschewismus in unserer Zeit von neuem angezündet«. ¹⁰¹

Doch auch im deutschen Protestantismus entdeckt Schütz das Gift der »politischen Religion«. So bezichtigt er Mitte der 1930er Jahre sowohl die Bekennende Kirche als auch die Deutschen Christen der Vermischung von Politik und Kirche. ¹⁰² Die »Michaels-Sendung« des deutschen Volkes sieht Schütz darin, dem messianischen Kapitalismus einerseits und dem ebenfalls messianischen Kommunismus andererseits die strikte Trennung von Erlösung und Politik – wie sie im preußischen Staat zum Tragen kam – entgegensetzen. ¹⁰³ Ob Schütz auch den Nationalsozialismus als politische Religion begriff, lässt sich anhand seiner Schriften der 1930er Jahre schwer entscheiden.

Woher bekam Schütz den Anstoß für sein Konzept »politischer Religion«? Werner Ustorf hat den missiologischen Hintergrund dieses Konzepts beleuchtet. ¹⁰⁴ Auslöser sei die Begegnung mit dem Islam bei einer Orientreise gewesen, die Schütz als Direktor der Dr.-Lepsius-Orientmission 1928 unternahm. 1930 veröffentlichte Schütz einen Bericht über seine Orientfahrten. ¹⁰⁵ Darin kritisierte er scharf die westliche Mission und empfahl den völligen Rückzug aus den Missionsgebieten, was ihm schlagartig einen großen Bekanntheitsgrad bescherte. Hauptkritikpunkt ist für Schütz, dass die Missionsgesellschaften den säkularen europäisch-amerikanischen Imperialismus religiös verbrämten. In seiner 1932 erschienenen Habilitationsschrift analysiert Schütz die Eschatologie-Vergessenheit bei Schleiermacher und Blumhardt, um von ihnen her die Gegenwart des Christentums als einen vom Imperialismus und Mammonismus infizierten »politisch-religiösen Synkretismus« zu entlarven: »Was hier ge-

¹⁰¹ Beide Zitate bei SCHÜTZ, *Die politische Religion* (s. Anm. 97), 82.

¹⁰² Vgl. HERING, Paul Schütz und seine Konzeption »Die politische Religion« (s. Anm. 99), 23f.

¹⁰³ Vgl. P. SCHÜTZ, *Der Anti-Christus. Eine Studie über die widergöttliche Macht und die deutsche Sendung* (Stimmen aus der deutschen christlichen Studentenbewegung, 83), (1933) ²1935; dazu auch: DERS., *Der protestantische Mensch in der politischen Zeit* (ZZ 11, 1933, 185–200). Schütz schildert hier den Messianismus als politischen Anti-Christus in vielerlei Spielarten: völkischer Messianismus und Messianismus der Klasse, westlicher Imperialismus und römischer Papismus werden als dämonische Mächte unter dem »Fürst dieser Welt« beschrieben.

¹⁰⁴ Vgl. W. USTORF, *The Missiological Roots of the Concept of »Political Religion«* (in: R. MALLETT/J. TORTORICE/R. GRIFFIN [Hg.], *The Sacred in Twentieth-Century Politics. Essays in Honour of Prof. S. G. Payne*, Basingstoke 2008, 36–50).

¹⁰⁵ Vgl. P. SCHÜTZ, *Zwischen Nil und Kaukasus. Ein Reisebericht zur religionspolitischen Lage im Orient*, (1930) mit einem Vorwort von H. F. Bürki ¹1991.

schieht, ist die Verhimmlischung des geschäftlichen Erfolges und die Vergeschäftlichung des himmlischen Heiles«. ¹⁰⁶

Ustorf gelingt es, mit dem Hinweis auf die missiologische Debatte um Schütz einen neuen Aspekt in der Geschichte des Konzepts und Begriffs ›politischer Religion‹ zu beleuchten. ¹⁰⁷ Dabei zeigt sich zugleich etwas Wesentliches, was bereits in anderen Kontexten der Begriffsverwendung begegnete: Begriff und Terminus werden vor allem dort als hilfreiches Differenzierungsmodell im Zwischenfeld von Politik und Religion wahrgenommen, wo sich die Unterschiede verschiedener religiöser und politischer Kulturen besonders scharf abzeichnen. Ostasienerfahrene Religions- und Kulturwissenschaftler vor dem Ersten Weltkrieg, Reisende und Exulanten des revolutionären Russland, Missionswissenschaftler im Vorderen Orient, Mitwirkende in der ökumenischen Bewegung entdecken und beschreiben die erschreckende und faszinierende Erscheinung ›politischer Religionen‹. ¹⁰⁸ Auch zur Zeit des Nationalsozialismus sind es häufig Menschen mit internationalen und ökumenischen Erfahrungen, die sich von der Dynamik der ›völkischen Bewegung‹ nicht blenden lassen, sondern deren totalitären und politisch-religiösen Kern zu analysieren suchen (Sasse, Tillich, Barth, Werfel u. a.).

5. Zusammenfassung

Lange bevor ›politische Religion‹ in der politikwissenschaftlichen Debatte Ende der 1930er Jahre eingeführt, rezipiert und dann während des Kalten Krieges weitgehend verdrängt wurde, tauchen Terminus und Begriff bei Theologen, Soziologen und Historikern in verschiedenen Kontexten des frühen 20. Jahrhunderts auf.

Zu unterscheiden sind dabei sehr verschiedene Verwendungsweisen des Begriffs, die auch mit einem unterschiedlichen Religionsverständnis zu tun haben: In einem eher vom Liberalismus geprägten Verwendungszusammenhang konnte Religion insgesamt als freiheitsgefährdend und totalitär verstanden

¹⁰⁶ SCHÜTZ, Säkulare Religion (s. Anm. 97), 24.

¹⁰⁷ Dem Urteil Ustorfs ist insofern zu widersprechen, als das Konzept ›politischer Religionen‹ nicht in der Begegnung zwischen Christentum und Islam entstand und erst nachträglich auf Kommunismus und Faschismus übertragen wurde. Zeitlich gesehen geht die religiöse Interpretation des Bolschewismus und Faschismus der von Ustorf beschriebenen missiologischen Diskussion voraus; vgl. USTORF (s. Anm. 104), 43.

¹⁰⁸ Zu beachten ist, dass eine wichtige Verbindungslinie zwischen der religionsphilosophischen Debatte unter russischen Exulanten um Nikolaj Berdjajew und der missiologischen Diskussion, repräsentiert durch Paul Schütz, eben über diese beiden Personen verlief, die sich nicht nur gut kannten, sondern seit 1929 gemeinsam die Zeitschrift ›Orient und Occident‹ herausgaben.

werden. Dieses totalitäre Potential der Religion werde – soweit dieses Interpretationsmodell – zur Legitimation und Performance ideologischer Herrschaft benutzt (Russell, Aron u. a.). Dem stehen religionswissenschaftliche und soziologische Forschungen gegenüber, die sich um eine Differenzierung des Religionsbegriffs bemühen, um unterschiedliche religiöse Phänomene komparatistisch beschreiben und beurteilen zu können (Troeltsch, Weber u. a.). Und schließlich gibt es eine sehr differenzierte Beurteilung des Religionsbegriffs – insbesondere unter evangelischen Theologen. Während die einen den Begriff positiv aufnehmen, aber zwischen verschiedenen Ausprägungen von Religion differenzieren (Harnack, Tillich, Sasse, Schütz; aber auch katholische Denker wie Gerlich, Gurian, Voegelin), schwingt bei Theologen der dialektischen Richtung im Religionsbegriff selbst schon die Kritik am Menschengemachten und damit Anti-Christlichen mit (Barth, Karwehl, Jacob u. a.).

So verschieden die Intentionen dieser Begriffsverwendungen auch sein mögen, so lassen sich doch Faktoren erkennen, die zur Ausprägung dieses Interpretationsmodells beigetragen haben:

Zunächst bedarf es eines Gespürs für die religiöse Dimension der Liturgien, Rituale und Idole der ›politischen Religionen‹. Insofern ist es nicht erstaunlich, dass gerade Theologen oder theologisch gebildete Wissenschaftler anderer Fachrichtungen religiöse Strukturen und Subtexte der Politik entdeckten, analysierten und hermeneutische Differenzierungen im Religionsbegriff einführten. Konflikte zwischen Kirche und Staat verschärfen diese Wahrnehmung.

Für die analytische Prägnanz sind ferner Interpretationsschemata notwendig, in die solche Beobachtungen eingeordnet werden können. In dieser Hinsicht haben Anfang des 20. Jahrhunderts Theologie, Soziologie und Religionswissenschaft, namentlich Max Weber und Ernst Troeltsch, Adolf von Harnack und Paul Tillich, Alexander Ular und Eric Voegelin wichtige Anstöße gegeben.

Und schließlich ist die Tatsache auffällig, dass die Wahrnehmung religiöser Strukturen politischer Herrschaft bzw. politischer Strukturen religiöser Herrschaft vielfach durch transkulturelle Erfahrungen, also durch einen befreienden Blick von außen, befördert, wenn nicht gar ausgelöst wurde.

Summary

‘Political religion’ as an analytical model was not first introduced by Voegelin and Aron but initially reestablished as a critical term in the discussion of nationalism and imperialism (Dicey, Lehmann, Ular, Schütz). With the rise of totalitarian dictatorships, this religious interpretation was transferred to aspects of Bolshevism (Russell, Gerlich, Berdjajew, Tillich, Gurian, Schütz) and National Socialism (Dehn, Barth, Sasse, Jacob). Protestant theologians played a decisive part in this procedure. They probably used for the first time explicitly the term ‘political religion’ in connection with the “Third Reich”

(Jacob, Schütz). The perception of religious sentiments and structures in politics, the presence of a differentiated term of religion and the possibility to change perspective through transcultural experiences was decisive for the acceptance of this interpretation model. Up to now the term 'political religion' was and still is used with different intentions in Christian and atheist-liberal models of thinking.