
Kultur und Werte - Japan in der aktuellen Kulturdebatte

Klaus ANTONI
(Universität Trier)

Einleitung: Die internationale Kulturdebatte

Als der deutsche Bundespräsident von seiner Ende November 1996 unternommenen China-Reise zurückkehrte, wurde diese, im Vorfeld als äußerst schwierig bezeichnete, Mission in der Presse allgemein als ein großer Erfolg gewertet. Anders als viele seiner Vorgänger, so hieß es rühmend, habe sich Roman Herzog vor allem durch die gute Vorbereitung und eine sich daraus ergebende intime Kenntnis der chinesischen Verhältnisse ausgezeichnet. Laut einem Bericht der Wochenzeitung DIE ZEIT¹ konnte das deutsche Staatsoberhaupt die chinesische Führung insbesondere durch den Hinweis auf die "Verehrungswürdigkeit" der uralten Kultur Chinas für sich einnehmen. Die Weltmacht China, mit ihren 1,3 Milliarden Menschen, sei eher als eine "Weltregion" anzusehen, die "aus einem ganz anderen geistigen Quellwasser" schöpfe, und sie werde das 21. Jahrhundert prägen (a. a. O.). Es mag dahingestellt sein, inwieweit politisches Kalkül diese tiefen Verehrungen vor der Kultur Chinas (mit-)bestimmt haben mag, doch bleibt als bemerkenswerte Tatsache festzuhalten, daß hier eine Argumentationsweise deutlich sichtbar wird, welche in den internationalen Beziehungen mehr und mehr an Konturen gewinnt: die Betonung des Faktors "Kultur" im zwischenstaatlichen Verkehr und damit möglicherweise den Übergang von einem "internationalen" zu einem "interkulturellen" Beziehungsgeflecht, bzw. auch Konfliktpotential.

Bemerkenswerter noch als diese ganz allgemeinen Einschätzungen scheint mir in diesem Zusammenhang eine weitere Feststellung zu sein, die Matthias Naß, der Autor des besagten Artikels in der ZEIT, bezüglich der als so mustergültig angesehenen Vorbereitung des Bundespräsidenten trifft. Es heißt ausdrücklich:

"Das entscheidende Stichwort für seine Reise hat Samuel Huntington dem Bundespräsidenten gegeben. Der Politikwissenschaftler aus Harvard, der im Sommer 1993 seinen berühmten

Aufsatz 'The Clash of Civilizations?' veröffentlichte und nun eine erweiterte Studie als Buch (mit demselben Titel, allerdings ohne Fragezeichen) vorgelegt hat, sagt eine neue Ära der Weltpolitik voraus, in der die ideologischen Konflikte des zu Ende gehenden Jahrhunderts durch einen 'Kampf der Kulturen' abgelöst werden. Huntingtons Warnungen treiben Roman Herzog um. 'Wir gehen in eine Welt hinein, in der unterschiedliche Kulturen mehr Konturen gewinnen als bisher', sagt er in Peking vor Stipendiaten der Alexander-von-Humboldt-Stiftung." (a. a. O.).

Ich habe mich bereits in einer früheren Arbeit² mit einem japanologisch interessanten Aspekt der Thesen im Aufsatz Huntingtons aus dem Jahre 1993 auseinandergesetzt und bin dabei insbesondere der Frage nachgegangen, welchen Stellenwert Japan in seinem Verhältnis zu dem von Huntington als "konfuzianisch" bezeichneten chinesisch-ostasiatischen Kulturraum einnimmt. Es hat sich gezeigt, daß gerade für Japan die Auseinandersetzung mit den Thesen dieses Autors von Bedeutung ist, da er Japan als einzigen Nationalstaat der Erde in der Reihe derjenigen kulturellen Großräume, an deren Trennlinien sich die zukünftigen weltweiten Konflikte entwickeln würden, nennt. Alle anderen Nationalstaaten, Nationen und Völker seien dagegen eingebettet in ihren jeweiligen kulturellen Horizont, der ihnen Identität nach innen und Schutz nach außen zu vermitteln habe. In seinem neuen Buch zu diesem Thema (Huntington 1996) heißt es nun ausdrücklich und lakonisch über Japan: "Ein einsames Land entbehrt der kulturellen Gemeinsamkeit mit anderen Gesellschaften... Das wichtigste einsame Land ist Japan, zugleich Kernstaat und einziger Staat der japanischen Zivilisation. Kein anderes Land teilt mit Japan seine Kultur, (...). Die Einsamkeit Japans wird durch den Umstand verstärkt, daß seine Kultur besonders partikularistisch ist und weder eine potentielle Weltreligion (Christentum, Islam) noch eine Ideologie (Liberalismus, Kommunismus) beinhaltet, die in andere Gesellschaften hätte exportiert werden und

eine kulturelle Verbindung zu Menschen in diesen Gesellschaften hätte herstellen können".³

Zur Begründung der isolierten Stellung Japans bemerkte Huntington schon 1993 lakonisch, Japan stelle "eine in sich einzigartige (*,unique‘*) Gesellschaft und Kultur (*,civilization‘*) (*because Japan is a society and civilization unique to itself‘*)" dar. Mit dieser Behauptung trifft der Autor jedoch weniger eine Tatsachenfeststellung, sondern betritt vielmehr, offensichtlich ohne sich dessen überhaupt bewußt zu sein, den weiten Raum kultureller Bilder und Stereotypen, die das Klischee eines in selbstgenügsamer Isolation verharrenden Inselreiches begründet haben. In meiner genannten Arbeit kam ich zu dem Schluß, daß mit dem Begriff "Inselreich" - *shimaguni* - das Grundaxiom der isolationistischen Selbstinterpretation Japans auf das Prägnanteste umschrieben sei. Da diese Selbstisolierung nur vor dem Hintergrund der japanischen Bilder von der eigenen und der fremden Kultur zu verstehen ist, führt sie uns unmittelbar zur Frage der kulturellen Selbstinterpretation Japans und der sich daraus ableitenden Sichtweisen der "Außenwelt", insbesondere Asiens und damit vor allem Chinas.

Die Thesen Huntingtons haben heftige und fundierte Kritik erfahren, und es stellt sich die Frage, ob man ihnen nicht zuviel der Ehre erweise, wenn man sich zu intensiv mit ihnen auseinandersetzt. Doch scheint mir die inzwischen erfolgte Buchpublikation und deren nachhaltige Wirkung eine vertiefte Stellungnahme gerade von Seiten einer sich als kulturwissenschaftlich-historisch verstehenden Japanologie mehr denn je zu verlangen. Ob man es wahrhaben will, oder nicht: "Huntington" prägt nicht nur die internationale Debatte, sondern vermehrt auch die Sichtweise der von ihm postulierten Kulturräume, und damit besonders auch Japans. Die so entworfenen Bilder des Fremden beginnen - im Sinne einer *self fulfilling prophecy* - mittlerweile ein publizistisches Eigenleben zu führen, und es hat insbesondere den Anschein, als kehre der traditionelle japanische Autostereotyp - Japan als *shimaguni* - nun wie ein Bumerang in Form des Bildes der "japanischen Einsamkeit" an seinen Ursprungsort zurück.

Hier nun soll nicht die Frage der Einbindung Japans in den ostasiatischen Kulturraum wieder aufgenommen werden, vielmehr scheint es mir angebracht, den tieferen Ursachen und Hintergründen der verbreiteten Ansicht einer kulturellen Isolation Japans, die es nach Huntington zum einsamsten Land der Erde macht, nachzugehen.

Kulturalismus, Asianismus, Nihonjinron

Und hier läßt sich bezüglich Huntington bereits eine erste Feststellung treffen: Wenn der Autor davon spricht, die Zeit der Ideologien sei vorüber und werde nun von einem Zeitalter der Kulturgegensätze abgelöst, so ist ihm entgegenzuhalten, daß er hier einer (Selbst-)Täuschung unterliegt. Jene kulturellen Szenarien, die der Autor entwirft, stellen, wie sich leicht an einer Vielzahl von Fällen nachweisen ließe, keineswegs das Ergebnis einer objektiv-vorurteilsfreien Prüfung der Fakten dar, sondern vielmehr den Ausdruck eines höchst abstrakten kulturellen Modells, das seinerseits in Form einer Ideologie Anwendung findet. Für diese Form der Nutzbarmachung kultureller Faktoren für ideologisch-politische Aussagen bietet sich der, in der Fachliteratur mittlerweile eingeführte, Terminus "Kulturalismus" an. Kulturalismus verstehe ich als ein Argumentationssystem, das Elemente einer tradierten Kultur selektiv aufnimmt und zu einem geschlossenen, meist ideologisch motivierten Argumentationskomplex zusammenfaßt. So verstanden besteht eine enge Übereinstimmung mit dem Begriff des von Dietmar Rothermund geprägten Begriff des "Traditionalismus", der in Kontrast zur authentischen Tradition zu sehen ist. Ich spreche somit im Hinblick auf die durch Huntington symbolisierte internationale "Kulturdebatte" auch von einer "kulturalistischen" Debatte.

Mit dem Namen Huntington ist ein Stichwort gefallen, das mittlerweile als Synonym für die gegenwärtige "Kulturdebatte" schlechthin gebraucht wird. Doch ist auch Huntington letztlich nur ein Vertreter jenes aktuellen - oder nur modischen? - Diskurses, der seit dem Ende des Ost-West-Gegensatzes in der öffentlichen, wie auch der akademischen Debatte, den Kultur-Begriff ins Zentrum der Auseinandersetzung stellt. In einer Veröffentlichung der Zeitschrift THE ECONOMIST⁴ zum Thema wird auf die Vielschichtigkeit dieser Debatte hingewiesen. Neben der Huntington-Schule seien drei weitere "Kultur-Schulen" zu verzeichnen, die sich lediglich durch die unterschiedliche Schwerpunktlegung voneinander unterscheiden: 1. "Kultur und Wirtschaft" (*culture and the economy*), 2. "Kultur als Gesellschaftsentwurf" (*culture as social blueprint*), 3. "Kultur und Entscheidungsfindung" (*culture and decision-making*). Von diesen drei Gruppen kommt der ersten die größte Bedeutung zu. Hier handelt es sich um die wahrscheinlich älteste "kulturalistische"

Schulrichtung, sie postuliert eine genetische Beziehung zwischen kulturellen Faktoren und dem wirtschaftlichen Erfolg (oder auch Mißerfolg) einer Gesellschaft. Als jüngster Sproß dieser Richtung, die sich auf Max Webers Theorie der protestantischen Arbeitsethik zurückführen läßt, ist die gegenwärtige Asiatisierungs- bzw. Asianismus-Debatte zu bezeichnen. Auf ihren wesentlichen Kern verkürzt postuliert das Asianismus-Konzept die Existenz bestimmter asiatischer Werte, die meist mit denen "des" Konfuzianismus gleichgesetzt werden und als ursächlich für das wirtschaftliche Agieren asiatischer Länder herangezogen werden. Die Umriss dieser Debatte können hier leider nicht mehr aufgezeigt werden, angemerkt sei lediglich, daß an der Universität Trier ein umfangreiches interdisziplinäres Forschungsprojekt aufgelegt worden ist, das sich mit Inhalt, Genese und Perspektiven der Asiatisierungskonzepte auseinandersetzt.

Für den Japanologen ist an der Asianismus-Diskussion zunächst von vorrangigem Interesse, daß hier Argumente Anwendung finden, wie wir sie schon seit langem im Hinblick auf Japan im Kontext der Nihonjinron-Diskurse finden. So wie bislang die Sonderstellung Japans im internationalen Kontext durch Besonderheiten der kulturellen Grundlagen begründet wurde, finden wir nunmehr ähnliche, oftmals sogar identische Argumente zur Begründung allgemein asiatischer, in der Regel ostasiatischer Gegebenheiten. Hier wie dort sind es jeweils spezifische kulturelle Werte, welche als Kontrast gegenüber dem westlichen System, oftmals auch westlicher Dekadenz, Betonung finden. In diesem Sinne sind internationaler Kulturalismus, Asianismus, wie auch der japanische Nihonjinron-Diskurs zutiefst miteinander verwoben.

Religion und Kulturalismus

Innerhalb aller hier angesprochener Diskurse nehmen die sogenannten "Werte" eine zentrale Rolle ein. Unter Werten werden die traditionellen, überlieferten Prinzipien einer jeweiligen Gesellschaft verstanden, die meist in krassem Gegensatz zum westlichen Universalismus gesehen werden. Der kulturelle Partikularismus findet hier seine Basis. Somit kann es nicht verwundern, daß, quasi in einem weiteren logischen Schritt, die traditionellen Werte einer Kultur mit deren ebenso traditionsmäßig überlieferten Werterahmen identifiziert werden, d.h. mit der Religion.

Die Kriterien zur Unterscheidung der von ihm postulierten Kulturräume werden auch von Huntington in der Geschichte, der Sprache und, als

bedeutendstem, eben der Religion gesehen. In seinem jüngst vorgelegten Buch widmet der Autor (1996: 143-154) sogar ein ganzes Kapitel dieser Frage; er nennt es, nach Gilles Kepel, bezeichnenderweise "La Revanche de Dieu, die Rache Gottes". Huntington (1996: 145) konstatiert eine generelle Renaissance der Religionen im ausgehenden 20. Jahrhundert, eine Erneuerung der Religion, die "weit über die Aktivitäten fundamentalistischer Extremisten hinaus(reicht)". "Die kulturelle Renaissance", 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.) Dramatisch sichtbar sei die Allgegenwart und Relevanz der Religion in früheren kommunistischen Staaten geworden. Und schließlich wird die Folgerung gezogen: "Religion löst Ideologie ab, und religiöser Nationalismus ersetzt säkularen Nationalismus" (1996: 152).

Die allgemeine Kritik an Huntingtons Buch fällt bekanntlich recht negativ aus, insbesondere wird ihm - sicherlich nicht zu Unrecht - die Schaffung neuer Feindbilder vorgeworfen.⁵ Doch ist bei diesen Kritiken gegebenenfalls auch nach verborgenen Motiven zu fragen, da der "kulturalistische", bzw. auch "kulturelle" Erklärungsansatz die Besitzstände bisheriger Deutungskompetenzen radikal in Frage stellt. Für uns ist allein die Struktur des Argumentationsgeflechtes, das dieser Debatte zugrundeliegt, von Interesse, und hier insbesondere das gegenseitige Verhältnis der Faktoren Kultur und Religion. Religion wird mit kultureller Identität gleichgesetzt, Religion bietet den Bezugsrahmen für die als so essentiell angesehenen kulturellen Werte einer Gesellschaft.

Es ist angebracht, bevor wir uns weiter mit den Implikationen der Kulturalismus-Debatte für Japan auseinandersetzen, an dieser Stelle kurz innezuhalten und einige Überlegungen zum Verständnis der Begriffe "Kultur" und "Religion" einzuflechten.

Definition 1: "Kultur"⁶

Die Kenntnis der geistesgeschichtlichen Entwicklung einer Kultur ist unerlässlich, will man gegenwärtige Zustände, Probleme oder auch zukünftige Tendenzen derselben verstehen. Dies gilt uneingeschränkt gerade auch in bezug auf die japanische Kultur. Der Begriff "Kultur" wird in diesem Zusammenhang nicht in seiner umgangssprachlichen Bedeutung, die auf die künstlerischen Bereiche der sogenannten Hochkultur, also Lite-

ratur, Theater, Kunst im engeren Sinne bezogen ist, verstanden. Kultur meint hier vielmehr die Gesamtheit menschlichen Wirkens, am ehesten zu verstehen als kontrastive Kategorie zu der "Natur". Wie auch in der Umgangssprache noch enthalten, etwa im Verb "kultivieren" für das landwirtschaftliche Urbarmachen ehemals unberührter Naturräume, meint Kultur die Gesamtheit der auf die natürlichen Umwelt einwirkenden Veränderungen durch den Menschen. In den Kulturwissenschaften existiert zwar keine als verbindlich angesehene Definition des Kulturbegriffes, doch besteht Konsens in zumindest zwei Prämissen: 1) Kultur ist nicht genetisch festgelegt, d.h. wandelbar, und 2.) Kultur wird tradiert, d.h. kann, bzw. muß erlernt werden. Die Bedeutung dieser beiden Minimal-kategorien läßt sich kaum überschätzen. Sie zeigt, daß die menschliche Kultur, bzw. die menschlichen Kulturen, innerhalb eines jeweiligen Rahmens von den einzelnen Individuen erworben wird; sie ist nicht abhängig von biologischen Voraussetzungen - etwa im Sinne einer biologistischen Mentalitätslehre -, sondern lediglich von der Tradition, d.h. "Überlieferung". Das Verstehen einer Kultur bedeutet damit, das Verstehen ihrer Traditionslinien und Übertragungswege, der Wandlungen und Beharrungskräfte, bis hin zum gegenwärtigen Zustand. Die Befassung mit Kultur ist damit *per se* historisch und diachron orientiert, im klaren Gegensatz zum empirisch-sozialwissenschaftlichen Ansatz, der, die synchrone Ebene durchleuchtend, Funktion und Struktur der Gesellschaft zu einem definierten Zeitpunkt, nicht jedoch deren Genese und historischen Wandel analysiert, d.h. letztlich der Frage des "wie" nachspürt, während die Kulturwissenschaft das "warum" zu klären sucht.

Definition 2: Religion

Existieren bereits in Hinblick auf den Begriff "Kultur" mannigfache Definitionen, so wird deren Zahl im Bereich der Religion unüberschaubar. In bezug auf die Bedingungen der Erkenntnis von Religion formuliert der Religionsethnologe Thiel⁷ (1984: 14) das in diesem Zusammenhang grundlegende Dilemma der analytischen Betrachtungsweise: "Fehlt dem Wissenschaftler weitgehend der Zugang zum zentralen Akt des Gläubigen, so fehlt dem Gläubigen meist die Distanz, um sein Objekt vorurteilsfrei zu analysieren".

Fragen wir nach dem Ort von Religion innerhalb einer Gesamtkultur, so läßt sich zumindest jedoch feststellen, daß es sich bei der Religion um ein "symbolisches kulturelles System"⁸ handelt.

Die kulturwissenschaftliche Betrachtung der Religion fragt nicht nach dem Wahrheitsgehalt des jeweiligen religiösen Systems, hier liegt der fundamentale Unterschied zur Theologie, die von der Basis der Akzeptanz der religiösen Wahrheit aus die Welt betrachtet. Die kulturwissenschaftliche Analyse stellt die Existenz von Religion als Tatsachenerkenntnis fest und untersucht die je nach religiösem System tradierten Inhalte und Dogmen, Riten und ethischen Normen, Funktion und Wirkung im Rahmen einer Kultur. Als kulturelles System ist auch Religion *per definitionem* tradiert, d.h. jede Religion unterläuft eine Entwicklung in Raum und Zeit - bis hin zum heutigen Tag.

Die Religionen in der kulturalistischen Interpretation Japans

In der internationalen Kulturdebatte kommt den Religionen, wie wir sahen, eine entscheidende Funktion zu: Sie gelten als Bezugsrahmen für Werte und kulturelle Identität. Auch die japanische Sonderstellung, die bis hin zur verstiegenen Behauptung Huntingtons führte, Japans sei das einsamste Land der Erde, findet letztlich hier ihre Grundlage. Aber wir wissen ebenfalls, daß diese Sichtweise nicht nur in westlicher Ignoranz und Überheblichkeit beruht, sondern ebenso in einem sich international verselbständigenden japanischen Selbstbild, das nun nach Japan zurückkehrt.

Insbesondere in den achtziger Jahren, als die Debatte um die japanischen Wirtschaftserfolge die größte Konjunktur zu verzeichnen hatte, schoben sich auf diese Weise die Vertreter des japanischen Nihonjinron auf der einen und deren dankbare Abnehmer und Interpreten im Westen auf der anderen Seite gegenseitig die Argumente zu und kreierten schließlich eine Art virtuelles Japan, das in seiner unvergleichlichen Besonderheit dem in- und außerhalb des Landes verbreiteten Bedürfnis nach (Selbst-)Mystifizierung Japans nachkam. Doch auch im akademischen Milieu gab und gibt es durchaus ernsthafte Versuche, die Rolle der traditionellen Kultur und insbesondere der Religionen im Prozeß der japanischen Moderne auszuloten.

Ein interessanter Beitrag in diesem Zusammenhang, der *pars pro toto* hier vorgestellt werden soll, stammt von dem indischen Technologie-Wissenschaftler Arunoday Saha⁹, der lange Zeit auch an westlichen Institutionen, in den USA und Großbritannien, forschte und lehrte. Im Jahr 1994 verfaßte er einen Aufsatz mit dem Titel "Culture and Development of Technology in Japan", in welchem er die Rolle der Religionen und des traditionellen

Wertesystems in vergleichender Hinsicht untersucht. Seine Ausführungen zusammenfassend stellt er fest: "Traditional Japanese culture has had a marked impact on that country's initial absorption and later development of Western technology". In seinem Aufsatz erläutert der Autor eingehend seine These, daß besonders drei Elemente der traditionellen japanischen Kultur - Zen-Buddhismus, Konfuzianismus und Shintô - einen indigenen japanischen Beitrag zur Akzeptanz der modernen Technologie in Japan geleistet hätten. Bemerkenswert an diesem Erklärungsansatz, der ernsthaft vorgetragen wird und ohne publizistische Effekthascherei auskommt, ist der Umstand, daß hier eben jene religions- und geistesgeschichtliche Dreieinheit zugrundegelegt wird, die wir aus der traditionellen japanischen Selbstanalyse her kennen - die Dreieinheit von Buddhismus, Konfuzianismus und Shintô. Und noch bemerkenswerter scheint mir zu sein, wie dieses Elemente, der traditionelle "Dreifuß" japanischer Geistigkeit, mit Aspekten der indigenen Kultur in Zusammenhang gebracht werden.

Ich möchte diese generelle Feststellung anhand eines der Bereiche exemplifizieren, die der Aufsatz Sahas thematisiert: des Shintô. In schöner Übereinstimmung mit ähnlich gelagerten Argumentationskreisen wird hier das Bild eines überzeitlichen, ahistorischen Shintô entworfen, der als Teil einer ebenso überzeitlichen, ahistorischen und unwandelbaren Kultur Japans fungiert. Der so aufgefaßte Shintô hat in der Konstruktion des Technologie-Wissenschaftlers Saha die Aufgabe, den Bereich der "Sinnlichkeit" in der japanischen Kultur abzudecken.

Wir finden bei Saha (1994: 238) in wenigen Zeilen das perfekte Image eines mentalitätsmäßig disponierten, ahistorischen Shintô, der folglich heute seinen Beitrag auch zur ökonomischen und technischen Entwicklung entrichtet. Es würde keinerlei Probleme aufwerfen, weitere Beispiele dieser Art vorzuführen. Vor nicht allzu langer Zeit (1994) ist sogar eine deutschsprachige Dissertation des japanischen Soziologen Miyasaka Masahide in Würzburg mit dem Titel *Shintô und Christentum. Wirtschaftsethik als Quelle der Industriestaatlichkeit* (Paderborn: Bonifatius 1994) erschienen, in der "der" Shintô sogar als Generalschlüssel für die Mysterien japanischen Wirtschaftens erhalten muß. Und kürzlich erst konnten wir einer Monographie des Deutschen Instituts für Japanstudien, Tôkyô mit dem Titel *The Impact of Traditional Thought on Present Day Japan* einen

bemerkenswerten Beitrag von Michael Ashkenazi zum Thema: "Some Influences of Shintô on Japanese Business Practices"¹⁰ lesen. Doch möchte ich es bei diesen Beispielen belassen und mich eher der Frage nach den Konsequenzen, die sich daraus ergeben, zuwenden.

Die statische Sicht von Kultur, Religion und schließlich Shintô hat zur Folge, daß die so gebildeten Modelle als Abbilder der Realität erscheinen (müssen). Nicht nur der oberflächliche Beobachter muß den Eindruck gewinnen, daß diese Konstruktionen tatsächlich Darstellungen der Wirklichkeit seien. In Verbindung mit der bekannten japanischen Neigung zur klischeehaften Selbstinterpretation ergeben sich dann autonome Stereotype, die international als Kategorien der Wirklichkeit gehandelt werden. Dann ist es auch zum Bild von Japan als dem "einsamsten Land der Erde" nicht mehr weit. Doch bleiben wir bei dem konkreten Fall, der Rolle "des" Shintô in diesem Diskurs. Ganz zu Beginn, als Eingangssatz seiner Ausführungen über den Beitrag des Shintô zur japanischen Technologiekultur, führt Saha eine apodiktische Feststellung an, die offensichtlich keinerlei Befragung bedarf und im Sinne einer schieren Selbstverständlichkeit seinen Ausführungen Legitimation verschafft.

Der Autor beginnt seine Darstellung mit der axiomatischen Feststellung: "Shintô, Japans indigene Religion, ..." ("*Shintô, Japan's indigenous religion, ...*"). Miyasaka (1994) spricht in diesem Zusammenhang in nicht ganz unproblematischer Terminologie sogar davon, daß "der Shintô (vor allem) als eine volkseigene Religion bezeichnet" werden müsse. Mit diesen Feststellungen ist die Tür zu einem Verständnis "des" Shintô als Japans ethnisch definierter Nationalreligion, welche die "einzigartige" und daher auch unvergleichlich einsame Lage Japans im internationalen Kontext begründe, geöffnet. Und es läßt sich das altbekannte Argument erkennen, demzufolge ein ethnisch verstandener Shintô lediglich ein anderer Name für die japanische Kultur schlechthin, oder, wie es ein anderer Autor programmatisch in einem Buchtitel ausdrückt: *Shintô der "Weg Japans"* (Ross 1983) selbst sei.

Das Thema „Shintô“ gehört zu den *essentials* der japanischen Kultur. In und außerhalb Japans wird Shintô dabei nicht nur als die japanische "Nationalreligion" angesehen, sondern, wie gesagt, häufig auch als eine Metapher für die japanische Kultur, oder gar Japan selbst. Um ein populäres Beispiel dieser weit verbreiteten Sichtweise zu ge-

ben, sei etwa Joseph M. Kitagawa zitiert, der im *Japan-Handbuch* schreibt (Übersetzung von Ludwig):

„Shintô ist im eigentlichen Sinne die dem japanischen Volk zugrundeliegende Wertorientierung, denn er ist das Zusammenwirken der divergierenden und doch einzigartigen japanischen Sensitivitäten, der religiösen Überzeugungen und der kulturellen Haltung, die seit der frühesten Zeit bis auf heute ganz und gar das Erleben des japanischen Volkes geprägt haben“¹¹

Doch zeigt sich an Definitionen wie dieser das große Dilemma einer Betrachtungsweise, die den historischen Aspekt ausschließen zu können meint und unreflektiert einen ahistorischen Shintô postuliert. Dabei ist gerade Shintô geschichtlich gewachsen und vereint heterogene Elemente im Laufe seiner langen Entwicklung, bis hin zur Ideologie des religiös fundierten japanischen Nationalismus der Moderne. Eine ahistorische, allgemein-japanische „Nationalreligion“, wie von Kitagawa et al. postuliert, läßt sich dabei weniger als Tatsache denn als Wunschbild und Konstruktion verifizieren.

Wie kaum ein anderes Thema bedeutet die Auseinandersetzung mit „dem“ Shintô somit eine Befragung des kulturellen Selbstverständnisses Japans. „Nationalreligion“ oder Konstrukt der Moderne? Archaischer Ahnenkult oder alljapanische Folklore? Esoterische Lehrreligion oder synkretistisches Ritualwesen? Schließlich: Ethnozentristischer Nationalismus oder friedliche Naturverehrung? Kein Klischee in bezug auf die japanische Kultur fände sich nicht gerade auch in der Debatte um „den“ Shintô wieder. In der ideologischen Entwicklung der Moderne kam dem Shintô die Funktion eines Synonyms für die „unverfälschte“, „homogene“, „einzigartige“ und schließlich „eigentliche“ japanische Kultur zu, die, von allem Fremden gereinigt, den Blick auf das „wahre“ Japan ermögliche. Insoweit ist die Postulierung einer japanischen Nationalreligion, die implizit befreit sei von allem Fremden, bereits selbst ein Produkt dieses modernen japanischen Autostereotyps, der als vermeintlich authentische kulturelle Selbstaussage das Bild Japans - auch im Ausland - prägte.

Shintô - die „Nationalreligion“ Japans?

Ich möchte Sie in diesem Zusammenhang mit den Ausführungen eines Autors bekannt machen, der ihnen allen bekannt ist, und der sich vor Jahr-

zehnten schon auf überraschend pointierte, ja provokant-polemische Weise mit diesem Thema auseinandergesetzt hat. Es ist niemand anders als Basil Hall Chamberlain (1850-1935), einer der Ahnväter der westlichen Japanologie und der ganz Großen der historisch-philologischen Japanforschung.

Unerreicht als Linguist und Übersetzer historischer Quellen, insbesondere des in diesem Zusammenhang so wichtigen *Kojiki*, war Chamberlain einer der besten Kenner der authentischen Kulturtradition und Textüberlieferung Japans. Doch wurde er einer breiten Öffentlichkeit besser bekannt als Verfasser der Miszellensammlung *Things Japanese*, eines sachkundigen, dabei heiteren, oftmals lockeren Führers durch allerlei Japanisches, der erst vor kurzer Zeit, im Jahr 1990, unter dem Titel *ABC der japanischen Kultur: Ein historisches Wörterbuch [Things Japanese]* auf Deutsch neu aufgelegt wurde (1. Aufl. 1912). Kaum bekannt dagegen ist, daß Chamberlain einer - und zwar nur einer einzigen - Auflage seiner *Things Japanese* (5. Auflage, 1927) einen Anhang beigelegt hat, der so gar nicht zum Bild des abgeklärten Gelehrten passen will, sondern vielmehr seiner gedanklichen und verbalen Radikalität wegen heute noch verblüfft. Chamberlain rechnet in diesem Essay, der bereits im Jahre 1912 erstmals bezeichnenderweise in einer Publikation mit dem Namen *Rationalist Press* veröffentlicht worden war, in schärfsten Worten mit der geistigen Entwicklung des für ihn zeitgenössischen Japans der ausgehenden Meiji-Zeit ab. In diesem Beitrag prangert er „Die Erfindung einer neuen Religion“ („The Invention of a New Religion“) an.

Chamberlain bemerkt gleich zu Beginn seiner Ausführungen (1927: 559 ff.) bissig, daß das Japan seiner Zeit dem Betrachter ein gutes Beispiel dafür liefere, wie Religion hergestellt werde, um weltlichen Zwecken zu dienen (S. 560). Zwar setze dies auch Elemente voraus, die bereits vorhanden sein müßten, wie z.B. die Anbetung des Tennô, doch sei die Staatsbürokratie damit beschäftigt, ursprüngliche Vorstellungen bewußt zu neuen Theorien, die ihnen (und im weiteren Sinne auch dem japanischen Volk) dienten, zusammenzufügen (S. 561). „Shintô, a primitive nature cult, which had fallen into discredit, was taken out of its cupboard and dusted“, um den Buddhismus - die eigentliche Religion der einfachen Japaner - abzulösen, so beschreibt Chamberlain die tatsächliche religiöse Situation jener Zeit. Es sei allein die japanische Regierung, die auf doktrinären Aussagen des Shintô, wie der von der direkten

Sonnennachfolge des als lebende Gottheit alleine zu verehrenden Tennô, bestehe. Auch das Recht der Durchführung von Begräbnissen und später auch von Hochzeiten, die dem Shintô eigentlich fremd sind, sei den Shintô-Priestern erst in diesem Zusammenhang zugestanden worden.

Und so dringe der Shintô in immer mehr Lebensbereiche ein, der politische und auch militärische Fortschritt Japans sei schließlich auf den wunderbaren Einfluß der Tugenden des Kaisers und seiner göttlichen Ahnen zurückgeführt worden (S. 562). Kritik an der Mythologie würde nicht zugelassen, wenn sie den sogenannten "historischen Fakten", wie etwa dem angeblichen Gründungstag der Monarchie im Jahre 660 v. Chr., zuwiderlaufe. Den japanischen Gelehrten seiner Zeit sei zwar durchaus bewußt, daß die ersten konkreten Belege für die Geschichte Japans erst ab dem fünften Jahrhundert n. Chr. zu finden sind - dennoch verlangten sie strikten Glauben an jedes Element der nationalen historischen Legenden, und wehe dem, der sich von diesem Pfad entferne.

Alles basiere seitdem auf diesen "absurden Daten", ungeachtet der Tatsache, daß Mythologie und frühe Geschichte in denselben Quellenwerken erscheinen und überdies die frühesten japanischen Erzählungen und Gebräuche durch und durch von chinesischem Kolorit durchdrungen seien, so daß es nicht mehr möglich sei zu erkennen, wie hoch der Anteil "einheimischen" Gedankenguts in diesen Fragmenten überhaupt noch anzusetzen sei. Und auch die moralischen Ideale, insbesondere die Loyalität und kindliche Pietät, die sich auf die kaiserlichen Nachkommen beziehen, seien einst aus China gekommen.

Die perfekte Eintracht und Harmonie, die in jenen Tagen, d.h. gegen Ende der Meiji-Zeit, offiziell gelehrt würden, habe angeblich seit jeher zwischen den Wohltätern und den loyalen Menschen bestanden, die, in einem gewissen Maße, die übernatürlichen Tugenden ihres Herrschers teilten. Tatsächlich aber, so führt Chamberlain weiter aus (S. 565) identifizierten sich die einfachen Menschen, die Bauern, nur wenig mit diesem neuen Denken, sie hielten vielmehr an dem buddhistischen Glauben ihrer Vorfahren fest (S. 567). Der neuen Religion fehle bis in die Gegenwart, d. h. 1912, eine heilige Schrift; diese Lücke werde aber durch die Erhebung der kaiserlichen Reskripte, begleitet von maßgeblichen Kommentaren, deren Stil für die Menschen unverständlich sei, ausgefüllt. Nun greift Chamberlain einen im vorliegenden Zusammenhang, d.h. im Kontext der kultur-

alistischen Diskurse, faszinierenden Punkt auf. Er bemerkt, daß man der Meinung sein könne, daß Japan Schwierigkeiten bei dem Versuch gehabt haben könnte, ausländische Nationen von der Wahrheit dieser Dogmen zu überzeugen - im Gegenteil aber hätten die westlichen Nationen tatsächlich ein großes Interesse an Japans sagenhaftem Altertum und seinen großartigen Tugenden gefunden, welche die japanischen Regierungsbeamten ihnen freudig näherbrachten.

Japan nutzte so die Leichtgläubigkeit der Fremden aus, die sich nur auf entsprechende Äußerungen verlassen könnten und keine Möglichkeiten hätten, die ursprünglichen Quellen zu untersuchen. Auch die Aneignung der Sprache stelle einen Ausländer vor nahezu unüberwindbare Schwierigkeiten. Das Ergebnis sei, daß Japan alles über Europa, Europa aber nur das über Japan wisse, was den japanischen Interessen dienlich sei. Aus diesem Grund hätten auch die neo-japanischen Mythen Einzug in die englischen Lehrbücher, Zeitungen und Nachschlagewerke finden können.

Europäer in Japan empörten sich zwar über die Handlungen der Bürokraten in der Angelegenheit des neuen Kultes, der keine Kritik und wissenschaftliche Prüfung zulasse. Und dies erkläre auch das rigorose Vorgehen gegen einheimische Liberale, die zu Verrätern erklärt würden. Es sei für die Regierung, damit endet Chamberlains streitbarer Essay, von enormer Wichtigkeit, daß ihre konstruierte Religion allgemeine Gültigkeit erlange - auch wenn sie selbst genau wüßte, daß dies nicht der Wahrheit entspricht.

Soweit Basil Hall Chamberlain im Jahre 1912 (1927). Jahrzehnte vor Hobsbawms epochalen Untersuchungen zu den "Invented Traditions" präsentiert uns Chamberlain eine Streitschrift zum Shintô als "Invented Religion". Ich muß gestehen, daß ich diesen Bericht für ein ganz und gar außergewöhnliches Dokument halte. Hier spricht kein aus der sicheren Entfernung der historischen Perspektive heraus urteilender Kritiker, sondern ganz im Gegenteil, ein über alle Fragen der Kompetenz erhabener, direkt betroffener und unmittelbar urteilender Zeitgenosse und Beobachter, der die wahre Geschichte kennt und an ihrer Verdrehung leidet. Kaum jemand zu seiner Zeit verfügte über derart intime Kenntnis der japanischen Geschichte und Philologie wie Chamberlain. Ihm waren die historisch überlieferten Quellen genauso geläufig wie die japanische Sprache, insbesondere auch die vormoderne. Erst diese fundierte Kenntnis gibt seiner Kritik das notwendige Gewicht. Hier macht

sich einer nicht zum Komplizen des "kulturalistischen" Zeitgeistes, sondern bezieht, sicherlich nicht zufällig in einer Publikation mit dem Titel *The Rationalist Press*, aufgrund seiner genauen Kenntnis der historischen Quellen Position in der aktuellen Debatte seiner Zeit. Die Stimme des Kulturwissenschaftlers als Aufklärer und Warner, als einer, der das ideologische Argumentationsgeflecht dechiffriert, ertönt hier in seltener Klarheit.

In der modernen, insbesondere auch der japanischen Forschung, zu nennen wäre hier etwa Kuroda Toshio, hat sich mittlerweile auch eine differenzierte Sicht "des" Shintô durchgesetzt, doch dringen derartige, wissenschaftlich fundierte Ansätze und Erkenntnisse nach wie vor wenig nach außen und können die öffentliche Meinung, in Japan wie auch international, kaum erreichen.

Conclusio

In dem bereits angesprochenen Beitrag von Ashkenazi (1996) kommt der Autor u. a. auch auf die Frage zu sprechen, in welchem Zusammenhang der von ihm geschilderte Shintô mit der Vorstellungswelt um die Konzeption der "japanischen Einzigartigkeit" im allgemeinen und die Nihonjinron-Diskurse im besonderen zu sehen sei. Er gelangt hier zu der bemerkenswerten Feststellung: "Shintô lies at the center of the Japanese uniqueness storm because from the time of Hirata Atsutane, it has emphasized the mystic cohesion and unique nature of the Japanese...". Dennoch hält der Verfasser den Einfluß des seit der Meiji-Zeit bis zum Ende des Pazifischen Krieges auf dieser Schule basierenden (Schrein-)Shintô im Kontext seiner kulturalistischen Überlegungen für unerheblich. Er bemerkt klar und deutlich: "This is, at most, a minor factor".

Ich erlaube mir, meinerseits erhebliche Zweifel an einer Aussage wie dieser anzumelden. Den heutigen Vertretern ahistorischer kulturalistischer Patentrezepte, zu denen auch die vorgestellten Ansichten zur Rolle "des" Shintô im japanischen Wirtschaftsleben zu rechnen sind, möchte man einen Text wie den Basil Hall Chamberlains als Pflichtlektüre anempfehlen. Aber es ist kein Wunder, daß dieser wahrhaft erhellende Beitrag nur einer einzigen Auflage seiner so populären *Things Japanese* beigefügt wurde. Entmythologisierung und Dekonstruktion ideologischer Gebilde stoßen weit weniger auf allgemeines Interesse als mystifizierende Generalisierungen und angebliches holistisches Expertenwissen. Eine Untersuchung zur Rolle des Shintô in der Moderne hätte tatsäch-

lich bei dem von Ashkenazi in so großartiger Geste beiseitegewischten Beitrag der Hirata-Schule anzusetzen; er hätte sich, davon ausgehend, zunächst in historischer Regression der Entwicklung der diversen Schulen der Shintô-Orthodoxie während der Edo-Zeit zu widmen, um schließlich die faktische Umsetzung jener Konzepte seit der Meiji-Zeit zu analysieren. Doch eine derartige, philologisch-historisch arbeitende Analyse ist wesentlich komplizierter durchzuführen als der große kulturalistische Entwurf.

Es ist genau so, wie von Chamberlain in seinem polemischen Aufschrei postuliert: Wir müssen uns der mühsamen Arbeit unterziehen, die wahre Tradition zu erforschen, wir müssen uns, um die Konstruktionen der Moderne überhaupt erkennen zu können, den authentischen Quellen der Vormoderne zuwenden, der Sprache und literarisch-dokumentarischen Überlieferung des alten und klassischen Japans, um überhaupt das Ausmaß der "Geschichtsredaktion" zu begreifen, die seit der Meiji-Restauration das vormoderne Japan wie hinter einer Milchglasscheibe verschwinden läßt. Man spricht bekanntlich in bezug auf die chinesische Geistesgeschichte von der Notwendigkeit, die "Redaktion" der Han-Zeit bei der Betrachtung der Klassiker zu bedenken: Ich glaube, wir haben noch nicht annähernd die Bedeutung der Meiji-Zeit als Phase der "Redaktion", d. h. der Überarbeitung und Verfälschung der japanischen Vormoderne, erfaßt.

In der gegenwärtigen Situation, in der Japan durch die internationale kulturalistische Debatte mehr und mehr in eine isolierte Position gedrängt und dieser Vorgang zu allem Überfluß auch noch mit den als legitimierend angesehenen japanischen Selbstaussagen begründet wird, ist die Japanologie als historisch-kritische Kulturwissenschaft, aufgefordert, ihren Beitrag zur Aufklärung zu leisten. Daß es sich dabei nicht mehr nur um akademische Spielereien handelt, hat sich spätestens seit der Huntington-Debatte überdeutlich gezeigt. Die einfachen Bilder in den Köpfen werden immer mächtiger und beginnen die Erkenntnis der vielschichtigen Realität zu verdrängen. Huntington entwirft das Bild des "einsamen Landes" Japan - und dieses Bild wirkt nach in der weltweiten Öffentlichkeit - wie eine sich selbst erfüllende Prophezeiung. Die Bilder schaffen eine eigene Realität.

¹ Matthias Naß: "Unverkrampt im Reich der Mitte", in: DIE ZEIT, Nr. 49, 29. 11. 1996, S. 7.

² Klaus Antoni 1996: "Japans schwerer Weg nach Asien - Geistesgeschichtliche Anmerkungen zu einer aktuellen Debatte", in: Irmela Hijiya-Kirschner (Hg.): *Überwindung der Moderne? Japan am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts*. Frankfurt: Suhrkamp (= edition suhrkamp, N. F. Bd. 999).

³ Samuel P. Huntington: *Kampf der Kulturen*. München [u. a.]: Europaverlag 1996: 213, 214.

⁴ o. Autor: "Cultural Explanations. The man in the Baghdad café", in: THE ECONOMIST, November 9th, 1996: 25-32.

⁵ vgl. u. a. Christoph Bertram: "Auf der Suche nach dem neuen Feind. Samuel Huntington verspricht ein aktuelles Koordinatensystem für die internationale Politik. Aber er schürt nur alte Ängste vor dem Fremden", in: DIE ZEIT, Nr. 50. 6. 12. 1996: 3.

⁶ Der Kulturansatz findet sich in einer weitverzweigten Reihe von Diskursen, die sich um Neuinterpretationen internationaler Beziehungen und/oder Konflikte bemühen. Oft wird auch die Kulturwissenschaft mit in diesen Kontext einbezogen. Die Kulturwissenschaftlerin Renate Schlesier spricht angesichts der

Popularität dieser Richtung, in Abwandlung eines altbekannten Zitats, in diesem Zusammenhang sogar von einem "Gespenst", das im deutschen akademischen Milieu umgehe - "es ist das Gespenst der Kulturwissenschaft". In der Vieldeutigkeit des Begriffes "Kultur" sieht die Autorin eher einen Vorteil und spricht programmatisch von einem "Zauber der Unschärfe" in diesem Zusammenhang.

⁷ Josef Franz Thiel: *Religionsethnologie. Grundbegriffe der Religionen schriftloser Völker*. Berlin: Dietrich Reimer 1984 (= Collectanea Instituti Anthropos, 33).

⁸ Vgl. Thomas Bargatzky: *Einführung in die Ethnologie. Eine Kultur- und Sozialanthropologie*. Hamburg: Buske 1985: 116 ff.

⁹ Vgl. Arunoday Saha: "Culture and Development of Technology in Japan". In: *Technology In Society* 16, 1994: 225-241.

¹⁰ In: Josef Kreiner (Hg.): *The impact of traditional thought on present day Japan*. München: iudicium 1996: 133-146

¹¹ In: Horst Hammitzsch (Hg.): *Japan Handbuch*. Wiesbaden: Franz Steiner 1981: 1633.