



Sarah Thieme

NATIONALSOZIALISTISCHER MÄRTYRERKULT

*Sakralisierte Politik und Christentum im
westfälischen Ruhrgebiet (1929 - 1939)*



Centrum für
Religion und Moderne
Center for Religion and Modernity

campus

Nationalsozialistischer Märtyrerkult

Schriftenreihe »Religion und Moderne«

Band 9

Herausgegeben im Auftrag des Centrums für Religion und Moderne (CRM) der Westfälischen
Wilhelms-Universität Münster von Thomas Großbölting, Detlef Pollack,
Barbara Stollberg-Rilinger und Ulrich Willems

Wissenschaftlicher Beirat

Thomas Bauer, Matthias Casper, Marianne Heimbach-Steins, Mouhanad Khorchide,
Judith Könemann, Hans-Richard Reuter, Perry Schmidt-Leukel, Martina Wagner-Egelhaaf
(alle Münster), Hans Joas (Berlin) und Hugh McLeod (Birmingham)

Sarah Thieme, Dr. phil., ist als Postdoktorandin am Exzellenzcluster »Religion
und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne« an der
Universität Münster tätig.

© Campus Verlag GmbH

Sarah Thieme

Nationalsozialistischer Märtyrerkult

Sakralisierte Politik und Christentum
im westfälischen Ruhrgebiet
(1929–1939)

Campus Verlag
Frankfurt/New York

© Campus Verlag GmbH

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Exzellenzclusters »Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne« an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster aus Mitteln der Exzellenzinitiative des Bundes und der Länder

ISBN 978-3-593-50808-5 Print
ISBN 978-3-593-43739-2 E-Book (PDF)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Trotz sorgfältiger inhaltlicher Kontrolle übernehmen wir keine Haftung für die Inhalte externer Links. Für den Inhalt der verlinkten Seiten sind ausschließlich deren Betreiber verantwortlich.

Copyright © 2017 Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlagmotiv: Enthüllung des Knickmann-Denkmal in Marl-Sickingmühle (Juni 1933)

© Stadtarchiv Gelsenkirchen, Fotosammlung I, FS I 00884, Fotograf: H. Werland

Satz: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Gesetzt aus: Garamond

Druck und Bindung: CPI buchbücher.de, Birkach

Gedruckt auf Papier aus zertifizierten Rohstoffen (FSC/PEFC).

Printed in Germany

www.campus.de

© Campus Verlag GmbH

Inhalt

Dank	9
I. Einleitung.....	13
1. Nationalsozialismus als rituelle Praxis: Zu den Forschungskontexten dieser Arbeit	18
2. Theoretische Überlegungen: Sakralisierte Politik der NS-Bewegung....	35
3. Operationalisierung	50
3.1 Die Perspektive der Regionalstudie.....	54
3.2 Mythen und Sakralisierung.....	59
3.3 Nationalsozialistische Glaubenspraxis des Märtyrerkultes	61
3.4 Christliche Sakralinteraktionen.....	67
II. Nationalsozialismus im westfälischen Ruhrgebiet: Zur Untersuchungsregion.....	73
1. Das Ruhrgebiet: Abgrenzungen und Einordnungen	73
2. Die NS-Bewegung im westfälischen Ruhrgebiet	82
2.1 Die NS-Bewegung im Gau Westfalen-Süd	89
2.2 Die NS-Bewegung im Gau Westfalen-Nord	93
2.3 Zur Entwicklung nach der NS-»Machtergreifung«.....	97

III. Märtyrermythen: Glaubenszeugnis, Kampfappell und Nostalgie.....	101
1. Nationalsozialistische Märtyrermythen	104
1.1 Heldische Straßenkämpfer der NS-Bewegung	105
1.2 Sondertypen: Erweiterte Integrationsfiguren	121
2. Mythische Konstruktionen des NS-Martyriums	130
3. Zwischen Reichsleitung und westfälischer Peripherie: Zur Kanonisierung der »Blutopfer der Bewegung«.....	153
4. Märtyrermythen seit 1933: Zwischen Transformation und nostalgischer Vergangenheitsvergegenwärtigung	163
5. NS-Märtyrer im Bild	188
Zwischenfazit: NS-Märtyrerfiguren	199
 IV. Nationalsozialistische Glaubenspraxis des Märtyrerkultes ...	202
1. »Über Gräber vorwärts!«: Zum Umgang mit Tod und Trauer bei den Beisetzungsfeierlichkeiten	203
2. Sakrale Orte des NS-Märtyrerkultes	229
2.1 NS-Märtyrergräber als sakrale Orte.....	230
2.2 Sakralisierung der Tat-Orte der NS-Martyrien	240
2.3 Sakrale Orte des Ludwig Knickmann	250
3. Gedenkfeiern des NS-Märtyrerkultes	262
4. Der 9. November als »Tag der Gefallenen der Bewegung«.....	291
5. Märtyrergedenken als Veteranentreffen	313
Zwischenfazit: Nationalsozialistische Sakralsphäre.....	332

V. Sakralinteraktionen: Christliche Sakralisierung im NS-Märtyrerkult.....	336
1. Sakralinteraktionen bei kirchlichen Beisetzungen	337
1.1 Kirchlich-institutionelle Normen und Richtlinien	339
1.2 Kirchliche Beisetzungen als rituelle Sakralinteraktionen	346
2. Christliche Sakralisierung der Toten: Die Inhalte.....	375
2.1 Kirchenlieder.....	375
2.2 Biblische Sakralisierungen.....	380
2.3 Handlungsspielräume der beteiligten Pfarrer in den Predigten ...	387
3. Christliche Sakralinteraktionen jenseits der Beisetzungen	414
3.1 Geistliche als Gedenkredner anlässlich des 9. November.....	414
3.2 Feldgottesdienste: Kirchlich-liturgische Heilsgewissung der NS-Bewegung.....	425
3.3 Nationalsozialismus und Altkatholiken: Ein Bottroper Sonderfall.....	442
4. Christliche Sakralinteraktionen durch NS-Funktionsträger	447
4.1 Ambige, sakralinteraktive Deutungen.....	449
4.2 Sakralinteraktive Symbolik.....	471
Zwischenfazit: Christliche Sakralinteraktionen zwischen Ambiguitätstoleranz und Symbiosen	482
VI. Fazit	487
NS-Märtyrerfiguren: Lebensläufe	495
Abkürzungsverzeichnis	507
Quellen und Literatur	509

Dank

Die vorliegende Studie entstand im Rahmen des Münsteraner Exzellenzclusters »Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne«. Sie wurde im Sommersemester 2016 von der Philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität als Dissertation angenommen und für den Druck geringfügig gekürzt.

Ich möchte allen Menschen danken, die mit ihren Hinweisen und Anregungen zur vorliegenden Interpretation der NS-Bewegung beigetragen haben. An erster Stelle gilt mein Dank den beiden Betreuern meiner Dissertationsschrift für ihre Unterstützung und Begleitung während der gesamten Projektphase: Werner Freitag, der meine wissenschaftliche Entwicklung seit Proseminar-Zeiten begleitete und förderte, regte dieses Projekt an, schenkte mir als Projektmitarbeiterin Vertrauen und gewährte mir die größtmöglichen Freiräume für meine Forschungen. Klaus Große Kracht stand mir als Mentor zur Seite. Mit seinen klugen Anfragen, kenntnisreichen Ratschlägen und seinen kritischen Lektürerückmeldungen hat er großen Anteil an der theoretischen Tiefenschärfe meiner Arbeit. Stets gab er mir das Gefühl, auf dem richtigen Weg zu sein.

Meine Arbeit profitierte sehr vom produktiven Umfeld des Exzellenzclusters, in dem ich viele kluge Austauschpartner, Inspiration und Unterstützung fand. Als Mitarbeiterin war ich an verschiedenen Projektgruppen beteiligt, konnte Zwischenergebnisse zur Diskussion stellen und hatte Gelegenheit, weitgehend eigenständig Tagungen und Transferprojekte durchzuführen. Besonderer Dank gilt den Mitgliedern meiner Mentoring-Gruppe, für die Energie und Ausdauer, die sie in die Lektüre und Kommentierung meiner Kapitelentwürfe steckten, sowie für ihre konstruktive und ermutigende Kritik. Danken möchte ich auch den Mitgliedern der KP »Martyrium und Märtyrerkult« unter der Leitung von Johannes Hahn, die mich herzlich aufnahmen und die Entwicklung meines Forschungsprojektes wohlwollend und interessiert verfolgten. Die Kollegen im Institut

für Städtegeschichte und in der Abteilung für westfälische Landesgeschichte haben mich in ihre kollegiale Arbeitsatmosphäre aufgenommen.

Ulrike Stockhausen, Justus Bernhard, Benedikt Brunner, Alexander Dölecke und Thies Schulze danke ich für das gemeinsame Nachdenken über das Verhältnis von Religion und Politik, von Kirche und Staat sowie für die Einblicke in die Welt des Protestantismus.

Dass ich die Dissertation in Ruhe erfolgreich abschließen konnte, verdanke ich dem von der Graduiertenschule des Exzellenzclusters gewährten Promotionsabschlusstipendium. Die Drucklegung wurde dankenswerterweise ebenfalls vom Exzellenzcluster unterstützt. Stellvertretend hierfür gilt mein Dank dem Sprecher Detlef Pollack sowie der Geschäftsführerin Iris Fleßenkämper. Julia Simoleit und Judith Grubel danke ich für ihre Hilfestellungen und ihre Unterstützung in allen organisatorischen Belangen. Außerdem sei den Herausgebern Barbara Stollberg-Rilinger, Thomas Großbölting, Detlef Pollack und Ulrich Willems für die Aufnahme meiner Studie in die Schriftenreihe des »Centrums für Religion und Moderne« gedankt. Für die Begleitung im CRM und die Unterstützung bei der Titelfindung danke ich Astrid Reuter und Daniel Gerster. Dem Campus-Verlag, vor allem Jürgen Hotz, danke ich für die gute Zusammenarbeit.

Hilfreiche Kritiken und Denkanstöße erhielt ich auf Tagungen, bei Kolloquien und Vorträgen. Herzlich bedanken möchte ich mich daher bei allen Mitdiskutanten und Kommentatoren. Für anerkennende Kommentare, theoretischen und inhaltlichen Austausch, Anregungen und kritische Nachfragen danke ich überdies Christel Gärtner, Silvia Horsch, Manfred Gailus und Daniel Siemens. Aus unseren Diskussionen habe ich großen Gewinn gezogen. Für meine Quellenauswertung habe ich zahlreiche Stadt- und Kirchenarchive sowie Bibliotheken besucht. Für ihre Unterstützung bei der Suche nach Quellenbeständen, für Hinweise und ihre fachliche Expertise möchte ich den dortigen Mitarbeitern danken; hervorzuheben sind die Kollegen im Institut für Stadtgeschichte Gelsenkirchen sowie die Mitarbeiter im Institut für Zeitungsforschung in Dortmund.

Aus meinem Münsteraner Umfeld hat Tabea Meurer mich in meiner Thesenbildung bestärkt und stets Freude an theoretischen und »nostalgischen« Diskursen gehabt; mit Annika Hartmann, Anna Krabbe und Michael Neumann haben ich mich regelmäßig über die Höhen und Tiefen des Promotionsalltags ausgetauscht und wertvolle Hinweise zu sprachlichen Eskapaden erhalten. Denise Motzigkeit, Susanne Spreckelmeier und Judith Stander haben das Abenteuer Dissertation gemeinsam mit mir in

Angriff genommen und sich beständig mit mir über die dabei gemachten Erfahrungen ausgetauscht. Anne-Marie Metzger ließ mich geduldig an ihrem musikwissenschaftlichen Knowhow teilhaben. Euch allen gilt mein herzlicher Dank. Ebenfalls hervorzuheben ist Daniela Schulte, die mein Projekt vom ersten Tag an begleitet hat und die sich die Zeit nahm, das gesamte Manuskript vor der Einreichung zu lesen und zu kommentieren. Ohne ihre kritische und aufmerksame Lektüre und ihre zahlreichen Anmerkungen wäre diese Arbeit eine andere. Herzlich danke ich auch Sophie Spiegler für das sorgfältige Lektorat der Druckfahnen.

Mein Dank gilt schließlich Michael, meinen Freunden und meiner Familie, die mich geduldig in der intensiven Zeit der Dissertation begleitet und unterstützt haben. Viele von ihnen sind schon genannt. Ich danke euch von Herzen für eure Unterstützung und Begleitung während der Dissertationszeit, für euren Rückhalt und eure Ermutigungen, Ablenkungen und die manchmal nötige Erdung, Begeisterung und – bis zuletzt – Interesse an »meinen« Toten.

Münster, im Juni 2017

Sarah Thieme

I. Einleitung

»Man kann den moralischen Wert einer Idee, einer Bewegung, messen an der Art, wie sie ihre Märtyrer ehrt, und die Anteilnahme von Fernstehenden ist der sprechendste Beweis für die Resonanz, die diese Idee im Volke hat.«¹

Mit diesem Satz leitete die nationalsozialistische *National-Zeitung* ihren Bericht über die Beisetzung des verstorbenen SA-Mannes Wilhelm Sengotta aus Dortmund-Wickede im Februar 1932 ein. Der 21-jährige Schlosser hatte sich gemeinsam mit einigen Sturmkameraden auf dem Heimweg von seinem SA-Dienst befunden, als sie in einen kommunistischen Hinterhalt gerieten. Dabei sei Sengotta erschossen worden. Das vorangestellte Zitat verweist auf die hohe Bedeutung, die die lokale NS-Bewegung in Dortmund der von ihr praktizierten Märtyrerverehrung zusprach: Erst wenn diese, wie im Falle des verstorbenen Sengotta, gelang, wurde der hohe »moralische Wert« der eigenen Weltanschauung sichtbar, für die sich der Tote vermeintlich geopfert hatte. Die »gelungene« Märtyrerverehrung umfasste in Wickede eine groß inszenierte Aufbahrung und Beisetzungsfeier unter Beteiligung eines evangelischen Geistlichen mit etwa 3.000 Teilnehmern. Überdies wurde der SA-Sturm 7/I/98 dem Namen des Verstorbenen geweiht. Außerdem wurde in den Jahren nach der sogenannten NS-»Machtergreifung« eine Dortmunder Straße nach ihm benannt, ein Gedenkstein am vermeintlichen Tatort errichtet und eingeweiht sowie jährlich wiederkehrende Gedenkfeiern an seinem Todestag gefeiert.

Diese nationalsozialistische Selbstbeschreibung ist Ausgangspunkt für die vorliegende Studie, die den nationalsozialistischen Märtyrerkult analysiert. Unter einem Kult ist die »Gesamtheit religiöser Praxis im Umgang mit »spirituellen« oder mit besonderen Zuschreibungen versehenen Wesen«² sowie Verehrungshandlungen gegenüber Menschen mit »numinosen Qualitäten«³ zu verstehen. Wesentliche Bestandteile eines Kultes sind nach

1 *National-Zeitung*, Groß-Dortmunder Beobachter, 27.02.1932, »SA-Mann Sengottas letzter Weg«.

2 Baudy, Kult/Kultus, http://referenceworks.brillonline.com/entries/religion-in-geschichte-und-gegenwart/kultkultus-COM_12400 [Zugriff: 03.03.2016].

3 Ebd.; ähnlich: Lang, Kult, S. 474–488.

der Religionswissenschaftlerin Dorothea Baudy folgende: Mythenerzählungen und -inszenierungen sowie alle Formen religiösen Verhaltens, insbesondere Rituale, deren Ausübung häufig an heilige Stätten und heilige Zeiten gebunden ist. »Im Kultakt konstituieren sich die Teilnehmer als zusammengehörige, aber hierarchisch differenzierte Gemeinde.«⁴ In ihren (auch sprachlichen) Handlungen entwerfen sie »die Vorstellungen, die sie sich vom Adressaten ihres Kultes [...] machen«.⁵ Émile Durkheim hält pointiert fest, dass ein Kult aus Überzeugungen und Ritualen besteht.⁶ Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich folglich mit der posthumen mythischen Konstruktion von SA- und SS-Männern als »Märtyrer der Bewegung« und deren praktischer Verehrung durch kultische Handlungen sowie die eingesetzten Sakralisierungsstrategien durch die nationalsozialistische Bewegung in den Jahren 1929–1939.

Ziel der Untersuchung ist es, einen religionsgeschichtlichen Beitrag zur Charakterisierung regionaler NS-Bewegungen zu leisten.⁷ Gefragt wird nach der Erzeugung von spezifischem *commitment*⁸, das heißt der besonderen Hingabe, der hohen Motivation und Begeisterungsfähigkeit ihrer Aktivist:innen. Spezifische Bedeutung wächst dem *commitment* der Akteure sozialer Bewegung zu, da jene »keine anderen Ressourcen [besitzen] um ihre Akteure langfristig an sich zu binden, und zu motivieren, als das zu tun, was die Individuen und Einzelgruppen in der Bewegung wünschen und wollen. Deren Engagement müssen sie über inneres *commitment* erlangen.«⁹ Um den freiwilligen Einsatz ihrer Anhänger, der das entscheidende Kapitel sozialer

4 Baudy, Kult/Kultus.

5 Ebd.

6 Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, S. 67f.

7 Die vorliegende Arbeit orientiert sich dabei an vergangenen Studien, die gezeigt haben, welchen analytischen Mehrwert eine religionsgeschichtliche Annäherung an den Nationalsozialismus gerade in regionalgeschichtlicher Perspektive haben kann. So fragt der Landeshistoriker Werner Freitag nach zeitgenössischen Festerfahrungen in Verbindung mit dem Hitler-Mythos. Er nimmt dabei Feste als religiöse Ereignisse ernst und zeigt ihren Beitrag zur Herrschaftsstabilisierung auf. Zwar legt er einen Schwerpunkt auf die NS-Gesellschaft als Untersuchungsgegenstand, doch geht er knapp auch auf die Bedeutung von Festen für die NS-Bewegung selbst ein. Vgl. dazu den einleitenden, konzeptuellen Aufsatz: Freitag, *Der Führermythos im Fest; zu den Festen der »Parteigenossen«* ebd., v. a. S. 53–61.

8 Rucht/Neidhardt, *Soziale Bewegungen*, S. 649. Laut Heinrich W. Ahlemeyer ist darunter bereits die Erwartung von Bindung an die soziale Bewegung innerhalb des Kommunikationssystems der sozialen Bewegung über Begeisterung, Engagement und Eigenmotivation zu verstehen. So ders., *Soziale Bewegungen als Kommunikationssystem*, S. 144.

9 Rucht/Neidhardt, *Soziale Bewegungen*, S. 636.

Bewegungen darstellt, zu produzieren und zu erhalten, wird in der Handlungspraxis sozialer Bewegungen, laut Dieter Rucht und Friedhelm Neidhardt, *commitment* verlangt und bekräftigt. Zudem werden Motive und Interessen der Akteure eingebunden.¹⁰ Dementsprechend beschäftigt sich die vorliegende Arbeit mit Motivationen, kollektiven Identitätsstiftungsangeboten und der Integration der nationalsozialistischen Bewegungsmitglieder. Zentrale Ausgangsüberlegung ist dabei, dass sakrale Elemente in der Politik einen entscheidenden Faktor zur Ansprache und Einbindung der NS-Bewegungsmitglieder ausmachten. Sie werden im Märtyrerkult erkennbar. Sakralisierungen konnten *commitment* erzeugen und unterstützen, wenn sie kollektive Gläubigkeiten ansprachen. Damit konnte ein attraktives Angebot geschaffen werden, das sinnstiftende Antworten innerhalb des breiten Feldes von Gläubigkeiten in der NS-Zeit bot. Hierfür werden die Märtyrerverehrung, die konstruierten *Mythen*, die um diese initiierte *Glaubenspraxis* sowie die eingesetzten Sakralisierungsstrategien¹¹ analysiert. Neben vielfältigen *Sakraltransfers*, die zur Ausbildung einer eigenen, nationalsozialistischen Sakralsphäre beitrugen, kennzeichneten den sakralisierten Politikstil des Nationalsozialismus zahlreiche *christliche Inhalte* sowie die Einbindung *kirchlicher Akteure und Rituale*.

Unter der Prämisse, dass Sakralisierungen eine Kulturtechnik und daher von Menschen gemacht sind, kann es im empirischen Zugriff nur darum gehen, die Praxis der Märtyrerverehrung kulturwissenschaftlich und religionssoziologisch zu untersuchen. In der vorliegenden Studie werden folglich Techniken und Strategien analysiert, mit denen nationalsozialistische Akteure der verschiedenen Hierarchieebenen im lokalen Kontext politische Entitäten heiligsprachen, Grenzen zum Profanen zogen, das Sakrale mit besonderen Zeichen und Symbolen umgaben und sakrale Orte für die Verehrung schufen. Es wird gezeigt, wie sie Märtyremythen konstruierten, sich dem »Geheiligten« gegenüber speziell – ritualisiert und festlich – verhielten und damit eine Sakralgemeinschaft aus der »liturgischen Masse«¹² der aktiven Teilnehmer schufen. Besonders die Implementierung einer sakralen Aura durch die Glaubenspraxis – durch Liturgie und rituelle Ausformungen der Verehrung – wird in den Fokus genommen. Damit werden kollektive Wertvorstellungen, Selbst-Konzepte, Identitätsentwürfe sowie

10 Ebd.

11 Eschebach/Lanwerd, Säkularisierung, S. 21.

12 Gentile, Die Sakralisierung der Politik, S. 167.

Gläubigkeiten der lokalen NS-Bewegungen über die Angebotsseite und den Ritualvollzug analysiert.

Von besonderer Relevanz ist es zudem, das Verhältnis zu den etablierten christlichen Kirchen im Kontext der Märtyrerverehrung zu untersuchen, da die NS-Bewegung mit ihrer sakralisierten Politik mit diesen in Konkurrenz um eine absolute, sinnstiftende Lösung der Kontingenzproblematik trat.¹³ In jenem Spannungsfeld zwischen Konkurrenz, Koexistenz und Kooperation ist auszuloten und zu prüfen, inwiefern Mythen und Glaubenspraxis mit christlichen Elementen verwoben waren.

Insbesondere folgende Teilfragestellungen gilt es zu klären: Welche Sakralisierungsstrategien wandten die NS-Funktionsträger vor Ort im Rahmen des Märtyrerkultes an? Welche Glaubensangebote wurden darin unterbreitet? Welche sakral-politischen Elemente wurden in die Märtyrerverehrung eingebunden? Aus welchen Traditionen speisten sie sich? Welche Kulthandlungen wurden von der Gemeinschaft der lokalen NS-Bewegung vollzogen und welche Funktionen erwuchsen dem Kult daraus innerhalb der NS-Gliederungen?¹⁴ Welche Rollen spielten christliche Bestandteile und Botschaften?

Zentral prägt schließlich die gewählte regionale Perspektive die gesamte Untersuchung: Als Untersuchungsregion bietet sich das westfälische Ruhrgebiet besonders an. Durch diesen Fokus wird der NS-Märtyrerkult vor Ort und im regionalen Kontext analysiert. Der Blick der Studie ist nah auf die nationalsozialistischen Akteure, ihr Handeln und ihre kollektiven Vorstellungswelten gerichtet.

Die Peripherieregion des westfälischen Ruhrgebietes stellte für die Nationalsozialisten gerade aufgrund der Minderheitensituation ein wichtiges Kampfgebiet in der Auseinandersetzung mit sozialdemokratischen und

13 Eine zentrale Funktion von Religionen ist die Bewältigung von Kontingenz, d. h. die Bewältigung der Offenheit und Ungewissheit, »daß etwas so ist wie es ist, und doch anders sein könnte, daß etwas zwar möglich aber nicht notwendig ist« (Pollack, Was ist Religion?, S. 184). In extremen Kontingenzerfahrungen wie beispielsweise dem Tod eines nahen Angehörigen stiften Religionen dem Geschehenen Sinn und bieten den Betroffenen Handlungsangebote an. Zentrale Mittel sind dabei Mythos und Kult. Zur Bestimmung von Religion als Kontingenzbewältigung vgl. ebd.

14 Externe Funktionen, wie Propaganda oder Machtdemonstration im öffentlichen Raum, die sich vorwiegend an Nicht-Bewegungsmitglieder richteten, sollen nur am Rande thematisiert werden. Auch Funktionen und Wirkungen für die Gesamtgesellschaft werden daher nicht analysiert.

kommunistischen Arbeitern dar. Die gewalttätige Straßenpolitik¹⁵ bedingte etliche Tote, die es zu deuten und für die eigenen Anhänger mit Sinn zu versehen galt. Insgesamt entfielen dabei auf Westfalen nach nationalsozialistischer Zählung vierundzwanzig offiziell anerkannte Märtyrer, von denen einundzwanzig Verstorbene dem westfälischen Ruhrgebiet zuzuordnen sind.¹⁶ Hinzukamen sechs weitere Verstorbene, die nicht offiziell als nationalsozialistische Märtyrerfiguren anerkannt wurden, die jedoch vor Ort Verehrung als solche erfuhren.¹⁷ Achtzehn der siebenundzwanzig analysierten NS-Märtyrerfiguren des westfälischen Ruhrgebietes verstarben vor dem 30. Januar 1933, neun von ihnen nach der sogenannten »Machtergreifung«.¹⁸ Im Durchschnitt wurden sie 26,84 Jahre (N=25) alt. Die Männer engagierten sich vor ihrem Tod in ganz überwiegender Anzahl in der SA;

15 Zur »Straßenpolitik« am Beispiel der Dortmunder SA vgl. Schmidt, Die Straße beherrschen, S. 225–248. Zur politischen Gewalt in der Weimarer Republik am Beispiel Sachsens vgl. ebenfalls: Schumann, *Politische Gewalt*.

16 Dies sind nach Sterbejahren sortiert: in 1923 Ludwig Knickmann, Buer (Westfalen); Hans Rickmers, München, an der Feldhernhalle (in Lengerich gemeldet); in 1927 Otto Senft, Dortmund (in Bochum gemeldet); in 1928 Bernhard Gerwert, Sythen b. Haltern; in 1930 Theodor Sanders, Hagen (Westfalen); Adolf Höh, Dortmund; und Heinz Oetting, verstorben in Essen, gebürtig in Gladbeck; in 1932 Wilhelm Sengotta, Massen, Bez. Dortmund (heute Unna); Emil Erich Fröse, Lünen; Heinrich Habenicht, Dortmund; Fritz Borawski, Wattenscheid; Walter Ufer, Dortmund-Eving; Ludwig Decker, Beverungen (Ostwestfalen); August Pfaff, Castrop-Rauxel; Helmut Barm, Bochum-Langendreer; Eduard Elbrächter, Brackwede (heute Bielefeld); Vinzenz Szczotok, Bottrop; in 1933 Hans Bernsau, Iserlohn; Paul Paßmann, Bochum; Josef Cibulski, Bochum-Weitmar; Wilhelm Koziollek, Wanne-Eickel; Josef Woltmann, Buer-Erle; in 1934 Erich Teßmer, Lünen-Horstmar; sowie in 1936 Bernhard Schlothan, Wanne-Eickel. Lediglich Elbrächter und Decker sind nicht dem Ruhrgebiet zuzuordnen, sondern starben in Ostwestfalen. Der in Lengerich gemeldete Novemberputschist Rickmers ist dem Ruhrgebiet ebenfalls nicht zuzuordnen. Eine Übersicht der Lebensläufe der als NS-Märtyrerfiguren konstruierten Männer findet sich ab S. 494 in diesem Band.

17 Es handelt sich dabei nach Sterbejahren sortiert um: in 1930 Alfons König (Bochum); in 1932 Franz Große-Beck (Bottrop) und Leo Kottewitz (Marl) sowie in 1933 August Haßler (Schwerte); Paul Köster (Haltern) und Max Piotrowski (Lünen). Zur Unterscheidung zwischen offiziell anerkannten und inoffiziellen NS-Märtyrerfiguren vgl. das dritte Unterkapitel in Kapitel III. in dieser Arbeit.

18 Lediglich drei Tote stammen aus den 1920er Jahren (Knickmann, Senft, Gerwert), vier weitere aus dem Jahr 1930. Im Jahr 1932 hatte die NS-Bewegung mit zehn (davon acht offiziell anerkannte) Verstorbenen die meisten Toten zu beklagen. Von den neun nach dem 30. Januar 1933 verstorbenen Männer starben sieben (davon 4 offiziell anerkannte) bereits im Jahr 1933. Mit Schlothan verstarb im Jahr 1936 die letzte westfälische Märtyrerfigur.

lediglich drei Verstorbene hatten der SS angehört.¹⁹ Vierzehn Männer waren evangelische Christen, sieben waren katholisch.²⁰

Im folgenden Einleitungskapitel werden (1) die Forschungskontexte dieser Studie vorgestellt; (2) theoretische Überlegungen zur sakralisierten Politik der NS-Bewegung unternommen und auf deren Grundlage (3) die Operationalisierung und Gliederung der vorliegenden Arbeit entwickelt.

1. Nationalsozialismus als rituelle Praxis: Zu den Forschungskontexten dieser Arbeit

Kulturwissenschaftliche Märtyrerforschung

Ausgangspunkt der Studie ist das in der Überlieferung auftretende Phänomen der Zuschreibung und Verehrung von verstorbenen Nationalsozialisten als Märtyrerfiguren. Der Märtyrer-Begriff²¹ wird im Folgenden als Quellenbegriff verwendet, ohne dass damit eine moralische oder normative Wertung einhergehen würde. Die Studie reiht sich ein in aktuelle kulturwissenschaftliche Untersuchungen von Martyrien.²² Dieser interdisziplinäre Forschungszweig begreift Martyrien als kulturhistorische Phänomene, kulturelle Praktik und Elemente des kulturellen Gedächtnisses. Er interessiert sich für historische Ausformungen des Phänomens, die kulturellen Repräsentationen und vielfältigen Darstellungsweisen, sowie die damit verbun-

19 So hatten 18 Verstorbene der SA angehört, dreizehn von ihnen waren gleichzeitig Mitglieder der NSDAP. Zu den drei SS-Angehörigen kamen ein weiteres NSDAP-Mitglied sowie zwei Männer ohne Mitgliedschaft in der NSDAP oder ihren Gliederungen. Bei drei Männern war eine klare Zuordnung nicht möglich.

20 Bei sechs Männern konnte die konfessionelle Bindung nicht ermittelt werden.

21 Der Begriff des Märtyrers wird im deutschen Sprachraum synonym zu »Blutzeugen des Glaubens« verwendet. Für eine Etymologie vgl. bspw.: Maier, *Politische Märtyrer?*, v. a. S. 16; zur Begriffsgeschichte vgl. auch: Reudenbach, *Märtyrertode ohne Blut*, S. 70.

22 Als Anknüpfungspunkte für meine Untersuchungen, d. h. eine kulturwissenschaftlich-konstruktivistische Auseinandersetzung mit dem Konzept der Märtyrer vgl. insbesondere Weigel, *Märtyrer-Portraits*. Vgl. zudem Kraß/Frank (Hrsg.), *Tinte und Blut*, insb.: Dies., Sündenbock und Opferlamm; Horsch/Tremel, *Grenzgänger der Religionskulturen*. Zudem ist in den letzten Jahren im angloamerikanischen Raum eine Vielzahl an Forschungen zu islamischen Märtyrern, insbesondere zu Selbstmordattentätern erschienen. Für einen allgemeinen Überblick vgl. Mitchell, *Martyrdom*.

denen Verehrungspraktiken.²³ Die kulturwissenschaftliche Martyriumsforschung ist grundsätzlich zu trennen von einer zweiten Betrachtungsweise von Martyrien: einer normativen respektive affirmativen theologischen Sichtweise, die jene als Zeugen einer (wie auch immer gearteten) Wahrheit betrachtet.²⁴

Aus kulturhistorischer Sicht ist hingegen grundsätzlich von einem kulturellen Zuschreibungsprozess auszugehen: Martyrien sind demnach soziale Konstrukte; sie existieren nicht ohne Anhängerschaft.²⁵ So werden Menschen *post mortem* von Menschen als Märtyrer gedacht und erst darüber zu solchen gemacht. Ihr Tod wird sodann mit einem höheren Sinn versehen und als Bekenntnis zu diesem begriffen.²⁶ In der folgenden Analyse wird daher stets die »behauptete und imaginierte Realität«²⁷ von Leben und Sterben der Toten durch die lokalen NS-Bewegungen im westfälischen Ruhrgebiet angeführt und auf ihre Intention und Funktion hin untersucht.²⁸ Die dabei untersuchten NS-Märtyrerfiguren wurden nach ihrem Tod (manchmal erst nach einer längeren Inkubationszeit) vorwiegend in räumlich begrenzter Ausdehnung durch die nationalsozialistische Bewegung erinnert und verehrt. Fast alle von ihnen sind heute außerhalb der neonazistischen Szene unbekannt und bislang unerforscht.²⁹

23 Horsch/Tremel, Einleitung, hier: S. 8f. Sie beschreiben das Martyriumskonzept als ein »Palimpsest«, in dem Konzepte und Traditionen überschrieben werden.

24 Ebd.; Weigel, Schauplätze, S. 16.

25 Gerlitz, Martyrium, S. 197f.

26 Weigel, Schauplätze, S. 14.

27 Vierkant, *Märtyrer und Mythen*, S. 46. Ähnlich hat bereits Sven Reichardt am Beispiel von Horst Wessel darauf verwiesen, dass die »Wirklichkeit« für die NS-Märtyrermythen keine entscheidende Rolle gespielt hat, so: Ders., *Faschistische Kampfbinde*, S. 553.

28 Es versteht sich von selbst, dass die Studie es dezidiert ablehnt, die »wahren« Märtyrer der nationalsozialistischen Bewegung aufzuspüren. Es geht mir nicht um die Art ihres Sterbens oder die »richtige« Überzeugung, für die sie möglicherweise starben. Dieses Ziel verfolgte jüngst Busch, *Blutzeugen*. Er stellte in seinem Buch die Lebenswege der sog. »Blutzeugen« dar. Das Buch ist höchst tendenziös und versucht die Taten der Nationalsozialisten gegen die der Kommunisten aufzuwiegen; Verweise, kritische Analysen der NS-Quellen und jegliche Distanz zum Thema fehlen. Der Autor ist der neonationalistischen Szene zuzuordnen.

29 Zur Verehrung im Neonazismus vgl. Jentsch/Metzger, *Die »Blutzeugen der Bewegung«*. Zum historischen Forschungsstand ist festzustellen: Für den Bereich Westfalen ist bislang einzig der fundierte Aufsatz von Heinz-Jürgen Priamus zum Heldengedenken in Gelsenkirchen u. a. am Beispiel vom ersten als Märtyrer erinnerten Nationalsozialisten Westfalens Ludwig Knickmann zu nennen. Ders., *Helden- und Totenfeiern*, bes. S. 25–38. Eine kritische, dekonstruierende Perspektive nehmen auch Barbara Dorn und Michael Zimmermann in ihrer Beschäftigung mit dem NS-Märtyrer Koziollek ein. Vgl.

Die besondere Funktion von Märtyrerfiguren besteht darin, dass sie die Trennung zwischen säkularen und religiösen Gesellschaften, zwischen Religion und Politik, in Frage stellen.³⁰ Märtyrerfiguren, auch genuin religiöse, sind stets politische Phänomene.³¹ Häufig werden sie in Oppositionssituationen von unterlegenen Parteien konstruiert,³² um im Widerpart zu den Herrschenden mit ihnen »Gegensouveränität«³³ zu erzeugen. Dementsprechend lassen sie sich als Versuch ansehen, »Schwäche in Stärke, Ohnmacht in Macht« zu verwandeln.³⁴ Mit der Deutung eines gewaltsamen Todes als Martyrium konnten radikale Umdeutungen der eigenen Situation vorgenommen werden: »Aus Opfern werden Helden, aus Niederlagen (spirituelle) Siege, aus Tod (ewiges) Leben.«³⁵

Das Aufgreifen von Martyriumskonzepten durch politische Bewegungen im 19. und 20. Jahrhundert ist kein singuläres Phänomen des Nationalsozialismus. Die Tendenz, das Sterben für die Ziele einer politischen Entität als Martyrium zu klassifizieren, ist bereits zuvor erkennbar, so etwa in der Französischen Revolution,³⁶ bei den »scottish martyrs«³⁷ oder auch im Fall von Robert Blum, der als Märtyrer der Demokratie im Kontext der Revolution von 1848 gesehen wurde.³⁸ Einen Höhepunkt erlebte die Konstruktion von Märtyrern durch politische Bewegungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Eindrucksvoll ist hierzu die Studie von Barbara Könczöl zu kommunistischen Märtyrerfiguren in der Weimarer Republik, namentlich von Liebknecht und Luxemburg.³⁹ Das Reichsbanner konstru-

dazu: Dies., *Bewährungsprobe*. Darüber hinaus wurden einige wenige Verstorbene in lokal-historischen Stadtgeschichten am Rande thematisiert. Vgl. bspw. Wagner, *Hakenkreuz über Bochum*, Montenbruck, *Zwischen Demokratie und Diktatur*.

30 Märtyrerfiguren tragen bei zur »Verdiessseitigung von Transzendenz«, so: Horsch/Treml, Einleitung, S. 10, 18.

31 Zur Ambivalenz zwischen Profanisierung und Sakralisierung moderner Märtyrer vgl. auch: ebd., S. 18–21.

32 Dazu: Hahn, *Oppositionelle Märtyrer*.

33 Weigel, *Schauplätze*, S. 15.

34 Ebd.

35 Horsch/Treml, Einleitung, S. 13.

36 Vgl. den Vortrag von Christina Schröer, *Helden im Dienst der Republik. politische Strategien zur Sakralisierung des Nouveau Régime (1792–1799)*, Tagung: Sakralität und Heldentum. Zum Relationsgeflecht von Heroischem und Religiösem, Freiburg i. Br., 21.11.2014.

37 Vgl. dazu den in Kürze erscheinenden Beitrag von Andre Krischer im Sammelband: Hahn, *Oppositionelle Märtyrer*.

38 Vgl. Schmidt, *Robert Blum*.

39 Könczöl, *Märtyrer des Sozialismus*, S. 73–116.

ierte ebenfalls eigene Märtyrerfiguren.⁴⁰ Zu Märtyrern der Republik wurden neben Walther Rathenau auch die während der Ruhrbesetzung erschossenen Krupp-Arbeiter erklärt.⁴¹

In der politischen Rechten der Zeit waren Märtyrerkonstruktionen ebenso verbreitet. So finden sich faschistische Märtyrerkonstruktionen im italienischen *fascismo*⁴² und im österreichischen »Ständestaat« – mit einer intensiven Märtyrerverehrung des ermordeten Kanzlers Engelbert Dollfuß⁴³ – sowie in der »Legion Erzengel Michael« in Rumänien oder in der kroatischen Ustaša.⁴⁴

Totenkult und Gläubigkeiten im Nationalsozialismus

Die vorliegende Untersuchung steht zugleich im weiteren Forschungskontext zum NS-Kult, das heißt dem Auffinden von religiös-sakralen Formen der nationalsozialistischen Herrschaftspraxis. Unumstritten ist die Bedeutung des »braunen Kultes«⁴⁵ als ein wichtiger Bedingungsfaktor der nationalsozialistischen Herrschaftssicherung neben einer Vielzahl weiterer Faktoren, wie der charismatischen Herrschaft Hitlers,⁴⁶ der Rolle der Bürokratie (etwa einem Mitläufertum im Staatsdienst), einer inhaltlich breiten Propagandatätigkeit,⁴⁷ wie beispielsweise ihrer Ideologie der »Volksgemein-

40 Voigt, *Kampfbünde*, S. 343–360.

41 Ackermann, Staatsbegräbnisse in Deutschland, S. 259. Für weitere Beispiele nationaler Märtyrerfiguren vgl. Zwicker, »Nationale Märtyrer«. Daneben konstruierte etwa auch die zionistische Bewegung Märtyrerfiguren vgl. dazu den in Kürze erscheinenden Beitrag von Helen Przibilla im Sammelband: Hahn, *Oppositionelle Märtyrer*.

42 Reichardt, *Faschistische Kampfbünde*, S. 541–547.

43 Dreidemy, *Der Dollfuß-Mythos*, insb. S. 74–77, 89.

44 Vgl. Dinu, *Faschismus, Religion und Gewalt in Südosteuropa*, S. 217–223, 248f. Bis in die Gegenwart hinein begegnet Martyrium als überaus präsentem kulturellem Konzept. Vgl. dazu bspw. den Vortrag von Friederike Pannewick, Grenzgänger des Umbruchs. Der symbolische Kampf um das Gedenken an Helden und Märtyrer des »Arabischen Frühlings«, auf der Tagung: Sakralität und Heldentum. Zum Relationsgeflecht von Heroischem und Religiösem, Freiburg i. Br., 21. November 2014.

45 Pionier war dabei Gamm, *Der braune Kult*; zentral auch Vondung, *Magie und Manipulation*; Thamer, *Verführung und Gewalt*, S. 417–434.

46 Vgl. Kershaw, *Hitlers Macht*; Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 4; zuletzt: Longenrich, *Hitler*.

47 Nolzen, *Der Durchbruch der NSDAP*, bes. S. 46f. Benz, *Herrschaft und Gesellschaft*, bes. S. 10–17; van Dyke, Über die Beziehung von Kunst, Propaganda und Kitsch; zur bildlichen Propaganda vgl. etwa Paul, *Aufstand der Bilder*; zur Propaganda im NS-Film vgl. bspw. Hoffmann, »Und die Fahne führt uns in die Ewigkeit«.

schaft«,⁴⁸ Konsensbildung über eine dauerhafte Mobilisierung gemeinschaftlicher Erlebnisse und Gefühle,⁴⁹ Terror und Gewalt sowie deren Faszination⁵⁰ und Ästhetik⁵¹ und den diversen politischen und wirtschaftlichen Teilhabemöglichkeiten.⁵² Die NS-Diktatur ist insofern nur polykausal in ihrer Vielgestalt zu erklären. Zweifellos leistete auch der Kult als Baustein des nationalsozialistischen Politikstils einen wichtigen Beitrag zur Attraktivität des Nationalsozialismus.⁵³ Dieser diente laut Hans-Ulrich Thamer der »emotionale[n] Überwältigung« der Teilnehmer, mit der diesen die neuen NS-Wertmuster eingepflanzt werden sollten.⁵⁴ Nach Urteil des Historikers Wolfgang Benz bot der NS-Kult eine Antwort auf die Erlösungssehnsucht und das Bedürfnis nach religiöser Hingabe der Menschen und war damit ein wichtiger Faktor für eine positive Bindung der Bevölkerung an den Nationalsozialismus.⁵⁵

Neben allgemeineren Überblicksdarstellungen zum nationalsozialistischen Massenkult oder zur NS-Festkultur⁵⁶ liegen inzwischen einige Studien zu den großen reichsweiten Kultinszenierungen vor, beispielsweise zu den Reichsparteitagen in Nürnberg. Sie zeugen von der »Faszination«, die die Organisatoren mit ihren Inszenierungen erzeugten und mit denen Teil-

48 Einführend zur Debatte um die »Volksgemeinschaft« vgl.: Bajohr/Wildt, *Volksgemeinschaft*; Kershaw, »Volksgemeinschaft«; Schmiechen-Ackermann, »Volksgemeinschaft«; Thamer/Erpel, Hitler und die Deutschen, darin im Besonderen die Artikel von Wildt, »Volksgemeinschaft« als Selbstermächtigung und Führermeister, Ikonographie der »Volksgemeinschaft«; Wildt, »Volksgemeinschaft«, (Version: 1.0 vom 03.06.2014), <https://docupedia.de/zg/Volksgemeinschaft> [Zugriff: 20.10.2015].

49 Benz, *Herrschaft und Gesellschaft*. Zur »Konsensdiktatur« vgl. auch: Ruppert, *Herrschaft und Akzeptanz*.

50 Vgl. Balisiter, *Gewalt und Ordnung*; Thamer, *Verführung und Gewalt*; Reichel, *Der schöne Schein*.

51 Ogan/Weiss, *Faszination und Gewalt*; Benz, *Herrschaft und Gesellschaft*, bes. S. 17–21; Thamer, Repräsentation von Gewalt; exemplarisch zur ästhetischen Manipulation im BDM-Werk »Glaube und Schönheit« siehe Offermanns, »Die wussten was uns gefällt«; allgemein zur politischen Symbolik des Nationalsozialismus vgl. Ueberhorst, Feste, Fahnen, Feiern.

52 Bspw. dazu: Bajohr, »Arisierung« in Hamburg; zum NS-Staat als »Gefälligkeitsdiktatur« vgl. Aly, *Hitlers Volksstaat*, insb. S. 49–92.

53 Vgl. dazu etwa auch den von Gudrun Brockhaus herausgegebenen Sammelband: *Attraktion der NS-Bewegung*, Mosse, *Die Nationalisierung der Massen*.

54 Thamer, *Faszination und Manipulation*, S. 368.

55 Benz, *Herrschaft und Gesellschaft*. Er bezeichnet den NS-Kult darin als »Religionsersatz«. Ebd., S. 22.

56 Eine gelungene Annäherung an Feste unter dem NS-Regime in regionalgeschichtlichem Zugriff ist: Freitag, *Das Dritte Reich im Fest*.

nehmer manipuliert werden konnten.⁵⁷ Im Fokus standen dabei im Besonderen der Führermythos und der Führerkult.⁵⁸ Auch das nationalsozialistische Feierjahr sowie einzelne darin enthaltene Feste, etwa das Reichserntedankfest,⁵⁹ wurden untersucht. Vergleichsweise selten wurde hingegen bisher der nationalsozialistische Totenkult in den Blick genommen. Gerade eine derartige Beschäftigung verspricht jedoch besonders aufschlussreiche Einblicke, da der Tod als explizite Konfrontation mit der Kontingenzproblematik besonders erklärungsbedürftig ist und nach Antwort auf Sinnfragen verlangt. Emilio Gentile sieht im Totenkult daher »the most universal manifestation of the sacralization of politics in the twentieth century«⁶⁰.

Neben einigen Studien, die sich mit öffentlichem Totengedenken in systemübergreifender Perspektive des 19. und 20. Jahrhunderts beschäftigen,⁶¹ verdient die umfangreiche und pointierte Studie von Sabine Behrenbeck zum reichsweiten nationalsozialistischen Heldenkult⁶² besondere Aufmerksamkeit. Sie nimmt darin die Heroen-Konstruktion in Mythen, Ritualen und ihre Symbolik als explizit religiöse Phänomene von der sogenannten »Kampfzeit« bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges in den Blick.⁶³

Abgesehen von Behrenbecks Arbeit sind bislang nur wenige Forschungsbeiträge zur Verehrung der nationalsozialistischen Bewegungsmärtyrer im Speziellen erschienen. Hervorzuheben ist insbesondere die mikrohistorische Betrachtung von Hans Günter Hockerts, die nach Funktionen der NSDAP-Feierlichkeiten zum 9. November, das heißt der reichsweiten Großgedenkenveranstaltung in München, fragt.⁶⁴ Der 9. November als Feiertag für die verstorbenen Novemberputschisten ist auch von ande-

57 Thamer, *Faszination und Manipulation*; Karow, *Deutsches Opfer*; Urban, *Die Konsensfabrik*. Zur Manipulation über die »Magie« des Kultes vgl. ebenso: Vondung, *Magie und Manipulation*, v. a. S. 171–184.

58 Vgl. dazu: Kershaw, *Der Hitler-Mythos*; Behrenbeck, *Wie man Helden macht*, v. a. S. 60f.

59 Schmiechen-Ackermann, Inszenierte »Volksgemeinschaft«, S. 10–19; darin ebenfalls: Gelderblom, *Das Reichserntedankfest*.

60 Gentile, *Politics as religion*, S. 32.

61 Ackermann, *Nationale Totenfeiern in Deutschland*; Jeismann/Westheider, *Wofür stirbt der Bürger?*; Maas, *Der Kult der toten Krieger*; Rader, *Grab und Herrschaft*; Eschbach, *Öffentliches Gedenken*; Eiden, *Totenkulte*.

62 Behrenbeck, *Der Kult um die toten Helden*.

63 Vgl. bspw. ihre Überlegungen zu Gedenkbüchern für getötete »Alte Kämpfer« ebd., S. 142–158.

64 Hockerts, *Mythos, Kult und Feste*.

rer Seite immer wieder als Beleg für den NS-Kult herangezogen und exemplarisch analysiert worden.⁶⁵ Die sechzehn Männer, die am 9. November 1923 beim Hitler-Putsch ums Leben kamen, können als »Proto-Märtyrer«⁶⁶ der NS-Bewegung gelten, da sie als zuerst Verstorbene eine übergeordnete Rolle innerhalb der NS-Märtyrerfiguren einnahmen. Eine weitere zentrale Märtyrerfigur der Nationalsozialisten war der Berliner SA-Mann Horst Wessel, der, von Goebbels als Märtyrer aufgebaut und propagandistisch beworben, rasch reichsweite Verehrung erfuhr. Aufgrund dieser Sonderstellung legen die bislang erschienen Arbeiten zu herausragenden NS-Märtyrergestalten und den um sie inszenierten Kult einen deutlichen Schwerpunkt auf den Wessel-Kult.⁶⁷ Zu nennen ist insbesondere die Darstellung von Daniel Siemens zu Leben und Verehrung Horst Wessels.⁶⁸ Auch Sven Reichardt setzte sich in seiner umfangreichen Studie zur SA vorwiegend mit der Verehrung Wessels auseinander und führte darüber die Märtyrerverehrung als Attraktivitätsfaktor in der SA ein.⁶⁹ Ein kürzlich erschienener Aufsatz von Sabine Behrenbeck, der sich mit nationalsozialistischen Märtyrermythen beschäftigt, legt seinen Fokus ebenfalls auf die Figur Horst Wessels.⁷⁰ Eine gelungene Vorarbeit zu Faktoren der NS-Märtyrerkonstruktion am Beispiels Wessels stammt zudem von Jesús Casquete, der den um diesen initiierten Kult als Teil einer »politischen Religion« begreift.⁷¹

65 Vgl. etwa Gamm, *Der braune Kult*, S. 156; Ueberhorst, Feste, Fahnen, Feiern, S. 165f.; Benz, *Herrschaft und Gesellschaft*, S. 24f.; Grassegger, »Auch Tote stehn in unsern Reihn«, S. 102; Schütz, Hitler – Kult – Visualisierung, S. 276; Reichardt, *Faschistische Kampfbünde*, S. 551f.; Behrenbeck, *Der Kult um die toten Helden*, S. 268–280, zu Vorgaben für Feierlichkeiten in den Ortsgruppen vgl. ebd., S. 280–290.

66 Ebd., etwa S. 114.

67 Neben Horst Wessel arbeiteten Baird, Fuhrmeister und Zwicker zu Albert Leo Schlageter, der in der Zeit der Ruhrbesetzung verstarb und als nationaler Held verehrt wurde. Er wurde von den Nationalsozialisten adaptiert und ebenfalls als Märtyrer verehrt: Baird, *The Martyrdom of Albert Leo Schlageter*; Fuhrmeister, *Ein Märtyrer auf der Zugs Spitze*; Zwicker, »*Nationale Märtyrer*«.

68 Siemens, *Horst Wessel*; vgl. auch: Baird, Goebbels, Horst Wessel, and the Myth of Resurrection and Return; zur Verehrung Wessels als Märtyrer in der Neonazi-Szene nach 1945 vgl. zudem Vierkant, *Märtyrer und Mythen*.

69 Reichardt, *Faschistische Kampfbünde*, S. 548–564.

70 Behrenbeck, *Wie man Helden macht*.

71 Casquete, *Martyr Construction*. Er bleibt in seiner Studie recht abstrakt und überblicksartig und fragt vor allem nach Konstruktionsfaktoren. Daneben sind die NS-Märtyrerkonstruktionen lediglich aus literaturwissenschaftlicher Perspektive heraus analysiert

Die vorliegende Studie möchte vor dem Hintergrund des hier dargelegten Forschungsstandes einen Beitrag dazu leisten, die Lücke zwischen den bislang erfolgten schlaglichtartigen Einzelfallbetrachtungen und Untersuchungen zur reichsweiten Verehrung der Novemberputschisten am 9. November in München zu schließen. Gegenüber zumeist summarischen Beobachtungen zum reichsweiten NS-Totengedenken rückt der Blick näher an die lokalen Akteure in ihrer Einbindung vor Ort. Hier zeigen sich Eigensinnigkeiten, die sich nicht immer auf Reichsebene wiederfinden lassen. Überdies wird der Kult als Mobilisierungs- und Attraktivitätsfaktor der NS-Bewegung selbst – in Abgrenzung zu Betrachtungen der NS-Gesellschaft als Ganzes – in den Blick genommen.

Nationalsozialismus als ›Politische Religion‹?

In der Beschäftigung mit dem NS-Kult begegnet wie etwa auch bei Jesús Casquete und Sabine Behrenbeck wiederholt das Forschungskonzept der ›politischen Religion‹.⁷² Um die nationalsozialistische Diktatur und insbesondere ihren Erfolg in der deutschen Gesellschaft erklären zu können, griffen bereits verschiedene Zeitgenossen auf das Erklärungsmodell ›politische Religion‹ als religiöser Glauben an ein innerweltliches Heil, das durch die nationalsozialistische Politik vermittelt wurde, zurück.⁷³ Beginn-

worden. So etwa bei: Hillesheim, *Die Erschaffung eines Märtyrers*; Arnold/Loiperdinger, *Märtyrerverlegenden im NS-Film*; Roßmeißl, *Märtyrerverstilierung in der Literatur*.

72 Aus Gründen der Stringenz werde ich mich im Folgenden ausschließlich mit Konzepten der ›politischen Religion‹, die auf den Nationalsozialismus angewandt werden, beschäftigen. Das Konzept wurde und wird darüber hinaus etwa auch zur Erläuterung des italienischen Faschismus und des sowjetischen Kommunismus verwendet. Vgl. zu Italien etwa Gentile, *The Sacralization of Politics in Fascist Italy*, wiederholt in: Ders., *Politics as religion*; zum Kommunismus bspw. Kőnczöl, *Märtyrer des Sozialismus*. Das Konzept ist zu differenzieren von Überlegungen zur Politisierung traditioneller Religionen. Die Frage nach der Selbstwahrnehmung des Nationalsozialismus als Religion, die in verschiedenen Studien gestellt wurde und zum Teil positiv, zum Teil negativ beantwortet wurde, halte ich für kein hinreichendes Argument für eine wissenschaftliche Definition und daher nicht zielführend. Zudem bieten nationalsozialistische Ausführungen hierzu völlig konträre Antwortoptionen.

73 Zu nennen sind im Besonderen die Namen Voegelin und Aron, die in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts aus unterschiedlichen Forschungskontexten heraus eine Deutung ›politischer Religion‹ vornahmen. Eric Voegelin sieht ›politische Religionen‹ als über Jahrhunderte verbreitetes Übel der westlichen Welt, als einen Verfall des Christentums und zeichnete ihre Genese nach. Ders., *Die politischen Religionen*. In seiner Tradition argumentiert Klaus Vondung bis heute, ohne Kritiken an Voegelins Konzept zu berück-

nend in den 1990ern, verstärkt in den letzten fünfzehn Jahren wurde das Erklärungsmodell der »politischen Religion« erneut aufgegriffen, um das System Nationalsozialismus und seine (singuläre) Gewalteskalation zu erklären. Befürworter des Konzeptes⁷⁴ vertreten eine genuin religiöse Deutung des Nationalsozialismus in seiner Gesamtheit, die in der Regel mit religionsfunktionalen Argumenten gestützt wird.⁷⁵ Insbesondere Michael Burleigh und wiederholt auch Klaus Vondung nutzen das Konzept »politi-

sichtigen. Vgl. dazu zuletzt ders., *Deutsche Wege*. Raymons Aron spricht von »Säkularreligionen, die er als moderne, vorwiegend substantielle (Ersatz-) Religionen des Kollektivheits definiert. Er zeigt Parallelen zwischen den Erlösungsreligionen und modernen politischen Ideologien auf. Ders., *L'avenir des religions séculières*. In der deutschen Übersetzung wurde sein Konzept mit »Diesseitsreligion« übersetzt. Ders., *Die Zukunft der Diesseitsreligion*. Für ein knappe Zusammenfassung der Definitionen von Voegelin und Aron und ihrer Kritik vgl. aus jüngster Zeit: Könczöl, *Martyrer des Sozialismus*, S. 30–35. Einen guten Überblick über die zeitgenössische Sicht und zugleich eine Bewertung der aktuelleren Debatte bietet auch Kießling, *Nationalsozialismus als Politische Religion*; einen knappen Überblick bietet ebenfalls Griech-Pöelle, *Der Nationalsozialismus und das Konzept der »politischen Religion«*. Sie führt zudem in die US-amerikanische Forschungsdebatte ein. Zur Begriffsgeschichte vor der Nutzung durch Voegelin und Aron und zu ähnlichen Stellennahmen weiterer Zeitzeugen des Nationalsozialismus vgl. etwa: Neddens, »Politische Religion«.

74 Als Hauptvertreter, die für den Begriff »politische Religion« zur Beschreibung des Nationalsozialismus plädieren, sind insbesondere Michael Burleigh, Klaus Vondung, Claus-Ekkehard Bärsch und Hans Maier zu nennen. Sie eint ein weitgefasstes, funktionales Religionsverständnis, wenngleich sie dieses häufig nicht explizit definieren. Zudem kombinieren die Autoren das Konzept in der Regel mit Totalitarismus-Theorien. Im deutschsprachigen Raum wurde das Konzept zuerst in den von Hans Maier herausgegebenen Sammelbänden im Kontext der Totalitarismusforschung re-thematisiert, die damit den Anstoß für eine neuerliche Beschäftigung mit dem Konzept »politische Religion« darstellen. Die Beiträge sind historisch weit gefasst und reichen zum Teil bis in die Antike zurück. Maier, »*Totalitarismus« und »politische Religionen«*, Bd. 1–3. Ausschließlich mit modernen »politischen Religionen« beschäftigt sich der ebenfalls von ihm herausgegebene Sammelband: *Wege in die Gewalt*. Eine zentrale Studie erschien zudem vom Claus-Ekkehard Bärsch. Er unterstellt dem Nationalsozialismus darin, eine substantielle Religion gewesen zu sein, und versucht dies als Erklärungsmodell für Rassismus und Holocaust zu verwenden. Die Arbeit, die ausschließlich die ideologischen Stellungnahmen von vier NS-Größen (Hitler, Goebbels, Rosenberg, Eckart) behandelt, ist vor allem methodisch anzufragen, da sie eine unzulässige Verallgemeinerung darstellt. Auch lässt sie die religiöse Praxis außen vor. Ders., *Die politische Religion des Nationalsozialismus*. Auffallend ist insgesamt, dass die deutschsprachigen Unterstützer des Konzeptes »politische Religion« andere in der historischen Forschung etablierte Erklärungsmodelle des Nationalsozialismus in ihren Überlegungen vernachlässigen. Auch Michael Ley argumentiert mit dem Konzept der politischen Religion vgl. ders., *Holocaust als Menschenopfer*.

75 Für eine gelungene Einschätzung der jüngeren Forschungsdebatte vgl. Hockerts, *War der Nationalsozialismus*, S. 45.

sche Religion« als ausschließliches, hermeneutisch geschlossenes Erklärungsmodell für die neuartige Gewaltausübung des Nationalsozialismus, die im Holocaust ihren Höhepunkt fand.⁷⁶

Verschiedentlich wurde ferner versucht, das Konzept der »politischen Religion« für empirische Studien zum Nationalsozialismus nutzbar zu machen, hier zum Beispiel in den bereits erwähnten Studien von Sabine Behrenbeck zum NS-Heldenkult.⁷⁷ Die Autorin problematisiert den Begriff jedoch kaum, sondern nutzt ihn vielmehr als Aufhänger, um Kult, Mythos und Symbolik der nationalsozialistischen Helden zu untersuchen. Darüber hinaus wurde wiederholt versucht, das Konzept für eine Verhältnisbestimmung zu den etablierten christlichen Kirchen nutzbar zu machen, so verwendet etwa Manfred Gailus den Begriff undefiniert in seinen Studien zum Protestantismus in der NS-Zeit.⁷⁸

An dem Konzept ist allerdings häufig auch Kritik geübt worden. Neben der begrifflichen Unbestimmtheit der grundlegenden Begriffe wie »Religion«, »Heiligkeit« und »Sakralisierung« – dies macht eine Vergleichbarkeit häufig unmöglich – ist das Reichweitenargument von Hockerts der schwerwiegendste Einwand gegen das Konzept der »politischen Religion«. Zu Recht hat dieser darauf verwiesen, dass die religiösen Phänomene lediglich einen Teilaspekt der NS-Herrschaft ausmachten und das Regime daher nicht in Gänze erfassen können.⁷⁹ Empirische Studien, die diesen Teil-

76 Burleigh, *National Socialism as a Political Religion*. Er trug maßgeblich zur Institutionalisierung des Konzeptes bei. Vondung, *National Socialism as a Political Religion*.

77 Behrenbeck, *Der Kult um die toten Helden*.

78 Bspw. Gailus, *Protestantismus und Nationalsozialismus*, S. 638. Auf katholischer Seite etwa bei Wolf und Hürten: Wolf, *Papst & Teufel*, S. 256–260; Hürten, *Deutsche Katholiken 1918–1945*, S. 306.

79 Hockerts, *War der Nationalsozialismus*, S. 69, 71. Zu Recht verweist er in diesem Zusammenhang darauf, dass der Nationalsozialismus wohl überhaupt nicht unter einem der bislang bekannten Deutungskonzepte hinreichend zu beschreiben sei. Ähnlich: Gailus/Nolzen, *Einleitung*, S. 16. Kompletten verworfen wird das Konzept »politischer Religionen« hingegen etwa von Hans Mommsen, der in den religiösen Phänomenen des Nationalsozialismus, wie der Sakralisierung Adolf Hitlers, (ausgehend von einem engen Religionsverständnis) rein manipulative und propagandistische äußerliche Formen und Semantiken zu erkennen vermag. Ders., *Nationalsozialismus als politische Religion*, S. 175. Aus religionsphilosophischer Perspektive übt etwa Mathias Behrens Kritik an der Tendenz zur Immanentisierung, in: Ders. *»Politische Religion«*; ähnlich auch Richard John Evans, dem es beim Nationalsozialismus an Bezügen auf überirdisches Leben mangelt. Ders., *Das Dritte Reich*.

bereich der NS-Herrschaft erfassen, so etwa von Hans-Ulrich Thamer,⁸⁰ respektive für einen Teil des NS-System wie der SS⁸¹ oder dem SD⁸² untersuchen, belegen den potentiellen Erkenntnisgewinn, den die Beschäftigung mit religiösen Phänomenen des Nationalsozialismus nach wie vor verspricht, losgelöst von dem Versuch, den Erfolg des Nationalsozialismus in seiner Gänze religiös erfassen zu wollen. Statt von Religion sollte für diesen Teilbereich der Politikführung daher besser von nationalsozialistischem Kult oder religionsähnlichen Sakralisierungsformen gesprochen werden.

Ein zweiter zentraler Einwand, der eine Absage an die Deutung des Nationalsozialismus als eine eigenständige »Religion« unterstreicht, ist die bleibende Bedeutung des Christentums in der Zeit des Nationalsozialismus. Dass zwischen Nationalsozialismus und Christentum eine enge Verbindung bestand, hat Richard Steigmann-Gall grundlegend in die Debatte eingebracht.⁸³ Auch Derek Hastings beschäftigt sich mit der Frage nach einer potentiellen Nähe zwischen Katholizismus und Nationalsozialismus in der Münchener Frühphase der Partei.⁸⁴

Grundsätzlich ist dazu festzuhalten: Selbst wenn in einem Teil des NS-Regimes der theoretische Anspruch bestand, die eigene Weltanschauung in einer möglichen Zukunft nach dem erwarteten »Endsieg« – im Rahmen des Totalitarismus-Anspruches – als Ersatz der Religionen zu etablieren (beziehungsweise das Religiöse darin einzuschließen),⁸⁵ für die Praxis der NS-Gesellschaft kann dies keinesfalls belegt werden. Weder wurde ein derartiger Anspruch umgesetzt, noch wurde ernsthaft darauf hingearbeitet.

80 Thamer spricht von weltlicher Religion, die als Glaubensbekenntnis Nation und Volk hätten, und die Mythen und Symbole bedienten, mit dem totalitären Ziel der Vereinigung von politischer und geistiger Autorität. Ders., *Verführung und Gewalt*, S. 417–422.

81 Hein, *Elite*, S. 240–255.

82 Dierker, *Himmlers Glaubenskrieger* (2002); Ders., *Himmlers Glaubenskrieger* (2003).

83 Steigmann-Gall, *The Holy Reich*. Zur Debatte über seine Thesen vgl. im Besonderen den 42. Band des *Journal of Contemporary History* von 2007.

84 Hastings, How »Catholic«; Ders., *Catholicism*.

85 Anzuführen bspw. die »weltanschaulichen Rigoristen«, hiermit bezeichnete Dierker eine Gruppe von Nationalsozialisten, die das Christentum insgesamt überwinden und einen neuen Glauben etablieren wollten. Vgl. Ders., *Himmlers Glaubenskrieger*, S. 124. Der Begriff begegnete zuerst in: Scholder, *Kirchenkampf*, S. 140. Karl-Joseph Hummel und Christoph Kösters sprechen am Beispiel der Zeit des Zweiten Weltkriegs in diesem Zusammenhang von einem »großen Nutzungsinteresse an sinnstiftenden religiösen Ressourcen« durch das NS-Regime. Die Zerschlagung der Kirchen sei daher auf eine Zeit nach dem Ende des Krieges verschoben wurden. Dies., *Zur Einführung*, S. 15.

Dies gilt auch innerhalb der NS-Bewegung, gerade für die SA, die – wie Sven Reichardt nachgewiesen hat – keinesfalls danach strebte, das Christentum zu ersetzen.⁸⁶ So blieb die NS-Gesellschaft bis zuletzt eine christliche Gesellschaft.⁸⁷ Manfred Gailus hält dazu fest: »Dass man Christ – in welcher subjektiven Selbstinterpretation, Theologie, Gläubigkeit auch immer – bleiben und gleichzeitig gläubiger Nationalsozialist werden konnte, gehörte mit zu den wesentlichen geistigen Voraussetzungen und mentalen Existenzberechtigungen des NS-Regimes.«⁸⁸

Religiöse Vielfalt

Festzustellen ist zudem eine beachtliche religiöse Vielfalt innerhalb der Gesellschaft des sogenannten »Dritten Reiches«.⁸⁹ Die christlichen Konfessionen blieben darin prägend.⁹⁰ Dabei passten sie sich dem Nationalsozialismus auf vielfältige Weise an. Daneben versuchten eine Vielzahl an Gruppierungen der völkischen-religiösen Bewegung – so pagane Gruppen des sogenannten »Neuheidentums« und die Deutsche Glaubensbewegung⁹¹ – sich als religiöse Akteure zu etablieren.⁹²

Die vielgestaltige Entwicklung wurde befördert und unterstützt durch die vieldeutige Religionspolitik des NS-Regimes.⁹³ Gerade in der Weimarer

86 Reichardt, *Faschistische Kampfbünde*, S. 597.

87 Gailus, »Nationalsozialistische Christen«, S. 236. Er bietet hierfür auch statistische Werte zur Konfessionszugehörigkeit innerhalb der NS-Gesellschaft an. So gehörten im Mai 1939 94 % einer protestantischen oder katholischen Kirche an. In Preußen waren es 93,7 %. Die Zahlen blieben damit seit 1933 stabil; auch im Krieg gab es nur geringe Veränderungen.

88 Ebd., S. 258.

89 Einen Überblick über die Vielzahl an religiösen Gruppierungen innerhalb des NS-Staates bietet Gailus/Nolzen, *Zerstrittene »Volksgemeinschaft«*. Vgl. dazu auch: Meier, *Kreuz und Hakenkreuz*, S. 79–91.

90 Vgl. grundlegend zum Verhältnis zwischen beiden christlichen Großkirchen und dem Nationalsozialismus: Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich*, Bd. 1–3; sowie zuletzt Blaschke, *Die Kirchen und der Nationalsozialismus*.

91 Vgl. dazu: Baumann, *Die Deutsche Glaubensbewegung*; Junginger, *Deutsche Glaubensbewegung*.

92 Für einen Überblick vgl. die Beiträge in: Puschner/Vollnhals, *Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus*. Für einen Forschungsüberblick darin: Dies., *Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus*, S. 13–28.

93 Zur Religionspolitik im NS-Staat vgl. etwa: Siegele-Wenschkewitz, *Nationalsozialismus und Kirche*.