



Manfred Gailus / Armin Nolzen (Hg.)

# Zerstrittene »Volksgemeinschaft«

Glaube, Konfession und Religion  
im Nationalsozialismus

Vandenhoeck & Ruprecht





# **Zerstrittene »Volksgemeinschaft«**

Glaube, Konfession und Religion  
im Nationalsozialismus

Herausgegeben von  
Manfred Gailus und Armin Nolzen

Vandenhoeck & Ruprecht

Mit 10 Abbildungen

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-525-30029-9  
ISBN 978-3-647-30029-0 (E-Book)

Umschlagabbildung: Feldgottesdienst im Berliner Grunewald, Sommer 1933.  
© bpk / Carl Weinrother

© 2011, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen /  
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Oakville, CT, U.S.A. /  
[www.v-r.de](http://www.v-r.de)

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen  
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Satz: SchwabScantechnik, Göttingen  
Druck und Bindung: freiburger graphische betriebe, Freiburg

© 2011, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen  
ISBN Print: 9783525300299 — ISBN E-Book: 9783647300290

# Inhalt

*Manfred Gailus/Armin Nolzen*

Einleitung: Viele konkurrierende Gläubigkeiten –  
aber eine »Volksgemeinschaft«? ..... 7

*Olaf Blaschke*

»Wenn irgendeine Geschichtszeit, so ist die unsere  
eine Männerzeit.« Konfessionsgeschlechtliche  
Zuschreibungen im Nationalsozialismus ..... 34

*Kevin P. Spicer*

»Tu ich unrecht, ... ein guter Priester und ein guter  
Nationalsozialist zu sein?« Zum Verhältnis zwischen  
Katholizismus und Nationalsozialismus ..... 66

*Manfred Gailus*

Keine gute Performance. Die deutschen Protestanten  
im »Dritten Reich« ..... 96

*Merit Petersen*

Der schmale Grat zwischen Duldung und Verfolgung.  
Zeugen Jehovas und Mormonen im »Dritten Reich« ..... 122

*Armin Nolzen*

Nationalsozialismus und Christentum.  
Konfessionsgeschichtliche Befunde zur NSDAP ..... 151

*Horst Junginger*

Die Deutsche Glaubensbewegung und der Mythos  
einer »dritten Konfession« ..... 180

*Beth A. Griech-Poelle*

Der Nationalsozialismus und das Konzept der  
»politischen Religion« ..... 204

*Dietmar Süß*

Glaube und Religiosität an der »Heimatfront«.  
Seelsorge und Luftkrieg 1939–1945 ..... 227

*Dagmar Pöpping*

Die Wehrmachtseelsorge im Zweiten Weltkrieg.  
Rolle und Selbstverständnis von Kriegs- und  
Wehrmachtspfarrern im Ostkrieg 1941–1945 ..... 257

*Matthew D. Hockenos*

Die Kirchen nach 1945. Religiöse Abbrüche,  
Umbrüche und Kontinuitäten ..... 287

Abkürzungen ..... 312

Bildnachweis ..... 316

Autorinnen und Autoren ..... 317

Personenregister ..... 321

Manfred Gailus/Armin Nolzen

## Einleitung

Viele konkurrierende Gläubigkeiten – aber eine  
»Volksgemeinschaft«?\*

### I. Multiple Religionsverhältnisse

Woran glaubten die Menschen im »Dritten Reich«? Es mag vielleicht überraschen, aber offenbar ist diese simple Frage von der seit vielen Jahrzehnten breit entfalteten NS-Forschung bislang wenig oder nur in Ansätzen systematisch untersucht worden. Am ehesten geschah dieses noch in einschlägigen kirchenhistorischen Studien über die beiden großen christlichen Konfessionen, also Protestantismus und Katholizismus, und zwar lange Zeit unter dem eher problematischen Leitbegriff »Kirchenkampf«.<sup>1</sup> Aber selbst für diese beiden Großgruppen erscheinen differenzierte, auf empirischer Forschung basierende Antworten noch immer sehr vage. Allemal dominierten und dominieren in diesem Bereich Forschungen zu theologischen Diskursen, kirchlichen Institutionen, kirchenoffiziellen Verlautbarungen, wo doch eigentlich Studien zur Religiosität des Kirchenvolks – jener Millionen, deren Optionen letztlich politische Macht ausmachten und deren Loyalitäten Herrschaft konstituierten – vor allem gefragt wären. In wohl noch stärkerem Maße trifft dieser Mangel auf eine Vielzahl kleinerer religiöser Gruppen und Gemeinschaften (so genannte Freikirchen und Sekten) zu, christliche wie nichtchristliche, die es nach 1933 in erstaunlicher Varietät gegeben hat. Auch das wenig erforschte jüdische religiöse Denken der Katastrophenzeit ist in eine solche religionsgeschichtliche Fragestellung einzubeziehen.<sup>2</sup> Schließlich und endlich gehören dazu auch die neuere religiösen beziehungsweise »neuheidnischen« Ansätze, die aus der NS-Bewegung und ihrer »Weltanschauung« resultierten, sowie die separaten Bestrebungen eines »völkischen Deutschglaubens«, die auf eine neue »dritte Konfession« zielten. In der Summe machen diese vielen, großenteils konträren und vielfach heftig gegeneinander um die ›Seelen der Deutschen‹ konkurrierenden Richtungen das bewegte religiöse Gesamtbild der Epoche noch unübersichtlicher



und komplexer, als es sich mit seinen traditionellen Konfessionen und Gruppen ohnehin schon darstellt. Glaube und Religiosität waren angesagt 1933, und mit guten Gründen konnten viele Zeitgenossen von einer Rückkehr oder Wiederkehr der Religion sprechen. Glaube, Konfession und Religion blieben während der gesamten NS-Zeit große Themen, die die meisten Deutschen mehr bewegten als zuvor und danach im 20. Jahrhundert.

»Glaube« und Gläubigkeiten, das sei hier ausdrücklich betont, sind in einem umfassenden, religiösen Sinn gemeint als zusammenhängende, subjektiven Sinn stiftende Gedankensysteme, spirituelle Orientierungen sowie entsprechende Kulte und Rituale, also totale Weltdeutungen, die ihren Anhängern Antworten auf existenzielle Grundfragen nach den letzten Dingen menschlichen Lebens (Kontingenzerfahrungen; Leben, Endlichkeit und Tod; Transzendenz) zu geben vermögen.<sup>3</sup> Sie beschränken sich also nicht auf Anhängsel einer breiter verstandenen »Kultur«, sondern sind Phänomene sui generis.<sup>4</sup> Viele Fragen verlangen nach präziseren Antworten: Welche Rolle spielten Glaube, Konfessionalität, religiöse Identitäten und Traditionen für die aktuellen Orientierungen und Verhaltensweisen der Menschen des »Dritten Reiches« und wie beeinflussten sie das politische Gesamtgeschehen der Epoche? Inwiefern waren Religion und Glaube ›systemisch‹ wichtig für die NS-Gesellschaft und für die staatliche Ausbalancierung von Macht? Wie wirkten sich religiöse Prägungen von Individuen und Gruppen auf deren Selbstpositionierungen im »Dritten Reich« aus? Wie ging schließlich die NS-Führung mit Religionsfragen um – sowohl bezogen auf sich selbst, auf »die Bewegung«, aber auch im Sinne gezielter Religionspolitik gegenüber den erstaunlich zahlreichen Konfessionen, Kirchen und kirchenpolitischen Fraktionierungen, den disparaten religiösen Richtungen und Gemeinschaften?

## II. Der »alte Glaube«: Die beiden großen Konfessionen

Für sehr viele Deutsche kam die Erfahrung des Umbruchjahres 1933 einem religiösen Erweckungserlebnis gleich. Das gilt für große Teile der etwa 40 Millionen deutschen Protestanten, und das gilt sicher auch für erhebliche Teile der schätzungsweise 20 Millionen katholischen Deutschen.<sup>5</sup> Das gilt ebenfalls für die jen-

seits der NSDAP existierende, zersplitterte »völkische« Bewegung, deren Anhänger glaubten, dass mit dem politischen Umbruch nun auch ihre historische Stunde gekommen sei, und die deshalb begannen, sich zu einer »Deutschen Glaubensbewegung« zusammenzuschließen, aus der eine »dritte Konfession« als angemessenes neues Religionsbekenntnis im »Dritten Reich« hervorgehen sollte.<sup>6</sup> Allenthalben empfand man in Kreisen des »nationalen Aufbruchs« das »Erlebnis 1933« als wundergleiche Zeitenkehr, als Überwindung der Weimarer Epoche, die selten anders denn als unheilvolle »Gottlosenrepublik« oder »Judenrepublik« gedeutet und bekämpft worden war. Zum ersten Mal seit Ende des Ersten Weltkriegs übertrafen 1933 und 1934 die Wiedereintritte bei den Kirchen die zuvor besonders in den Großstädten angestiegenen Kirchenaustritte. Innerhalb der deutschen Mehrheitskonfession des Protestantismus bildete sich 1932/33 eine »Glaubensbewegung Deutsche Christen«, die den politischen Umbruch in Dankgottesdiensten emphatisch feierte und spektakuläre Massentaufen (von »Heidenkindern«) und nachholende kirchliche Massentrauungen organisierte, um die in der Weimarer »Gottlosenzeit« verlorenen Seelen wieder der Kirche zuzuführen. In den Großstädten, wo zuvor die Arbeiterbewegung und die Schulreformbewegungen stark gewesen waren, bejubelte man das Ende der »weltlichen Schulen«, die ohne konfessionelle Prägung und Religionsunterricht erzogen. Ausladende straßenöffentliche Lutherfeiern anlässlich des 450. Geburtstags des Reformators im November 1933 bekräftigten den Anspruch einer nun unter deutschchristlicher Führung angeblich begonnenen »Vollendung der Reformation«.

»Ein Volk – ein Reich – ein Glaube«, mit solchen und ähnlichen Parolen verfolgte die innerprotestantische Massenbewegung der Deutschen Christen das Ziel einer unierten Reichskirche. Zum Programm dieses »völkischen« Protestantismus gehörten ein »arisierendes« heroisches Jesusbild, ein von Gott den Deutschen gesandter »Führer« Adolf Hitler, die gottgewirkte Sendung der »germanisch-deutschen Rasse« und deren »Reinerhaltung« als Bestandteil einer »göttlichen Schöpfungsordnung«, eine zentralisierte, nach dem »Führerprinzip« gestaltete deutsche Reichskirche. Diese emphatische protestantische Selbsttransformation ergriff zeitweilig etwa ein Drittel der Evangelischen und rief eine innerkirchliche, ausschließlich an Bibel und Bekenntnisschriften der Reformationszeit orientierte Opposition mit Namen Beken-

nende Kirche hervor. Diese widersetzte sich der deutschchristlichen Umformung der evangelischen Kirche, keinesfalls dem NS-Staat als solchem. Daneben behauptete sich eine angepasste Traditionskirche im »Dritten Reich«, etwa in den großen lutherischen Landeskirchen Hannovers, Bayerns und Württembergs. Statt zu einer neu vereinigten Reichskirche zu gelangen, zersplitterte und zerfaserte der Protestantismus stärker als je und fiel in die schwerste Existenzkrise seit seinem Bestehen. Faktisch existierten drei separate Kirchentümer, die unter dem brüchigen Dach der alten Kirche rivalisierten und teils frontal gegeneinander um kirchliche Vorherrschaft kämpften. Zugespitzt kann von drei konkurrierenden Kirchen gesprochen werden, die sich je nach ihrer theologischen, ekklesiologischen und kirchenpolitischen Neuausrichtung positionierten und um Anerkennung als *wahre* evangelische Kirche im »Dritten Reich« stritten.<sup>7</sup>

Verglichen mit dem vom Nationalsozialismus tief beeindruckten und sich neu aufsplitternden Protestantismus steht der deutsche Katholizismus in der Rückschau etwas besser da. Er war als strikt zentralisierte und Teil einer auf Rom ausgerichteten Weltkirche weniger anfällig für national-»völkische« Versuchungen der Epoche, wenngleich die Reichstheologie durchaus einige Schnittmengen mit dem neuen Zeitgeist geschaffen hatte.<sup>8</sup> Die Versuche, mittels des Nationalsozialismus zu einer Kirchenreform zu gelangen, dürfen dabei im Hinblick auf mögliche Anpassungsleistungen des Katholizismus ebenso wenig unterschätzt werden.<sup>9</sup> Dennoch gab es dort keine den Deutschen Christen vergleichbare innerkirchliche Parallelbewegung zur Hitlerpartei. In seinen politischen Ausprägungen wurde der deutsche Katholizismus rigoroser beschnitten.<sup>10</sup> Als Bestandteil einer internationalen Kirche gehörte er zu den vom NS-Regime als höchst gefährlich eingeschätzten »überstaatlichen Mächten«, die von Heinrich Himmler, Alfred Rosenberg und Joseph Goebbels und deren »Glaubenskriegern« schärfer beobachtet und bekämpft wurden als die landeskirchlich und konfessionell stark zersplitterten Evangelischen. Alles in allem dominierte im katholischen Milieu der Rückzug auf den religiösen Kernbereich. Aber es gab auch Massenproteste gegen das NS-Regime, etwa im Rahmen von Wallfahrten und Prozessionen, die von der jüngeren Forschung als »Demonstrationskatholizismus« bezeichnet werden.<sup>11</sup> Gleichwohl kann von einem kompakten Block, der »christlichen Widerstand« gegen

das NS-Regime geleistet hätte, keine Rede sein. Ihr Glaube war für viele katholische Deutsche durchaus mit dem Nationalsozialismus kompatibel, wie die funktionierende NS-Herrschaft in Bayern, im Rheinland und in Südwestdeutschland als überwiegend katholischen Regionen zeigt. Die Mitgliedschaften von Katholiken in NS-Organisationen lassen eine ähnliche Interpretation zu, so dass kaum von deren genereller Immunisierung gegen den Nationalsozialismus gesprochen werden kann.<sup>12</sup>

### III. Christlicher Antijudaismus und »völkischer« Antisemitismus

Auffallend ist weiterhin der Umstand, dass die beiden großen christlichen Konfessionen, trotz aller Bedrängnisse durch den totalen ideologischen Anspruch und die aggressive Religionspolitik der Nationalsozialisten, nicht zu wirksamer interkonfessioneller Zusammenarbeit gegen die antikirchlichen und teils antichristlichen Zielsetzungen des Regimes fanden. Selbst unter den Extrembedingungen des »Dritten Reiches« blieben katholische und evangelische Christen einander fremd. Gemeinsam war ihnen allerdings eine ausgeprägte »Politik des Schweigens« angesichts der gesellschaftlichen Ausgrenzung von Christen jüdischer Herkunft aus ihren eigenen Reihen, angesichts der Verfolgung von politischen Außenseitern und sozialen Minderheiten und vor allem angesichts der Diskriminierung, Deportation und Vernichtung von Angehörigen des Judentums.<sup>13</sup> Die religiös motivierte traditionelle Judenfeindschaft und der rassistisch begründete moderne Antisemitismus<sup>14</sup> repräsentierten nicht einander fremde, separate Parallelwelten. Vielmehr berührten, überlagerten und mischten sie sich und konnten sich so gegenseitig verstärken. Das geschah besonders seit dem späteren 19. Jahrhundert und allemal während der Hitlerzeit, als diese verwandten, ressentimentbehafteten und emphatischen Anti-Haltungen sich vielfach suchten und fanden, als sie sich kombinierten, miteinander fusionierten und sich wechselseitig aufluden. Christliche Theologen, Pfarrer und viele gewöhnliche Kirchenmitglieder beider großer Konfessionen waren häufig zugleich bekennende gläubige Nationalsozialisten, und nicht wenige überzeugte Nationalsozialisten betonten zugleich ihr Festhalten an christlichen Glaubenstraditionen. »Nationalsozia-

listische Christen« und »christliche Nationalsozialisten« sind nur aus der heutigen Rückschau scheinbar paradoxe, eigentlich unmöglich erscheinende Identitäten. Tatsächlich jedoch bevölkerte dieser Typus des doppelgläubigen Deutschen das »Dritte Reich« in großer Zahl.<sup>15</sup>

Die Fehlentwicklung der vergangenen Jahrhunderte, so erläuterte ein Berliner Pfarrer bereits 1932, habe darin bestanden, dass die Individuen immer mehr von ihren »völkischen« Wurzeln abgeschnitten worden seien. Der christliche Glaube hingegen habe immer gemeinschaftliche Bindung gehabt; ein Sachverhalt, auf den jetzt auch der Nationalsozialismus ziele. Es bedürfe freilich der (sittlichen) Kräfte des Christentums, um der »volksgemeinschaftlichen Erhebung der deutschen Seele« vollends zum Sieg zu verhelfen. Nationalsozialismus bedeutete ihm »Erlebnis der eigenen Rasse«. Und um es gleich praktisch zu sagen, so fuhr der Berliner Pfarrer fort, »das Rassenerlebnis des Nationalsozialismus ist durchaus das Erlebnis der ›andern‹ Rasse, die der eigenen als absolute Andersart gegenübersteht: des Judentums. Wir sehen im Judentum die geistleibliche Vergiftung unserer Rasse. Die Rassenlehre des Nationalsozialismus wird daher in erster Linie in der Abgrenzung gegen das Judentum und ihm verwandte Rassen bestehen, dann wird von selbst durch Pflege einer artgemäßen Kultur die Hochzüchtung der nordischen Rasse kommen. Eine so verstandene Rassenkultur steht nun und nimmermehr irgendeinem Belange des Christentums entgegen«. Ohne »einschneidende Operation«, so schloss der aus einem pommerschen Pfarrhaus stammende Theologe, gebe es keine »Volksgesundung«.<sup>16</sup>

Gewiss, das war krasser christlicher Antisemitismus, wie er in den reichsweit agierenden »Glaubens-«, »Reichs-« oder »Kirchenbewegungen« der Deutschen Christen bekannt und – überall dort, wo sie Kirchengemeinden, Provinzen oder sogar ganze Landeskirchen beherrschten – auch im kirchlichen Leben praktiziert wurde. Zielsetzung war eine »entjudete«, »völkisch« homogene, unierte und zentralisierte Reichskirche. Die Verdrängung von Christen jüdischer Herkunft, »Nichtarier« eben, aus ihren Reihen gehörte zu ihrem Programm. Prägnantester Ausdruck dieser Bestrebungen war das 1939 von deutschchristlichen Theologen und Kirchenführern in Eisenach gegründete *Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben*. Die Grenze zwischen »Theologie« und »Rasse«, so hat

kürzlich Susannah Heschel im Resümee ihrer Studie über das Institut befunden, war hochgradig porös, Rassismus und Christentum schlossen sich nicht notwendigerweise aus.<sup>17</sup> Hinzu kam ein mehr verhaltener christlicher Antijudaismus, der allgemeine theologische Lehrmeinung der Epoche war und der als »abgesunkenes Kulturgut« zur herrschenden Mentalität einer christlich geprägten Bevölkerung gehörte. Die beiden Anti-Haltungen reichten auch tief in die Reihen der Bekennenden Kirche hinein. Eine aufmerksam-kritische Zeitgenossin wie die Berliner Historikerin Dr. Elisabeth Schmitz empörte sich immer wieder über antijüdisches Denken und Verhalten in ihrer Kirche, unter Einschluss der Bekennenden Kirche, der sie angehörte.<sup>18</sup>

Dass sich im Kirchenvolk in katholischen Regionen der 1930er Jahre ein ebenso lebhafter christlicher Antijudaismus als vorherrschende Einstellung fand, darf unterstellt werden, reichte diese Tendenz in diesem Milieu doch lange zurück.<sup>19</sup> Merkwürdigerweise fehlt es bis heute an präzisen Untersuchungen über das Verhältnis zwischen Katholizismus und Judentum während der NS-Zeit, jedenfalls jenseits der überforschten Ebene der kirchenoffiziellen Stellungnahmen beziehungsweise des katholischen Dogmas.<sup>20</sup> Die Frage, wie antisemitisch katholische Deutsche nach 1933 eigentlich waren, harret noch der empirischen Analyse. Erste Antworten vermögen einige wenige kritische Monografien zu geben, die den Selbstbehauptungswillen des katholischen Milieus nicht vorschnell als Widerstand gegen das NS-Regime deuten und stattdessen die Schnittmengen zwischen Katholiken und Nationalsozialismus betonen.<sup>21</sup> Zudem wissen wir aus einigen neueren Studien zur NS-Vernichtungspolitik, dass in jenen NS-Behörden, die Juden auf pseudolegalem Wege ausplünderten, natürlich auch Katholiken arbeiteten und damit Beihilfe zu deren alltäglicher Ausgrenzung leisteten.<sup>22</sup> Eine Zusammenschau dieser verstreuten Befunde ist ein Desiderat. Um zudem die antijüdischen Praktiken von Katholiken in ihrer ganzen Tragweite beurteilen zu können, müssen auch die vom »Dritten Reich« besetzten Gebiete beziehungsweise dessen befreundete Staaten in die Betrachtung einbezogen werden. Der Katholizismus verstand sich als Weltkirche, deren einzelne Glieder der Vatikan zu leiten beanspruchte, und daher bedarf es im Hinblick auf dessen Stellung zur »Judenfrage« stets einer länderübergreifenden Analyse. Auf dem jetzigen Stand der Forschung ist jedenfalls eines deutlich: Seit 1938/39 wirkten

viele katholische Theologen, Bischöfe wie Priester, und normale Kirchenangehörige in Österreich beziehungsweise in Ländern wie der Slowakei, Polen, Kroatien, Frankreich und Ungarn an der Entrechtung, Deportation und Vernichtung der dort lebenden Juden mit, und sie wurden häufig nicht durch religiöse Gewissensbisse oder sogar eine aus dem Glauben resultierende Ethik des Mitfühlens daran gehindert.<sup>23</sup> In vielen dieser Länder hatte der katholische Antisemitismus schon eine »völkisch«-rassistische Stoßrichtung angenommen, lange bevor sie unter den Einfluss des Nationalsozialismus gerieten. Erklärungen, in denen ihre willfähige Kooperation beim Holocaust auf den wachsenden Druck des NS-Regimes zurückgeführt und die autochthonen katholischen Antisemiten zu bloß passiven Handlangern degradiert werden, greifen insofern zu kurz.

Jede Analyse des Holocausts muss sich also der Frage stellen, welchen Anteil der traditionelle Antijudaismus mit seinen häufig fließenden Übergängen zum »völkischen« Antisemitismus an den Verhaltensweisen der Täter und ihrer Helfershelfer besaß, und zwar sowohl im Deutschen Reich wie auch in denjenigen europäischen Ländern, die seit 1939/40 sukzessive zu Schauplätzen der Judenvernichtung avancierten. Zu diesem Zweck scheint es vielversprechend zu sein, die so genannte Täterforschung, die seit nunmehr zwei Dekaden in der NS-Historiografie etabliert ist<sup>24</sup>, enger mit der Religions- und Kirchengeschichte zu verzahnen und den Blick für die mittel- und längerfristigen Ursachen des Holocausts zu schärfen. *Conditio sine qua non* für die Fruchtbarkeit eines derartigen Ansatzes es ist allerdings, eine von konfessionellen Rücksichten möglichst freie Religionsgeschichte zu etablieren. Unter deren Einfluss könnte dann auch die starre Dichotomie zwischen Antijudaismus und Antisemitismus aufgelöst werden, von der die Historiografie über die beiden christlichen Kirchen im Deutschen Reich lange bestimmt war.<sup>25</sup> Nimmt man nämlich Antijudaismus und Antisemitismus als sich permanent vermischende Anti-Haltungen sowohl des Protestantismus als auch des Katholizismus in den Blick, so eröffnet sich ein riesiges Feld der Begegnungen und wechselseitigen Aufladungen mit dem »völkischen« und nichtchristlichen Nationalsozialismus. Dann fielen den obsessiven Grundeinstellungen beider Anti-Haltungen wichtige Brückenfunktionen zwischen den alten christlichen Bekenntnissen und dem neuen, nationalsozialistischen Glauben

zu: Traditionschristentum und die »politische Religion« des Nationalsozialismus berührten und überlagerten sich hier. In ihren vielfältigen Verknüpfungen und Mischungen waren beide Anti-Haltungen wesentliche Faktoren, die bei vielen Zeitgenossen bewirken konnten, ihren alten mit dem neuen politischen Glauben kompatibel zu machen.

#### IV. Religiöse Politik und »politische Religion« im Nationalsozialismus

War der Nationalsozialismus eine »politische Religion«?<sup>26</sup> Bereits kritische Zeitgenossen in den 1930er Jahren interpretierten die Hitlerbewegung in diesem Sinne, und insbesondere seit dem Zusammenbruch des Kommunismus in den Jahren 1989/90 hat es eine kräftige Renaissance des Konzepts »politische Religion« gegeben.<sup>27</sup> Auffällig ist, dass es von Beginn an darauf zielte, das NS-Regime (später auch kommunistische Systeme) als Ganze zu erklären. »Politische Religion« stellte also alles andere als eine »Theorie mittlerer Reichweite« dar, sondern verstand sich zumeist als ein universaler Erklärungsversuch.<sup>28</sup> Den Ausgangspunkt bildete die zutreffende und heute kaum mehr umstrittene Erkenntnis, dass die NSDAP und später das NS-Regime viele traditionelle religiöse Ideen, Symbole, Riten und Praktiken übernahmen, sich diese nach Bedarf in spezifischer Form anverwandelten und für ihre eigenen Zwecke instrumentalisierten.<sup>29</sup> Aber schon der erste Schritt der Interpretation, den die Verfechter des Konzepts »politische Religion« unternommen haben, basiert auf einer waghalsigen methodischen Operation, die zudem empirisch kaum abgesichert ist: Sie gehen übereinstimmend davon aus, dass dieser »braune Kult« (Hans-Jochen Gamm) die Anziehungskraft des Nationalsozialismus erklärt. Der religiöse Gehalt ihrer Politik habe es den Nationalsozialisten ermöglicht, vor 1933 eine Massengefolgschaft zu etablieren, sie an sich zu binden und nach der Machtübernahme einen weitgehenden Konsens in der Bevölkerung über die Maßnahmen des NS-Regimes zu evozieren. Das Konzept »politische Religion« führt die soziale Schubkraft und die terroristische Dynamik des Nationalsozialismus auf eine spezifische, wenn nicht gar religionsähnliche Gläubigkeit breiter Kreise der Bevölkerung zurück. Die empirischen Belege für diese Hypothese wurden zum



einen den Schriften führender Nationalsozialisten selbst entnommen, die man auf Anleihen und Adaptionen christlichen Vokabulars durchforstete. Zum anderen schlossen die Verfechter des Konzepts »politische Religion« aus der massenhaften Teilnahme an der »braunen Liturgie« zurück und unterstellten den Anwesenden, sie hätten die ihr inhärenten religiösen Formen und Sinngehalte geteilt. Die methodische Problematik dieses Vorgehens liegt auf der Hand: Im ersten Fall wird die angebliche »Gläubigkeit« führender Nationalsozialisten pars pro toto auf die ganze Gesellschaft ausgedehnt, im zweiten Fall werden geteilte Werte bloß postuliert, aber nicht nachgewiesen.

Das wesentliche Problem des Konzepts »politische Religion« besteht aber nicht in der Erklärung selbst, sondern in dessen Anspruch auf Ausschließlichkeit. Zweifellos ist davon auszugehen, dass »Gläubigkeit«, wie sie auch immer aussah, den Nationalsozialisten ihr Geschäft erleichterte. Sie war jedoch bei weitem nicht der einzige Faktor, der für die immense politische Attraktivität des Nationalsozialismus verantwortlich war. Die Forschung hat in den letzten Jahren insbesondere die Möglichkeiten der Teilhabe, die das NS-Regime großen Teilen der deutschen Bevölkerung eröffnete, herausgearbeitet und dabei die ältere Hypothese, wonach es primär auf Terror basiert habe, grundlegend modifiziert. Nicht mehr der Zwang, sondern die Mechanismen von Lockung, sozialen Vergünstigungen oder der Ermöglichung von Chancen stehen nunmehr im Vordergrund einer Erklärung der temporären gesellschaftspolitischen Erfolge des Nationalsozialismus.<sup>30</sup> Die religiöse Dimension stellt dabei einen Aspekt dar, der mit den eher materialistischen Argumenten der neueren NS-Forschung nicht nur kompatibel ist, sondern auch stärker als bisher mit ihnen verbunden werden muss. Zu diesem Zweck sollte jedoch das Konzept der »politischen Religion« relativiert und in einen bloß heuristischen Ausgangspunkt für weitere Forschungen verwandelt werden. Geht man davon aus, dass »Gläubigkeit« ein wichtiger Faktor der NS-Politik war, dann sind zunächst einmal drei Analyseebenen zu unterscheiden: Erstens die Einverleibung religiöser Semantiken und Symboliken durch das politische System und dessen Organisationen (also die klassische Frage des Konzepts »politische Religion«)<sup>31</sup>; zweitens die Schnittmengen und tatsächlichen Kooperationen zwischen politischen und religiösen Organisationen, etwa sozialen Bewegungen, Institutionen und Verwaltungsorganen auf

der einen sowie Kirchen und sonstigen Religionsgemeinschaften auf der anderen Seite<sup>32</sup>; und drittens die Politisierung des Religiösen selbst, ausgedrückt unter anderem in der Verwendung von NS-Symbolen, einer Ideologisierung der Theologie oder der Herausbildung von Vorstellungen »kämpfender Männlichkeit«, die im Protestantismus schon lange vorherrschten und denen sich auch der Katholizismus langsam annäherte.<sup>33</sup> Am besten untersucht ist der erste Bereich, wenngleich es auch hier noch Desiderate beim NS-Feierwesen in der Kriegszeit, beim Totenkult und der Aneignung regionalen religiösen Brauchtums gibt. Hinsichtlich der Zusammenarbeit zwischen NS-Regime und Kirchen sind noch manche Fragen offen, und die Selbsttransformation der christlichen Konfessionen unter dem Eindruck des Nationalsozialismus wird erst seit wenigen Jahren in den Blick genommen.

In jüngster Zeit scheint das Konzept »politische Religion« in der empirischen NS-Forschung allerdings zu stagnieren, wohingegen das Interesse an den Phänomenen Glauben, Konfession und Religion in der NS-Gesellschaft sich neu belebt hat. Um dieser Entwicklung Rechnung zu tragen, sollte man sich von der Verengung auf die eingangs gestellte Frage, ob der Nationalsozialismus eine »politische Religion« war oder nicht, lösen und sich mehr der Analyse von »Gläubigkeiten« zuwenden. Dem Konzept »politische Religion« war von Beginn an eine fundamentale Paradoxie zu Eigen. Sie lag darin, eine soziale Bewegung wie den Nationalsozialismus, der bis 1933 auf die Monopolisierung der politischen Macht abzielte und danach eine Fundamentalpolitisierung der Gesellschaft erstrebte, mit dem Substantiv »Religion« zu bezeichnen. Die Sachverhalte, die das Konzept »politische Religion« eigentlich repräsentiert, legen umgekehrt nahe, im Hinblick auf den Nationalsozialismus den Begriff der »religiösen Politik« zu verwenden und den Prozess der Sakralisierung des Politischen zu analysieren.<sup>34</sup> Mit dem Terminus »politische Religion« wäre am ehesten die Frage zu verbinden, inwieweit sich die Konfessionen unter dem Einfluss des Nationalsozialismus dem herrschenden Zeitgeist öffneten und politisierten. Es ginge dann um eine Übernahme genuin nationalsozialistischer Ideologeme in den Kernbereich des Religiösen, wie sie zumindest für die Deutschen Christen partiell nachzuweisen ist. Inwieweit diese Konfessionsfraktionen oder die kleinen Glaubensgemeinschaften dann überhaupt noch als »christlich« zu bezeichnen wären, bliebe genauer

auszuloten. In dem Forschungsfeld, das sich mit den Bedeutungen von Glaube, Konfession und Religion in der NS-Epoche befasst, sollte es nicht nur um die Konflikte zwischen Nationalsozialismus und Kirchen, sondern auch um Kompatibilitäten und Koexistenzen, um die fragilen Amalgamierungen von Nationalsozialismus und Religion gehen. Auf diese Weise lässt sich untersuchen, bis zu welchem Grad nach 1933 Religiöses in die Politik beziehungsweise Politisches in die jeweilige Glaubensgemeinschaft einsickerte. Eine solche Analyse fragt nach den Funktionen des Religiösen für die Politik, nach den Funktionen des Politischen für die Religionen und nach den Mischungsverhältnissen, wie sie im »neuen Glauben« des Nationalsozialismus zum Ausdruck kamen. Die Analyse der religiösen Motivationen der Bevölkerung muss schließlich stärker mit deren materiellen und emotionalen Antriebskräften verknüpft werden, um die offenkundige Bereitschaft vieler Deutscher erklären zu können, dem Nationalsozialismus lange, häufig bis in den Untergang zu folgen.

## V. Die »Volksgemeinschaft« und deren Herausforderung durch die Religionen

Im Mittelpunkt der Versuche des NS-Regimes, die Loyalität der Bevölkerung zu gewinnen, stand nämlich kein theologisches, sondern ein säkulares Konzept: die »Volksgemeinschaft«. Dieser Begriff, das wusste schon der Berliner Rechtsanwalt Ernst Fraenkel, als er Mitte der 1930er Jahre sein Buch »Der Doppelstaat« verfasste, »nimmt die höchste Stelle im nationalsozialistischen Wertesystem ein«. <sup>35</sup> Fraenkels Erkenntnis ist jedoch erst in den letzten Jahren verstärkt von der historischen Forschung aufgegriffen worden. Lange Zeit ist »Volksgemeinschaft« <sup>36</sup>, wiewohl der Begriff in nicht wenigen Monografien entweder im Titel oder in den inhaltlichen Ausführungen einen prominenten Platz einnahm, als bloß propagandistischer Popanz des NS-Staates abgetan worden, als eine der vielen Utopien der neuen Machthaber, die niemals verwirklicht worden und deren praktische Relevanz daher beschränkt geblieben sei. Erst in jüngster Zeit haben sich einige Historiker mit der Frage befasst, wie sich »Volksgemeinschaft« während des »Dritten Reiches« im alltäglichen Handeln manifestierte, welche sozialen Praktiken sich aus dem Streben nach diesem nebulös-unbestimm-

ten Leitbild des NS-Staates ergaben und wie diese Utopie inhaltlich immer wieder neu bekräftigt wurde.<sup>37</sup> Mittlerweile verwendet die Forschung den Begriff im Hinblick auf drei Dimensionen: erstens sieht sie »Volksgemeinschaft« als gedachte Ordnung der Gesellschaft; zweitens als Praktiken der Inklusion und Exklusion, die aus den jeweiligen, dem Begriff inhärenten Vorstellungen resultierten; und drittens als eine durch dynamische Auf- und Abstiegsprozesse gekennzeichnete Sozialformation.<sup>38</sup> Der Faktor »Religion« ist dabei zumeist vernachlässigt worden. Die meisten Autoren beschränken sich auf die Exklusion der politischen Gegner und der so genannten Fremdvölkischen, worunter auch die Juden zu zählen sind, und die Inklusion der dem Nationalsozialismus seit den späten 1920er Jahren nahestehenden bürgerlichen Funktionseliten. Und diese Inklusion wird in der Regel als ein materielles, weniger als kulturelles Angebot der Teilhabe am NS-Regime verstanden.

Welche immense Herausforderung »Religion« jedoch für die NS-»Volksgemeinschaft« heraufbeschwor, lässt sich ebenfalls Fraenkel's »Doppelstaat« entnehmen. »Alles, was dieser Gemeinschaft abträglich sein könnte, wird als desintegrierender Faktor betrachtet. Jede Auseinandersetzung in religiösen, ethischen oder sozialen Fragen kann die Volksgemeinschaft aufspalten. Jede Gruppe, die sich zu anderen Werten als der Volksgemeinschaft bekennt, stellt eine solche Gefahr dar«, so lauteten die dem Eingangszitat dieses Unterkapitels folgenden Sätze bei Fraenkel.<sup>39</sup> Auch das NS-Regime sah das Bemühen, eine »Volksgemeinschaft« zu etablieren, nicht zuletzt durch die religiösen Bekenntnisse gefährdet.<sup>40</sup> In allen drei Dimensionen, die oben genannt wurden, stand Religion in diametralem Gegensatz zu jener »Volksgemeinschaft«, wie sie der Nationalsozialismus verstand: Religion hob auf eine transzendente, nicht auf eine immanente Ordnung ab, in ihrem Mittelpunkt stand der Glaube an Gott und »sein Reich« als Lebenspraxis, und sie kannte keine sozialen Unterschiede nach »Leistung«, wie sie der NS-Staat propagierte.<sup>41</sup> Wie Fraenkel erkannte, schloss der Begriff »Volksgemeinschaft« andere Gemeinschaftsbildungen aus, woraus sich für das NS-Regime die Notwendigkeit ergab, diese zu bekämpfen. Und es war kein Zufall, dass Fraenkel in diesem Kontext die Konfessionen an erster Stelle als konkurrierende Gemeinschaften erwähnte. Allerdings zeigen neuere Forschungen eben auch, dass man in dieser Konfliktperspektive nicht stehen

bleiben und die Sichtweise des NS-Regimes auf große Teile der beiden christlichen Kirchen nicht unbesehen übernehmen sollte.<sup>42</sup> In der alltäglichen Praxis ergaben sich nämlich durchaus vielfältige Annäherungs- und Amalgamierungsprozesse zwischen der »Volksgemeinschaft« im nationalsozialistischen Sinne und den Glaubensgemeinschaften der Konfessionen.<sup>43</sup> Am deutlichsten lässt sich dies für einige kleine Religionsgemeinschaften<sup>44</sup> und einen signifikanten Teil des deutschen Protestantismus belegen. In der Ekklesiologie katholischer Theologen wie in den Vorstellungen des katholischen Kirchenvolkes spielten Vorstellungen von »Gemeinschaft« ebenfalls eine nicht zu unterschätzende Rolle.

Gleichwohl stießen die Annäherungsversuche der Glaubensgemeinschaften an das NS-Regime immer wieder an eine Grenze: Bei einer Rede, die er am 23. November 1937 bei der Übergabe der Ordensburg Sonthofen vor Politischen Leitern der NSDAP hielt, zog Hitler diese Grenze sehr genau: »Heute vollzieht sich eine *neue Staatsgründung*, deren Eigenart es ist, daß sie *nicht im Christentum, nicht im Staatsgedanken die Grundlage sieht, sondern in der geschlossenen Volksgemeinschaft* das Primäre sieht. Es ist daher entscheidend, daß das ›*Germanische Reich* Deutscher Nation‹ diesen tragfähigsten Gedanken der Zukunft nun verwirklicht, unbarmherzig gegen alle Widersacher, gegen alle religiöse Zersplitterung, gegen alle parteimäßige Zersplitterung [...]«. <sup>45</sup> Bereits Reinhart Koselleck hat sich in seiner semantischen Analyse des Begriffs »Volk« auf dieses Zitat gestützt und konstatiert, das NS-Regime habe eine unchristliche »Volksgemeinschaft« etablieren wollen, deren notwendige Voraussetzung die Vernichtung aller Widersacher gewesen sei.<sup>46</sup> Liest man Hitlers Rede aber weiter, so ging es ihm weniger um eine Vernichtung des Christentums, gar um eine »Endlösung der Kirchenfrage«, wie es eine besonders deplatzierte Formulierung nahe legt, die lange in der Forschung grassierte.<sup>47</sup> Vielmehr trennte er zwischen NS-»Volksführung« und kirchlicher Seelsorge, zwischen Immanenz und Transzendenz: »Der Staat von *erst* hatte keine Volksführung. Sie lag in sittlich-moralischer und letzten Endes dann doch auch in politischer Hinsicht primär bei der Kirche. Das Christentum, die römische Kirche hat weder erlaubt noch geduldet, daß die *Volksführung* ihr irgendwie entwunden wurde [...]. Allmählich haben die Kirchen aufgehört, in puncto Volksführung diese tragende Rolle zu spielen [...]. Insoweit sich die *Kirchen* mit überirdischen, übersinnlichen

und *metaphysischen* Dingen beschäftigen, geben wir ihnen absoluten *Spielraum* [...]. Eines sei aber ganz klar entschieden: *Über den deutschen Menschen im Jenseits mögen die Kirchen verfügen, über den deutschen Menschen im Diesseits verfügt die deutsche Nation durch ihre Führer.* Nur bei einer so klaren und sauberen Trennung ist ein erträgliches Leben in einer Zeit des Umbruchs möglich.«<sup>48</sup> Nicht zuletzt unter den Bedingungen des Zweiten Weltkriegs, der neue Anforderungen an die spirituellen Bedürfnisse der deutschen Bevölkerung stellte, war eine solche Trennung illusorisch. Die »Volksgemeinschaft«, wie sie das NS-Regime verstand, blieb stets fragil. Sie brach sich erstens am Streit zwischen dem NS-Regime und den Konfessionen, zweitens an den Rivalitäten zwischen den beiden großen Konfessionen sowie deren Geltungskämpfen mit den kleineren Glaubensgemeinschaften, schließlich noch drittens am erbitterten innerprotestantischen Streit zwischen Deutschen Christen und Bekenntnischristen. Die »Volksgemeinschaft« war zerstritten, weil Glaube, Konfession und Religion quer zu jenen gesellschaftspolitischen Vorstellungen standen, die der Nationalsozialismus mit diesem Begriff verband. Zugleich schuf der Faktor Religion allerdings auch eine soziale Dynamik, die dazu führte, das jeweilige Maß an Inklusion und Exklusion in der »Volksgemeinschaft« immer wieder neu aushandeln zu müssen. Auch eine zerstrittene »Volksgemeinschaft« folgte prinzipiell derselben Logik wie eine imaginierte, nach innen befriedete: einem permanenten, stets reversiblen und tendenziell immer weitere Bereiche der Gesellschaft umfassenden Prozess gleichzeitiger Inklusionen und Exklusionen.<sup>49</sup>

## VI. Umprägungen des Religiösen im Krieg

Aus den eben zitierten Äußerungen Hitlers wie aus vielen anderen Auslassungen hochrangiger Parteiführer lässt sich trotz aller antikirchlichen Ausfälle jedenfalls immer auch entnehmen, dass Nationalsozialismus und Kirchen zumindest kurz- und mittelfristig miteinander koexistieren sollten, freilich zu den Bedingungen, die das NS-Regime vorgab. Gerade im Fall vieler protestantischer regionaler Teilkulturen ließe sich von einseitig angetragener, ungleicher Partnerschaft sprechen.<sup>50</sup> Diese konfliktreiche Koexistenz stand durchaus in der Tradition des Verhältnisses zwischen

Kirche und Staat seit Beginn der Säkularisierung<sup>51</sup>, war mithin keine genuin nationalsozialistische Erfindung. Sie beeinträchtigte nach 1933 zwar in zunehmendem Maße das Alltagsleben des protestantischen und katholischen Kirchenvolkes, wie die Forschung zu den konfessionellen Milieus gezeigt hat, die den bislang innovativsten Versuch einer Analyse des Verhältnisses zwischen kirchlichen Hierarchien, den Gläubigen und dem Nationalsozialismus darstellt.<sup>52</sup> In vielen dieser Studien erfolgte der methodische Zugriff jedoch unter dem Paradigma einer wachsenden Durchdringung der Milieus durch den Nationalsozialismus, wobei weder die daraus resultierende ungeprüfte Vorannahme von deren religiöser Homogenität noch die meist als monolithisch gedachten Angreifer NS-Staat, Partei und Polizei kritisch konzeptualisiert werden. Der Fokus des Milieuansatzes bleibt in der Regel auf das Verhältnis zwischen den NS-Aktivisten sowie den Berufsrollen (Priester, Pfarrer und andere Theologen) beider Konfessionen beschränkt. Eine Sozialgeschichte des Kirchenvolkes im NS-Staat steht sowohl für den Protestantismus als auch für den Katholizismus noch aus. Ein besonderes Desiderat stellt die Kriegszeit dar, für deren spätere Jahre kaum soziografische Daten zur Entwicklung der Kirchlichkeit vorliegen, so dass die Veränderungen innerhalb der beiden großen Konfessionen schwer messbar sind.<sup>53</sup>

Immerhin gibt es erste Ansätze einer Beschäftigung mit dem Thema »Kirchen im Krieg«, die sich jedoch nur auf einige ausgewählte Politikfelder erstrecken.<sup>54</sup> Eines ist die Wehrmachtseelsorge, die unter dem Paradigma des »Kirchenkampfes« in der Regel als Versuch der evangelischen und katholischen Kirche interpretiert wird, die »Seelsorgehoheit« gegenüber der NSDAP in Hitlers verbrecherischem Krieg zu behaupten.<sup>55</sup> Über die subjektiven Wahrnehmungen der Soldaten, immerhin aufs Ganze gesehen mehr als 18 Millionen Männer, und deren Religiosität wissen wir hingegen vergleichsweise wenig.<sup>56</sup> Dies ist insofern misslich, weil bei der Frage, inwieweit der Einzelne den Imperativen des NS-Weltanschauungskrieges zu widerstehen vermochte, religiöse Vorprägungen nicht unerheblich gewesen sein dürften. Umgekehrt muss jedoch auch die Frage erlaubt sein, wie selbst religiös sozialisierte und durchaus als gläubig zu bezeichnende Männer unter Kriegsbedingungen zu Helfershelfern des Genozids, wenn nicht gar zu Massenmördern mutierten. Wahrscheinlich traten langfristige mentale Prägungen, zumal an der »Ostfront«, eher

zurück und gewannen situative Gegebenheiten die Oberhand.<sup>57</sup> Vielleicht wurde das Religiöse aber auch insoweit umgeprägt, als die Facetten des »neuen Glaubens« nun stärker hervortraten und sich Massenmord unter den Notwendigkeiten vollzog, die man dem »Führerglauben«, dem übersteigerten Nationalismus und dem religiös überhöhten »Rassestolz« geschuldet sah. Hier besteht noch einiger Forschungsbedarf. Relativ wenig wissen wir auch über die institutionelle Beteiligung der beiden christlichen Kirchen an der NS-Ausgrenzungs- und Vernichtungspolitik, etwa bei der Beschaffung von »Ariernachweisen«, der Stigmatisierung von Homosexuellen und so genannten Asozialen, der Verfolgung der Sinti und Roma, den Euthanasiemorden und beim Einsatz von Zwangsarbeitern. Ohnehin hat sich die kirchennahe Historiografie lange Zeit schwer getan, das Verhalten der evangelischen und katholischen Institutionen gegenüber den »Gegnern« des NS-Regimes mit der gebotenen kritischen Distanz aufzuarbeiten.

Generell wird man davon ausgehen können, dass sich zwischen dem NS-Regime und den beiden Kirchen im Krieg eine Art »antagonistischer Kooperation« ergab.<sup>58</sup> Damit ist gemeint, dass sich trotz der notorischen Konflikte eine partielle, zeitlich und räumlich begrenzte Zusammenarbeit herausbildete, die das NS-System von innen stabilisierte. Beispielsweise ließ die Kriegstheologie der katholischen und evangelischen Bischöfe, bei allen Unterschieden im Detail, an der aus ihrer Sicht grundsätzlichen Legitimität des nationalsozialistischen Krieges keine Zweifel aufkommen. Zwar war die theologische und pastorale Sprache, jedenfalls bei der katholischen Kirche und der Bekennenden Kirche, in der Regel nicht mit jenen hasserfüllten Feindbildern und Stereotypen aufgeladen, die das NS-Regime unters Volk zu bringen pflegte.<sup>59</sup> Die Versuche theologischer Sinngebung des Krieges, die die zeitgenössischen Kirchen zu ihrer ureigenen Aufgabe zählten, waren durch einen doppelten Prozess gekennzeichnet: Zum einen bewegte sich ihre Semantik durchaus in der Nähe des NS-Sprachgebrauchs, der sich freilich auch zunehmend theologischer Versatzstücke bediente, und dadurch entstand eine nicht unerhebliche Schnittmenge von Interpretamenten, etwa die Stilisierung des Soldatentodes zum notwendigen Opfer für »Führer, Volk und Vaterland«.<sup>60</sup> Zum anderen wurden die Praktiken der beiden Kirchen bei der Kontingenzbewältigung im Krieg von gleichgelagerten Bemühungen des NS-Regimes abgetrennt, wie man etwa an den Trauerfeiern und



Beerdigungszeremonien sehen kann. Waren in der Vorkriegszeit sowohl im Protestantismus wie auch im Katholizismus noch Versuche zu beobachten gewesen, alten und neuen Glauben zu amalgamieren, so lässt sich dies, je weiter der Krieg voranschritt, immer weniger behaupten. Das NS-Regime setzte jetzt auf eine zunehmende Trennung von den Kirchen und versuchte, eigene Sinndeutungsangebote, die aber immer auch religiös aufgeladen waren, in den Vordergrund zu stellen. Martialische Kriegsfibeln des neuen NS-Glaubens wie jene von SS-Spitzenfunktionären wie Matthes Ziegler und Gunter d'Alquen verfassten propagandistischen Massenschriften stehen für diesen verdeckten Glaubensstreit.<sup>61</sup> Aber die Reichweite neureligiöser Sinnstiftungen blieb sowohl »im Feld« wie an der »Heimatfront« offenbar sehr begrenzt. In einer Tagebucheintragung vom 16. Oktober 1942 musste sich Goebbels eingestehen, »daß bei längerer Dauer des Krieges doch die Hinneigung des kleinen Publikums zu den Kirchen stärker geworden ist. Man sucht sich eben in der seelischen Ausweglosigkeit der gegenwärtigen Kriegslage irgend einen Ausweg, und da wir selbst an jenseitigen Werten nicht allzu viel zu bieten haben, flüchtet man eben selbst aus deutschgläubigen Kreisen zum Teil wieder zur Kirche zurück. Unsere religiösen Vorstellungen sitzen noch nicht tief genug, als daß sie dem Volke in diesem Kriege einen ausreichenden Trost und Halt geben könnten.«<sup>62</sup> Wie auch andere Quellen zeigen, gewannen die Kirchen aufgrund des alliierten Luftkriegs einiges seelsorgerische Terrain zurück. Dieser Ausnahmezustand zwang sie dazu, ihre Aktivitäten stärker als zuvor miteinander zu koordinieren, woraus wiederum eine Art neuer ökumenischer Erfahrung erwuchs.<sup>63</sup> Diese Entwicklung war jedoch eine durch den Krieg aufgenötigte. Die permanente Mobilisierung personeller und materieller Ressourcen ebnete die vormals rigiden Grenzen zwischen den beiden konfessionellen Milieus ein. In dieser Perspektive könnte sich der Nationalsozialismus für die beiden großen Konfessionen am Ende sogar noch als indirekt zukunftsweisend und modernisierend ausgewirkt haben.

## VII. Ausblick: Der religionsgeschichtliche Ort des Nationalsozialismus

Die Frage, ob es durch die Erfahrung des massenhaften Todes sowohl an den militärischen Fronten wie auch in der Heimat seit 1941/42 eine generelle Neuzunahme von Kirchlichkeit in der deutschen Bevölkerung gab, muss beim jetzigen Stand der Forschung vorerst noch offen bleiben, wenngleich vieles in diese Richtung deutet. Wo lag, wenn wir abschließend auf das Ganze des 20. Jahrhunderts schauen, der historische Ort jener ungewöhnlich religionsintensiven »gläubigen Epoche«, die von ihren maßgeblich prägenden Protagonisten sehr unbescheiden auch als der Beginn eines »Tausendjährigen Reiches« bezeichnet worden war? Auf das Ganze des katastrophalen 20. Jahrhunderts gesehen erscheint die NS-Epoche nicht so sehr als eine Zeit der beschleunigten Säkularisierung – wie dies nach 1945 in den exkulpierten Diskursen der kirchlichen Erinnerung und kirchennahen wissenschaftlichen Aufarbeitungen so häufig suggeriert worden ist –, sondern vielmehr als eine Zeit religiöser Intensivierungen und Neuschöpfungen. Religiöse Bekenntnisse und religiöser Streit, bisweilen auch Wunderglaube, waren Markenzeichen der Epoche. Schon das epochale Wendejahr 1933 kann auch als ein besonderes, genuin religiöses Erlebnis und Ereignis (für nicht wenige Zeitgenossen »ein Wunder«) gesehen werden. Viele Indizien legen nahe, von einer Trendumkehr des massiven Säkularisierungsschubs seit der Jahrhundertwende und insbesondere während der »gottlosen Jahre« der Weimarer Moderne zu sprechen. Die NS-Epoche ist insofern historische Gegenthese, eine Zeitenkehr und Gegenzeit. Der Wind hatte gedreht. »Wiederkehr der Religion«, »Rückkehr der Religion« – wenn diese als Zeitdiagnose der Gegenwart neuerdings so oft gehörten, empirisch freilich unbewiesenen Wunschvorstellungen jemals tatsächlich zutreffend gewesen sein mögen, dann gewiss für die Zeit, die 1933 angebrochen war. Freilich geschah diese religionsgeschichtliche Trendumkehr damals nicht im Sinne einer Rechristianisierung, wie dies von protestantischer (und gewiss auch katholischer) Seite so sehnsüchtig herbeigehofft wurde. Der konservativ-autoritäre, antiwestliche »christliche Staat«, den man sich kirchlicherseits nach dem traumatischen Verlust der Monarchien wünschte, wurde auf

grausame Weise verfehlt. Und auch ein im Protestantischen antizipierter »christlicher Nationalsozialismus«, mit dem viele zeitgenössische evangelische Gläubige – und wohl auch Katholiken – sich gut hätten arrangieren können, erwies sich als Illusion. Aus dem traditionellen konfessionellen Zweikampf der Deutschen war unverhofft ein religiöser Dreikampf mit einem sehr harten neuen Kombattanten als Gegner geworden. Der Nationalsozialismus, der einstige Verbündete beider großen Konfessionen im Kampf gegen die Aufklärung, gegen die »Ideen von 1789«, gegen Liberalismus, Demokratie und Sozialismus, gegen modernen politischen und kulturellen Pluralismus, gegen die Weimarer »Gottlosenrepublik«, verwandelte sich in den verbissenen Kämpfen der 1930er Jahre um die Seelen der Deutschen zu einem gefährlichen Rivalen. Die religionsgeschichtliche Großwetterlage endete nicht eigentlich mit dem Kriegsende 1945. Erst mit den sanften, aber nachhaltigen kulturrevolutionären Umbrüchen der *Swinging Sixties*, die eine tiefe Zäsur markierten, begann der große Wind der Geschichte wieder aus einer anderen Richtung zu wehen.

Bleibt zu fragen, welche Relevanz der Nationalsozialismus für die Entwicklung des Religiösen nach 1945 besaß und wie sich dieses Feld transformierte. Diese Frage ist nicht abzutrennen von der Sozialgeschichte der christlichen Konfessionen im 20. Jahrhundert, für die Benjamin Ziemann drei Untersuchungsperspektiven skizziert hat. Erstens den Prozess der Selbstmodernisierung der Religionen als Reaktion auf Prozesse, die gemeinhin unter dem Begriff »Säkularisierung« gefasst werden; zweitens die Individualisierung und Privatisierung der Religionsausübung, wie sie sich etwa in der Herausbildung eines pluralen Feldes der religiösen Sinnsuche zeigte; und drittens die religionsinternen Anpassungsleistungen in Eschatologie, Gottesbildern und in der Dogmatik, kurzum die Transformation der christlichen Theologie.<sup>64</sup> In allen drei Bereichen hat der Nationalsozialismus spezifische Signaturen hinterlassen; ein Resultat jenes quälenden Prozesses der Aufarbeitung der eigenen Vergangenheit, der sowohl im Protestantismus als auch im Katholizismus spätestens in den 1950er Jahren begann.<sup>65</sup> In dessen Mittelpunkt stand das Verhältnis der beiden Konfessionen zum Judentum, das nach der Ermordung von sechs Millionen europäischer Juden durch Männer, die durchweg aus einer christlichen Glaubensgemeinschaft stammten und ihr vielfach noch angehörten, an einem Nullpunkt angelangt war. Die

Geschichte der beiden Kirchen nach 1945 kann als Versuch der Überwindung dieses Nullpunktes gelesen werden, der sich im Ringen mit den anderen, teils antagonistischen Kräften in Politik, Wirtschaft und Wissenschaft vollzog und immer noch vollzieht. Unter dem Eindruck der zerstörerischen Kräfte des Nationalsozialismus ließen beide Kirchen (die Protestanten hatten hier mehr zu tun) sowohl vom extremen Nationalismus als auch vom Militarismus ab und entwickelten sich kontinuierlich zu beflissenen Verfechtern der allgemeinen Menschenrechte. Seit den 1970er Jahren arbeiten schließlich einige evangelische und katholische Theologen, darin maßgeblich beeinflusst durch das Judentum, an einer »Theologie nach Auschwitz«, die in diesem nationalsozialistischen Menschheitsverbrechen die zentrale Herausforderung für den christlichen Glauben sieht.<sup>66</sup> Dieser Prozess ist bislang nicht abgeschlossen. In einer Gegenwartsgesellschaft, in der nach der Erosion der säkularen politischen Utopien das Phänomen »Religion« wieder eine stärkere Rolle zu spielen scheint, behält er jedenfalls nach wie vor eine gewisse Aktualität.

## Anmerkungen

- \* Für die kritische Lektüre des Textes und weiterführende Hinweise sei Michael Grüttner (Berlin) und Horst Junginger (Tübingen/München) herzlich gedankt.
- 1 Dazu bislang nur Kristine Fischer-Hupe, *Der Kirchenkampfdiskurs nach 1945. Wie katholische und evangelische Theologen in der frühen Nachkriegszeit über den Kirchenkampf der Jahre 1933–1945 sprachen*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 15 (2002), S. 461–489, sowie Frank-Michael Kuhlemann, *Erinnerung und Erinnerungskultur im deutschen Protestantismus*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 119 (2008), S. 30–44.
- 2 Die Herausgeber haben nacheinander drei namhafte Judaistinnen und Judaisten gebeten, einen Beitrag über jüdisches religiöses Denken nach 1933 zu verfassen. Leider stehen wir am Ende mit leeren Händen da. Dieses Thema hätte unbedingt in den vorliegenden Band gehört.
- 3 Zu den endlosen Bemühungen um eine begriffliche Definition des Religiösen seien an dieser Stelle nur genannt: Hubert Knoblauch, *Religionssoziologie*, Berlin 1999, S. 7–38; Detlef Pollack, *Religion und Moderne. Zur Gegenwart der Säkularisierung in Europa*, in: Friedrich Wilhelm Graf/Klaus Große Kracht (Hg.), *Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert*, Köln 2007, S. 73–103, sowie Hartmut Zinser, *Grundlagen der Religionswissenschaften*, Paderborn 2010, S. 35–80.
- 4 Dies in kritischer Anspielung auf das große Werk von Hans-Ulrich Wehler,

- Deutsche Gesellschaftsgeschichte 1700–1989/90, 5 Bde., München 1987–2008, worin das Religiöse als Appendix in den Großbereich »Kultur« verwiesen wird.
- 5 Siehe die Beiträge von Kevin Spicer und Manfred Gailus in diesem Band.
  - 6 Dazu den Beitrag von Horst Junginger in diesem Band.
  - 7 Eine integrierende Gesamtdarstellung, welche die vielen Protestantismen des »Dritten Reiches« erfasst und die systemischen Wirkungen dieses Sozialmilieus im Gesamtgefüge des NS-Herrschaftssystems neu zu bewerten vermag, existiert noch nicht. Als Standardwerke gelten noch immer: Kurt Meier, *Der evangelische Kirchenkampf*, 3 Bde., Halle 1976–1984, sowie Klaus Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich*, 2 Bde., Frankfurt am Main 1977–1985.
  - 8 Sie entfaltete bis zum Sommer 1934 ihre größte Wirkung; siehe Klaus Breuning, *Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929–1934)*, München 1969.
  - 9 Bahnbrechend Lucia Scherzberg, *Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus. Karl Adam als kontextueller Theologe*, Darmstadt 2001. Weitere Forschungen in diesem Bereich sind vonnöten.
  - 10 Zum Katholizismus die beiden Sammelbände von Karl-Joseph Hummel/Michael Kißener (Hg.), *Die Katholiken und das Dritte Reich. Kontroversen und Debatten*, Paderborn 2009, sowie Christoph Kösters/Mark Edward Ruff (Hg.), *Die katholische Kirche im Dritten Reich. Eine Einführung*, Freiburg 2011. Zu den Netzwerken der katholischen Zeitgeschichtsforschung seit den 1960er Jahren Olaf Blaschke, *Geschichtsdeutung und Vergangenheitspolitik. Die Kommission für Zeitgeschichte und das Netzwerk kirchenloyaler Katholizismusforscher 1945–2000*, in: Thomas Pittrof/Walter Schmitz (Hg.), *Freie Anerkennung übergeschichtlicher Bindungen. Katholische Geschichtswahrnehmung im deutschsprachigen Raum des 20. Jahrhunderts*, Freiburg im Breisgau 2010, S. 479–521.
  - 11 Christoph Kösters, *Katholische Verbände und moderne Gesellschaft. Organisationsgeschichte und Vereinskultur im Bistum Münster 1918 bis 1945*, Paderborn 1995, S. 314–323, sowie ders., »Fest soll mein Taufbund immer stehn ...«. *Demonstrationskatholizismus im Bistum Münster 1933–1945*, in: Rudolf Schlögl/Hans-Ulrich Thamer (Hg.), *Zwischen Loyalität und Resistenz. Soziale Konflikte und politische Repression während der NS-Herrschaft in Westfalen*, Münster 1996, S. 158–184.
  - 12 Dazu den Beitrag von Armin Nolzen in diesem Band.
  - 13 Ursula Büttner/Martin Greschat, *Die verlorenen Kinder der Kirche. Der Umgang mit Christen jüdischer Herkunft im »Dritten Reich«*, Göttingen 1998; Aleksandar-Saša Vuletić, *Christen jüdischer Herkunft im Dritten Reich. Verfolgung und organisierte Selbsthilfe 1933–1939*, Mainz 1999; Jana Leichsenring, *Gabriele Gräfin Magnis. Sonderbeauftragte Kardinal Bertrams für die Betreuung der katholischen »Nichtarier« Oberschlesiens: Auftrag – Grenzüberschreitung – Widerstand*, Stuttgart 2000, sowie dies., *Die Katholische Kirche und »ihre Juden«*. Das »Hilfswerk beim Bischöflichen Ordinariat Berlin« 1938–1945, Berlin 2007.
  - 14 Zur Begriffsgeschichte siehe Johannes Heil, »Antijudaismus« und »Antisemitismus«. Begriffe als Bedeutungsträger, in: *Jahrbuch für Antisemitismusfor-*

- schung 6 (1997), S. 92–114, sowie Rainer Kampling, Art. »Antijudaismus«, in: Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart, hg. v. Wolfgang Benz, bisher 4 Bde., Berlin 2008–2011, hier Bd. 3, S. 10–13.
- 15 Vgl. Richard Steigmann-Gall, *The Holy Reich. Nazi Conceptions of Christianity 1919–1945*, Cambridge 2003. Dazu auch die Debatte in: *Journal of Contemporary History* 42 (2007), S. 5–78.
  - 16 Siegfried Nobile [Stellungnahme zum Nationalsozialismus], in: Leopold Klotz (Hg.), *Die Kirche und das dritte Reich*, Bd. 2, Gotha 1932, S. 79–85.
  - 17 Susannah Heschel, *The Aryan Jesus. Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*, Princeton 2008, S. 286. Zur Genese des christlichen Antijudaismus die theologiegeschichtliche Untersuchung von Anders Gerdmar, *Roots of Theological Anti-Semitism. German Biblical Interpretation and the Jews, from Herder and Semler to Kittel and Bultmann*, Leiden 2009. Wichtig jetzt auch Horst Junginger, *Die Verwissenschaftlichung der »Judenfrage« im Nationalsozialismus*, Darmstadt 2011.
  - 18 Manfred Gailus, *Mir aber zerriss es das Herz. Der stille Widerstand der Elisabeth Schmitz*, Göttingen 2010, S. 80–107.
  - 19 Olaf Blaschke, *Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich*, 2., durchges. Aufl., Göttingen 1999. Eher unbefriedigend sind Walter Hanot, *Die Judenfrage in der deutschsprachigen Presse Deutschlands und Österreichs 1923–1933*, Mainz 1990, sowie Uwe Mazura, *Zentrumspartei und Judenfrage 1870/71–1933. Verfassungsstaat und Minderheitenschutz*, Mainz 1994.
  - 20 In dieser Hinsicht unergiebig, weil nicht die Katholiken, sondern ausschließlich das katholische Dogma bzw. die Haltung des Papstes untersucht wird, sind Thomas Brechenmacher, *Der Vatikan und die Juden. Geschichte einer unheiligen Beziehung vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, München 2005; ders., *Die Kirche und die Juden*, in: Hummel/Kißener, *Katholiken* (wie Anm. 10), S. 125–143, sowie ders., *Pius XII. und die Juden*, in: Kösters/Ruff, *Kirche* (wie Anm. 10), S. 123–141.
  - 21 Zu nennen sind Cornelia Rauh-Kühne, *Katholisches Milieu und Kleinstadtgesellschaft. Ettlingen 1918–1939*, Sigmaringen 1991; Thomas Breuer, *Verordneter Wandel? Der Widerstreit zwischen nationalsozialistischem Herrschaftsanspruch und traditionaler Lebenswelt im Erzbistum Bamberg*, Mainz 1992; Gerhard Paul, »... gut deutsch, aber auch gut katholisch«. *Das katholische Milieu zwischen Selbstaufgabe und Selbstbehauptung*, in: ders./Klaus-Michael Mallmann, *Widerstand und Verweigerung im Saarland, 1935–1945*, 3 Bde., Bonn 1989–1995, hier Bd. 3, S. 26–152, sowie Norbert Fasse, *Katholiken und NS-Herrschaft im Münsterland. Das Amt Velen-Ramsdorf 1918–1945*, Bielefeld 1996.
  - 22 Kursorische Hinweise bei Axel Drecol, *Der Fiskus als Verfolger. Die steuerliche Diskriminierung der Juden in Bayern 1933–1942*, München 2008, sowie bei Christiane Kuller, *Finanzverwaltung und Judenverfolgung. Die Entziehung jüdischen Vermögens in Bayern während der NS-Zeit*, München 2008.
  - 23 Siehe ausführlich Saul Friedländer, *Das Dritte Reich und die Juden*, 2 Bde., München 1998–2006.