



*Friedrich A. Hayek, Der Weg zur Knechtschaft, mit einem Vorwort von Gerhard Schwarz, Otto Graf Lambsdorff und einem Nachwort von Peter Steinbach, München 2003 (Olzog), 322 S.*

Die Neuauflage von Friedrich August von Hayeks „Der Weg zur Knechtschaft“ zusammen mit dem Wiederabdruck der Einführung von Otto Graf Lambsdorff von 1990 und einem umfangreichen Nachwort von Peter Steinbach zum Denken und Werk Hayeks verdient in mehrerer Hinsicht Interesse: als ein noch wenig beachtetes Dokument zur Totalitarismustheorie; als ein Dokument der Hoffnungen, Befürchtungen und politischen Ziele eines scharfsinnigen Gelehrten und Zeitbeobachters in der Endphase des Zweiten Weltkrieges, als die Niederlage des nationalsozialistischen Deutschland absehbar war und es Zeit wurde, sich ernsthaft Gedanken über die Gestaltung der politischen Nachkriegswirklichkeit zu machen; als ein Leitfaden, der den Idealen und politisch-ökonomischen Zielen bedeutender Gruppen nach der nächsten Zeitenwende, derjenigen von 1989, Orientierung und Gestalt gab – ein Aspekt, der sich vor allem in Graf Lambsdorffs Essay findet; und schließlich als ein hochaktueller Kommentar zu den ökonomischen und menschlichen Folgen überorganisierter Sozialstaaten auf ihrer Niedergangsbahn und den massiven politischen Widerständen, mit denen jeder zu rechnen hat, der derartige Fehlentwicklungen zu korrigieren versucht. Diese vier Dimensionen sollen im folgenden etwas genauer beleuchtet werden.

Die englische Erstauflage von Hayeks Buch erschien 1944, also in der Endzeit der „unnatürlichen“ Koalition zwischen den westlichen demokratischen Systemen und dem Bolschewismus zur Niederringung ihres gemeinsamen Feindes, des nationalsozialistischen Deutschland. Zu dieser Zeit existierten erst wenige halbwegs ausgearbeitete Totalitarismustheorien – die Hochzeit dieser Theorie liegt bekanntlich im „Kalten Krieg“ –, aber auch die Verwendung des parallelisierenden und vergleichenden Begriffes war nach dieser Koalition merklich zurückgegangen. Viele liberale Theoretiker scheuten sich nun auch, das Totalitarismusverdikt weiter auf die Sowjetunion anzuwenden. Der Begriff verschwand deshalb weitgehend aus dem Arsenal der politischen Theorie und Ideologie. Hayeks Buch steht quer zu dieser Zeitströmung. Denn Hayek verwendet ganz selbstverständlich den parallelisierenden Totalitarismusbegriff, und – was zusätzlich bemerkenswert ist – befasst sich stärker mit der kommunistischen als mit der nationalsozialistischen Totalitarismusvariante. Der Kampf mit der ersteren erschien ihm 1944 offensichtlich als die zukünftig wahrscheinlichste Grundkonstellation. Es sind aber auch theoretisch-komparative Gründe, die auf Hayeks Werk im Kontext der Totalitarismustheorien aufmerksam machen. Denn alle anderen bekannten Theoretiker entwickeln ihr Totalitarismuskonstrukt im Ausgang von politischen Faktoren im engeren Sinn, während Hayek seinen Begriff aus der Analyse ökonomischer Strukturen und Entwick-

lungen hervorgehen lässt. Sein ganzes Buch kreist um Idee und Wirklichkeit der Planwirtschaft, jeder seiner Gedankenfäden kommt von verschiedensten Ausgangspunkten immer wieder zu ein und demselben Ergebnis: dass jegliche Form von Planwirtschaft notwendigerweise zu totalitären Zwangsstrukturen führt. Im Zentrum seiner Argumentation steht weniger die ökonomische Unterlegenheit der Plan- gegenüber der Marktwirtschaft, die er gleichwohl tief begründet, sondern die Demonstration ihrer vollkommenen Unvereinbarkeit mit allen freiheitsverbürgenden Strukturen: Planwirtschaft einerseits und Demokratie, Rechtsstaat, individuelle Freiheit andererseits schließen sich wechselseitig aus. Die Anziehungskraft, die die Idee der Planwirtschaft gerade auch bei vielen Intellektuellen in der ersten Jahrhunderthälfte hatte, ist für Hayek das deutlichste Symptom für die Vorherrschaft, die Formen des Kollektivismus – der Kollektivismusbegriff wird oft quasi synonym mit „Totalitarismus“ verwendet – in der Wirklichkeit und der geistigen Orientierung in dieser Zeit bekommen hätten. Überall in Europa befand sich der Liberalismus auf dem Rückzug – eine Entwicklung, die schon im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts begonnen, sich dann aber im 20. – in unmittelbarem Zusammenhang mit Folgen des Ersten Weltkrieges – massiv verstärkt habe. Schon die Struktur und Ideologie der sozialdemokratischen Vorkriegsparteien – besonders der deutschen – bezeugen für Hayek die Anziehungskraft kollektivistischer Modelle, aber erst der Krieg von 1914/18 habe durch die Kriegswirtschaften und das kommunistische Experiment in der Sowjetunion planwirtschaftlich-kollektivistische Ideologeme überall in Europa dominant gemacht. Faschismus und Nationalsozialismus hängen für Hayek in der Sequenz ideologischer Bewegungen in Europa engstens mit dem kommunistischen Totalitarismus zusammen: Es sind Reaktionen und Folgen auf den Kommunismus, aber Reaktionen, die in ihrer Feindschaft auf denselben nur oberflächlich verhüllen, was sie mit ihm teilen: das quasi-religiöse Welterlösungsprogramm, den planwirtschaftlichen Kollektivismus und die radikale Bekämpfung des Liberalismus und seiner individuellen Freiheiten. Wie nahe für Hayek Kommunismus und Nationalsozialismus einander sind, zeigt sich auch daran, dass er den Nationalsozialismus – seine Propagandainhalte ernst nehmend – als eine Variante des Sozialismus deutet. Hingegen taucht die Metaphorik der Begriffe „links“ und „rechts“ bei ihm gar nicht auf.

Hayek beschreibt ausführlich die Anziehungskraft, die das Modell der Planwirtschaft auch über den Kreis der Anhänger beider Totalitarismen hinaus bekommen hat. Gerade in England seien gefährliche Illusionen entstanden, die die verhängnisvollen Fehler kontinentaleuropäischer Parteien und Intellektueller wiederholten: dass die Planwirtschaft von den „Übeln“ des Kapitalismus befreien und den Menschen nicht nur einen höheren Lebensstandard, sondern auch mehr Freiheiten verschaffen könne. Tatsächlich aber, so der überzeugende Nachweis, tendiert jedes planwirtschaftliche Experiment kraft inhärenter Logik zum Auf- und Ausbau diktatorischer Zwangsstrukturen auch und gerade dann, wenn damit ursprünglich „emanzipatorische“ Zwecke – größere Freiheiten für alle – intendiert worden seien. Es müsse dabei *notwendigerweise* eine Wirklich-

keit entstehen, in der sich das konträre Gegenteil der ursprünglichen Ideale verkörpert. Hayeks Text liest sich über große Strecken wie ein konkretisierender Kommentar zu Max Webers Theorem der „Paradoxie der Folgen“ von Handlungszielen, der Verkehrung des Gutgemeinten in ein „schlechtes“ soziales Resultat.

Als Graf Lambsdorff 1990 sein Vorwort zur Neuauflage von Hayeks Werk schrieb, war die Ideologie der Planwirtschaft durch den Zusammenbruch des kommunistischen Systems vollkommen diskreditiert. Das Buch war damals nicht mehr als Warnung vor den verheerenden Folgen der sozialistischen Planwirtschaft aktuell, sondern einerseits als eine Anleitung zur Analyse einer nunmehr vergangenen Wirklichkeit und andererseits als eine theoretische Direktive für die gesellschaftliche Transformation der postsozialistischen Systeme. Gerade in Deutschland freilich ist dann aber eine Politik verfolgt worden, die Hayeks Denken vollkommen zuwiderläuft. Mit gigantischen sozialstaatlichen Programmen versuchte man schnellstmögliche Angleichungen der Lebensbedingungen und ist dabei in eine Endlosspirale interventionstaatlichen Handelns hineingerutscht, die die eigenen Möglichkeiten immer mehr überforderte und die Staatsfinanzen bis zum Quasi-Kollaps erschöpfte. Genau vor dieser Entwicklung hatte Graf Lambsdorff gewarnt. In der Gegenwart – am Ende des deutschen Sozialstaatsmodells – liegt die Aktualität Hayeks in seinen Analysen der menschlichen und ökonomischen Deformationen, die überdimensionierte Sozialstaaten langfristig produzieren: den schleichenden Freiheitsverlust der einzelnen und die Abtötung ihrer Kreativitätspotentiale.

*PD Dr. Friedrich Pohlmann, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Soziologie, Rempartstr. 15, D-79085 Freiburg im Breisgau*



*Klaus Hildebrand (Hg.), Zwischen Politik und Religion. Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus, Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien, 59, München 2003 (Oldenbourg), 155 S.*

Der Zusammenbruch der sozialistischen Staaten in Ostmitteleuropa belebte die vergleichende Totalitarismusforschung. Das Interesse an der alten These, bei den totalitären Diktaturen des 20. Jahrhunderts handele es sich um politische Religionen, erwachte ebenfalls erneut. Auch wenn nur wenige Forscher die modernen Gewaltherrschaften auf ihre religiöse Dimension reduzieren, wächst die Einsicht, dass die nicht selten enthusiastische und

berauschte Aufnahme der in Modernisierungs- und schweren gesellschaftlichen Identitätskrisen zur Herrschaft gelangten politischen Ideologien bei beachtlichen Teilen der Bevölkerung der Erklärung bedarf. Diese ist nicht nur auf der

politischen, sondern auch auf der mentalen Ebene zu suchen. Der auf eine Tagung im Historischen Kolleg München im November 2001 zurückgehende, von dem Bonner Historiker Klaus Hildebrand herausgegebene Band versammelt im wesentlichen Beiträge, die sich mit der Frage nach religiösen Elementen im italienischen Faschismus, Nationalsozialismus, Kommunismus, Stalinismus und „real existierenden“ Sozialismus in der DDR befassen.

Der einführende Aufsatz von Klaus Schreiner versucht, anhand des Messiasbegriffs die Grundthematik des Bandes in einen breiteren Gesamthorizont zu stellen. Das besonders in der Spätphase der Weimarer Republik weit verbreitete und in der Sehnsucht nach einem „Messias“ gipfelnde Erlösungsbedürfnis knüpfte an Vorstellungen der jüdisch-christlichen Traditionsbildung an. Wie der Verfasser verdeutlicht, wurzelten die immanenten Messiaserwartungen des antiken Israel in politischen Krisen- und Katastrophenerfahrungen, während die Christen die Rückkehr des bereits erschienenen Heilands Jesus von Nazareth am Ende der Zeiten erwarten. Politische Messiasvorstellungen waren in einer konservativ-restaurativen und einer revolutionär-utopischen Variante bereits im 19. Jahrhundert verbreitet. In einem engen Zusammenhang mit der messianischen Erwartung steht der Gedanke der bevorzugten göttlichen Erwählung des eigenen Volkes oder der Gemeinschaft. Diese Vorstellung ging zumeist mit einem universal ausgerichteten nationalen Sendungsbewusstsein einher. Bis auf seinen orthodoxen Flügel verzichtete das Judentum im 19. Jahrhundert auf die Messiaserwartung, doch wurde sie durch säkulare Zukunftshoffnungen ersetzt. Ergänzend zu dem hier Ausgeführten wäre darauf hinzuweisen, dass zeitgleich die evangelische Theologie die letztlich transzendente, allerdings auch nach neustamentlicher Vorstellung bereits in das irdische Leben hineinreichende Reich-Gottes-Erwartung in ihrer kulturprotestantischen Variante weitgehend verdiesseitigte. Sogar die Erweckungstheologie verpflichtete ihre Anhänger zur tätigen „Reich-Gottes-Arbeit“ zwecks Vorbereitung der Menschen auf die nicht mehr ferne Wiederkunft Christi.

Breit beschreibt Schreiner unter besonderer Fokussierung auf Hitler und Mussolini die messianische Führersehnsucht der 20er Jahre des 20. Jahrhunderts und konfrontiert sie mit zeitgenössischer Kritik. Bei Hitlers Reden und öffentlichen Auftritten sprachen religiöse Metaphorik und rituelle Symbolik die Gefühlsebene der Zuhörerschaft an, trugen in nicht geringem Maße zur Massenfaszination bei und verdrängten rationales Urteilen. Analog zu den genuin politischen Zwecken dienenden Großveranstaltungen girft nach Schreiners Ansicht der Nationalsozialismus auf religiöse Symbolik und Terminologie zurück, weil diese bei der Erringung der Macht im Staate und nach 1933 ihrer Aufrechterhaltung dienlich waren. Hitler verzichtete zwar auf eine Übernahme der jüdisch-christlichen Messiasbegrifflichkeit, doch fand sie in Parteikreisen Anwendung auf seine Person. Protestantische Theologen bezogen sie auf die NSDAP und das politische Geschehen nach der Machtübergabe, ohne dazu von Seiten der NS-Bewegung aufgefordert worden zu sein. Den gleichen Zwecken diente allerdings auch der Gebrauch religiöser Bilder und Terminologie im

Zweiten Kaiserreich, so dass sich für Schreiner von einer eigenständigen politischen Religion Nationalismus bzw. Nationalsozialismus nicht sprechen lässt. Hinzu kommt, dass beide Größen über keine eigenständigen religiösen Systeme verfügten, die zu den christlichen Kirchen in Konkurrenz hätten treten können. Als zweifelhaft erscheint es dem Verfasser, ob diese in der Lage waren, dem Unverfügbaren wie menschlichem Leid, Krankheit, Behinderung und Tod einen Sinn zu geben. Im Anschluss an Peter Walkenhorst schlägt Schreiner vor, eher „von einer religiösen Dimension nationalistischer [bzw. nationalsozialistischer] Ideologie zu sprechen“ als von politischer Religion.

Hans Günter Hockerts mag dem Nationalsozialismus lediglich „Züge einer ‚politischen Säkularreligion‘“ zuerkennen, die einen Aspekt des Regimes ausmache, aber als Terminus nicht imstande ist, es als Ganzes zu erfassen. Religiöse und kultische Elemente bildeten nur eine von unterschiedlichen Facetten des Führerkultes, hatten eher instrumentellen Charakter und dienten der Suggestion einer Identität zwischen Führung und Volk, die mit den Mitteln des beseitigten demokratischen Rechtsstaats nicht mehr verifizierbar war. Zudem bezweckten sie die Integration christlich sozialisierter Bevölkerungskreise und dienten zugleich der Zurückdrängung der Kirchen. Am Ende der Weimarer Republik weit verbreitete sakrale Sinndeutungen von Volk, Nation und Vaterland wurden in den NS-Führerkult integriert und waren demnach auch nicht genuin nationalsozialistisch. Es handelte sich somit um die Nutzung von politischer Religion, aber nicht um die Errichtung einer Ersatzreligion. Zudem gibt es kein empirisches Material über die Breitenwirkung der religiösen Anteile an der Verherrlichung Hitlers. Ian Kershaws Untersuchungen zum Hitler-Mythos zeigen zudem, dass die Hitlerverehrung im wesentlichen auf politischen Kriterien, nämlich den vermeintlichen Erfolgen des Führers, beruhte, seine religiöse Verehrung gewiss nicht unbedeutend war, aber keineswegs „den“ wesentlichen Faktor darstellte.

Überdies legte Hitler auf die wissenschaftliche Fundierung der völkischen Weltanschauung Wert. Die anvisierte „Heilung“ des Volkskörpers hatte keine religiöse Dimension, sondern diente der Befreiung von seiner angeblichen Krankheit. Hier wäre jedoch zu bedenken, dass der im 19. Jahrhundert entstandenen modernen Naturwissenschaft Tendenzen innewohnten, sich von der Religion abzugrenzen, und zum Beispiel gerade der Heilungsgedanke und das Ideal völliger Gesundheit Religion substituierende Elemente enthielt. Noch weniger stichhaltig dürfte der Hinweis auf den Parteiausschluss des völkisch-religiösen Agitators Artur Dinter sein, der nicht als grundlegende Absage an den religiösen Charakter der NSDAP zu deuten ist, sondern eher aus taktischen Motiven erfolgte, um die Partei für größere Bevölkerungskreise wählbar zu machen. Aus ähnlichen Beweggründen war in den Folgejahren bis 1933 im öffentlichen Auftreten der NSDAP die antisemitische Komponente spürbar reduziert worden, ohne dass später auf die Realisierung dieses Programmpunktes verzichtet wurde.

Wesentliches Kriterium für die Klärung der dem Beitrag zugrundeliegenden Ausgangsfrage ist für Hockerts die Konzentration der NS-Ideologie auf im Diesseits zu erfüllende Zielstellungen. Dies gilt auch für die Shoah, für deren Mobilisierungsprozess der Verfasser die Bedeutung apokalyptischer Elemente zwar nicht in Abrede stellt, aber auf ihre Verwurzelung in der Rassenideologie verweist. An dieser Stelle wäre jedoch nochmals anzufragen, ob sich tatsächlich so klar zwischen neuzeitlicher Wissenschaft bzw. Ideologie und Religion trennen lässt, wie dies der Autor vorschlägt.

In Bezug auf den italienischen Faschismus spricht Lutz Klinkhammer von Wechselwirkungen zwischen Ideologie bzw. Partei und Katholizismus. Im Anschluss an Wolfgang Schieder formuliert er die These, der italienische Faschismus habe spätestens seit den Lateranverträgen keiner politischen Religion mehr bedurft, da er von nun an mit der Unterstützung durch die katholische Kirche rechnen konnte. Für Klinkhammer trug der Faschismus „Züge einer politischen Religion“, von einer politischen Religion zu sprechen verbiete schon die während der Mussolini-Herrschaft weiterhin starke Präsenz des Katholizismus. Das Staat-Kirche-Verhältnis gestaltete sich, von Einzelkonflikten abgesehen, weitgehend harmonisch, was zum Beispiel auf der einen Seite die faschistische Rücksichtnahme auf die sonntägliche Messe, auf der anderen Seite die Unterstützung der Politik des Regimes durch hohe katholische Amtsträger belegt. Trotz des gelegentlichen Gebrauchs von religiöser Terminologie und Bildern galt der Duce nach Ansicht des Verfassers nicht als göttliche Erlösungsgehalt, sondern eher als charismatischer Führer, dem durchaus auch Qualitäten eines Predigers oder gar Propheten zugesprochen wurden. Neben dem Führerkult stand vor allem der Glaube an die Wiedergeburt der Nation im Mittelpunkt des faschistischen Dogmengebäudes; beides explizit immanente Größen. Zwar scheint es eine „faschistische Liturgie“ für die Massenveranstaltungen gegeben zu haben, doch unternahm die dies behandelnde Forschung bislang nicht den Versuch, eine damit verbundene Gottesvorstellung und Theologie zu eruieren.

Manfred Hildermeier bezeichnet es als paradox, dass ausgerechnet kommunistische und stalinistische Regimes, die sich zum Atheismus bekannten, als genuin religiös gelten sollen. Unbestritten bleibt, dass es auch in der Ideologie und Politik symbolhafte Erscheinungen gab, die nicht frei von religiösen Momenten waren, wie z. B. die Zukunftserwartung, die Kalenderreform und die Einführung neuer Feiertage als Ersatz für die kirchlichen „rites de passage“ und Jahresfeste mit dem Ziel, die Menschen in ihrem Alltag zu erreichen, der transzendente Elemente enthaltende Rote Stern oder das für als realisierbar geltende Ideal des neuen Menschen. Hier war jedoch ursprünglich keineswegs an eine Konkurrenz zur Kirche gedacht; vielmehr orientierte man sich an der Französischen Revolution. Mit dem Kult um den toten Lenin ging die Parteiführung mit systemstabilisierender Motivation auf ein Bedürfnis der Bevölkerung ein, die von der orthodoxen Ikonenverehrung geprägt war. Dem Stalinkult fehlte bis 1945 im Vergleich zur Führerverehrung in Deutschland die Anziehungskraft sowie die Fähigkeit zur Herstellung einer Massenhysterie. Die anschließend hin-

zutretenden neuen Elemente Charisma und Nimbus waren vor allem Folgen des gewonnenen Krieges und entsprangen weniger der bolschewistischen Weltanschauung oder dem stalinistischen Herrschaftssystem. Gegen den religiösen Gehalt der Ideologie, deren Zukunftsutopie als Rechtfertigung für Entsaugungen sowie für Gewalt und Terror gegenüber Dissidenten und vermeintlichen Abweichlern diente, spricht bereits ihre mangelnde Plausibilität selbst in Parteikreisen seit dem Ende der Ära Chruschtschow.

Hildermeier verweist darauf, dass ein bis hin zur Bereitschaft zur Opferung des eigenen Lebens gehender Enthusiasmus auch nicht-totalitären Ideologien wie dem Nationalismus zueigen war. Diese wären dann folgerichtig auch als „politische Religion“ zu bezeichnen. In diesem Fall verlöre der auf die totalitären Ideologien bezogene Begriff jedoch seine Daseinsberechtigung. Solches gilt auch für das Beispiel der Französischen Revolution, die wie die Terrorsysteme des 20. Jahrhunderts auf die Erlösung eines Kollektivs zielte.

Gerhard Besier verweist in seinem Beitrag „Die Partei als Kirche – Der Fall DDR“ unter Bezugnahme auf Hermann Lübke auf das menschliche Grundbedürfnis nach Religion und ihre kontingenzbewältigende Funktion, an welche die totalitären Ideologien des 20. Jahrhunderts insofern anknüpften, als sie durch ihre Utopieversprechen die Widrigkeiten des Lebens zu vermindern versprochen. Die Untersuchung der „religiösen“ Dimension dieser Diktaturen kann dazu beitragen, die Erklärungsmöglichkeiten für ihre Akzeptanz zu erweitern. Den Beobachtungen Hildermeiers fügt Besier am Beispiel der DDR folgende Elemente hinzu: die an Beichtrituale erinnernde Kritik und Selbstkritik, verbunden mit dem Lob der „strengen Zucht“ durch die als Heilsanstalt fungierende Partei; die bis in die Aufmachung ihrer Schriften reichende Verehrung von Marx und Engels als Religionsstifter; die Instrumentalisierung von dichtender und darstellender Kunst zur Erziehung der Bürger zu neuen Menschen; die Verklärung der Arbeiterschaft; die Stilisierung des Gegners zum Bösen und Antipoden der eigenen Gesellschaft als der gegenüber dem morbid-dekadenten Westen reinere und höhere Ordnung, verbunden mit der Formulierung einer Heils-Semantik. Wie der Lenin- und Stalin-Kult hatten auch die in der DDR angebotenen und zum Teil auch fast obligatorischen Rituale eine wesentlich geringere Bindungskraft als ihre nationalsozialistischen Pendanten. Verantwortlich für den zahlenmäßigen Erfolg der Jugendweihe dürfte neben der Ausübung von Repression auch das durch die Dechristianisierung entstandene Sinnvakuum gewesen sein. Erleichtert wurden solche (Teil-)Konversionen durch eine deutliche Affinität politischer Theologen zu Sozialismusvorstellungen und die Tendenzen christlicher Theologie, zentrale Inhalte des christlichen Glaubens ihrer Transzendenz zu berauben. Ergänzend wären Konzeptionen einer Säkularökumene zu nennen, die die Kooperation mit Marxisten erleichtern sollten. Das Ausbleiben der kommunistischen Endgesellschaft führte „zur Säkularisierung der Säkularreligion“ und zugleich zu einer partiellen Verwandlung der totalitären Diktatur in ein autoritäres Regime, das diejenigen unbehelligt ließ, die seinen Bestand nicht bedrohten (Eckhard Jesse).

Der abschließende Beitrag der Islamwissenschaftlerin Ulrike Freitag behandelt Phänomene politischer Religion in der islamischen Welt. Seine Integration in den vorliegenden Band soll eine eurozentrische Perspektive vermeiden und kann als Beleg für die mangelnde Übereinstimmung hinsichtlich einer klaren Definition des Begriffs „politische Religion“ dienen. Freitag beschreibt Phänomene, die auch auf den Nationalismus oder religiösen Fanatismus, wie er zum Beispiel aus der Zeit der Kreuzzüge bekannt ist, zutreffen. So gelangt man wieder zu der von Hildermeier aufgeworfenen Frage, was der Begriff der politischen Religion zu einer Totalitarismustheorie beitrage, wenn auch andere Ideologien, Staatsordnungen oder politische Umbrüche auf eine säkulare „Erlösung“ hinzielende Elemente enthalten.

Der Band bietet verschiedene Lösungsvorschläge in Abhängigkeit vom Standort der Beteiligten. Wer zum Beispiel den Begriff Religion positiv besetzt halten möchte, wird sich für das In-Betracht-ziehen politischer Religionen nicht erwärmen können. Überdies wäre es sinnvoll, die Entwicklung der zeitgenössischen christlichen Theologie bzw. kirchlichen Lehre in die Erwägungen mit einzubeziehen. Dies gilt einerseits für die kulturprotestantische Reich-Gottes-Interpretation, die Tendenz zur Reduktion der Christusgestalt auf ein ethisches Vorbild, andererseits aber auch für die durch die Skizzierung des Christentums als Gewissensreligion (Karl Holl) im Bereich der evangelischen Kirchen erfolgte Reduzierung des Glaubens auf ein innersubjektives Geschehen, was zu einer weitgehenden Abkehr von Transzendenzvorstellungen führte. Im Katholizismus vollzog sich ebenfalls eine Verlagerung hin zum Diesseitigen, nämlich eine Stärkung der päpstlichen und kirchlichen Autorität, und mit den Mariendogmen eine Divinisierung der Mutter Jesu. Beide Tendenzen erleichterten den Menschen den Zugang zu säkularen Heilsversprechen. Das Umgekehrte gilt für den orthodoxen Glauben in Russland. Die Überbetonung des Jenseitigen mag zur Attraktivität einer diesseitig ausgerichteten Ideologie beigetragen haben. Wie weit die politischen Säkularreligionen allerdings in der Breite der Bevölkerung tatsächlich trugen, bleibt angesichts fehlender empirischer Untersuchungen eine offene Frage.

*Dr. Gerhard Lindemann, Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung e.V. an der Technischen Universität Dresden, D-01062 Dresden.*



*Hans Maier (Hg.)*, Totalitarismus und Politische Religionen, Band 3: Deutungsgeschichte und Theorie, Paderborn 2003 (Verlag Ferdinand Schöningh), 450 S.

Nach dem Zusammenbruch des kommunistisch beherrschten „Ostblocks“ Ende der 80er/Anfang der 90er Jahre hielt es Hans Maier für angezeigt, ein vergleichendes Forschungsprojekt über die drei großen Diktaturen Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus zu initiieren. Das wissenschaftliche Unternehmen brachte bisher drei internationale Symposien und zwei Sammelbände (1996/97) hervor, in denen sich international renommierte Diktaturforscher empirisch und systematisch mit den „Konzepten des Diktaturvergleichs“ befassten.

Maier und seine Mitstreiter folgten nicht dem Konzept der „modernen Diktaturen“, sondern gebrauchten neben dem „Totalitarismus“-Paradigma vor allem das Deutungsmuster der „Politischen Religion“. In der Einleitung zu dem im Herbst 2003 erschienenen dritten Sammelband, der sich mit der „Deutungsgeschichte und Theorie“ des Forschungsgegenstandes beschäftigt, unterstreicht Maier noch einmal diesen konzeptionellen Zugriff. Er betont die Faszination des Totalitären, das unter anderem von dem feierlichen Versprechen an die Anhänger ausgeht, mit der Partei, die das Gute und allein Richtige tue, auf der Siegerseite der Geschichte zu stehen. Das Mitreißende und Verführerische moderner Totalitarismen bestehe besonders auch darin, dass in ihnen „religiösähnliche Energien verborgen seien“ (S. 23). Der Historiker, der sich mit den modernen Totalitarismen beschäftige, begegne „auf Schritt und Tritt“ (S. 25) religiösen Phänomenen. Die Symbole, Feste, Kulte und Feiern, zum Teil dem Christentum entwendet und verfälscht, manifestierten diese Beobachtung. Auch die Diktatoren selbst, obwohl sie sich von dem religiösen Milieu ihres engeren Kulturkreises längst distanziert hatten, verwendeten religiöse Kategorien – etwa wenn sie von „Schicksalsglaube“ oder „Vorsehung“ sprachen.

Maier weiß, dass er auf Widerspruch stößt, wenn er sich des Deutungsmusters der „Politischen Religion“ bedient. Nicht zuletzt die christlichen Kirchen dürften wenig erfreut über die totalitäre Nachbarschaft sein. Dennoch hält der Wissenschaftler an diesem Deutungsmuster fest, weil er seine Erklärungskraft hoch einschätzt: „Kein Zweifel, viele der Akteure, der Helfer und Mitläufer totalitärer Parteien verstanden ihren Dienst nicht als Anti-Religion, sondern durchaus als Religion. Sie fühlten sich als Täuflinge einer neuen Kirche, als Adepten einer neuen Rechtgläubigkeit [...]. Ohne diesen religiösen oder jedenfalls religiösähnlichen Eifer ist vieles nicht zu erklären, was der Geschichte der modernen Despoten ihr Gepräge gibt: Die hohe Loyalität und Gehorsambereitschaft vieler, [...] die Unempfindlichkeit gegenüber Kritik und Zweifeln, das Gefühl, eine Mission zu erfüllen, die Gefolgschaftstreue und Leidensbereitschaft“ (S. 27). Maier erinnert an Hannah Arendt und Romano Guardini, die die moder-

nen Totalitarismen „als freiwillig-unfreiwillige Wiedergänger archaischer Religiosität“ beschrieben hätten. Bestätigt in seiner Deutung fühlt er sich durch den 11. September 2001. Danach müsse dem teilnehmenden Beobachter deutlich sein: „Religion ist nichts Harmloses. Sie hat gewinnende und schreckliche Züge, anziehende und abstoßende Seiten“ (S. 28).

Zwischen traditionellen und „politischen“ Religionen gibt es einen Wirkungszusammenhang. Hans Otto Seitschek erinnert daran, dass Raymond Aron den Verfall der traditionellen Religionen als eine Ursache für das Auftreten säkularer Religionen sah. Und Juan J. Linz gibt zu bedenken, „dass in der ersten Hälfte des Jahrhunderts wichtige Teile der Kirche mit Gefallen oder zumindest ohne Missfallen auf die autoritären Antworten auf die moralische und kulturelle Krise der Gesellschaft blickten“ (S. 298). Bei seinen Ausführungen über den politischen Gebrauch von Religion durch die Regime bzw. den religiösen Gebrauch von Politik durch den Klerus hat Linz vor allem katholische Staaten wie Italien oder Kroatien im Blick. Das gilt mehr oder weniger auch für die anderen Autoren. Demgegenüber ist daran festzuhalten, dass der Römische Katholizismus, auch weil es sich um eine Weltkirche mit zentralem Lehramt handelt, sich gegenüber den totalitären Versuchungen als ziemlich resistent erwies. Über die legitimatorische Brückenfunktion der prokommunistischen „Erneuerer“ innerhalb der Russisch-orthodoxen Kirche oder über die NS-affinen „Deutschen Christen“ innerhalb des Protestantismus wäre noch ganz anderes zu sagen. Das gilt gerade dann, wenn man einige der Maierschen Begriffsdefinitionen von „Politischer Religion – Staatsreligion – Zivilreligion – politischer Theologie“ (S. 217–221) mit konkreten Beispielen aus dem 20. Jahrhundert veranschaulichen wollte, was der Autor in diesem Abschnitt unterlässt.

Dass er als der Hauptverantwortliche des Projekts sich mitunter stärker für systematischen als empirischen Gesichtspunkten leiten ließ, wird am Beispiel des italienischen Faschismus deutlich, dem Maier, durchaus in Übereinstimmung mit der Forschung, eine geringere Radikalität attestiert als Kommunismus und Nationalsozialismus. Neuere historiographische Studien von Aram Mattioli über die brutale Kolonialpolitik Mussolinis lassen diese Sicht jedoch fraglich erscheinen. Der Vernichtungsfeldzug des faschistischen Italien gegen Äthiopien 1935 – unter massivem Einsatz von Giftgas und in Anwendung einer rassistischen Völkermord-Ideologie – konterkariert das Bild einer moderateren Herrschaftspraxis im Mutterland.

Die weitgehende Konzentration auf die drei Haupt-Diktaturen UdSSR, Italien und „Drittes Reich“ im Abschlussband lässt das Gesamtphänomen „Diktaturen in Europa“ in den Hintergrund treten. So ist zu bedauern, dass das Beispiel Ungarns mit der raschen Aufeinanderfolge einer bürgerlich-demokratischen Revolution, einer Räterepublik nach sowjetischem Vorbild, dem Horthy-Regime mit phasenweise faschistischen Tendenzen und einer massiven Antisemitismusgesetzgebung schon Anfang der 20er Jahre nicht in die engere Deutungsgeschichte mit einbezogen wurde. Wie der erste Band – unter anderem mit einem Beitrag von Miklós Tomka über Ungarn von den 40ern bis Ende der 80er Jahre

– nahe legt, dachte man ursprünglich wohl an eine breitere Ausrichtung des Diktaturvergleichs. Auch die „Fälle“ Polen und Rumänien wären für eine Analyse der ideologischen Begründung von Diktaturen im Europa des 20. Jahrhunderts von exemplarischer Bedeutung gewesen. In diesem Zusammenhang hätte man sich vertiefende Analysen zu autoritären Diktaturen, die sich auf ständestaatliche Ideale religiöser Provenienz beriefen, mit Blick auf das Konzept „Politische Religion“ ebenfalls gut vorstellen können (vgl. Bd. 1, S. 364 ff.).

Der dritte Band schließt mit einer lexikalischen Übersicht, in der „Interpreten des Totalitarismus“ genannt werden. Dieses „Nebenprodukt der Arbeit“, wie die Verfasser schreiben, ließe sich ohne Weiteres ergänzen.

Trotz der genannten Desiderata handelt es sich bei dem dreibändigen Werk um eine gewaltige Forschungsleistung. Als Nachschlagewerk und Impulsgeber für künftige Untersuchungen wird es unentbehrliche Dienste leisten.

*Prof. Dr. Dr. Gerhard Besier, Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung e.V. an der Technischen Universität Dresden, D-01062 Dresden.*



*Peter von der Osten-Sacken (Hg.), Das mißbrauchte Evangelium. Studien zu Theologie und Praxis der Thüringer Deutschen Christen (Studien zu Kirche und Israel [SKI]), 20, Berlin 2002 (Institut Kirche und Judentum), 431 S.*

Trotz beachtlicher synodaler und kirchenamtlicher Aktivitäten mit Blick auf die Aussöhnung und das Gespräch zwischen Juden und Christen fehlt das Judentum weiterhin im obligatorischen Ausbildungsplan des Theologiestudiums (S. 13). Dieser Tatbestand, der mitverantwortlich war für das weitgehende Schweigen und zum Teil auch Mittun evangelischer Christen und des Protestantismus insgesamt

an der Ausgrenzung und der sich daran anschließenden systematischen Ermordung des europäischen Judentums, ist Anlass für die vorliegende Aufsatzsammlung, die sich mit der Geschichte der Thüringer Deutschen Christen befasst. Dabei stehen die antijudaistischen, judenfeindlichen und antisemitischen Komponenten ihrer Theologie und Kirchenpolitik im Zentrum der Betrachtung. Die verschieden ausgeprägte kirchliche „Mittäterschaft“ soll aufgezeigt und die Folgewirkung für die Nachkriegszeit beleuchtet werden.

Abgesehen von zwei Beiträgen zur Lutherrezeption und -forschung in der NS-Zeit – eine breitere kirchen-, theologie- und geistesgeschichtliche Einordnung nimmt Claus P. Wagener vor – konzentriert sich der größte Teil des Bandes mit Beiträgen von Susannah Heschel, Wolfgang Schenk und Peter von der Osten-Sacken auf das 1939 gegründete Eisenacher „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“

und seinen Leiter Walter Grundmann, zugleich Professor für Neues Testament und Völkische Theologie in Jena; die Berufungspolitik der Fakultät in den Vorkriegsjahren wird in Wolfgang Schenks Beitrag anhand der Akten aus dem Universitätsarchiv nachgezeichnet (S. 181–195). Grundmann gehörte seit 1930 der NSDAP an, war 1934 zudem förderndes Mitglied der SS und zugleich Mitbegründer der sächsischen Deutschen Christen. Mit dessen schriftlich dokumentierter bejahender Haltung zum Nationalsozialismus und zum totalen Staat seit 1932 und dem jüdenverachtenden Charakter seiner exegetischen Arbeiten sowie ihrem Umgang mit dem Quellenmaterial beschäftigt sich Peter von der Osten-Sacken (S. 280–303). Aktive Mitglieder des Instituts waren vor allem Wissenschaftler, die sich bereits in den 20er Jahren während ihres Studiums mit dem antiken Judentum befasst hatten (S. 72). Das Ziel der von elf Landeskirchen unterstützten Einrichtung, deren Gründungsprozess Peter von der Osten-Sacken sorgfältig nachzeichnet (S. 313–331), bestand in der antijüdischen Revision der christlichen Dogmatik, der Gottesdienstordnung (S. 73), der Bibelausgaben, des Gesangbuchs sowie der Katechismen (S. 78). Grundmann verstand das Ganze als einen Teil des „Kriegseinsatzes der deutschen Religionswissenschaft“ (S. 212). Bemerkenswert ist, dass das Institut aufgrund einer deutschchristlichen Eigeninitiative entstand und seine Bildung von staatlicher Seite nicht unbedingt gefordert war (S. 74–78; 90). Aktiv an der Arbeit beteiligten sich auch einige Skandinavier, allen voran der Judaist Hugo Odeberg, Lund (S. 77, 184, 216 f.). Wilhelm Staedel, Bischof der Siebenbürger Lutheraner, gründete 1941/42 eine Außenstelle in Hermannstadt (S. 216).

Intensiv geht der Band auf die Folge- und Rezeptionsgeschichte in der Nachkriegszeit ein. Bis 1988 erfolgte keine offizielle Distanzierung der thüringischen Landeskirche von der von ihr wesentlich mitinitiierten, unterstützten und finanzierten Einrichtung (S. 87). Grundmann verlor zwar seine Professur, wurde jedoch 1949 kommissarisch Pfarrer in Thüringen (S. 345 f.) und 1954 Rektor des Katechetenseminars in Eisenach. 1974 ernannte ihn die Landeskirche gar zum Kirchenrat (S. 346). Ohne zeitlichen Verzug wurde der Systematiker Heinz Erich Eisenhuth nach seiner Entlassung aus der Universität Pfarrer in Jena und 1952 Superintendent in Eisenach. Herbert von Hintzenstern, der mit einer bei Grundmann angefertigten Dissertation über Houston Stewart Chamberlains Bild vom Urchristentum 1939 promovierte und später Mitarbeiter des Instituts war, wurde Thüringer Landesjugend- und später Landespressepfarrer (vgl. S. 267–269), zudem Leiter der „Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte“ (S. 272). Der Jenaer Praktische Theologe Wolf Meyer-Erlach erhielt 1951 eine Pfarrstelle in Hessen-Nassau sowie 1962 das Bundesverdienstkreuz I. Klasse (S. 185). Georg Bertram, dem letzten Leiter des Instituts, stellten Thüringens Landesbischof Moritz Mitzenheim sowie Oberkirchenrat Erich Hertzsch entlastende „Persilscheine“ aus (S. 225). Insbesondere das vom Eisenacher Institut verantwortete DC-Gesangbuch „Großer Gott wir loben dich“, aber auch das „Volkstestament“ „Die Botschaft Gottes“ waren trotz des durch den Landeskirchenrat ausgesprochenen Verbots in den 50er und 60er Jahren noch

in nicht wenigen Thüringer Gemeinderäumen zu finden. Auf volksmissionarischen Verkaufstischen befanden sich weiterhin DC-Traktate (S. 266 f.).

Schenk, der eine umfangreiche Bibliographie zur Thematik anbietet (S. 348–420), deren Benutzbarkeit indes eine Teilung in Quellen und Forschungsliteratur erhöht hätte, arbeitet in Grundmanns und Johannes Leopoldts späteren Veröffentlichungen Kontinuitäten zur NS-Zeit heraus, die bis in den Sprachgebrauch hineinreichen. Grundmann überzeichnete weiterhin die Differenz zwischen Jerusalem und Galiläa, die in seinem Jesus-Buch 1940 als Beleg für die „arische“ Herkunft Jesu galt (vgl. dazu Osten-Sacken, S. 293–295). Sein Bild vom Judentum blieb einseitig negativ (S. 248); es stand diametral im Gegensatz zum Christentum (Osten-Sacken, S. 304–311). In dem von Grundmann zu Beginn der 60er Jahre erarbeiteten Programm für den kirchlichen Unterricht wurde das Alte Testament auf die Geschichte des christlichen Gottes mit den Menschen reduziert. Die Namen Israel und Juda fehlten, der die Beziehung zwischen Gott und dem von ihm erwählten Volk beschreibende biblische Begriff „Bund“ hieß schlicht „Gottesverhältnis“ (S. 262).

Die Erfahrung des Jahres 1945 führte bei Grundmann nicht zu einer theologischen Neubesinnung, sondern es blieb in seinen Publikationen im wesentlichen bei Rechtfertigungen seiner vor allem in den Jahren 1938 bis 1940 entwickelten Konzeption (S. 276). Aufgrund der knappen Auswahl an theologischer Literatur in der DDR und des niedrigen Preises seiner Buchveröffentlichungen gehörte Grundmann in Ost- und Westdeutschland zu den vielgelesenen Neutestamentlern. Diese Tatsache ist offenbar jedoch nicht nur auf die günstigen äußeren Rahmenbedingungen zurückzuführen, sondern auch auf die lange, wie Osten-Sacken betont (S. 312), bis in die Gegenwart reichende Tradition des christlichen Antijudaismus.

*Dr. Gerhard Lindemann*



Robert O. Paxton, *The Anatomy of Fascism*, New York 2004 (Random House), 336 S.

From the 1960s onwards books on Fascism enjoyed a tremendous vogue among both scholars and Left-wing academic activists. A handful of these books, notably Ernst Nolte's *Faces of Fascism* (1963), were works of major intellectual distinction; many more only appealed to a labyrinthine cast of academic Marxist mind that sought to divine the permutation of plutocrats who were the alleged puppet-masters of Mussolini and Hitler.

Between these extremes were books that resembled catalogues of Fascist movements and regimes. These routinely consisted of long chapters on Italy or Germany, shorter ones on Britain, Hungary or Romania, and scant paragraphs

on Denmark or Switzerland. Oh, and the obligatory inclusion, in ritual obeisance to the Third World, of a few remarks about Brazil and Argentina. Plus Japan. In the last two decades, cultural historians have tried to jazz up these stale formulae with stuff about Fascist “spectacle” and “theatre”, as if Mussolini and Hitler were glorified performance artists, but even that momentary academic sensation has become routine. None of this product showed much capacity for self-reflection. As the great François Furet reminded us in his last major book, the Left needs “Fascism” since “anti-Fascism” has been among its own most enduring alibis.

One turned, with genuine anticipation, to Robert Paxton’s *Anatomy of Fascism*, even though the title recalled a remarkably dry tract published over thirty years ago called *Anatomy of the SS*, as well as an even grimmer tome called *Anatomy of the Auschwitz Death Camp*. At a very young age, Paxton wrote an extraordinarily fine book on Vichy France that is still the best account of that terrible episode. He has written some other good books, and has been a star witness at trials of Vichy personnel. Here, I thought, was someone who could say something fresh and interesting about Fascism. However, that goal is harder to achieve than in the 1960s.

This is not because there are no Fascists about nowadays. A few of them are in government. They range from the suave Professor Gianfranco Fini, Italy’s current “post-Fascist” deputy prime minister, about whose relations with his British opposite number John Prescott one marvels, to the far from suave BNP councillors of Burnley and Oldham who recently exercised the new Tory leader for all of a day. The trouble is that the wider context has changed, inevitably demoting “Fascism” as a hot political issue, notwithstanding rather separate allegations that European antisemitism is on the march again.

Exposure to the colossal criminality and failure of Communism, and the recent acts of ethnic cleansing committed by Communists who have mutated into Fascists in former Yugoslavia, have slightly undermined the Left’s purchase on the moral high ground. Paxton does not even address the arguments of, for example James Gregor or Richard Pipes about the Janus-faced duality of Communism and Fascism. The Left’s parallel attempts to identify itself with the cause of “anti-racism” have been challenged by Jewish commentators, who see the readers of *The Guardian* or *Independent* as the main repositories of recrudescing European antisemitism on the grounds of their criticism of Israel. A brave minority on the Left (such as David Aronovitch and Christopher Hitchens) are also sufficiently perturbed by “Islamofascism”, to discount the charge – emanating from their erstwhile comrades – of being racists. And here comes the most recent twist in the tale. Majority left-wing opinion, exemplified by the British Marxist New York intellectual Tony Judt, an historian hitherto known for writing about Belgium and the same three French intellectuals, increasingly identifies the current Israeli government of Ariel Sharon with Fascism. Paxton concurs, although his phrase “functional equivalent” is more slippery than Judt’s impassioned rhetoric: “By 2002, it was possible to hear

language within the right-wing of the Likud Party and some of the smaller religious parties that comes close to a functional equivalent to fascism. The chosen people begin to sound like a Master Race that claims a unique 'mission in the world', demands its 'vital space', demonises an enemy that obstructs the realization of the people's destiny, and accepts the necessity of force to obtain these ends".

This is quite possibly the only vaguely subversive thought that Paxton ventures in his analysis of the phenomenon of Fascism. Not really of course, because Paxton hasn't bothered to consult the Hamas website, where the poisonous antisemitism is borrowed verbatim from Adolf Hitler. He is not keen on the old game of identifying intellectual precursors, as Isaiah Berlin once absurdly did in the case of poor Joseph de Maistre, the leading late eighteenth century ideologue of *Throne and Altar*. This does not deter Paxton from a few perfunctory remarks about, inter alia, Nietzsche, Pareto or Sorel, that betray no profound acquaintance with any of them.

In the more compelling parts of his book, Paxton opts for an analysis of the circumstantial stages that increased the odds of a Fascist movement (of which some, such as those in Hungary or Spain, were neutered by conservative authoritarians, or as in Britain simply petered out) attaining and maintaining itself in power. This homage to the new contingency is a refreshing change from the over-determined agental approach of Marxists, as is its emphasis on hard-nosed politics, which makes the cultural approach to Fascism as "theatre" seem irredeemably light-weight and pretentious, something to entertain a graduate seminar on a wet Thursday afternoon.

According to Paxton, Fascism was the product of "weak or failed liberal states and belated or damaged capitalist systems", a claim that correctly exonerates both liberalism (in its broadest sense) and capitalism from the wilder generic charges of Marxists. The ability of Fascists to achieve power was largely the responsibility of traditional elites (Paxton is more reticent on the parallel failures of the Left) who could not mobilise equivalent support in a new era of mass politics that the Left was the first to successfully exploit. Paxton finally defines Fascism as follows: "a form of political behaviour marked by obsessive preoccupation with community decline, humiliation, or victimhood and by the compensatory cults of unity, energy, and purity, in which a mass-based party of committed nationalist militants, working in uneasy but effective collaboration with traditional elites, abandons democratic liberties and pursues with redemptive violence and without ethical or legal restraints goals of internal cleansing and external expansion".

Paxton sets out the terms of various ancillary academic debates, such as that about the role of individual will or ambient circumstances and processes in the formation of Fascist or Nazi policy. His conclusions invariably accord with those of the prevailing left-liberal academic consensus and will, doubtless, receive all the usual over-blown plaudits from the usual range of suspects. The comparative approach he adopts is also not without difficulties. Odd observations are

inserted on such themes as the adoption of political uniforms. He blames the Ku-Klux-Klan, although Garibaldi's Red Shirts may have beaten them to it. As this indicates, countries blur and merge, losing all specificity, while the absence of telling detail and incident, let alone the pithy insights provided by contemporary imaginative writers, either pro- or contra, results in a book of some blandness. One would have liked to know why, for example, Mircea Eliade, Ferdinand Céline, Giorgio de Chirico, Ezra Pound, or W.B. Yeats were attracted to Fascism, but the answers are not here. Rival explanations are briefly discussed, but the reader is rarely given an accurate account of their reasoning, and the author's summations are routinely within that left-liberal consensus with which universities have elected to endow themselves.

The claim that *The Anatomy of Fascism* will somehow contribute to future dissuasion and deterrence is overly optimistic. The history seems increasingly disconnected from contemporary European reality, although this won't worry those Americans, who seem to think Europe is still in the 1930s and 1940s. Future Fascists may not appear as plebeian British or East German skinheads, or so reconstructed as Professor Fini that he has been warmly feted by American Jews as a friend of Israel, but in the much more ambiguous populist guise of the late Pim Fortuyn, a libertarian homosexual, whose "martyrdom" has triggered a rightwards sea-change in the domestic politics of hitherto liberal Holland. As Norman Tebbit once predicted, moves towards a federal Europe, coupled with unregulated immigration, may conspire to produce dozens of local or regional neo-Fascisms, as governments concentrate on the big picture, and neglect the concerns of ordinary working class people about quality of life questions. Paxton does not tackle these problems, and nor, for that matter does he have anything to say about our collective failure to address the superfluity of non-academic working class young men (whatever their skin colour) who surely constitute the residual reservoir for Fascist style movements, a notion that should be extended to embrace the wilder fringes of Islam.

Meanwhile, publishers churn out books like this, and the History Channel is the "Hitler Channel". The barrel has been so thoroughly scraped, that TV producers now come up with such trivia as "Fascism and Football". Increasingly one's response to this junk is to switch off or over. One day, perhaps, a great novelist will say something of consequence about all of these matters. In the absence of a Dostoevsky, I suppose we have Michel Houellebecq, who unlike Paxton, is paying a heavy price for saying something that clearly got to contemporary Fascists.

*Prof. Dr. Michael Burleigh, 2 Montague House, Dartmouth Hill, Greenwich, London SE10 8AQ, England, UK*



Sandra Pingel-Schliemann, *Zersetzen. Strategie einer Diktatur*, Berlin 2002 (Robert-Havemann-Gesellschaft), 416 S.

Die DDR war von ihrer Gründung bis zum revolutionären Umbruch im Herbst 1989, der binnen kurzem in die deutsche Einheit mündete, eine Diktatur. Allerdings wandelte sich das Herrschaftssystem aus wirtschafts-, innen-, und außenpolitischen Gründen im Laufe der siebziger Jahre. Die offene Repressionspraxis der Ulbricht-Ära wich vielfältigen Mechanismen subtiler Zersetzung. Dies ist die zentrale These der für die Oppositions- wie Repressionsforschung wichtigen politikwissenschaftlichen

Hamburger Dissertation von Sandra Pingel-Schliemann. Sie erkennt keine Abschwächung des totalitären Charakters der DDR, sondern „eine neue Form totalitärer Herrschaft“ (S. 65).

Die Autorin zieht nicht nur Maßnahmepläne der Staatssicherheit heran, sondern auch „Operative Vorgänge“, also personenbezogene Akten über Personen, deren Handlungen gegen das Strafgesetzbuch verstießen. Insgesamt wurden 63 „Operative Vorgänge“, die vor allem im Matthias-Domaschk-Archiv lagerten, ausgewertet und zahlreiche Interviews mit den Betroffenen geführt. Um weiteres aussagekräftiges Material zu bekommen, zog die Autorin 37 IM-Akten heran, nicht aber Interviews mit diesen Personen, „da die Befragten unsachlich und unehrlich auf die Fragen antworteten. Außerdem entwürdigten die Täter die Opfer in den Interviews erneut, was nicht noch einmal zugelassen werden sollte“ (S. 26). Wäre Pingel-Schliemann nicht in der Lage gewesen, solche Anwürfe richtig zu stellen?

Der Verzicht auf offene Repression und die nahezu flächendeckende Überwachung der „feindlich-negativen“ Kräfte waren die Konsequenz einer veränderten Strategie in den siebziger Jahren aufgrund veränderter Rahmenbedingungen. Die politische Führung konnte sich in einer Phase der Entspannungspolitik die offene Unterdrückungspraxis von einst nicht mehr leisten. Die geheime „Richtlinie Nr. 1/76 zur Entwicklung und Bearbeitung Operativer Vorgänge“ der Staatssicherheit, nach eigenem Anspruch „Schild und Schwert der Partei“, sprach erstmals von verschiedenen Formen der „Zersetzung“: Darunter fiel u. a. die „systematische Diskreditierung des öffentlichen Rufes, des Ansehens und des Prestiges auf der Grundlage miteinander verbundner wahrer, überprüfbarer und diskreditierender sowie unwahrer, glaubhafter, nicht widerlegbarer und damit ebenfalls diskreditierender Angaben“, ferner die „systematische Organisierung beruflicher und gesellschaftlicher Misserfolge zur Untergrabung des Selbstvertrauens einzelner Personen“, die „zielstrebige Untergrabung von Überzeugungen im Zusammenhang mit bestimmten Idealen, Vorbildern usw. und die Erzeugung von Zweifeln an der persönlichen Perspektive“ (S. 200). Solche perfiden Überlegungen blieben nicht nur Theorie, sondern wurden vielfach auch in die Praxis umgesetzt. Die Federführung oblag dabei der sich in mehrere

Unterabteilungen gliedernden „Linie XX“ innerhalb des Apparats der Staatssicherheit. Die Autorin beschreibt und analysiert detailliert deren Arbeitsweise, ihre Kooperation mit anderen Abteilungen sowie die zwielichtige Rolle der „Inoffiziellen Mitarbeiter“.

Der Kern der Arbeit ist der Nachweis der vielfältigen „Zersetzungsstrategien und -maßnahmen“ durch das Ministerium für Staatssicherheit (S. 187–359), das sich der „operativen Psychologie“ zu bedienen wusste. Zur breiten Palette der „Zersetzung“ gehörten u. a. die Inszenierung beruflicher Misserfolge, die Vortäuschung „unmoralischer“ Lebensweise, die Zerstörung von Liebesbeziehungen, die Erschwerung des Privatlebens durch ostentative Beobachtungen, die Entfremdung der Kinder von den Eltern, die Kriminalisierung wegen unpoltischer Delikte. Die Beweise, die Pingel-Schliemann vorlegt, sind erdrückend. Vielfach geschah dies alles durch das Verbreiten von Gerüchten und Desinformationen. Zum Teil hatten die Gerüchte einen wahren Kern, zum Teil waren die verbreiteten Informationen erfunden. Die Betroffenen erfuhren manchmal gar nichts von ihnen. „In der Regel konzipierte die Linie XX die Gerüchte so, dass ihre Herkunft entweder nicht ermittelt werden konnte oder der Verdacht auf Bekannte und Verwandte der Betroffenen fiel. Die Linie benutzte zum Beispiel bei der Erarbeitung kompromittierender Materialien Schreibpapier, Briefumschläge oder Schreibmaschinentypen, die aus dem Umkreis der Betroffenen kamen. MfS-Mitarbeiter verwendeten in ihren Formulierungen ferner Spitznamen, womit suggeriert werden sollte, dass die Übeltäter nur aus dem Freundes- oder Bekanntenkreis kämen“ (S. 228). Den „Inoffiziellen Mitarbeitern“, die sich zum Schein in den politisch alternativen Gruppen bewegten und dort zuweilen Schlüsselpositionen erlangten, oblag eine tragende Rolle bei der „Zersetzung“, z. B. durch Weitergabe diffamierender Gerüchte.

Ein beliebtes Mittel bestand ferner darin, nicht-konform Eingestellten eine Kooperation mit dem Ministerium für Staatssicherheit nachzusagen. Manch einer wurde bei der Staatssicherheit vorgeladen. Obwohl er dies dem Freundeskreis mitteilte, entstand Misstrauen. „Die Isolierung von Verunsicherung von Oppositionellen über das dosiert gestreute Gerücht einer Spitzeltätigkeit war im Rahmen von Maßnahmen der Zersetzung typisch“ (S. 234). Durch die Kombination von Maßnahmen verschlimmerte sich die Situation für die Betroffenen, wie dies Pingel-Schliemann u. a. am Beispiel von Wolfgang Templin zeigt. Aktives Eingreifen in das persönliche Leben war keine Seltenheit. Allerdings lassen sich, so die Autorin, keine Belege für eine vorsätzliche Zersetzung bis zum Tod finden. Die Staatssicherheit knüpfte vielfach, und dieser Gesichtspunkt kommt wohl etwas zu kurz, an tatsächliche persönliche Schwachpunkte bei den Betroffenen an.

Die verdienstvolle Studie weist einige Mängel auf. So wird nicht immer der Erfolg der „Zersetzung“ ersichtlich. Und die Autorin berührt kaum das zentrale Problem, welche Bedeutung der Rückgang der offenen Repression für die Gesellschaft insgesamt hatte. Durch ihren subtilen Totalitarismus sei die DDR-Diktatur nicht milder geworden. Lässt sich diese These so halten? Schließlich

konnten sich oppositionelle Formen entwickeln (in der DDR freilich in weitaus geringerem Ausmaß als etwa in Polen), für die in den sechziger Jahren keinerlei Freiraum existierte. Die Frage, ob die Arbeit der Staatssicherheit eine Eigendynamik gewann, streift Pingel-Schliemann nur.

Die Staatssicherheit untergrub durch die Mechanismen der „Zersetzung“ den Zusammenhalt von oppositionellen Gruppierungen. Gleichwohl konnten solche Maßnahmen nicht das Ende der DDR-Diktatur verhindern. (Dieser Aspekt wird fast völlig ausgeblendet). Die Arbeit beschreibt die Repressionsinstrumente erstmals systematisch und empirisch. Die überaus engagierte Autorin hat damit wissenschaftliche Pflöcke eingerammt. Ihre Erkenntnisse sind für die Frage, ob die DDR auch in den siebziger und achtziger Jahren als „totalitär“ zu klassifizieren ist, höchst bedeutsam – wie immer die Antwort auch ausfallen mag.

*Prof Dr. Eckhard Jesse, Technische Universität Chemnitz, Politikwissenschaft, D-09107 Chemnitz*



*David Zeidan, The Resurgence of Religion. A Comparative Study of Selected Themes in Christian and Islamic Fundamentalist Discourses, Leiden/Boston 2003 (Brill), 390 S.*

Seit den 90er Jahren nimmt das Thema „religiöser Fundamentalismus“ in den Sozial- und Religionswissenschaften einen immer breiteren Raum ein. Der 11. September 2001 forcierte diesen Trend noch. Einige sehen im religiösen Fundamentalismus gar eine dritte Spielart des Totalitarismus. David Zeidans interdisziplinäre Studie unterzieht christliche und islamische Fundamentalismen einem systematischen Vergleich. Seine Hauptthese lautet: Zwischen diesen religiösen Extremen gebe es „Familienähnlichkeiten“, weil beide in einer monotheistischen, prophetischen Offenbarungsreligion wurzelten und auf die Moderne reagierten.

Die Studie basiert auf Analysen ausgewählter Zentraltexthe beider Religionen, die fundamental für die fundamentalistische Theologie und Weltsicht dieser religiösen Bewegungen sind. Folgenden Themen in diesen Texten ist Zeidan nachgegangen: Reaktionen auf die Säkularisierung; theozentrische Weltsicht; das Verständnis von Gott, seine Einzigartigkeit und seine Offenbarung in der Schrift; die Ansichten über die richtige Interpretation heiliger Schriften; der soziale und politische Aktivismus; die Haltung gegenüber Politik, Staat und Demokratie; Ansichten über das vergangene goldene Zeitalter, über Eschatologie und Utopie. Weitere Aspekte, die Zeidan für wichtig hält, aber nur streift, sind die dichotome Sicht des Lebens als einer Schlacht der Guten gegen die

Bösen, das Konzept des Separatismus und allerlei Verschwörungstheorien. Auch die Felder Moral, Familie, sexuelles Verhalten und Geschlechterrollen hält Zeidan für wichtig, ebenso den Komplex soziale Gerechtigkeit und Missionseifer. Mit Blick auf die zu untersuchenden Gruppen entschied sich Zeidan für solche, die in Ägypten, Pakistan und im Iran bzw. in Großbritannien und den USA vertreten sind. Im Unterschied zu anderen, die zeitversetzte Vergleiche vornahmen (Christentum während der Reformationszeit mit gegenwärtigen islamischen Strömungen), untersucht Zeidan die fundamentalistischen Phänomene beider Religionen in der Gegenwart.

Auch Zeidan geht davon aus, dass – entgegen der Säkularisierungsthese – Religion sich als ein robustes Phänomen erwiesen hat, das in veränderter Gestalt der Moderne trotz. Die Unterschiedlichkeit der Wahrnehmungen des intellektuellen und politischen Establishments kommentiert er im Einklang mit den Beobachtungen Jeffrey K. Haddens, John O. Volls und Oliver Roys so: Viele Intellektuelle betrachteten fundamentalistische Aktivitäten darum als Aberration, weil ihre eigene Weltanschauung eben auf der Säkularisierungstheorie basiere bzw. auf einer der eigenen Haltung entsprechenden, vorgängigen Vermutung des Unglaubens. Viele Beobachter seien Gefangene der aus der Aufklärung herrührenden Trugschlüsse.

Aus anderer Perspektive weist Zeidan auf die „Paradigmenwechsel“ hin, die etwa Hans Küng und David Bosch für das westliche Christentum rekonstruiert haben. Danach hat die westliche Christenheit das durch die Aufklärung geprägte Paradigma verlassen und befindet sich gegenwärtig in einer ökumenischen, post-modernen Phase. Ähnliche Paradigmenwechsel seien im Islam bisher so nicht konstatiert worden.

Der Begriff „Fundamentalismus“ ist zu einem negativen Stereotyp geronnen und trifft daher auf den spontanen Protest der so Etikettierten. Dies weiß auch Zeidan. Dennoch möchte er mit anderen Wissenschaftlern (wie Martin Marty und R. Scott Appleby) an ihm festhalten, weil er das komplexe Feld der entsprechenden religiösen Bewegungen und Ideologien am besten abbilde. Es handele sich dabei eher um ein Bündel typischer Symptome als um klar definierte Kategorien. Einige dieser Attribute werden auch säkularen Radikalbewegungen wie dem Marxismus, dem Nationalsozialismus oder dem Faschismus zugeschrieben. Ihre Relevanz für den Fundamentalismus sehen die meisten freilich nur dann gegeben, wenn ein essentieller Zusammenhang mit der eng schriftgebundenen Natur solcher religiösen Bewegungen besteht. Zeidan hält die Definition von Gabriel Ben-Dor für nützlich, wonach Fundamentalismus eine religiöse Ideologie ist, „that claims a divinely revealed inerrant scripture as its ultimate authority, is mainly literalist in its handling of scripture, radical in the application of scripture to contemporary contexts, extremist in its methods, and exclusivist towards competing ideologies“ (S. 15 f.). Darüber hinaus werden als typische Attribute des Fundamentalismus Militanz, der Wille zur Bildung einer alternativen Gesellschaft und die Dichotomisierung der Welt genannt: „the world is a battlefield in which true believers are fighting for the forces of light

against the forces of darkness“ (S. 20). Fundamentalismus erscheint insofern anders als eine konservativ-orthodoxe Haltung, als dieser selektiv modern und aktiv ist, jene hingegen nicht. Wie James Barr betont, spiele der Millenarismus in der Entwicklung des christlichen Fundamentalismus eine wichtige Rolle.

Gegen Samuel P. Huntington und andere, die keine gemeinsame Basis zwischen islamischen und christlichen Ideologien sehen, plädiert Zeidan mit Lawrence, Shepard und anderen für den Vergleich. „The resemblances are striking, and a recognition of these parallels helps us gain new insights into the complex world of contemporary fundamentalism“ (S. 18). Max Weber folgend, vertritt Zeidan die Auffassung, das Auftreten charismatischer prophetischer Persönlichkeiten koinzidiere mit schweren sozialen Krisen, die ihrerseits durch die Moderne und die Säkularisierung bedingt seien. Unser Zeitalter gilt als durch das Aufeinanderstoßen von Paradigmen und Weltanschauungen gekennzeichnet. Beide Fundamentalismen, der islamische wie der christliche, reagierten sehr ähnlich auf die Herausforderungen der modernen Welt, indem sie sich gegen deren antigöttliche Tendenzen stemmten, gegen ihre Trennung von Religion und öffentlichem Leben und gegen ihre Fragmentierung der menschlichen Gesellschaft und Identität. Beide Fundamentalismen sähen die Schrift als die alleinige Basis für alle wahre Erkenntnis. Dabei verstünde man die Schrift nicht nur als breite Orientierungslinie, sondern als detailliertes Regelsystem, das unbedingt eingehalten werden müsse.

Was immer die Wünsche und Zielvorstellungen der Fundamentalisten sein mögen, entscheidend bleibt die Frage, mit welchen Mitteln sie diese durchzusetzen trachten. Akzeptiert die fundamentalistische Gruppierung das legale Regelsystem und die politischen Einrichtungen, oder soll die ersehnte Veränderung mit revolutionärer Gewalt erreicht werden? Und: Wo liegt die Grenze zwischen zivilem Ungehorsam und der gewaltsamen Machtübernahme? Schließlich: Wird die Bereitschaft zur Anwendung von Gewalt als Gehorsam gegen Gott interpretiert? Ist dem so, dann erscheinen Gläubige als Soldaten in Gottes Armee, die bereit sind, alles, auch ihr Leben, für Gottes letzten Triumph zu opfern.

Zeidan kommt in seiner Untersuchung zu folgendem Ergebnis: Es bestünden bemerkenswerte „Familienähnlichkeiten“, aber auch klare Unterschiede zwischen islamischen und christlichen Fundamentalisten. Die stärksten Gemeinsamkeiten findet er auf dem Feld der Gegnerschaft zur säkularen Moderne, im Bereich der theozentrischen Weltsicht und beim Gebrauch der Heiligen Schriften. Trotz auch bemerkenswerter Unterschiede gibt es Parallelen auf dem Feld des Politik- und Lebensverständnisses als einer moralischen und spirituellen Schlacht zwischen den Kräften des Guten und des Bösen. Die schärfsten Differenzen liegen auf den Gebieten der Politik, der Regierung und im Bereich des Staatsverständnisses. Aber auch starke Divergenzen schließen subtile Konvergenzen nicht aus und umgekehrt.

Obwohl beispielsweise fundamentalistisch orientierte Christen säkulare Ideologien bekämpfen, können sie sich einige ihrer Aspekte zu eigen machen oder

sogar begrüßen – etwa die Trennung von Staat und Kirche oder den Grundsatz der Religionsfreiheit. Fundamentalistische Moslems dagegen treten kompromisslos für den „Gottesstaat“ ein. Im Blick auf die Interpretation Heiliger Schriften gibt es auch innerhalb desselben konfessionellen Lagers Differenzen und überraschende Parallelen zwischen Subgruppen aus beiden Lagern.

Fundamentalistische Christen suchen das bestehende politische System durch Lobbying in ihrem Sinne – meist in Richtung auf das Geltendmachen eines bibelorientierten Wertekanon – zu beeinflussen; andere kapseln sich ab. Aber nur eine verschwindende Minderheit möchte den Umsturz und die Etablierung eines „christlichen Staates“. Fundamentalistische Moslems dagegen zielen mehrheitlich auf die Errichtung eines „moslemischen Staates“; einige wollen dieses Ziel auf demokratischem Wege erreichen, indem sie die Mehrheit für ihr Anliegen gewinnen wollen, andere möchten den revolutionären Weg gehen.

Theoretisch legitimieren fundamentalistische Christen wie Moslems zivilen Ungehorsam mit dem Willen Gottes, als dessen Instrument sie sich sehen. In der praktischen Umsetzung solcher Maximen wenden aber fast nur Moslems Gewalt an. Zeidan begründet die Zurückhaltung christlicher Fundamentalisten beim Gebrauch von Gewalt mit den historischen Erfahrungen blutiger Religionskriege. Jedoch nennt er auch Beispiele, die anzeigen könnten, dass unter Christen die Gewaltbereitschaft ebenfalls wächst (z. B. bei Abtreibungsgegnern oder bei der Bombardierung eines Regierungsgebäudes in Kansas City).

In beiden Lagern traf Zeidan Repräsentanten des charismatisch-prophetischen Stils, die auf Emotionalisierung und Motivierung abstellen. Sie wettern gegen die zeitgenössische Gesellschaft, fordern deren Normen heraus und rufen die Menschen auf, Buße zu tun und den Willen Gottes zu erfüllen. Andere Schriftsteller aus beiden Lagern bevorzugen einen mehr intellektuellen Diskurs; wieder andere verzichten auf Argumente und setzen ganz auf ein dichotomes Weltbild.

Insgesamt zieht Zeidan den Schluss, es handle sich weder um einen „Clash of civilizations“ noch um eine politische Konfrontation zwischen Ost und West, sondern um eine Art *Kulturkampf*, also um die Konkurrenz zwischen zwei kulturellen Tendenzen innerhalb jeder der beiden Kulturen. Die eine Richtung basiere auf religiösen Werten, die andere auf säkularen und materialistischen Grundsätzen. In beiden Fällen geht es um „ultimate conceptual paradigms“ (S. 281). Fundamentalisten beider Lager fordern, dass die gesamte Welt und ihre Erscheinungen – also auch die Wissenschaften – sich an Normen und Werten zu orientieren hätten, die sie als von einer transzendentalen Macht gegeben voraussetzen. Die säkulare Gesellschaft sehen sie von post-modernen Gleichgültigkeitsprinzipien geleitet, die zu einer Toleranz führten, in deren Perspektive es weder Gutes noch Böses gebe. In einer solchen Atmosphäre des Relativen sei es unmöglich festzustellen, wessen Wahrheit wahrer sei.

Beide Weltansichten haben Konsequenzen für das reale Leben von Individuen. Eine Förderung von Demokratie, Freiheit, Pluralismus und Toleranz kann man in letzter Konsequenz von Religionen mit fundamentalistischen Ansprüchen

kaum erwarten. Haben sie sich erst einmal durchgesetzt, werden sie eine säkulare Weltsicht kaum dulden. In einer säkularen Gesellschaft dagegen können – in den Grenzen des Gesetzes – auch fundamentalistische Religionen ihre Anhänger um sich scharen. Für eine offene Gesellschaft stellt sich lediglich die Frage, wie viel Religion sie verkraften kann, ohne ihre pluralen Grundsätze zu gefährden.

*Prof. Dr. Dr. Gerhard Besier*