

Religion im Dienste einer ethnisch-nationalen Identitätskonstruktion: Erörtert am Beispiel der „Deutschen Christen“ und des japanischen Shinto¹

Christoph Kleine

University of Marburg, Germany

eMail: chr.kleine@01019freenet.de

Editor's abstract. The title of this contribution may be translated as: "Thinking about identity construction with special reference to the 'German Christians' and Japanese Shintō as examples." After a brief introduction the main facts concerning the two examples are presented with appropriate quotations. In both cases religion was mobilized in the service of a nationalist and even a militarist identity. However in the conclusion the author points out that in one sense apples and pears are being compared here. Would the comparison not be stronger if two universal religions such as Christianity and Buddhism were compared in connection with their use in the support of national hybris? And Shinto, as a questionable reconstruction of an allegedly autochthonous religion, would conceivably find a better correspondance in Germanic Neo-Paganism. However the point of the lecture was to show that religions which are structurally quite different from each other can have very similar effects under certain historical circumstances. The "German Christians" (an expression which of course does not include all and any German Christians, but only those who specifically sought to combine Germanness with Christianity during the Nazi period) succeeded in turning a universal, monotheistic religion into a racist, national-socialist ideology including an anti-semitism based in part on late statements of Martin Luther. State Shinto was a quite different phenomenon. Based on a localised, ethnically defined polytheism, and syncretistically interwoven with Buddhism, it was reconstructed from the 18th century onwards as a pure Japanese religion. The Emperor thus became the centre of a national cult, and resistance against the political power of the Emperor Meiji (Meiji Tennō) and the associated instrumentalization of Shinto in the nineteenth century became well-nigh impossible. Thus, in spite of the fundamental typological difference between these two religions, both served the construction of a national and ethnic identity, which made a decisive contribution to national fanaticism in times of war. Thus it may be concluded that the type of a religion, and its specific teaching, only have a limited connection with the way in which it may be used in the political arena. The main danger lies simply in the supernatural legitimation of political actions, whatever the religion. This leads to irrationality and the inability to confer with those who hold different beliefs or convictions.

As explained in the first footnote, the article gives the unaltered text of a public lecture held by the author on the 19th December 2001 on the occasion of his *Habilitation* at the University of Marburg

¹ Bei diesem Beitrag handelt es sich um die schriftliche Fassung der Probevorlesung von Christoph Kleine für das Habilitationskolloquium am Fachbereich 03 der Philipps-Universität Marburg am 19.12.01. Der Vortragsstil wurde unverändert beibehalten und auf Anmerkungen verzichtet. Literatur wird nur bei wörtlichen Zitaten angegeben.

(Philipps-Universität Marburg). The *Habilitation* procedure, including the prior examination of a postdoctoral thesis, took place in the Faculty of Social Sciences and Philosophy (Fachbereich Gesellschaftswissenschaften und Philosophy), the *venia legendi* awarded being that of *Religionswissenschaft*. Following the holding of this specimen lecture and a public discussion, the procedure was completed and Dr. Kleine therefore now holds the title of *Privatdozent*. In the text below, the lecture style is preserved and there are therefore no annotations. Bibliographical references are provided only for specific quotations.

1. Einleitung

Im letzten Jahrhundert hatte man sich hierzulande an den Gedanken gewöhnt, daß zunehmende Modernisierung notwendigerweise eine zunehmende Säkularisierung nach sich zöge. Anderswo zeichnet sich jedoch schon seit längerem eine gegenteilige Entwicklung ab. Längst spricht man in den USA vom Phänomen der „De-Säkularisierung“, und selbst für Deutschland stellte jüngst ein Freizeit-Forschungs-Institut einen verstärkten Trend zum Kirchgang fest. Dieser De-Säkularisierung-Prozeß ruft inzwischen sogar Besorgnis hervor. Kürzlich warnte der Philosoph Richard Rorty in einem Zeitungsinterview vor erheblichen Gefahren für die Demokratie infolge des wachsenden Einflusses der Kirchen auf die amerikanische Politik. Schon 1996 – unter dem Eindruck des Bürgerkrieges zwischen orthodoxen Serben, katholischen Kroaten und muslimischen Bosniaken – hatte der Politologe Samuel P. Huntington in seinem vieldiskutierten Buch *The Clash of Civilizations* eindringlich davor gewarnt, daß die zukünftigen Konflikte der Welt sich entlang den Grenzen der „Kulturkreise“ entwickeln würden, wobei „Kulturkreise“ im wesentlichen durch eine gemeinsame Religion geprägt seien. Nicht nur in Ex-Jugoslawien erweist sich Religionszugehörigkeit als primärer Identifikationsfaktor. Sunniten massakrieren Schiiten in Afghanistan, Moslems und Christen bringen sich in Indonesien wechselseitig um, ebenso Hindus und Moslems in Indien, Protestanten attackieren in Nordirland sogar Schulkinder, nur weil sie Katholiken sind. Vor diesem Hintergrund erscheinen die seit dem 11. September immer wieder zu vernehmenden Stimmen von Religionsvertretern, Religionen dienten prinzipiell dem Frieden und der Völkerverständigung, als ebenso fromme wie hilflose Beschwörungsformeln. Angesichts der gegenwärtigen Weltlage dürfte die Relevanz einer Beschäftigung mit dem Verhältnis von Religion und ethnisch-nationaler Identitätsbildung evident sein.

Zur Annäherung an die Frage, welche Rolle Religionen im Prozeß einer ethnisch-nationalen Identitätskonstruktion spielen können, habe ich zwei Beispiele aus der jüngeren Geschichte ausgewählt, die hinreichend viele Parallelen aufweisen, um einen Vergleich sinnvoll zu machen, aber ebenso genügend signifikante Unterschiede offenbaren, um eine erkenntnisfördernde Kontrastierung zu ermöglichen. Konkret werde ich mich mit der Glaubensbewegung Deutscher Christen und dem sogenannten Staats-Shintō in Japan vor 1945 auseinandersetzen.

2. Die „Deutschen Christen“

Als nationalsozialistische, antimarxistische Kampfgemeinschaft evangelischer Pfarrer und Lehrer trat die „Kirchenbewegung Deutsche Christen“ als eine von mehreren völkisch-christlichen Arbeitsgemeinschaften erstmals 1927 in Thüringen in Erscheinung. Ab 1930/31 trat die Bewegung bei Kirchenwahlen an und begann 1932 mit ihrer Verlagsarbeit. Bereits vor Hitlers Machtübernahme waren die Deutschen Christen in die Leitung der Thüringischen Landeskirche eingetreten. Als reichsweit agierende Dachorganisation gründete der Berliner Pfarrer Hossenfelder (1899-1976) 1932 die „Glaubensbewegung Deutsche Christen“, die sich rasch im ganzen Reich ausbreitete. 1933 zählte diese rund 1 Millionen Mitglieder, und etwa ein Drittel der evangelischen Pfarrerschaft war der völkischen Glaubensbewegung verpflichtet. *„Die Kirchenwahlen vom Juli 1933 führten in den meisten ev[angelischen] Landeskirchen zur Machtübernahme der D[eutschen] C[hristen]“* (Faulenbach 1999, 700).

Getreu dem Motto *„Ein Führer – Ein Volk – Ein Gott – Eine Kirche – Ein Reich“* (Leutheuser 1938, 17) forderten die Deutschen Christen *„die Einordnung der Kirche in die deutsche Volksgemeinschaft [...] und [...] die Übertragung der gesamten kirchlichen Ordnung auf die Ordnungsorgane des deutschen Volkes“* (in einer Erklärung der Nationalkirchlichen Bewegung Deutsche Christen“; 4. Reichstagung 9.-11. Okt. 1937 in Eisenach; Artikel 7; nach Dungs 1938, 78). Die Konzeption der evangelischen Landeskirchen sowie die Idee einer Weltkirche sollten ebenso wie der Konfessionalismus überwunden werden, damit eine wahre deutsche Volkskirche entstehen könne. *„In Adolf Hitler“* erkannten die Deutschen Christen *„den gottgesandten Führer“*, der *„um die Seele des deutschen Volkes“* kämpfte (Leutheuser 1938, 13). Hinsichtlich ihrer völkischen Gesinnung sahen sich die Deutschen Christen in der Tradition Luthers, der den Deutschen überhaupt erst das Bewußtsein vermittelt hätte, ein Volk zu sein.

Das *„deutsch-christliche Programm“* von 1932 forderte ein *„Positives Christentum, Kampf gegen den Marxismus, gegen Juden, Weltbürgertum und Freimaurerei, Reinerhaltung der Rasse und Schutz des Volkes vor Entartung“*. Auf einer Großkundgebung in Berlin am 13. November 1933 sagte der Gauobmann der Deutschen Christen von Großberlin, Reinhold Krause, vor 20000 Zuhörern: *„Voraussetzung für den Bau der deutschen Volkskirche sei die Befreiung von allem Undeutschen im Gottesdienst und im Bekenntnismäßigen, [und] Befreiung vom Alten Testament mit seiner jüdischen Lernmoral [...]“*. Er forderte zudem, daß *„alle offenbar entstellten und abergläubischen Berichte des Neuen Testaments entfernt [...] und [...] ein grundsätzlicher Verzicht auf die ganze Sündenbock- und Minderwertigkeitstheologie des Rabbiners Paulus ausgesprochen“* werden. Das ging nun selbst vielen stramm nationalsozialistisch gesinnten Theologen zu weit; eine Reihe von Austritten und schließlich der „Kirchenkampf“ waren die Folge.

Die Deutschen Christen postulierten also die Schaffung eines „artgerechten“, „wesensgemäßen“ deutsch-germanischen Christentums. Man hielt es für wissenschaftlich erwiesen, *„daß [...] rassische Unterschiede nicht nur körperlicher, sondern auch seelischer Art sind“* und daher, *„auch die religiöse Anlage“* rassenabhängig sei (Fichtner 1935, 9). Doch was verstand man konkret unter einem artgerechten Christentum und wie definierte man das „deutsche Wesen“?

Für den Deutschen Christen Adolf Heger sind *„Innerlichkeit, Ernst, Treue [und] Mannesmut [die]“*

Kennzeichen germanischen Wesens“ (Heger 1933, 10). Ein „artgemäßer Christus-Glauben“ müsse, „*deutschem Luther-Geist und heldischer Frömmigkeit*“ entsprechen. Als Leitfaden für ein artgerechtes Tatchristentum betrachtete man den „Heliand“, jenes altsächsische Gedicht aus dem frühen 9. Jahrhundert, in dem Jesus als germanischer Fürst erscheint, seine Jünger als treue Gefolgsleute.

Unter einem „positiven Christentum“ – ein Begriff, den wir in Artikel 24 des NSDAP-Programms finden - verstand man ein von jüdisch-römischer „Sklavenmoral“ befreites „*heldisches Überwindungschristentum*“ (Veller 1936, 7).

Als Erzfeind sah man alles „Jüdische“, wobei als jüdisch alles galt, was man ablehnte: Liberalismus, Individualismus, Bolschewismus, Gottlosigkeit, die jüdisch-römische Kirche usw. Die Weltgeschichte interpretierte man als kosmisches Drama in dem zwei Mächte miteinander um die Weltherrschaft ringen: die lichten Arier gegen die finsternen Semiten. Den Deutschen komme die gottgewollte Aufgabe zu, den Kampf mit dem Weltjudentum zu einem erfolgreichen Ende zu führen. „*Die Welt*“, so Siegfried Leffler 1935, „*hat zu wählen zwischen Israel oder Deutschland*“ (Leffler 1935, 34).

Aus dieser wahnhaften Rassen- und Geschichtstheorie ergeben sich einige theologische Probleme, die unmittelbar mit der Frage zusammenhängen, wie der deutsche Protestantismus auf diese völkisch-rassistische Linie zu trimmen war.

Ich gehe von der These aus, daß religiöse Ideologeme nur dann durchsetzungsfähig sind, wenn sie mit *dem* jeweiligen Diskurs kompatibel sind, an dem sie teilhaben sollen. Wären sie es nicht, würden sie von den Diskursteilnehmern als wahnsinnig und inakzeptabel empfunden. Die Deutschen Christen hätten als sektiererische Spinner gegolten, wären ihre Vorstellungen nicht diskursfähig gewesen. Es gilt also, die geistes- und religionsgeschichtlichen Kontinuitäten aufzudecken, die es einer großen Zahl protestantischer Pfarrer und Universitätstheologen ermöglichte, die aus heutiger Sicht absurden Thesen der Deutschen Christen zu akzeptieren. Es ist also zunächst die Frage nach der Geschichte des christlichen Antijudaismus zu stellen.

Antijüdische Positionen wurden immer wieder mit Textstellen im Neuen Testament begründet, die tatsächlich jedoch innerjüdische Auseinandersetzungen widerspiegeln. Auch die zum Teil aggressive anti-jüdische Polemik ab dem 2. Jahrhundert galt vornehmlich der Identitäts- und Orthodoxiebildung der jungen Kirche, was an ihrer wirkungsgeschichtlichen Brisanz freilich wenig ändert. Nach der „konstantinischen Wende“ wurde der Antijudaismus „*dauerhaft, universal, offiziell geschürt und durch ein ideologisches System untermauert*“ (Lange 1978, 128). Judenfeindschaft äußerte sich zunehmend auch in Form von Pogromen; der Vorwurf des Christismordes war inzwischen zu einem Gemeinplatz geworden. Das Ausbleiben der Parusie und der damit verbundenen Hoffnung auf eine Bekehrung der Juden durch den wiedergekehrten Christus führte mitunter dazu, daß den Juden schlichtweg das Existenzrecht abgesprochen wurde.

Seit der Zeit der Kreuzzüge bekam der Antijudaismus vermehrt einen quasi-rassistischen Unterton. Juden wurden als das Volk Satans diffamiert und jener stereotypen Greuelthaten bezichtigt, die man auch Ketzern und Hexen unterstellte. Insbesondere der Verdacht des Ritualmordes an christlichen Kindern als zwanghafter Fortsetzung des Christismordes, der Hostienschändung und – in Zeiten der

Pest – der Brunnenvergiftung führte wiederholt zu Massakern und Vertreibungen.

Der Übergang von einer theologisch motivierten Judenfeindschaft zu einem quasi-rassistischen Antijudaismus hing nicht zuletzt mit Missionsverboten für die Juden zusammen, welche die Existenz der jüdischen Religion an die leibliche Nachkommenschaft band. Auf der iberischen Halbinsel manifestierte sich ein proto-rassistischer Antijudaismus nach der Vertreibung der Mauren ab dem späten 15. Jahrhundert, als unter dem Zwang der Inquisition getaufte Juden trotz ihres Übertritts zum Christentum als „Marranen“, als Schweine, bezeichnet und massiv diskriminiert wurden. Man behauptete, daß die satanischen Eigenschaften eines Juden gleichsam angeboren seien und daher nicht mit der Taufe verschwänden.

Zunächst schien die Reformation eine Wende zum Guten zu bewirken, da der frühe Luther annahm, daß die Juden sich nur wegen der Verderbtheit des Papsttums gegen die Taufe sträubten und eine Reform des Christentums endlich zur Bekehrung der Juden führen werde. Als er später jedoch enttäuscht feststellen mußte, daß die Juden sich auch dem reformierten Christentum verweigerten, nahm er eine dezidiert judenfeindliche Haltung ein, die einen spezifisch protestantischen Antijudaismus begründete. Er warf den Juden vor, sie würden in ihren Synagogen wider das Christentum lästern und den Gekreuzigten verspotten. In seiner antijüdischen Schrift „Von den Juden und ihren Lügen“ aus dem Jahr 1543 entwirft er einen 7-Punkte-Plan, der wie eine Diskussionsvorlage für die Wannseekonferenz anmutet. Luther fordert die Obrigkeit hierin auf, die Synagogen und Schulen der Juden zu verbrennen, ihre Häuser zu zerstören, ihre Bücher zu entwenden, den Rabbinern das Lehren zu verbieten, allen Juden das Recht auf freie Bewegung zu nehmen, ihnen den Wucher zu verbieten, ihnen alles Geld, Silber, Gold und Kleinodien abzunehmen und die jungen starken Juden zur körperlichen Arbeit zu zwingen. Er sieht in den Juden nun „*Plage, Pestilenz und alles Unglück*“, „*leibhaftige Teufel*“, die es nicht Wert seien, die Bibel auch nur von außen zu sehen, geschweige denn, darin zu lesen. Damit erübrigte sich für Luther auch die Frage, ob man sich um die Bekehrung und Taufe der Juden bemühen solle. In einer Tischrede bemerkt er zur Judentaufe:

"Wenn ich mer ein Juden tauff, so will ich in auf die elbbruckh furen, ain stain an hals hengen und hinab stosen et dicere: Ego te baptisto in nomine Abraham, quia non servant fidem“ (Tischrede Nr. 1795; Luther 1913)

Angesichts solcher Äußerungen Luthers erscheint die Inanspruchnahme des großen Reformators durch die Deutschen Christen und die Nazis nicht allzu unverschämt.

Zu der religiös motivierten Judenfeindschaft Luthers trat mit dem Aufschwung der modernen Wissenschaften eine neue Facette der Judenfeindschaft hinzu. Die Frage nach der Verschiedenheit der Völker wurde im 19. Jahrhundert nun im Kontext von Anthropobiologie, Kraniologie, Eugenik, Sozialdarwinismus und Genetik verhandelt. Man meinte meßbare biologische Unterschiede zwischen den Angehörigen der sogenannten „Rassen“ feststellen zu können und mit der „rassistischen“ Verschiedenheit auch intellektuelle, moralische und emotionale Differenzen postulieren zu müssen. Von Anfang an wurde der neue Rassendeterminismus politisch als Waffe gegen die Gleichheitsideologie der französischen Revolution eingesetzt; die Juden wurden regelmäßig als Urheber, Drahtzieher und Nutznießer jeder Revolution betrachtet.

Um 1860 wurde zudem die von der Sprachforschung aufgebrachte Zweiteilung der Menschen in Arier und Semiten von nahezu allen Forschern gleichsam als Dogma akzeptiert. Aus den sprachlichen Unterschieden wurden biologische Unterschiede abgeleitet und zugleich eine unterschiedliche angeborene Mentalität von Ariern und Semiten angenommen. Im religiösen Bereich wurde nun häufig behauptet, die Semiten neigten aufgrund ihrer rassistischen Vorbestimmtheit zu einer Gesetzesreligion, während der „*arische Geist [...] das Gesetz für schlecht*“ halte und „*die Rechte des Gewissens*“ verteidige (Poliakov 1993, 293).

Im deutschen Kaiserreich radikalisierte sich der politische Antisemitismus in antiliberalen und nationalistischen Kreisen zunehmend. Für den erstarkenden protestantischen Antisemitismus war insbesondere der evangelische Hofprediger und Gründer der Christlich-sozialen Arbeiterpartei, Adolf Stoecker, prägend, der 1879 seine ersten antijüdischen Reden hielt.

Die von Stoecker propagierte Verbindung von „Religion, Politik und Antisemitismus“, blieb im deutschen Protestantismus auch in der Weimarer Zeit wirksam. Traditionelle Antijudaismen ließen sich bequem mit dem rassistisch-völkischen Bild des Juden als Gegner und Zerstörer des christlich-protestantischen deutschen Volksstaates verbinden. Der deutsche Protestantismus, der kaum einen Zugang zur Demokratie fand, sympathisierte mehrheitlich mit den nationalkonservativen, antidemokratischen, antisemitischen und christlichvölkischen Ideen der DNVP. Insbesondere ab 1930 wanden sich protestantische Pfarrer und Theologen dann zunehmend der NSDAP zu. Das Judentum wurde von völkisch protestantischen Ideologen nun nicht mehr primär von der Bibel her beurteilt, sondern auf der Grundlage eines geschichtstheologisch, ethnozentrischen Konzeptes, „*in dem der Jude als in seiner Art festgelegter Widersacher des Deutschtums figuriert*“ (Smid 1988, 51). Die Geschichte wurde zur zweiten Offenbarungsquelle, Rasse und Volkstum als Teil der Schöpfungsordnung Gottes interpretiert. Als wirkungsvoll erwies sich im nationalen Luthertum die 1932 von Wilhelm Stapel entwickelte „Theologie des Nationalismus“ oder Volksnomoslehre, in der der germanische Nomos des deutschen Volkes parallel zum jüdischen Nomos Israels als göttliches Gesetz ausgewiesen wird. „*Gegen das biblische Gebot der Nächstenliebe*“ trat „*das unbedingte Gebot der Erhaltung des deutschen Volkes bzw. der Reinhaltung von deutscher Art und Rasse in Kraft*“ (Smid 1988, 51-52). Die meisten evangelischen Pfarrer der Weimarer Republik waren entschiedene Nationalisten und offene Antisemiten. So warnte 1932 der berühmte Theologe Paul Tillich (1886-1965), der Protestantismus sei in schwerster Gefahr, den verderblichen Weg des Nationalsozialismus zu gehen. Er werde in Deutschland soziologisch fast nur noch von den Gruppen getragen, die hinter dem Nationalsozialismus stehen, und sei dadurch ideologisch und politisch an diese gebunden (Röhm und Thierfelder 1981, 19).

Nun wird verständlich, warum weite Teile des deutschen Protestantismus keinerlei Anpassungsschwierigkeiten an die nationalsozialistische Rassenideologie hatten. Und doch zeigen die Schriften der Deutschen Christen, daß die Kombination aus traditionellem religiös motiviertem Antijudaismus und modernem Rassenantisemitismus nicht unproblematisch war.

So sah man sich z. B. mit der Frage konfrontiert, ob das Christentum dem deutschen Menschen überhaupt „*artgerecht*“ sein könne, was neuheidnisch deutschgläubige Strömungen vehement bestritten. Die Deutschen Christen konzedierten zwar, daß „*mit der Botschaft von Christus*“

tragischerweise „*der Einbruch der römisch-jüdischen Kultur in Germanien*“ erfolgt sei (Kreuz 1935, 1). Allerdings könne man wohl kaum davon ausgehen, „*daß die römisch-jüdischen Mächte in ihrem Weltherrschaftsstreben für alle Zeiten auf die Unterwerfung Germaniens verzichtet hätten, wenn sie nicht durch Mißbrauch des Christentums hätten Einfluß gewinnen können?*“ (ebda.)“ Im übrigen nehme „*Ein Volk [auch] durch Gewalt keine Religion an, die ihm ganz und gar wesensfremd ist*“ (Heger 1933, 13). Entscheidend für die Kulturgestaltung sei die „*Kraft, mit der fremde Einflüsse [...] verarbeitet [...] werden*“. Schließlich habe „*Das Christentum den Germanen ihren Heldensinn, [...] die innige, tiefe Heimatliebe nicht getrübt,*“ und sie „*nicht unfähig zur Arbeit gemacht*“ (Anonym 1933, 28).

Obwohl Religion rassistisch bestimmt sei, sei die „*Botschaft Gottes an alle Welt, an alle Völker, an alle Rassen, an alle Menschen*“ gerichtet (Grundmann 1933a, 11). Dabei sei die konkrete Ausgestaltung des Christentums jedoch von Rasse zu Rasse unterschiedlich, „*germanisch-nordisches Christentum [...] anders als das anderer Rassen und Völker*“ (ebda.). Im deutschen Christentum seien „*die deutschen Wesenszüge: Mannesmut, Ernst, Treue und Innerlichkeit [...] nicht aufgehoben, sondern neu geädelt und vertieft*“ (Heger 1933, 18). Wengleich also das Christentum auf palästinensischem Boden entstandensei, sei „*seine Wahrheit noch lange nicht jüdisch*“ (ebda., S. 11).

Entscheidend sei also nicht die Herkunft des Christentums, sondern seine artgerechte Verkündigung.

Besondere Schwierigkeiten bereitete den Deutschen Christen verständlicherweise die Frage, wie man sich zum Alten Testament verhalten sollte. Die bereits erwähnte Forderung, das Alte Testament abzuschaffen, stieß auf erhebliche Skepsis. Siegfried Leffler plädierte dafür dem Deutschen Christen die Haltung zum Alten Testament freizustellen: „*[...] wenn Du ohne das Alte Testament selig werden kannst,*“ so seine Empfehlung, „*laß es getrost weg!*“ (Leffler 1935, 120).

Noch Schwerwiegender war die Erkenntnis, daß auch das Neue Testament offenkundig nicht frei war von jüdischen Einflüssen. Hieraus ergab sich die theologische Aufgabe, alles wesensfremde im Neuen Testament aufzuspüren und gegebenenfalls zu streichen. Besondere Probleme bereitete jener Satz im Johannesevangelium, wo Jesus zu einer Samariterin sagt, „*Das Heil kommt von den Juden*“ (Ev. Joh. 4,22). Mittels einer recht abenteuerlichen exegetischen Operation kommt der Chefideologe der Deutschen Christen Walter Grundmann zu dem Schluß, daß „*urchristliches Schrifttum [...] im Sinne des Judentums überarbeitet und z. T. verfälscht worden*“ sei, es sich bei dem fraglichen Satz also um eine spätere Hinzufügung handele (Grundmann 1938, 6). Schließlich lasse der Evangelist an anderer Stelle keinen Zweifel aufkommen, daß er die Juden für die Gegenspieler Jesu, Christismörder und Vertreter des Satanischen halte. So empfahl eine Landeskirche, bei Predigten über Johannes 4 den fraglichen Vers 22 wegzulassen (ebda., S. 8).

Ein heikles Problem war für die Deutschen Christen auch die Frage der rassistischen Herkunft Jesu. Man schreckte davor zurück, offen zu behaupten, Jesus sei ein Arier gewesen, wie manche Germanomanen jener Zeit es taten. 1933 mahnte Grundmann, daß „*jede Erörterung über die Rassezugehörigkeit Jesu sinnlos, ja blasphemisch*“ sei (Grundmann 1933b, 12). Daß Joseph ohne Zweifel ein Jude gewesen war, müsse, so sein Kollege Kreuz, nicht interessieren, da dieser ja nicht

der leibliche Vater Jesu sei. Über den familiären Hintergrund Marias wisse man nichts genaues, „und daß sie in Galiläa lebte, [sei] kein Beweis für ihre jüdische Herkunft; denn in Galiläa lebte ein Konglomerat von Rassen“. Außerdem stehe „Gott und alle Gotteskindschaft jenseits der Rassenschranken“ (Kreuz 1935, 1-2). Daß es Gott gefallen hat, seinen Sohn ausgerechnet bei den Juden geboren werden zu lassen, entzöge sich dem menschlichen Verständnis. Doch sei zu bedenken, daß das Licht am deutlichsten dort wahrgenommen wird, wo die Finsternis am tiefsten sei.

An der Frage der Übernahme des „Arierparagraphen“ durch die evangelischen Kirchen entzündete sich ein Streit, der entscheidend zum sogenannten „Kirchenkampf“ beitrug. Im Kern ging es um die Frage, wie man sich gegenüber getauften Juden in der Kirche verhalten sollte. Am 24. August 1933 hatte bereits die Berlin-Brandenburgische Provinzialsynode und am 6. September die Evangelische Kirche der Altpreußischen Union für die Übernahme des Arierparagraphen gestimmt. Und unter Berufung auf Luthers antijüdische Schriften mutmaßte der sächsische Landesbischof Coch, „daß D. Martin Luther heute für den Arierparagraphen stimmen würde“ (1934, 4). Man vertrat die Auffassung, daß die Judenmission ein „Eingangstor fremden Blutes in [den] Volkskörper“ und damit „eine schwere Gefahr für [das] Volkstum“ sei (Punkt 7 der Richtlinien der DC). Nachdem nun aber den Juden in Deutschland die Staatsbürgerschaft aberkannt worden und damit die „Gefahr der Rassenverschleierung und –bastardierung“ (ebda.) beseitigt war, konnte der Bischof großmütig feststellen, daß man als Christen den Juden das Evangelium schuldig sei, ja, daß diese „die frohe Botschaft von dem Heiland, den sie gekreuzigt haben, besonders brauchen, weil nur dadurch der allen Völkern so gefährliche jüdische Geist wirklich innerlich gebrochen und überwunden werden kann“ (Coch 1934, 4). In der Praxis sollten „die getauften Juden das Recht bekommen [...], eigene judenchristliche Gemeinden zu bilden, [die] von judenchristlichen Pfarrern seelsorgerisch betreut werden [...]“ könnten (ebda.). „Dem Fleisch und der Rasse nach“ aber, bliebe „der Jude eben Jude, ob er nun Christ wird oder Mohammedaner. Deshalb komm[e] eine Vermengung von Juden und Deutschen auch in der Kirche nicht in Frage“ (Kreuz 1935, 3).

Ein zentraler Vorwurf gegen die Deutschen Christen richtete sich gegen deren „Heiligung von Rasse, Volk und Staat“, die manche als bekenntniswidrig empfanden. Große Teile der „Bekennenden Kirche“ befürworteten zwar grundsätzlich die Rassenpolitik der Nazis, hielten Rasse und Volkstum gleichwohl für weltliche und geschichtliche Gegebenheiten, die daher nicht in die Verkündigung der Kirche gehörten. Man kritisierte, daß in der nationalsozialistischen Weltanschauung „Blut, Rasse, Volkstum und Ehre den Rang von Ewigkeitswerten erhalten“. Die Verherrlichung des arischen Menschen widerspreche dem 1. Gebot; und Gottes Wort bezeuge „die Sündhaftigkeit aller Menschen“ (Röhm und Thierfelder 1981, 90).

Dem hielten die Deutschen Christen entgegen, daß „Rasse, Volkstum und Nation [...] von Gott geschenkte [...] Lebensordnungen“ seien, „für deren Erhaltung zu sorgen, [...] Gottes Gesetz“ sei (Artikel 7 der Richtlinien der DC). Gott habe schließlich „nicht nur die Einzelwesen [...], sondern auch die Völker mit ihrer Eigenart und Volksseele geschaffen [...]“. „Daher sei „Rassenmischung [...] eine Sünde wider Gottes Schöpfungsordnung“ (Coch 1934, 3).

3. Shintō

Es ist schon bemerkenswert, daß das Generalhauptquartier der Alliierten es genau vier Monate nach der Kapitulation Japans, also am 15. Dezember 1945, für nötig befand, eine Direktive zur, so wörtlich, „*Abschaffung der staatlichen Förderung, Unterstützung, Erhaltung, Kontrolle und Verbreitung des Staats-Shintō (Kokka Shintō 国家神道, Jinja Shintō 神社神道)*“ zu erlassen. Was hatte der „Staats-Shintō“ – ein Begriff der hier in dieser Form zum erstenmal auftaucht – verbrochen, daß die Siegermächte einen derartig schwerwiegenden Eingriff in das Verhältnis von Staat und Religion für unumgänglich hielten? Die Begründung wurde gleich mitgeliefert. Man wolle die Japaner von „*der Last der zwangsweisen finanziellen Unterstützung einer Ideologie [...] befreien, die zur Kriegsschuld*“ beigetragen habe. Man wolle „*eine Wiederkehr der Perversion von Shintō-Theorie und – Glauben in eine militaristische und ultranationalistische Propaganda*“ verhindern, die nur dazu ersonnen sei, „*das japanische Volk zu täuschen und in die Kriegsassgression zu führen*“. Die Direktive wurde nicht nur umgesetzt, sondern Japan erhielt überdies 1947 eine radikal laizistische Verfassung. Verfassungsrechtlich scheint das Problem damit vom Tisch zu sein; die politische Realität spricht jedoch eine andere Sprache.

Im letzten Jahr sorgte der insgesamt glücklose und inzwischen abgelöste Ministerpräsident Mori 森 mit einer Äußerung vor allem unter Japans Nachbarländern für einige Aufregung. In einer Rede behauptete er, Japan sei das „*Land der Götter und des Tennō*“ und hatte, was weit schlimmer war, in diesem Zusammenhang den Begriff „*kokutai 国体*“ gebraucht. *Kokutai* ist ein äußerst schillernder Begriff, den ich im folgenden der Übersichtlichkeit halber durchgehend mit „Nationalwesen“ übersetze. Der konservative Politiker hatte es fertiggebracht, gleichsam in einem Atemzug drei Konzepte zu verbalisieren, die bei den Opfern der japanischen Aggression schlimme Assoziationen weckten. Er evozierte das Bild einer quasi-religiösen Ideologie, die Japan als das Land der Götter betrachtet, eine Nation, die über ein unveränderliches und unvergleichliches Nationalwesen verfügt und von einem Kaiser regiert wird, der einer ewig regierenden Dynastie direkter göttlicher Abstammung angehört. Um zu verstehen, wie sich diese national-chauvinistische, aufs Engste mit dem sogenannten Staats-Shintō verknüpfte Ideologie entwickeln konnte, muß man ein wenig ausholen.

Man könnte Shintō als *den* Teil einer japanischen Primärreligion bezeichnen, dessen polytheistische Wurzeln bis in die Zeit vor der systematischen Einführung der Festlandskultur und v. a. des Buddhismus zurückreichen. Als eigenständige und organisierte Religion tritt Shintō erst im 19. Jahrhundert wirklich in Erscheinung. Der Kult um die einheimischen Gottheiten wurde bis dahin gewöhnlich von buddhistischen Priestern bzw. von den Sippen Yoshida 吉田 und Shirakawa 白河 betrieben. Einzelne Versuche, den Shintō von der Umklammerung des übermächtigen Buddhismus zu lösen, lassen sich zwar ab dem späten 13. Jahrhundert nachweisen, blieben aber ohne größere Bedeutung und waren überdies von einem starken Synkretismus geprägt.

Erst im 18. Jahrhundert begannen Gelehrte der sogenannten „Nationalen Schule“ (*kokugaku 国学*) die Eigenständigkeit einer rein japanischen Religion zu postulieren. Sie hatten es sich nun zur Aufgabe gemacht, aus den ältesten schriftlichen Quellen die Urreligion der Japaner vor aller fremdländischen Beeinflussung zu rekonstruieren. Man wollte sich „*von dem schmutzigen Geiste*

der chinesischen Schriften“ reinigen „und mit reinem japanischen Herzen eingehend das alte japanische Schrifttum“ studieren (Antoni 1991, 106). Eindeutig politische Implikationen hatte die Betonung des Kaisertums als Basis des japanischen Nationalwesens. Schon im 7. Jahrhundert hatte die angebliche Besonderheit der japanischen Herrscherdynastie der Identitätswahrung im Kontext einer ansonsten radikal vorangetriebenen Adaption chinesischer Kultur und Administration gedient. Sowenig man die Überlegenheit und Nachahmungswürdigkeit der chinesischen Zivilisation leugnen konnte, so sehr betonte man doch auf der Grundlage eines legitimistischen Staatsmythos, daß Japan gegenüber China insofern überlegen sei, als einem chinesischen Kaiser das „Mandat des Himmels“ (*tianming* 天命) entzogen werden könne, weswegen die Dynastien häufig wechselten, während es in Japan von Anbeginn an und bis in alle Ewigkeit nur eine Dynastie gebe. Diese wiederum sei genealogisch direkt auf die Sonnengottheit Amaterasu 天照 zurückzuführen, die dem als historische Realität interpretierten Mythos zufolge ihren Enkel Ninigi 瓊々杵 damit beauftragt habe, Japan zu regieren.

Unglücklicherweise war es den Tennōs 天皇, den „himmlischen Herrschern“, nur selten in der Geschichte vergönnt gewesen, tatsächlich die politische Gewalt in Händen zu halten. So sahen es die Denker der Nationalen Schule im 18. Jahrhundert als ihre vordringlichste Aufgabe an, den Herrschaftsanspruch des mittlerweile politisch bedeutungslosen und vom Volk vergessenen Kaisers zu betonen. Der wohl radikalste Vertreter der Nationalen Schule, Hirata Atsutane 平田篤胤 (1776-1843), ging jedoch noch weiter. Im Jahr 1824 schrieb er:

„Unser erlauchtes Land ist wahrhaft das Land der Gottheiten; vom Manne einfachsten Standes bis hinauf zu uns sind wir alle zweifellos Nachkommen der Gottheiten.“ (Antoni 1991, 41)

Damit ist nicht nur die japanische Herrscherdynastie geheiligt und über alle anderen erhoben, sondern auch das japanische Volk zeichnet sich durch seine göttliche Abstammung gegenüber anderen Völkern aus.

Was den Theoretikern der Nationalen Schule fehlte, war eine tragfähige Staatskonzeption, die über das Postulat einer Wiederherstellung der Kaisermacht hinausgegangen wäre. Hier leistete ein zweiter Gelehrtenzirkel, die sogenannte Mito-Schule 水戸学, einen entscheidenden Beitrag. Während die Nationale Schule alles Fremde vehement ablehnte, strebte die Mito-Schule offen die „Einheit von Shintō und Konfuzianismus (*shinju itchi* 神儒一致)“ an. Wie die Nationale Schule sah sie die Besonderheit des japanischen Nationalcharakters in der göttlichen Abstammung der ewig regierenden Kaiserdynastie, ergänzte diesen Herrschaftsmythos jedoch durch eine konfuzianische Staats- und Sozialethik, die erst das praktische Fundament für eine in Zukunft zu verwirklichende politische Ordnung schaffen sollte. Bei den Kardinaltugenden des Konfuzianismus handelt es sich bekanntermaßen um Menschenfreundlichkeit, Gerechtigkeit, Schicklichkeit, Weisheit und Wahrhaftigkeit. Diese Individualtugenden müssen im Rahmen der fünf grundlegenden menschlichen Beziehungen verwirklicht werden, nämlich zwischen Fürst und Vasall, Vater und Sohn, älterem und jüngerem Bruder, Ehemann und Ehefrau, sowie zwischen Freunden. Besondere Bedeutung wurde traditionell den ersten beiden Beziehungen beigemessen, also der Beziehung zwischen Fürst und Vasall, die idealerweise durch „Loyalität“ (*chū* 忠) gekennzeichnet sei, sowie der Beziehung zwischen Vater und Sohn, die von der Tugend der „Kindestreue“ (*kō* 孝) bestimmt

sein sollte. Als spezifisch japanische Interpretation der konfuzianischen Tugendlehre kann man die Idee der „Einheit von Loyalität und Kindestreue“ (*chūkō itchi* 忠孝一致) betrachten. Politische Herrschafts- und Treueverhältnisse wurden demnach als familiäre Beziehungen interpretiert. Deziert politische Implikationen hatte die Forderung der Mito-Gelehrten, daß die Loyalität und Kindestreue der Untertanen nicht ihren jeweiligen unmittelbaren Herren zu gelten habe, sondern sich direkt auf den Kaiser richten sollte. Damit war die Idee eines Staatswesens vorbereitet, das die gesamte Nation als eine große Familie göttlicher Abstammung betrachtete, die dem Familienoberhaupt – d. h. dem Kaiser – in bedingungsloser Kindestreue zu folgen habe. Für die Bestimmung des japanischen Nationalwesens war ein weiterer Gedankenschritt der Mito-Gelehrten von entscheidender Bedeutung: Unter Verleugnung des konfuzianischen Ursprungs der Tugendbegriffe Loyalität und Kindestreue, die nun direkt auf das Kaiserhaus zu richten waren, erklärte man sie zu Eigenschaften, die die „besondere Wesenheit“ des japanischen Nationalcharakters ausmachten und dem Reich Japan und „seinen Bewohnern von Anbeginn an eigen gewesen“ seien (Antoni 1991, 107). Somit sind die Japaner, vom Kaiser bis zum niedrigsten Untertan von Geburt an, ihrer ethnischen Zugehörigkeit wegen, allen anderen Völkern an Tugend überlegen. Da Tugendhaftigkeit eine angeborene Eigenschaft der Japaner sei, habe der Shintō auch keine eigene Ethik entwickeln müssen.

Zwar planten weder die Denker der Nationalen- noch die der Mito-Schule aktiv den Sturz des spätfudalen Ständestaates, sie lieferten aber das ideologische Ferment für die Wiederherstellung der direkten Kaiserherrschaft und die Entwicklung eines religiös fundierten Hypernationalismus.

Die Zeit für den Umsturz war gegen Mitte des 19. Jahrhunderts reif geworden, als soziale und politische Krisen die Legitimität der Tokugawa-Regierung 徳川幕府 in Frage stellten und zudem amerikanische Kriegsschiffe im Jahr 1853 die Öffnung der japanischen Häfen für den internationalen Handel erzwangen. Das für rund 250 Jahre weitgehend isolierte Inselreich stand vor der Alternative: Modernisierung nach westlichem Vorbild oder Kolonisierung. Wie wir alle wissen wählte Japan die erste Option und setzte einen in der Geschichte wohl einmaligen Modernisierungsprozeß in Gang, der möglicherweise zu einem totalen Identitätsverlust geführt hätte, hätte man nicht auf das erprobte Rezept der Adaption nutzbringender Elemente einer überlegenen Zivilisation bei gleichzeitiger Wahrung einer zumindest als Fiktion unangetasteten kulturellen Identität zurückgegriffen. Wie wir gesehen haben, gehörte zum Kern der nationalen Identität das Kaiserhaus als integrierende Institution. So wurde das Modernisierungsprojekt planmäßig flankiert von einer Restauration der Kaiserherrschaft, wie sie von der Nationalen Schule und der Mito-Schule geistig vorbereitet worden war.

So wie Modernisierung und Restauration parallel verliefen, gingen – so paradox dies klingt - Anpassung an den Westen und „Reinigung“ der Kultur von fremden Elementen Hand in Hand. Während man sich bemühte, alles Nützliche vom Westen zu lernen, bekämpfte man im Innern unjapanische Kulturelemente, worunter man vor allem alles Buddhistische verstand. Anstelle des Buddhismus sollte der im 18. Jahrhundert von der Nationalen Schule (re)konstruierte Shintō mit dem Kaiser als höchstem Priester und Verehrungsobjekt im Zentrum zur einigenden und identitätsstiftenden Religion aller Japaner werden. Buddhistische Tempel und Shintō-Schreine wurden separiert, buddhistische Kultobjekte aus dem Kaiserpalast entfernt und durch shintōistische

ersetzt, die kaiserlichen Gräber von buddhistischen Tempeln getrennt, shintōistische Bestattungsrituale im Volk propagiert usw.

Zunächst beabsichtigte man ganz offen die Etablierung einer Theokratie unter der Parole „Einheit von Kult und Regierung“ (*saisei itchi* 際政一致) in der der Kaiser sowohl Herrscher als auch oberster Priester sein sollte, der Shintō eine staatliche Institution. Die wichtigste Aufgabe der Regierung mit dem göttlichen Tennō an der Spitze bestand in diesem theokratischen System darin, die Gottheiten zu verehren und Riten zu vollziehen, um deren Willen zu erkunden, sich ihres Schutzes zu versichern und den göttlichen Willen politisch umzusetzen.

Man rief 1869 die uralte Institution des „Götteramtes“ (*jingikan* 神祇官) wieder ins Leben, eine Behörde, die für den Götterkult zuständig war und zugleich als oberste Regierungsbehörde galt. Alle Schreine und Schreinpriester des Landes sollten dieser Behörde direkt unterstellt werden. Drei Jahre später wurden alle Schreine verstaatlicht und zu „Kultstätten des Staates“ (*kokka no sōshi*) erklärt, die Schreinpriester wurden verbeamtet und gegenüber den Geistlichen anderer Religionen deutlich privilegiert.

Nun mußte die Bevölkerung überhaupt erst einmal mit dem neuen theokratischen Staatswesen und seinem Oberhaupt dem Kaiser bekannt gemacht und auf den einheitlichen Staatskult eingeschworen werden. Ab 1868 änderte man zu diesem Zweck unter anderem den Feiertagskalender und ersetzte traditionelle Feiertage durch solche, die sich unmittelbar auf das Kaiserhaus und die kaiserlichen Ahnen bezogen. Allerdings hatte man Schwierigkeiten bei der Durchsetzung der neuen Feiertage, und man beschloß 1869 die „*Einsetzung von Propagandisten der Shintō-Lehre (senkyōshi* 宣教師) zur geistigen Führung des Volkes, um das Fundament der neuen Regierung zu festigen“ (Fischer 2001, 221). Im Jahr 1873 wurden Dienstvorschriften für die Shintō-Priester der Volksschreine erlassen, in denen unter anderem gefordert wurde, daß diese das „Nationalwesen“ (*kokutai*) verstehen, um ihrer staatlichen Aufgabe als Lehrer (*kyōdōshoku* 教導職) des Volkes gerecht werden zu können. Die Shintō-Lehrer sollten dem Volk insbesondere die Prinzipien der Verehrung der Gottheiten und der Liebe zum Vaterland nahelegen, ihm die himmlische Vernunft (*tenri* 天理) und den Weg des Menschen (*jindō* 人道) offenbaren und es anhalten, seine Majestät den Tennō ehrend, den Willen des Hofes zu befolgen.

Es zeigte sich bald, daß sich die Theokratie - v. a. wegen des Widerstandes der Westmächte - nicht durchsetzen ließ. Auch der Einfluß des Buddhismus erwies sich als recht stark, und man versuchte nun, diesen in die Verkündigung der „großen Lehre“ (*daikyō* 大教) vom Familienstaat des himmlischen Herrschers mit einzubeziehen. Shintōistische und buddhistische Priester sollten nun gemeinsam die religiös-moralisch-politische Aufklärung des Volkes übernehmen. Das Projekt scheiterte 1882 v. a. an mangelnder Einigkeit der buddhistischen und der shintōistischen Priester. Hinzu kam, daß die Westmächte – unterstützt von einigen Intellektuellen, Buddhisten und Christen – eine Trennung von Staat und Religion sowie die Bekenntnisfreiheit forderten. Insbesondere die Amerikaner drängten auf eine Aufhebung des Christen-Verbots.

In der Meiji-Verfassung von 1889 wurde den japanischen Untertanen die „*Freiheit des religiösen Glaubens*“ zugesichert, „*sofern sie die öffentliche Ruhe und Ordnung nicht stören und ihre Pflichten als Untertanen nicht verletzen*“ (Art. 28; zit. nach Fischer 2001, 242). In Artikel 1 wird

dessen ungeachtet die Stellung des Tennō mythologisch hergeleitet: „*Das Kaiserreich Groß-Japan wird beherrscht und regiert von dem Kaiser aus der seit der Gründung des Reiches ununterbrochen herrschenden Dynastie*“ (ebda., S. 243). In Artikel 3 wird der Kaiser als „*heilig und unverletzlich*“ (ebda.) bezeichnet. Der Widerspruch zwischen Religionsfreiheit und dem Anspruch auf kultische Verehrung des himmlischen Herrschers, die Teilnahme an obligatorischen Shintō-Zeremonien, sowie die schulische Unterweisung in der Shintō-Mythologie löste man auf recht eigentümliche Weise. Man erklärte den Shintō gleichsam zur Nicht-Religion und überführte ihn in einen areligiösen Staats-, National- und Volkskult. Beteiligung an diesem Kult war für jeden Japaner eine natürliche Pflicht jenseits aller Bekenntnisfragen. So konnte die religiös legitimierte Herrschaft des göttlichen Kaisers im Rahmen eines zunehmend biologistisch aufgefaßten Familienstaates ohne Verletzung der Glaubensfreiheit gerechtfertigt werden. Der himmlische Herrscher galt als Kopf des Staatsorganismus, dem die natürliche Führung über die Glieder und Organe dieses Organismus zukam.

Seit Beginn des 20. Jahrhunderts hatte sich die Idee des Nationalwesens als Familienstaat als dominierende Staatsauffassung endgültig durchgesetzt, öffentlich propagiert worden war sie jedoch bereits in einem vielzitierten Erlaß zur Volkserziehung von 1890. Daß der um die Person des Kaisers kreisende Staatskult eindeutig religiösen Charakter hatte, erweist sich nicht nur darin, daß dieser mit Shintō-Schreinen in Verbindung stand. Das Konzept des Nationalwesens entwickelte sich bereits in den 20er Jahren „*in Richtung auf eine mystische Quasireligion mit dem Tennō als kosmischem Urgrund*“ (Antoni 1991, 49). In seinen Ausführungen zur „*Verfassung des Kaiserreichs*“ (*Teikoku kenpō* 帝国憲法) von 1924 erklärte der Staatstheoretiker Uesugi Shinkichi 上杉新吉 (1878-1929) den Tennō zu einer Art Heilsgestalt. Jeder Japaner könne die Vollkommenheit und Ewigkeit des Ichs erlangen, wenn er sich in die von den Urahnern ererbte Seele des Kaisers versenke und sich mit ihr vereine. So sei das irdische Japan das fortgesetzte Takama-gahara 高天原 – der Götterhimmel der Shintō-Mythologie. „*Wie im Himmelreich zahlreiche Götter eine einzige Familie bilden, deren Oberhaupt Amaterasu ist, so bilden auf der Erde die Japaner als die erzeugten des Gottes Izanagi [...] eine große Familie, deren verschiedener Wille sich im Kaiser vereint und sich in ihm verkörpert*“ (ebda., S. 48-49).

Die Konzeption eines scheinbar überreligiösen und damit für alle Untertanen obligatorischen Shintō-Kultes wird besonders anschaulich in einem Zeitungsartikel aus dem Jahr 1940, in dem argumentiert wird, daß die Verehrung aller Shintō-Gottheiten an den entsprechenden Schreinen eigentlich immer den Willen des Kaisers zum Gegenstand habe, also Untertanenpflicht sei.

Indem man den Staats- und Schrein-Shintō also zur Nicht-Religion erklärte, vermied man Konflikte mit dem Westen, ebenso wie mit Buddhisten und Christen in Japan, die nun keine Möglichkeit mehr hatten, sich unter Berufung auf die Religionsfreiheit staatlich verordneten Kulthandlungen zu entziehen. Doch es gab noch ein zweites, eher theoretisches Problem, das mit Beginn der kriegerischen Expansion Japans an praktischer Bedeutung gewann. Es galt nämlich zu klären, wie eine Volksreligion wie der Shintō über die Grenzen des Inselreichs hinaus Geltung erlangen könnte. Daß es beabsichtigt war, den Shintō in die Welt zu tragen, wurde spätestens nach der Annexion Taiwans 1895 deutlich. Im Jahr 1900 errichtete man dort den „*Taiwan-Schrein*“, der zum Reichsschrein 1. Klasse erklärt wurde. Der Taiwan-Schrein war der erste von insgesamt 18

Staatsschreinen und zahllosen untergeordneten Schreinen, die bis zum Kriegsende 1945 in den von Japan besetzten Gebieten errichtet wurden. Sie alle dienten dazu, die Majestät der japanischen Gottheiten und des Tennō der jeweils einheimischen Bevölkerung vor Augen zu führen. Als neue Untertanen bzw. – nach dem Familienstaats-Modell – als „Geschwister“ des japanischen Volkes konnten die Kolonisierten notfalls auch mit Gewalt dazu gebracht werden, die Gottheiten – insbesondere Amaterasu – und den Tennō als ihr Nachkomme zu verehren. So diente in den besetzten Gebieten ebenso wie in Japan selbst die Doktrin vom areligiösen Charakter des Shintō-Kultes der Legitimation einer erzwungenen Verehrung von Gottheiten, die gewöhnlich als nur für Japan und die Japaner zuständig betrachtet wurden. Die Möglichkeit, den Geltungsbereich der Shintō-Gottheiten auf die ganze Welt auszudehnen, war indes einmal mehr von der Nationalen Schule im 18. Jahrhundert geistig vorbereitet worden. So hatte der führende Kokugaku-Gelehrte Motoori Norinaga 本居宣長(1730-1801) argumentiert, daß die beiden großen Gottheiten des Ise-Schreins 伊勢神宮 Amaterasu und Toyouke 豊受 als Sonnengöttin und als Ernte-Göttin universale Prinzipien darstellten und von der gesamten Menschheit zu verehren seien. Sonnenlicht und Erntesege seien schließlich für alle Menschen lebensnotwendig.

Der religiös überhöhte Kaiserkult begünstigte eine beispiellose Opferbereitschaft japanischer Soldaten. In einem Zeitungsartikel aus dem Jahr 1938 wird explizit festgestellt, daß jeder Krieg Japans, der im Namen des himmlischen Herrschers geführt wird, automatisch ein heiliger Krieg sei. Zugleich wird den japanischen Soldaten die Tilgung aller Sünden durch den Einsatz für die heilige Sache auf dem Schlachtfeld versprochen. Der Dienst am göttlichen Willen des Tennō enthebt den mit angeborener Tugend ausgestatteten japanischen Soldaten über alle menschlichen Moralbegriffe. So ist es nur folgerichtig, daß auch verurteilte Kriegsverbrecher im Yasukuni-Schrein 靖国神社 geehrt und zu Gottheiten verklärt werden können; egal ob sie ihr Leben auf dem Schlachtfeld oder durch die Hand eines Henkers der Siegermächte verloren haben. Sie sind in jedem Fall vergöttlichte Märtyrer für die heilige Sache des kaiserlichen Willens.

Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, daß es die alliierten Siegermächte nach 1945 ziemlich eilig hatten, den Staats-Shintō als Instrument einer nationalistisch-militaristischen Propaganda zu beseitigen. Wie die vorhin angesprochene Äußerung Moris und die alljährlich am 15. August aufflammende Debatte um den Besuch führender Regierungsvertreter am Yasukuni-Schrein zeigen, ist das Problem eines Shintō-Nationalismus weiter virulent.

4. Resümee

Kommen wir zum Fazit unseres historischen Vergleichs:

In gewisser Weise wurden hier Äpfel mit Birnen verglichen. Es wäre vordergründig naheliegender gewesen, die Deutschen Christen mit national gesinnten japanischen Buddhisten zu vergleichen; zwei Universalreligionen fremden Ursprungs im Dienste der nationalen Hybris. Umgekehrt hätte man den modernen Shintō als fragwürdige Rekonstruktion einer vermeintlich autochthonen Religion mit dem deutsch-gläubigen Neuheidentum vergleichen können. Doch ging es mir in erster Linie darum zu zeigen, daß strukturell vollkommen unterschiedliche Religionstypen unter bestimmten historischen Umständen eine sehr ähnliche Wirkung entfalten können.

Bei den Deutschen Christen hatten wir es mit Vertretern einer gestifteten monotheistischen Universalreligion zu tun, die über eine elaborierte Dogmatik und gefestigte organisatorische Strukturen verfügte. Trotz des Anspruchs des Christentums, Weltreligion für alle Menschen zu sein, gelang es den Deutschen Christen relativ mühelos, durch Verknüpfung des alten christlichen Antijudaismus mit dem modernen Rassenantisemitismus, eine Einheit von deutsch-protestantischem Christentum und völkisch-rassistischer NS-Ideologie zu postulieren. Begünstigt wurde diese Position v. a. durch die radikale Judenfeindschaft des späten Luther und die allgemeine Anpassungsbereitschaft des Protestantismus an den Zeitgeist aufgrund des Fehlens einer zentralen Lehrautorität.

Beim Staats-Shintō hatten wir es mit einem grundlegend anderen Phänomen zu tun: Eine ethnisch und lokal gebundene, polytheistische, mit dem Buddhismus zu einem synkretistischen Agglomerat verflochtene Primärreligion ohne systematische Dogmatik, ohne starke Institutionen und ohne eine organisierte Priesterschaft wurde von ein paar Gelehrten des 18. Jahrhunderts zunächst als rein theoretisches Konstrukt zu einer unverfälscht reinen japanischen Nationalreligion erklärt. Die Betonung des Kaisertums als religiöses wie politisches Zentrum eines Nationalkultes, sowie als Kristallisationspunkt eines unwandelbaren Nationalwesens, machte diesen Shintō als „invented tradition“ zu einer idealen Basis für die Restauration des Kaiserhauses und die nationale Integration. Mehr noch als die Nazis das Christentum, benutzten die Protagonisten der Meiji-Restauration den Shintō bewußt und offen als politisches Mittel. Wegen der extremen theoretischen wie institutionellen Schwäche des Shintō, waren interne Widerstände gegen diese Instrumentalisierung kaum zu erwarten.

Trotz der offenkundigen Unterschiede zwischen der Glaubensbewegung Deutsche Christen und dem Staats-Shintō in organisatorischer, dogmatischer und religions-typologischer Hinsicht, dienten beide einer nationalen und ethnischen Identitätskonstruktion, die einen entscheidenden Beitrag zur nationalistischen Fanatisierung in Kriegszeiten leistete.

Daraus leite ich u. a. die These ab, daß der Typus und die konkrete Lehre einer Religion nur bedingt für deren Wirkung im politischen Raum verantwortlich sind. Zwar bedarf es, wie ich zu zeigen versuchte, gewisser ideologischer Kontinuitäten, um die überzeugende Anpassung einer Religion an die politisch vorherrschende Meinung zu ermöglichen. Doch erstens bilden religiöse Denkmuster ohnehin immer schon eine wichtige Basis des gesellschaftlichen Diskurses, und zweitens haben sich religiöse Anschauungen in der Geschichte als äußerst flexibel erwiesen. Man sollte damit aufhören,

Religionen aufgrund ihres Typus oder ihrer spezifischen Dogmatik eine bestimmte Verhaltensdisposition zu unterstellen; etwa als neige der Islam aufgrund unwandelbarer Eigenheiten zu Gewalt, Intoleranz und Fanatismus, das Christentum zur Nächstenliebe, der Buddhismus zu Friedfertigkeit und Toleranz usw. Die jeweiligen Tendenzen in einer Religion hängen immer vom konkreten historischen Kontext ab; man muß nur den aktuellen politischen Mainstream des deutschen Luthertums mit dem vor 70 Jahren vergleichen, um zu sehen, wie unsinnig es ist, einer Religion eine unwandelbare politische oder moralische Disposition zuzuschreiben. Die potentielle Gefahr religiösen Einflusses auf die Politik liegt vielmehr grundsätzlich in der übermenschlichen Legitimation aller Handlungen, die unter Berufung auf eine Religion vorgenommen werden. Religiös begründetes Handeln ist weder rational verhandelbar, noch nach menschlichen Maßstäben relativierbar. Wer sich im Besitz eines göttlichen Auftrags, einer religiösen Wahrheit wähnt, sich als Vollstrecker eines übermenschlichen Plans oder Willens versteht, diskutiert darüber nicht mit Anders- oder Ungläubigen; und er fürchtet meist weder Tod noch weltliche Gerechtigkeit.

Zitierte Literatur

Anonym. 1933. „Ist das Christentum artfremd?“ (Volksmissionsvortrag eines Deutschen Christen), *Christenkreuz und Hakenkreuz* 2.3.

Antoni, Klaus. 1991. Kokutai - Das 'Nationalwesen' als japanische Utopie. In *Der himmlische Herrscher und sein Staat: Essays zur Stellung des Tenno im modernen Japan*, hg. von K. Antoni. München: Iudicium.

Antoni, Klaus. 1991. Mythos und Ideologie: Ein Vergleich. In *Der himmlische Herrscher und sein Staat: Essays zur Stellung des Tenno im modernen Japan*, hg. von K. Antoni. München: Iudicium.

Coch. 1934. *Christenkreuz und Hakenkreuz* 2.6.

Dungs, Heinz, ed. 1938. *Vom Werden deutscher Volkskirche: Grundsätzliche Äußerungen der Nationalkirchlichen Bewegung Deutsche Christen. Zugleich eine Antwort auf die Zeitfrage nach der Zukunft des Protestantismus*. Weimar: Verlag Deutsche Christen.

Faulenbach, Heiner. 1999. Deutsche Christen. In *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft; Bd. 2*, hg. von Dieter Betz et al. Tübingen: Mohr Siebeck.

Fichtner, Horst. 1935. „Die Deutsche Evangelische Kirche und die Judenfrage,“ *Christenkreuz und Hakenkreuz* 3.

Fischer, Peter. 2001. Versuche einer Wiederbelebung von Staatsreligion im heutigen Japan unter besonderer Berücksichtigung der Entwicklungsgeschichte des Staats-Shintô. In *Zwischen Säkularismus und Hierokratie: Studien zum Verhältnis von Religion und Staat in Süd- und Ostasien*, hg. von P. Schalk. Uppsala: Uppsala University.

Grundmann, Walter. 1933a. „Religion und Rasse, 1“, *Christenkreuz und Hakenkreuz* 1.4.

Grundmann, Walter. 1933b. „Religion und Rasse, 2“, *Christenkreuz und Hakenkreuz* 1.6.

Grundmann, Walter. 1938. „'Das Heil kommt von den Juden ...': Eine Schicksalsfrage an die Christen deutscher Nation“, *Deutsche Frömmigkeit* 6.9.

Heger, Adolf. 1933. *Deutsches Wesen und Christentum, Schriften der Glaubensbewegung "Deutsche Christen" in Niedersachsen*; 2. Bordesholm in Holstein: Heliand-Verlag.

Kreuz H. 1935. „Vom Ringen um deutsche Art und reine Lehre“, *Deutsche Christen* 1.

Lange, Nicolas R. M. de. "Antisemitismus IV. Alte Kirche“. *Theologische Realenzyklopädie*; Bd. 3 (1978).

Leffler, Siegfried. 1935. *Christus im Dritten Reich der Deutschen: Wesen, Weg und Ziel der Kirchenbewegung 'Deutsche Christen'*. Weimar: Verlag 'Deutsche Christen'.

Luther, Martin. 1913. *Luther Werke: Tischreden, Bd. 2*. Weimar: Böhlau Nachfolger.

Poliakov, Léon. 1993. *Der arische Mythos: Zu den Quellen von Rassismus und Nationalismus*. Übersetzt von Margarete Venjakob und Holger Fliessbach. Hamburg: Junius.

Röhm, Eberhard, and Jörg Thierfelder. 1981. *Evangelische Kirche zwischen Kreuz und Hakenkreuz*. Stuttgart: Calwer Verlag.

Smid, Marikje. 1988. Protestantismus und Antisemitismus 1930-1933. In *Der Holocaust und die Protestanten: Analysen einer Verstrickung*, hg. von J.-C. K. M. Greschat. Frankfurt a. M.: Athenäum.

Veller K. 1936. „Positives und negatives Christentum, Teil 2“, *Christenkreuz und Hakenkreuz*.

Copyright © Christoph Kleine 2002

First published in Marburg Journal of Religion