

Die Macht der Bilder – Religion und Ideologie in der interkulturellen Wahrnehmung Japans

Angesichts der wachsenden Spannungen und Konfliktfelder in Asien stellt sich die Frage, inwieweit religiöse und/oder ideologisch vorgefertigte, kulturalistische Bildwelten den zu Beginn des 21. Jahrhunderts essentiell notwendigen Dialog der Kulturen zu determinieren bzw. verzerren in der Lage sind. Die Forschung hat ergeben, dass vorgeprägte Klischees, insbesondere auf dem Gebiet der nationalen und ethnischen Stereotype, die gegenseitige, interkulturelle Wahrnehmung in höchstem Maße beeinflussen. So unterliegt auch die interkulturelle Kommunikation grundsätzlich den Gefahren kulturalistischer Bildwelten, die das kulturhermeneutische Verstehen des „Anderen“ erheblich beeinträchtigen können. Dass in diesem Kontext die Existenz religiöser wie auch ideologisch motivierter Konstruktionen eine Schlüsselrolle spielt, zeigen systematische wie regionalwissenschaftliche Erklärungsansätze, indem sie die Genese und Inhalte derartiger Bildwelten zu beschreiben, analysieren und schließlich dekonstruieren in der Lage sind.

In diesem Zusammenhang kommt der reziproken Wahrnehmung des „Westens“ und „Asiens“, bzw. des „Orient“¹ eine paradigmatische Funktion zu. Im gegenwärtigen Diskurs von den kulturalistischen Konstrukten „orientalistischer“ und „okzidentalischer“ Bildwelten überlagert, besteht für den Einzelnen kaum mehr eine Chance, die jeweils andere kulturelle Hemisphäre anders als durch die Brille vorgefertigter Bildwelten zu betrachten. Ob Samuel Huntington ein stereotypes Bild „des“ Konfuzianismus entwirft oder Mohamad Mahathir und Ishihara Shintarō ihr reziprokes Bild „des“ Westens, beide Bildwelten sind das Ergebnis politisch motivierter Ideologeme, in denen der Funktionalisierung von Religion eine grundlegende Stellung zukommt. Japan spielt in diesem Kontext eine herausragende Rolle, da es als erstes nicht-westliches Land das Konzept einer alternativen Moderne entwickelt hat, die auf dem Postulat einer Trennung von fremder, rationaler „westlicher Technologie“ und vermeintlich eigener, spiritueller-religiöser „japanischer Seele“ basierte (*wakon-yōsai*).

· · · · · 1. Interkulturelle Kommunikation

Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz, d. h. die profunde Kenntnis der Vielfalt menschlicher Kulturen, in Vergangenheit wie Gegenwart, stellt eine Schlüsselqualifikation in der heutigen, nicht nur wirtschaftlich, sondern zunehmend auch politisch und gesellschaftlich miteinander kommunizierenden und interagierenden Welt dar. Kulturwissenschaften leisten hier ihren essentiell-wissenschaftlichen wie auch praktischen Beitrag, reflektieren sie doch nicht nur über die Bedingungen des interkulturellen

¹ Generellem wie wissenschaftlichem Usus folgend, meint in diesem Kontext „Orient“ die Länder und Kulturen des Nahen und Mittleren Ostens, „Asien“ die des Südlichen und Fernen Ostens.

Austauschs, sondern erarbeiten, aufgrund ihrer spezifischen fachlichen Expertise, darüber hinaus auch eben jenes faktische Grundlagenwissen, das für den so dringend notwendigen „Dialog der Kulturen“ unerlässlich ist.

Hier wäre etwa auf eine Stellungnahme des renommierten Hamburger Orient-Instituts mit dem programmatischen Titel: „Dialog der Kulturen: Kein ‚weiches‘ Thema“² zu verweisen, in der es unmissverständlich zur Schlüsselbedeutung des Faktors „Kultur“ und der interkulturellen Kommunikation im Kontext der heutigen Weltlage heißt: „Der ‚Dialog der Kulturen‘ ist heute kein ‚weicher‘ Forschungsgegenstand mehr. Kultur und Religion sind mächtige Wirkgrößen der Innen- und Außenpolitik wie der Weltpolitik insgesamt geworden [...] Globalisierung, Vernetzung, Transnationalität und weltweite Interdependenz, nicht zuletzt im Umweltschutz, machen den Dialog der Kulturen zu einem unabdinglichen Erfordernis, um ideologische Konflikte zu minimieren.“ Die Analyse und Vermittlung „distanter“ Sprachen oder bislang nicht zum europäischen Bildungskanon gehörender Wertesysteme, Religionen und gesellschaftlicher Modelle sind die vornehmliche Domäne dieser Wissenschaftszweige.

Doch zeigt die Erfahrung, mit welchen Problemen jede interkulturelle Kommunikation in der Praxis zu kämpfen hat. Ist diese Thematik auf dem Gebiet der Sprachen noch als evident anzusehen – ohne sprachliche Kompetenz keine bzw. äußerst erschwerte Kommunikation – so erweisen sich die potentiellen Missverständnisse im Bereich der kulturellen symbolischen Systeme als weitaus subtiler. Dass derartige Kommunikationsprobleme im interkulturellen Prozess nicht nur durch individuelle Unzulänglichkeiten, sondern mindestens ebenso durch strukturelle, kulturhermeneutische Erkenntnisprobleme hervorgerufen werden, verursacht durch inadäquate gegenseitige Wahrnehmungsweisen, gehört m. E. zu den spannendsten Problemen kulturwissenschaftlicher Forschung.

· · · · · 2. Wechselnde mediale Bildwelten

Mit den Mitteln kulturwissenschaftlicher Analyse lassen sich die Hintergründe interkultureller Missverständnisse erkennen, beschreiben, analysieren und schließlich ggf. auch in anwendbare Konzepte der Deeskalation umsetzen. Ein erster Ansatz liegt dabei in der empirisch belegten Erkenntnis begründet, dass Individuen generell kaum in der Lage sind, die eigene wie auch die Kultur der „Anderen“ vorurteilsfrei wahrzunehmen. Die Sozialpsychologie hat erwiesen, welcher überragender Einfluss auf die gegenseitige Wahrnehmung in diesem Kontext durch vorgeprägte kulturelle Bilder der „anderen“ wie auch der „eigenen“ Kultur ausgeübt wird. Stereotype und Klischees prägen unsere Erkenntnisfähigkeit offensichtlich in weit höherem Maße als es dem Einzelnen je bewusst – und möglicherweise lieb – sein mag.³ Dies gilt insbesondere für die Wahrnehmung anderer Nationalkulturen.

In der Fachliteratur gelten Stereotype als „Meinungen über die persönlichen Attribute einer Gruppe von Menschen. Wenn diese Meinungen weithin geteilt werden, kann man von einem kulturellen Stereotyp sprechen. Der Begriff des Stereotyps als sozialwissen-

² Hafez 2001, S. 6–7.

³ Vgl. zum Folgenden Antoni 1998, S. 10 ff.

schaftliches Konzept geht auf Lippmann (1922)⁴ zurück, der Stereotype als ‚Bilder in unseren Köpfen‘ im Gegensatz zu der ‚Welt draußen‘ auffasste.⁵

Eine entscheidende Voraussetzung unserer Erkenntnisfähigkeit in Bezug auf Andere – seien es Einzelpersonen oder Gruppen – formuliert Werner Herkner. Er stellt fest: „Wenn man zuerst ein Stereotyp lernt, bevor man Wissen über Individuen erwirbt, wird das Stereotyp die Urteile dominieren.“ Und: Das Stereotyp ist dem Vorurteil nah verwandt, „Vorurteile und Stereotype sind sehr stabil und schwer zu ändern“.⁶ Wolfgang Manz schließlich bemerkt, „dass die ‚Bilder in unserem Kopf‘ mit der ‚äußeren Welt‘ durchaus nicht übereinstimmen müssen und dennoch das Handeln des Menschen im sozialen Feld stärker beeinflussen und steuern als die objektiven Bedingungen“.⁷

Die Bedeutung dieser Aussagen in dem hier zur Diskussion stehenden Kontext kann kaum überschätzt werden, besagen sie doch nichts weniger, als dass wir in unserer Erkenntnisfähigkeit in Bezug auf die Außenwelt, hier diejenige anderer, in der Regel entfernter Kulturen, vorgeprägt sind durch jene „Bilder in unseren Köpfen“, die uns über die fremde Kultur bereits zugänglich sind, d. h. vermittelt wurden. Doch geht die Stereotypen-Lehre noch einen entscheidenden Schritt weiter. Sie differenziert zwischen zwei grundsätzlich unterschiedlichen, sich gegenseitig jedoch bedingenden und ergänzenden Kategorien von Stereotypen, die sie mit den Begriffen „Heterostereotyp“ und „Autostereotyp“ belegt. Diese Termini lassen sich im Deutschen sehr anschaulich mit den Begriffen „Fremdbild“ und „Selbstbild“ wiedergeben. Die gesamte Stereotypen-Lehre, die hier aus nahe liegenden Gründen nicht weiter dargestellt werden kann, basiert auf dem hoch komplexen Beziehungsgeflecht zwischen diesen „Hetero-“ und „Autostereotypen“, die in Bezug auf Individuen, jedoch ebenso auf Gruppen, Gesellschaften und Nationen zum Tragen kommen. Die so genannten „Völkerbilder“, also stereotype Sichtweisen einzelner Nationen⁸, sind ein fester Bestandteil dieser Vorstellungswelt.⁹

Die vorgefertigten „Völkerbilder“ in den Köpfen prägen die Einstellung des Einzelnen gegenüber anderen Nationen, aber auch ethnischen oder sozialen Minderheiten innerhalb der eigenen Gesellschaft, somit in einem derart hohen Maße, dass die Wahrnehmung etwa davon abweichender kultureller und gesellschaftlicher Realitäten exorbitant erschwert, häufig gar unmöglich gemacht werden kann. Die Bilder dominieren unsere Wahrnehmung und sind nur äußerst schwer zu korrigieren.

Für die Kulturwissenschaften stellt sich nun die Frage nach Genese, Inhalten und Diffusion derartiger kultureller Bilder. Wie entstehen etwa nationale Stereotype, sind diese statischer Natur oder aber wandelbar, also dynamisch angelegt? Aus der japanologischen Arbeit ist beispielsweise nur zu geläufig, wie sich allein in den vergangenen Jahren das mediale Bild Japans hierzulande drastisch verändert hat: Vom selbstmörderisch-fana-

⁴ D. i. Lippmann 1922.

⁵ Bierhoff 1984, S. 199.

⁶ Herkner 1991, S. 493.

⁷ Manz 1968, S. 3.

⁸ Erich H. Witte gibt einen anschaulichen Abriss der einzelnen Kategorien am Beispiel des Verhältnisses von Deutschen und Franzosen: Autostereotyp = Deutsche sehen Deutsche; Heterostereotyp = Deutsche sehen Franzosen; vermeintliches Autostereotyp = Franzosen sagen, wie sich die Deutschen selber sehen; vermeintliches Heterostereotyp = Franzosen sagen, wie sie glauben, von Deutschen gesehen zu werden. Vgl. Witte 1989, S. 428.

⁹ Vgl. Hofstätter 1973, S. 110 ff.

tischen Kamikaze-Piloten der Kriegszeit über den bienenfleißigen Arbeitsroboter der 1970er Jahre bis hin zum verspielten Sushi-Gourmet unserer Tage – eine fantastische Entwicklung, die in nur wenigen Jahrzehnten vonstatten gegangen ist.

· · · · · 3. Statische Stereotype und Klischees

Doch ist der Einzelne neben derartigen wechselnden medialen Bildern weit mehr mit längerfristigen, eher statischen Bildwelten von anderen Kulturen konfrontiert. Was dies für den globalen „Dialog der Kulturen“ bedeuten kann, liegt vor dem Hintergrund der geschilderten Stereotypen-Lehre auf der Hand: Gefangen in vorgeprägten Bildwelten über die jeweils andere – aber auch die eigene – Kultur, kommunizieren Angehörige unterschiedlicher Kulturen miteinander und laufen dabei doch Gefahr, die wechselseitigen Irritationen und Missverständnisse im Verlauf des Kontaktes durch vorgegebene Stereotype und Klischees nur noch zu potenzieren. Es hat sich gezeigt, welche Macht diesen vorgestanzten Bildern in unseren Köpfen (der Begriff „Klischee“ stammt nicht von ungefähr aus der Drucktechnik) in der interkulturellen Kommunikation zukommt.

Wie ist dieser Situation nun wissenschaftlich zu begegnen? Bedürfte es nicht lediglich geduldiger und unermüdlicher Aufklärungsarbeit über die „Wirklichkeit“ der anderen Kultur, einer steten Vermittlung interkultureller Kompetenz durch kulturwissenschaftliche Mediation also, um letztlich die Macht der Bilder doch zu brechen? Ohne einen derartigen, optimistischen Ansatz in toto der Naivität bezichtigen zu wollen, muss doch festgestellt werden, dass gut gemeinte Aufklärung allein zu keiner grundsätzlichen Korrektur der Bilder führen wird. Dies zeigen etwa viele der interkulturellen Trainingsprogramme, die selbst Gefahr laufen, durch unkritische Affinität derartige Bildwelten noch zu intensivieren denn zu dechiffrieren.

Die Frage lautet also: Welche Rolle spielen ideologisch-kulturalistische Konstrukte bei der Genese nationaler Stereotype, die dann als „Völkerbilder“ in das kollektive Unbewusste von Gesellschaften eingehen und die interkulturelle Kommunikation u. U. destruktiv determinieren? Denn es zeigt sich bei punktueller geistesgeschichtlicher Analyse – Japan beispielsweise gibt hier ein hervorragendes Studienfeld ab – dass derartige Bilder ihre Herkunft häufig einer zunächst verborgen bleibenden Intentionalität verdanken, die nur durch intensive, historisch-kritische Forschung entschlüsselt werden kann. Die Bilder in unseren Köpfen können durchaus auch absichtlich gestaltete, zielgerichtete und interessengeleitete Konstrukte darstellen, deren Dekonstruktion sich äußerst komplex gestaltet.

· · · · · 4. Kultur, Religion und Ideologie

Hier nun setzt die weitergehende Fragestellung an: Welche Auswirkungen haben derartige kulturalistische Konstrukte auf die Theorie und Praxis des interkulturellen Dialogs? Warum, wie und von wem wurden (und werden) diese meist holistisch und essentialistisch angelegten Konstruktionen geschaffen? Welchem Zweck dienen sie? Wie werden sie verbreitet? Dem historisch-kritisch arbeitenden Kulturwissenschaftler stellt sich angesichts dieser Problemstellungen letztlich die Frage, ob es so etwas wie „Kultur“

überhaupt geben kann, angesichts der Erkenntnis solch übermächtiger kulturalistischer Konstruktionen.

Andreas Vasilache, der sich mit diesen Fragen in kulturphilosophischer Hinsicht auseinandersetzt, hebt insgesamt „vier bedeutende Eigenschaften von Kulturen“ hervor: „1) Die Hybridität, 2) die Historizität, 3) die anzunehmende Sinnhaftigkeit und 4) die Vergleichbarkeit von Kulturen“.¹⁰ Deutlich wird ein statischer Kulturbegriff dekonstruiert und mit Clifford Geertz die Historizität von Kulturen herausgestellt, indem Kultur als „ein historisch überliefertes System von Bedeutungen“ gefasst wird.¹¹ Doch hat nach Vasilache die Theorie der Konstruiertheit von Kultur(en) ihre Grenzen, „denn die Klassifizierung von Kulturen als reine Konstrukte kann von Mitgliedern der jeweiligen kulturellen Formation als einseitige Respektlosigkeit interpretiert werden“.¹² Dieser Einwand sollte ernst genommen werden, verweist er doch auf den Umstand, dass die kulturellen Konstruktionen für die jeweils involvierten Individuen den Status unzweifelhafter Faktizität haben können. Den Bildern wohnt eine eigene Wirklichkeit inne.

Dies gilt umso mehr, wenn die kulturellen, besser: kulturalistischen Konstruktionen mit einem Bereich eine Synthese eingehen, dem für den Menschen schlechthin existentielle Bedeutung zukommen kann, dem der Religion. Es bedarf keiner weiteren Begründung, dass im vorliegenden Kontext den Religionen eine herausragende Rolle zukommt. Wie Jan Assmann prägnant ausführt, markiert die Religion den Höhepunkt einer kulturellen Selbstreflexion: „Im Zustand ihrer limitischen Aufrüstung ändert Kultur ihren Aggregatzustand; sie wird Religion. Das gilt [...] für Ethnizismus und Nationalismus. Das religiöse Element distinktiv gesteigerter Identität liegt in dem Ausschließlichkeitsanspruch, mit dem dieses Wir-Bewusstsein durchgesetzt wird.“¹³

..... 5. Der Blick des Westens: „Huntington“

Welch prägende Kraft diesen Faktoren gerade im Rahmen der aktuellen, durch Globalisierung gekennzeichneten interkulturellen Wahrnehmung zukommt, zeigt etwa das Schlagwort vom „clash of civilizations“, das bekanntlich auf Samuel Huntingtons berühmt-berüchtigtem Konstrukt von weltweit sieben bis acht „kulturellen Kontinenten“ basiert, die nach dem Ende des Ost-West-Gegensatzes in einen vermeintlich unausweichlichen Konflikt miteinander geraten. Auch bei Huntington kommt dem Bereich der Religionen die Schlüsselstellung bei der Formulierung seiner kulturellen Großräume zu.¹⁴

Die Kriterien zur Unterscheidung der von ihm postulierten Kulturräume werden von ihm in der Geschichte, der Sprache und als bedeutendstem, der Religion gesehen. Er spricht in diesem Zusammenhang, in Anlehnung an den französischen Politologen Gilles Kepel, bezeichnenderweise von der „Rache Gottes“: „La Revanche de Dieu“.¹⁵ Huntington konstatiert eine generelle Renaissance der Religionen, die „weit über die Aktivitäten fundamentalistischer Extremisten hinaus(reicht)“.¹⁶ „Die kulturelle Renais-

¹⁰ Vasilache 2003, S. 27.

¹¹ Ebd., S. 28.

¹² Ebd., S. 30.

¹³ Assmann 1999, S. 157.

¹⁴ Zur Stellung Japans innerhalb dieses Diskurses vgl. Antoni 1996, S. 123–145.

¹⁵ Huntington 1996, S. 143–154. Vgl. Kepel 2001.

¹⁶ Ebd., S. 145.

sance“, bemerkt der Autor bezüglich der ostasiatischen Entwicklung, „die in der säkularen konfuzianischen Kultur die Form einer Bekräftigung asiatischer Werte annimmt, manifestiert sich in der übrigen Welt als Bekräftigung religiöser Werte“ (a. a. O.).

Man könnte nun Huntingtons Argumentation, unter Hinweis auf die generelle und berechtigte Kritik an seinem simplizistisch-kulturalistischen Weltbild, einfach als wissenschaftlich irrelevant abtun. Doch würde dies an dem eigentlichen Problem, nämlich der signifikanten, globalen Rezeption, die seine Thesen erfahren haben, vorbeigehen. Und es fragt sich sogar, ob seine Konzepte, die international seit Jahren höchste Aufmerksamkeit erfahren, im Sinne einer Selffulfilling Prophecy nicht selbst einen Beitrag zur Herausbildung von realen interkulturellen Konflikten geleistet haben.

Auch abgesehen von der politischen Tagesaktualität stellt Huntingtons Szenario für den Regional- und Kulturwissenschaftler das faszinierende Beispiel eines intentional kreierten, kulturalistischen Konstruktes dar, welches klare Bilder des kulturell Anderen und Eigenen, also kulturalistische Auto- und Heterostereotype, mit großer Macht entwirft, die daraufhin als konkrete ideologische Bilder „in den Köpfen“, um noch einmal mit Lippmann zu sprechen, implementiert werden. Eine stereotyp verkürzte Behandlung der Religionen stellt das in diesem Kontext spezifische Merkmal der Methode Huntingtons wie auch anderer Kulturalisten dar. Aus den auf diese Weise gewonnenen Bildwelten, etwa der „des“ Islams oder „des“ Konfuzianismus, lassen sich einprägsame ideologische Formationen konstruieren, die zwar kaum etwas mit der jeweiligen geistig-religiösen Entität und deren komplexer Realität gemein haben, dafür aber umso brauchbarere Klischees für die internationale Kulturpropaganda liefern.

Erst die kulturhermeneutisch-kritische Forschung bietet jene Instrumente an, die zur Dechiffrierung und Dekonstruktion derartiger ideologischer Bildwelten benötigt werden. Welche Beharrungskraft und Wirkmächtigkeit diesen in der Realität zukommen kann, zeigt das Beispiel „Huntington“ in paradigmatischer Weise.

· · · · · 6. Der Blick des Ostens: „Asianismus“

Huntingtons Szenario stellt den geradezu prototypischen Fall eines „orientalistischen“ Diskurses im Sinne Edward Saids dar. Doch nicht nur der Westen verfügt über derartige, simplizistische Bilder des Anderen. Auch Asien selbst hat in Geschichte wie Gegenwart ideologische Entwürfe mit kulturalistischen Bildern voll suggestiver Macht hervorgebracht, welche Gegenentwürfe zur kulturellen Dominanz des „Westens“ darstellen. Derartige Elaborate werden mittlerweile, in Anlehnung an Saids „Orientalismus“, unter dem Stich- (oder Schlag-)wort des „Okzidentalismus“ subsumiert.¹⁷

Hier bietet sich als prägnantes Beispiel der Gegenwart ein ideologischer Komplex an, der seit Mitte der 1990er-Jahre in Ost- und vor allem Südostasien größte Beachtung und Verbreitung findet und allgemein als „Asianismus“ bezeichnet wird. Asianistische Schriften, mit ihrer Propagierung vermeintlich spezifisch asiatischer, dem Westen generell überlegener Werte, erscheinen wie spiegelbildliche Gegenentwürfe zu den früheren „orientalistischen“ Überheblichkeiten des Okzidents. Hier ist pars pro toto das gemeinsam von dem ehemaligen Ministerpräsidenten Malaysias, Mohamad Mahathir, und

¹⁷ Es sei in diesem Zusammenhang nur auf die viel beachtete, ebenso polemisierende wie polarisierende Schrift von Ian Buruma und Avishai Margalit, *Okzidentalismus. Der Westen in den Augen seiner Feinde* (2005), verwiesen.

dem japanischen Spitzenpolitiker Ishihara Shintarō verfasste, ideologische Hauptwerk dieses Diskurses zu nennen: *The Voice of Asia* (1995). Dieser als „Bibel des Asianismus“ bezeichnete Bestseller erschien bereits 1994 als japanischsprachiges Original unter dem Titel *NO to ieru Ajia* („Asien kann NEIN sagen!“) im Verlag Kōdansha, Tōkyō.¹⁸

In jenem ideologischen und kulturalistischen Diskurs wird nun eine prinzipielle Überlegenheit Asiens gegenüber dem Westen postuliert – einem Westen, den man innerhalb jenes Denkschemas ganz und gar nicht als zivilisatorisches Vorbild anerkennen mag, sondern vielmehr als in Niedergang und Verfall begriffen sieht. In der Debatte um die sog. „asiatischen Werte“ nimmt der Konfuzianismus eine dominante Stellung ein. Die konfuzianische Gemeinschaftsethik wird insbesondere als Gegenpol zur „individualistisch-christlichen“ Gesellschaftsauffassung des Westens gefeiert. Dieses Problem reicht weit in den Bereich der politischen Debatte hinein und berührt so sensible Themen wie etwa die Frage nach der Universalität der individuellen Menschenrechte.

Es zeigt sich am Beispiel des Asianismus, das durch weitere Fälle derartiger kulturalistischer Konzepte ergänzt werden könnte, in welchem hohem Maße intentional, vorsätzlich, meist in ideologisch-propagandistischer Hinsicht motivierte, kulturelle Stereotype die Wahrnehmung des „Anderen“, oft auch des „Eigenen“, prägen und manipulieren. Anhand von kulturalistischen Diskursen wie den hier angerissenen – „Huntington“ für Orientalismus und „Asiatische Werte“ für Okzidentalismus – wird überdeutlich, wie sehr der interkulturelle Dialog von nahezu unüberwindbar erscheinenden Trennwänden ideologischer Fremd- und Feindbilder bestimmt wird.

· · · · · 7. Japan als Fallbeispiel¹⁹

Nicht nur aus japanologischer Binnenperspektive heraus kommt dem Beispiel Japans in diesem Kontext ein spezifisches Interesse zu. Das Studium der japanischen Kulturgeschichte, sowohl der Moderne als auch der Vormoderne, hält einen Schlüssel auch für das generelle Verstehen derartiger Prozesse bereit und ist damit auch über den partikulär-japanologischen Bereich hinaus von großer Relevanz. Nicht nur, dass Japan in den genannten aktuellen Diskursen stets eine eigene Rolle einnimmt – bei Huntington etwa als völlig isolierte, „einsamste Kultur der Erde“, im Asianismus dagegen als Stichwortgeber und historisches Vorbild der ersten geglückten Emanzipation vom Westen –, es kann die Praxis der kulturellen Selbstbespiegelung in Japan vielmehr auf eine bis ins Altertum zurückreichende Tradition zurückblicken. Stets war es das Konkurrenzverhältnis zur übermächtigen Außenwelt, in der Vormoderne repräsentiert durch den, im konfuzianischen Sinne, „Großen Bruder“ China, seit der Meiji-Restauration von 1868 dann den „Westen“, welches das Nachdenken über die eigene Kultur gegenüber den anderen initiierte.

¹⁸ Vgl. dazu Antoni 2003.

¹⁹ Vgl. in diesem Zusammenhang DJJ 2002. Mit diesem Jahrbuch widmete sich das DJJ, erstmals unter der Leitung von Irmela Hijiya-Kirschner, in einer Reihe von Beiträgen dem Schwerpunktthema „Japan als Fallbeispiel in den Wissenschaften“, mit dem am DJJ damit eine neue Arbeitsphase eingeleitet wurde. „Es sollte in besonderer Weise den Ort des DJJ auf dem Schnittpunkt zwischen area studies und den systematischen Wissenschaften beleuchten und zur Beantwortung der Frage beitragen, worin der spezifische Erkenntniswert der japanbezogenen Forschung für die Wissenschaft im allgemeinen liegen könnte“ (Mitteilung des iudicium-Verlags).

Und es war Japan, das seit dem 19. Jahrhundert das alternative, zwischen West und Ost angesiedelte Modell einer „anderen“ Moderne entwickelte, das bis zum Aufkommen des japanischen Militarismus in den 1930er Jahren zu einem Muster für analoge Prozesse in anderen nicht-westlichen Regionen avancieren konnte, von China über den Iran bis hin in die moderne Türkei. Auch hier kommt der Religion die Schlüsselrolle zu. Japan stellt das einzige Beispiel eines Industriestaates, in welchem der religiöse Ethnozentrismus nicht nur den Weg in die Moderne gefunden, sondern diesen vielmehr ursächlich mit bereitet hat. Dabei hat das alte religiöse System des Shintō in der Moderne eine bewusste, kulturalistisch-ideologische Neugestaltung erfahren, die als „Staatsshintō“ bezeichnet wird. Dieser fungierte als Basis für eine neuartige, sakrosancte, national wie international verbreitete, religiös argumentierende Ideologie einer homogenen japanischen Kultur. Kaum ein anderes Beispiel dürfte derartig anschauliche und substantielle Erkenntnisse in Bezug auf die bewusste Kreierung nationaler Stereotype (Hetero- wie Autostereotype) liefern wie gerade der japanische Fall. Zur Dechiffrierung dieser Bilder wäre eine umfassende Kritik der japanischen Identitätsdiskurse (z. B. „Panasianismus“) vor dem Hintergrund der Geschichte vonnöten, die hier nicht geleistet werden kann. Es sei lediglich darauf hingewiesen, dass Japans expansionistische Haltung gegenüber seinen asiatischen Nachbarn ohne jenes religiös-ideologische Legitimationsmuster nicht denkbar gewesen wäre. Noch den Selbstmord-Einsätzen der japanischen *tokkōtai*- (bzw. *kamikaze*, „Göttersturm“) Flieger der letzten Tage des Pazifischen Krieges lagen dezidiert religiöse Heilsversprechen zugrunde, in deren Zentrum die sakrale Überhöhung der eigenen Nation und ihres Herrschers stand. Dass es sich bei dieser spirituell-kulturalistischen Geisteshaltung keineswegs um eine authentische religiöse Welt handelte, sondern um eine bewusst von Regierungsseite geformte Ideologie, ein künstliches ethnozentristisches Autostereotyp allerhöchster Subtilität, war schon einigen wenigen kritischen Beobachtern jener Zeit bewusst.²⁰

Bis heute, auch über sechzig Jahre nach dem Ende des staatsshintōistischen Systems, prägen die kulturalistischen Projektionen jener Periode die Bilder von Japan „in den Köpfen“, im Lande selbst wie auch außerhalb. Das daraus resultierende Bild von Japan als einer einzigartig homogenen, dabei unvergleichlich einsamen Kultur stellt mittlerweile eines der größten Hindernisse für die interkulturelle Kommunikation zwischen Japan und der Außenwelt, insbesondere Asien, dar. Kaum ein anderes Beispiel dürfte die umfassende Wirkmächtigkeit der Bilder in der realen Welt so überzeugend dokumentieren wie das japanische.

· · · · · 8. Macht und Religion

Wenn wir von der Macht der Bilder sprechen, können wir nicht von der Macht selbst schweigen. Eine Macht, die in Japan in höchstem Maße stets religiös fundiert und legitimiert war und nach wie vor ist. Dass der Religion in diesem Zusammenhang eine

²⁰ So geißelte etwa der überragende Gelehrte Basil Hall Chamberlain (1850–1935) diese neue Staatsideologie schon im Jahr 1912 als „invention of a new religion“ – damit Hobsbawms Begriff der *invented traditions* um Jahrzehnte vorwegnehmend –, doch erlangten derartige Stimmen angesichts der perfekten staatlichen Propagandainstitutionen erwartungsgemäß kein Gehör. Japanische kritische Intellektuelle, wie der Literat Akutagawa Ryūnosuke (1892–1927), wählten stattdessen eher den Freitod, da sie die Schizophrenie der staatlich verordneten Bildwelten nicht mehr ertragen konnten.

Schlüsselrolle zuwächst, soll im Folgenden anhand einiger historischer Bemerkungen erläutert werden.

In der japanischen Geschichte und Gegenwart wächst dem Wechselspiel von Religion(en) und politischer, gesellschaftlicher, wie auch wirtschaftlicher Macht eine durchgängig nachweisbare, konstant prägende Rolle zu. Insbesondere das Verhältnis von Religion und Politik nimmt in Japan eine derart dominante Stellung ein, dass von einer notwendigen, gegenseitigen Bedingtheit beider Bereiche gesprochen werden kann. Keine der religiösen Strömungen des Landes, seien es die traditionell etablierten wie Buddhismus, Shintō und auch Konfuzianismus, oder die historisch neueren wie Christentum und die Welt der sog. Neuen Religionen, wäre je ohne ausgeprägt (macht-)politische Bezüge denkbar gewesen, welche meist um die Frage nach einer religiösen Legitimation von Herrschaft – der Gesellschaft wie auch dem Individuum gegenüber, damit letztlich also um „Macht“ – kreisen. Mit der Problematik von Religion, Politik, Herrschaft und Macht befinden wir uns in einem kulturwissenschaftlichen Diskurs, der zum einen weit über den japanischen Fall hinausgeht, andererseits aber von einer vertieften Kenntnis des Fallbeispiels Japan selbst in höchstem Maße profitieren könnte.

· · · · · 8.1 Macht, Herrschaft und „Politische Theologie“

Insbesondere durch die Werke des bereits genannten Ägyptologen Jan Assmann ist die Problematik der „Politischen Theologie“ in jüngster Zeit zu einem Kerngebiet kulturwissenschaftlicher Debatten hinsichtlich der Stellung außereuropäischer Religionen geworden. Doch weitet Assmann diesen Begriff über das ursprünglich enge Verständnis bei dessen außerordentlich problematischem Urheber, Carl Schmitt, aus, indem es ihm gelingt, „Politische Theologie“ nicht länger als ein Spezifikum abendländischer Geschichte und damit des Christentums zu verstehen.²¹ Assmann postuliert in letzter Konsequenz, in Umkehrung des Schmitt'schen Diktums, alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre seien säkularisierte theologische Begriffe, die „Geburt der Religion aus dem Geist des Politischen“, (a. a. O.). Dieser Befund lässt sich grosso modo auch auf die japanische Religionsgeschichte übertragen, deren Quellen, vom Beginn der dokumentierten Aufzeichnungen im 8. Jahrhundert an, eine untrennbare Verquickung von herrschaftlicher Macht und deren religiöser (auch mythologischer) Grundlegung zeigen. Doch im Gegensatz etwa zum berühmten Diktum Jacob Christoph Burckhardts (1818–1897), dass Macht an sich „böse“ sei, oder auch zu den Visionen einer „orientalischen Despotie“ im Sinne Karl Wittvogels, lässt sich für den japanischen Fall eine despotische, „böse“ Machtausübung von Herrschaft durch das Religiöse kaum erkennen. Doch ist hier möglicherweise noch weitere Forschung vonnöten, wie neuere Erkenntnisse zum Thema „Buddhismus und Gewalt“ zeigen. Friedrich Nietzsche, ein Bekannter Burckhardts, sprach gar vom „Willen zur Macht“, als Teil der von ihm propagierten „Überwindung Gottes“. „Macht“ erscheint hier als letztes Ziel des sich des Religiösen entledigenden Menschen, seiner vermeintlichen Freiheit von der Kontrolle durch eine numinos höhere Instanz. Doch finden wir auch diesen Gedanken kaum in der originären japanischen

²¹ Vgl. Schmitt 2001.

Geistes- und Religionsgeschichte, soweit sie nicht in der Moderne explizit auf Nietzsche selbst rekurriert.

· · · · · 8.2 Legitimation von Macht durch Religion in Japan

Als dominierendes Muster im Verhältnis von „Religion und Macht“ in Japan kann die Legitimation von Macht durch Religion angesehen werden. Hier ist vor allem anderen zunächst die Institution des japanischen Kaisertums zu betrachten, das in seinen Grundmustern alle Merkmale eines „sakralen Königtums“ aufweist und auch noch in der Gegenwart ohne die Dimension des Religiösen nicht zu erfassen wäre. Der Tennō des Altertums bezog seine Legitimation aus der genealogischen Rückführung seiner herrschaftlichen Linie bis hin zu den die Mythologie dominierenden Gottheiten der „Sonnen“-Linie. Doch war der japanische Kaiser nie „Despot“ oder auch nur „Machthaber“ in einem autokratischen Sinne. Ihm wuchs seine einzigartige Stellung aufgrund der priesterlichen Funktionen zu, die ihm als Ausführendem der „rituellen Angelegenheiten“ (*matsurigoto*) des Staates und als „selbst gegenwärtiger“ Gottheit oblagen. Doch auch die Herrschaft des *bakufu* wäre ohne eine eigene religiöse Legitimation nicht denkbar gewesen. Tokugawa Ieyasu, der Begründer des gleichnamigen Tokugawa-Shogunats, erlangte erst eine rechtliche Legitimation seiner faktischen politischen Allmacht in Japan, als ihm eine genealogische Anbindung an das göttliche Kaiserhaus gelang. Er selbst erfuhr postum eine Deifizierung, die seine Herrschaft endgültig in Parallele zur Position des machtpolitisch inzwischen obsolet gewordenen Kaiserhauses stellte. Die mit der Meiji-Restauration von 1868 einsetzende Moderne wiederum sah eine intendierte Rückkehr zu den Mustern des Altertums vor, scheiterte aber in ihrem Versuch, einen selbständig Macht ausübenden Herrscher, allerdings unter Kontrolle der Verfassung, zu konstruieren. Diese Fiktion des mit persönlicher Entscheidungsbefugnis ausgestatteten Herrschers/Machthabers ging im Feuersturm des Pazifischen Krieges unter, an ihrer Stelle erschien nach dem Krieg eine Gestalt des Tennō, die in vielerlei Hinsicht an die über Jahrhunderte überlieferten Verhältnisse am japanischen Kaiserhof erinnert. Ohne jede persönliche Machtbefugnis ausgestattet, repräsentiert der Kaiser der Gegenwart das japanische Volk in toto und widmet sich ansonsten ausschließlich seinen zeremoniellen, vor allem auch rituellen Verpflichtungen als geistlichem Oberhaupt des kaiserlichen Ahnenkults.

Doch auch abseits der großen Politik findet sich in Japan eine enge Verquickung von Herrschaft, Macht und Politik, wie etwa das Beispiel der „Landesherrn“ der Provinz Izumo zeigt, die ihre Stellung bis auf den heutigen Tag allein aus ihrer mythoreligiösen Genealogie beziehen.

Neben dem Shintō weist auch der Buddhismus engste Bindungen an weltliche Macht auf, wie die eminent bedeutende Stellung der buddhistischen Tempel in Altertum und Neuzeit, wie auch der Zen-Klöster im Mittelalter zeigt. Dass der Konfuzianismus, um diesen Bereich abschließend zu nennen, einen impliziten Bezug zu Herrschaft und Macht in Staat wie Gesellschaft aufweist, bedarf in diesem Zusammenhang keiner weiteren Begründung.

· · · · · 8.3 Ausübung von Macht durch Religion in Japan

Neben der Legitimation von Macht durch Religion in Staat und Gesellschaft, erweist sich für Japan auch die Ausübung von Macht durch Religion, gegenüber dem Einzelnen wie auch der Gesellschaft, als von herausragender Bedeutung. Stets übten die religiösen Institutionen, seien es buddhistische Tempel oder shintoistische Schreine, eine direkte Kontrollfunktion über das Individuum und die gesellschaftlichen Gruppen aus. Von den Tagen der *kokubunji*, der „Landeszweigtempel“ des Altertums, über die *Gozan*-Klöster des Mittelalters, bis hin zu den staatliche Aufsichtsfunktion wahrnehmenden buddhistischen Tempeln der Edo-Zeit: Stets war der einzelne Mensch, auch als Teil seiner Gruppe (Familie, „Haus“), der Kontrolle durch die religiösen Einrichtungen ausgesetzt, die ihrerseits unter oft direkter staatlicher Aufsicht standen. Seinen Höhepunkt fand dieses System im bis zum Ende des Pazifischen Krieges existierenden Staatsshintō der Moderne, demzufolge ein jeder japanischer Staatsbürger als Mitglied der für real erachteten nationalen Familie angesehen wurde, mit dem Kaiser als Vater dieses religiös fundierten „Nationalwesens“ (*kokutai*). Das Familienstaats- (*kazoku kokka*) Konzept stellte die höchste Form der Unterwerfung des Individuums unter ein organistisches, religiös definiertes Staatsmodell dar. Sinnbild der absoluten Machtausübung des im „göttlichen“ Kaiser (*arabitogami*) manifesten Staates über den Einzelnen wurde vor allem die Institution der bereits genannten *tokkōtai*, d. h. der „Göttersturm“-Flieger des ausgehenden Pazifischen Krieges, die in Erwartung ihrer eigenen Deifizierung das eigene Leben für den Tennō opferten. Hier zeigt sich ein bemerkenswertes Exempel religiös motivierten, suizidären Verhaltens, das u. U. auch für das Verstehen aktueller „Fundamentalismen“ Aufklärung versprechen könnte. In offiziellen Kreisen des heutigen Japan erfährt das vermeintlich freiwillige Opfer der Kamikaze-Flieger, die doch in Wirklichkeit weit häufiger einem unausweichlichen Befehl zu gehorchen hatten, wieder eine erstaunliche Affirmation, wie beispielsweise das neu gestaltete Yūshūkan-Museum des Yasukuni-Schreines in Tōkyō zeigt.

Ausgegrenzt aus der nationalreligiösen Großfamilie der Meiji- bis frühen Shōwa-Zeit waren dagegen die Bewohner der japanischen Kolonien und territorialen Erwerbungen, wie der Ryūkyū-Inseln oder Koreas. Dort wurde gleichwohl ein System japanischer Shintō-Schreine als ein wichtiges Element der realen Machtpolitik in diesen Regionen etabliert, mit dessen Hilfe den lokalen Bevölkerungen eine – inferiore – Position innerhalb der auf die Götterzeit projizierten, japanischen Abstammungslinie zugewiesen wurde. In einem Akt religiös motivierter Hybris erfuhr dieses System später eine zumindest virtuelle Ausweitung auf die ganze Welt (*bakkō ichiu*, die „Ganze Welt unter einem Dach“),²² bis es schließlich im August des Jahres 1945 seinen Untergang erlebte.

· · · · · 8.4 Politik und Religion

Schon einer der Altmeister der Religionsethnologie Japans, Ōbayashi Taryō, sprach generell von der zentralen Bedeutung „politischer Zwecke“ im Kontext der japanischen Religionsgeschichte, insbesondere des Shintō. Hier liegt m. E. auch der Schlüssel

²² Das moderne Konzept des *bakkō ichiu* rekurriert auf eine Passage im *Nibonboki*, in welcher der Herrschaftsanspruch „Jinmu-Tennōs“ umrissen wird (vgl. Aston 1896, S. 131. Japanischer Originaltext in: *Nibonboki* 1967, S. 212, Z. 10/11.)

zum Verstehen des Problems von Religion und Macht in Japan verborgen. Die aktuelle Diskussion um eine Bedeutung „politischer Religionen“ im außereuropäischen Bereich, angestoßen durch die Analyse der antiken ägyptischen Religion, wirft ein klares Licht auf die Relevanz auch des japanischen Falls für den globalen Kontext. Indem der Bereich Japan seines exotischen Ansehens entkleidet wird, wächst ihm ein wertvolles Erklärungspotenzial zu, das weit über die regional wie kulturell begrenzte ostasiatische Region hinaus reicht.

· · · · · 9. Conclusio

Mit dem Thema der „Exotik“ sind wir wieder bei den religiös-ideologischen Bildwelten Japans angelangt. Irmela Hijjya-Kirschnereit hat in einer ihrer Schriften einst das „Ende der Exotik“ beschworen.²³ Es bleibt zu hoffen, dass dieses Postulat eines Tages auch für die Erforschung der politisch-religiösen Bildwelten Japans gilt.

Insgesamt ist es m. E. die Aufgabe der Japanologie als einer Kultur- und Geisteswissenschaft, hierfür systematische Dekonstruktion wie auch historische Aufklärung zu sorgen. Systematisch-komparatistische Lösungsansätze bietet etwa das methodische Herangehen Eric Hobsbawms – der im Jahr 1999 einmal das spöttische Bonmot von sich gab: „Das ist, glaube ich, eine schöne Aufgabe für Historiker: eine Gefahr für die nationalen Mythen zu sein“²⁴ – mit seinem bereits weithin bekannten Konzept der „Erfindenen Traditionen“ (*invented traditions*). Auch die „Traditionalismus“-Theorie nach Dietmar Rothermund bietet einen hervorragenden Ansatz zur Analyse derartiger religiös-kulturalistischer Scheinwelten.²⁵ Doch kann über all dem nicht auf die fachliche Expertise von hermeneutischen Wissenschaften wie der Japanologie verzichtet werden, die auf der Basis substantieller Quellenkenntnis über die Instrumente der Quellenkritik verfügen, mittels derer ideologische Konstrukte erkannt und einer kritischen Dekonstruktion unterzogen werden können. Nur eine unabhängige wissenschaftliche Forschung kann ihren essentiellen Beitrag zur interkulturellen Aufklärung leisten; und nur sie führt zu einer Dechiffrierung der Macht der Bilder.

· · · · · Literatur

Antoni 1996

Klaus Antoni. „Japans schwerer Weg nach Asien – Geistesgeschichtliche Anmerkungen zu einer aktuellen Debatte“. In Irmela Hijjya-Kirschnereit (Hg.). *Überwindung der Moderne? Japan am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts*, S. 123–145. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1996 (edition suhrkamp, N. F. Bd. 999).

Antoni 1998

Klaus Antoni. *Shintō und die Konzeption des japanischen Nationalwesens (kokutai). Der religiöse Traditionalismus in Neuzeit und Moderne Japans*. Leiden: Brill, 1998 (Handbuch der Orientalistik, Abt. V, Bd. 8).

²³ Hijjya-Kirschnereit 1988.

²⁴ Hobsbawm 1999.

²⁵ Für eine Diskussion dieser Konzepte im Kontext der japanischen Religionsforschung vgl. u. a. Antoni 1998 (s. o. Anm. 3).

Antoni 2003

Klaus Antoni. „Wir Asiaten‘ (*ware-ware Ajiajin*) – Ishihara Shintarō und die Ideologie des Asianismus“. In Iwo Amelung et al. (Hg.). *Selbstbehauptungsdiskurse in Asien: China – Japan – Korea*, S. 159–180. München: iudicium, 2003 (Monographien aus dem Deutschen Institut für Japanstudien, Bd. 34)

Assmann 1999

Jan Assmann. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck 1999.

Aston 1896

W. G. Aston (Übers.). *Nibongi – Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697*. Tōkyō: Tuttle, 1975 (Original 1896). (Jap. Originaltext: *Nihonboki*, Teil 1, Bd. 67, Tōkyō: Iwanami, 1967.)

Bierhoff 1984

Hans Werner Bierhoff. *Sozialpsychologie: Ein Lehrbuch*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1984.

Buruma und Margalit 2005

Ian Buruma und Avishai Margalit. *Okzidentalismus. Der Westen in den Augen seiner Feinde*. München, Wien: Hanser, 2005.

DIJ 2002

Deutsches Institut für Japanstudien der Philipp Franz von Siebold Stiftung (Hg.). *Japan als Fallbeispiel in den Wissenschaften*. Band 14 des Jahrbuchs des Deutschen Instituts für Japanstudien. Tōkyō, München: iudicium, 2002.

Hafez 2001

Kai Hafez. „Dialog der Kulturen: Kein ‚weiches‘ Thema.“ *Orient-Journal*, Frühjahr 2001, S. 6–7.

Herkner 1991

Werner Herkner. *Lehrbuch Sozialpsychologie*. 5. Aufl. Bern, Stuttgart, Toronto: Huber, 1991.

Hijya-Kirschner 1988

Irmela Hijya-Kirschner. *Das Ende der Exotik. Zur japanischen Kultur und Gesellschaft der Gegenwart*. 2. Aufl. Frankfurt: Suhrkamp, 1988 (edition suhrkamp).

Hobsbawm 1999

Eric J. Hobsbawm. „Eine Gefahr für nationale Mythen sein. Dankrede für den Preis zur europäischen Verständigung“. *Frankfurter Rundschau*, Ostern 1999.

Hofstätter 1973

Peter R. Hofstätter. *Einführung in die Sozialpsychologie*. 5. Aufl. Stuttgart: Kröner, 1973.

Huntington 1996

Samuel Huntington. *Kampf der Kulturen – Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. Goldmann, 1996.

Kepel 2001

Gilles Kepel. *Die Rache Gottes: Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*. München: Piper, 2001.

Lippman 1922

Walter Lippmann. *Public Opinion*. New York: Harcourt, Brace and Company, 1922. (mehrere Nachdrucke und Neuauflagen, zuletzt 2004 (Courier Dover Publications)).

Manz 1968

Wolfgang Manz. *Das Stereotyp: Zur Operationalisierung eines sozialwissenschaftlichen Begriffs*. Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1968.

Schmitt 2001

Axel Schmitt. „Politische Theologie‘ und Tod. Jan Assmanns Rettung ägyptischer Kultur vor der Vereinnahmung durch abendländische Diskurse“. In *literaturkritik.de*, Nr. 11, November 2001 (3. Jg.), „Schwerpunkt Tod“ (http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=4333&ausgabe=200111).

Vasilache 2003

Andreas Vasilache. *Interkulturelles Verstehen nach Gadamer und Foucault*. Frankfurt, New York: Campus, 2003.

Witte 1989

Erich H. Witte. *Sozialpsychologie: Ein Lehrbuch*. München: Psychologie-Verlagsunion, 1989.