

Die Kultur Japans und die Religion

Der Weg zur Gewaltlosigkeit und Japan

YAMAORI Tetsuo
Internationales Forschungszentrum für Japanstudien

1. Eingehüllt in die Flammen des Krieges – Afghanistan und Jerusalem

Im März 2001 zerstörte eine Gruppe von Taliban, Angehörige jener islamistischen Kräfte, die Afghanistan beherrschten, durch Raketenbeschuss die großen Buddhas von Bamian in der Zentralregion des Landes. Es waren, mit einer Höhe von fünfundfünfzig beziehungsweise achtunddreißig Metern, die größten Buddhastatuen der Welt.

Als wäre dieser Präzedenzfall ein Startzeichen gewesen, wurden am 11. September jenes Jahres die zwei Türme des World Trade Centers in New York durch Selbstmordattentate zerstört, für die entführte Zivilflugzeuge benutzt wurden. Fast zur selben Stunde machte Amerika eine weitere bittere Erfahrung: die teilweise Zerstörung des Pentagons, der politischen Zentrale des Landes, wobei die Vorgehensweise wiederum die gleiche war. Der führende Kopf hinter diesen an Grausamkeit nicht zu überbietenden Terrorakten soll Osama bin Laden gewesen sein, ein Mann, dem von den eingangs erwähnten Taliban seit langem Unterschlupf gewährt wird.

Sollte dies tatsächlich zutreffen, dann stellt sich die Frage, woher diese hass-erfüllte Energie rührt, die die gigantischen Buddhastatuen, Wahrzeichen einer anderen Religion, und die gigantischen Türme, Wahrzeichen einer anderen Kultur, ins Visier nahm? Was verbirgt sich hinter dieser Intoleranz und dieser maßlosen Wut?

Wenn wir für einen Moment zweitausend Jahre zurückgehen und einen Blick auf Afghanistan werfen, werden wir mit einem gänzlich anderen Bild konfrontiert. Damals lag diese Region an der Kreuzung verschiedener Zivilisationsströme, die sich in mehreren Schichten auf das Gebiet des heutigen Afghanistans zu bewegten: von Westen her die griechische und römische Zivilisation, von Süden her die indische Zivilisation, und aus dem Osten drangen Informationen über die chinesische Zivilisation an die Grenzen des Landes.

Unnötig zu erwähnen, dass dies erst durch die Invasion von Alexander dem Großen ermöglicht wurde. Es ist auch nicht zu bestreiten, dass sich in der Folge dieses Feldzugs in der Region eine eigenständige hellenistische Zivilisation entwickelte und der Austausch zwischen westlichen und östlichen Kulturen zahlreiche Früchte trug. Ein bekanntes Beispiel dafür sind die in Gandhara geschaffenen Buddhafiguren. Die Gestaltung des Gesichtsausdrucks und Körpers dieser Figuren ist zutiefst von den Techniken der griechischen Bildhauerkunst inspiriert, ein Umstand, der bei der weiteren Verbreitung des Buddhismus von enormem Einfluss war.

Unweit Gandhara, im nordwestlichen Teil des heutigen Pakistan, liegt die Stadt Peshawar, die sich ihrerseits in unmittelbarer Nähe zum Khyberpass befindet. Überschreitet man den Pass, betritt man afghanisches Gebiet und stößt, in einem Hochtal des Hindukusch, auf die Felshöhlen von Bamian. Begibt man sich dagegen von Gandhara aus direkt nach Norden, gelangt man zur Hochebene des Pamir, die zum heutigen

Tadschikistan gehört, und zur chinesischen Grenze, die sich jenseits des Karakorum befindet. Diese Region, auch heute noch ein Brennpunkt politischer und militärischer Auseinandersetzungen, war in vergangenen Zeiten ein Schmelztiegel, in dem eine buddhistische Zivilisation, angeregt durch den intensiven Austausch mit fremden Kulturen, ein hochentwickeltes System religiöser Ideen hervorbrachte.

Lassen Sie mich an dieser Stelle noch einmal ein Stück weit in die Vergangenheit zurückkehren. 1995 hielt ich mich zwischen Ende Oktober und Anfang November in Israel auf. Den Spuren von Jesus folgend, besuchte ich die heilige Stadt Jerusalem, ein Vorhaben, das ich seit langem im Sinn gehabt hatte.

Vom Internationalen Flughafen in Tel Aviv führen wir nordwärts am Mittelmeer entlang, vorbei an Nazareth zum See Genezareth, an dessen südlichen Ende sich der Ausfluss des Jordan befindet. Von dort aus ging die Reise südwärts weiter über Jericho, bis wir die heilige Stadt erreichten. Von Jerusalem aus setzte ich die Reise abermals fort, nach Bethlehem und zum Toten Meer, wo meine Pilgerfahrt auf den Spuren Jesu zunächst einmal endete.

Ich legte die gesamte Strecke im Bus zurück. Die angespannte politische Lage war förmlich mit Händen zu greifen, als wir auf der Fahrt durch Jericho, eine Stadt, die zum palästinensischen Autonomiegebiet gehört, von israelischen und palästinensischen Soldaten kontrolliert wurden.

Doch dabei blieb es nicht. Während der Reise fiel auf Malta ein führendes Mitglied einer islamistischen Organisation einem Attentat zum Opfer, und kurz darauf machte die Nachricht die Runde, dass im Gaza-Streifen terroristische Racheakte verübt worden waren. Am 14. November, unmittelbar nach meiner Rückkehr nach Japan, kam völlig unerwarteterweise die Nachricht von der Ermordung des israelischen Ministerpräsidenten Rabin. Ich war also in einer Region unterwegs gewesen, in der – unvorstellbar für japanische Verhältnisse – ein Funke genügte, um jederzeit eine Explosion auszulösen.

Abgesehen von einem schmalen Küstenstreifen am Mittelmeer besteht Israel zu großen Teilen aus Wüste. Selbst der größte See des Landes trägt den Namen Totes Meer. Und auch die Hauptstadt Jerusalem erschien mir, als ich von einem mit Olivenbäumen bestandenen Hügel hinunter auf das Straßengewirr sah, wie eine grandiose Ansammlung von Ruinen inmitten der Wüste.

Im Herzen Jerusalems liegt ein Hügel, auf dem einst der jüdische Tempel stand. Seit seiner Zerstörung durch römische Truppen im Jahr 70 n. Chr. wurden in einer Vielzahl von Kriegen zahllose Juden getötet. Der kümmerliche Rest des Tempels, ein heute noch existierender Teil der Außenmauer, ist unter dem Namen „Klagemauer“ bekannt. Juden, die in der Erwartung der Wiedererrichtung des Tempels und des Kommens des Messias, des Erlösers, leben, pilgern fast täglich zu dieser Mauer, um hier zu beten.

In der Mitte des Tempelbergs steht ein oktogonales Gebäude mit goldener Kuppel. Seine Außenwände sind mit wunderbaren blauen Kacheln verziert, was den Schluss nahe legt, dass es sich um ein islamisches Gebäude handelt. Und so ist es auch: Im Zentrum dieser Moschee erhebt sich, als wüchse er aus dem Boden empor, ein nackter Fels, von dem aus – der Überlieferung nach – Mohammed in Begleitung eines Erzengels zum Himmel aufstieg.

Es gibt zwar keinen Beweis dafür, dass Mohammed jemals in Jerusalem war, dennoch kämpfen die drei Religionen Judentum, Christentum und Islam seit dem Jahr 638, in dem Kalif Omar, dem letzten Willen des Propheten entsprechend, die heilige Stadt eroberte, um den Besitz der heiligen Stätten, ein Kampf, der seinen signifikantes-

ten Ausdruck in den Kreuzzügen fand. So wurde der Felsendom mit seiner golden funkelnden Kuppel zu einem triumphalen Denkmal des Islam, das den autoritativen Anspruch des Juden- und Christentums herausfordert. Solange sich der Felsendom an dieser Stelle befindet, besteht keinerlei Möglichkeit, an derselben Stelle den jüdischen Tempel wiederaufzubauen. Die Klagemauer, das einzige Relikt des Tempels, wird für alle Zeiten eine Ruine bleiben – etwas anderes ist undenkbar.

Wenden wir den Blick nun zur Nordseite des Tempelbergs. Dort sehen wir den Anfang des Leidensweges Jesu, auf dem Christus – der Überlieferung nach – seine letzten Schritte ging, auf dem Rücken das Kreuz. Dieser Weg führt nach Golgatha hinauf, dem Hügel, auf dem Christus hingerichtet wurde. Hier, an dem Ort, an dem sein Leichnam beigesetzt worden sein soll, erhebt sich heute die Grabeskirche – das ultimative Ziel einer Pilgerfahrt nach Jerusalem, von dem Christen aus aller Welt bis heute magnetisch angezogen werden.

Da Jesus der Bibel zufolge drei Tage nach seiner Hinrichtung von den Toten auferstand und zum Himmel fuhr, ist natürlich nicht anzunehmen, dass sich hier seine sterblichen Überreste befinden. Die Grabeskirche ist das leere Grab Jesu. Man könnte also sagen, dass es sich um ein Ersatzgrab handelt, errichtet, um Besuche zu ermöglichen. Der zu diesem Ersatzgrab führende Weg, an dessen Seiten sich Souvenirs jeglicher Art stapeln, quillt von Pilgern und Touristen über.

Die „Mauer“ des Judentums, das „Grab“ des Christentums und der „Fels“ des Islam – sie koexistieren auf dem Boden Jerusalems und halten die heilige Stadt in einem prekären Gleichgewicht. Man geht kaum zu weit zu sagen, dass die drei monotheistischen Religionen, die in der Weltgeschichte Glorie und Leid hinterließen, in dieser Stadt ein einzigartiges System einer Habitatsgregation geschaffen haben, in dem sie durch die Mauer, das Grab und den Felsen voneinander getrennt sind.

In diesem Licht betrachtet erscheint die heilige Stadt, diese ruinenartige Ansammlung von Gebäuden, errichtet inmitten der Wüste, fast wie die letzte Festung, in der die Menschheit überleben könnte – eine Burg für das auserwählte Volk, das auch angesichts des Weltenendes versucht, in dieser Welt zu verharren, die legitimen Nachkommen der Menschen, die in der Arche Noah überlebten.

Doch in der profanen Welt außerhalb der heiligen Stadt tobt fast ununterbrochen der Sturm des Terrors, der Blut mit Blut vergilt, eine endlose Folge von Rache und Gegenrache, die Auge um Auge fordert, und Zahn um Zahn. Ist nicht sogar Ministerpräsident Rabin in Tel Aviv, einer profanen Stadt, von Kugeln getroffen gestorben?

Lediglich in Jerusalem gelang es, inmitten der Wüste der fast unreal erscheinenden Idee der friedlichen Koexistenz zum Erfolg zu verhelfen, indem man sich der heiligen Funktion der Mauer, des Grabes und des Felsens bediente. Doch auch hier drängt sich die Frage auf, ob heute auf dem Boden Jerusalems die Wirksamkeit dieser Funktion noch gewährleistet ist. Denn auch über diese Stadt scheint sich der allmählich größer werdende Schatten der Gewalt zu legen.

2. Einsprüche gegen die „Moderne“ – Gandhi, Chomeini, Mao Zedong

Im Februar 1989 besuchte ich Rio de Janeiro. Es war Karneval, und die Stadt kochte. Zu meiner nicht geringen Überraschung entdeckte ich in dem Park, von dem das Zentrum der Stadt beherrscht wird, eine große Bronzestatue von Mahatma Gandhi. Auf

den Bänken lagen einige Obdachlose, sonst war weit und breit niemand zu sehen, und niemand beachtete die Statue.

1992 fand in Rio de Janeiro ein Welt-Umweltgipfel statt, auf dem die Idee der „nachhaltigen Entwicklung“ propagiert wurde, aber auch auf diesem Gipfel war nichts von der Botschaft Gandhis zu hören.

Etwa zwei Jahre nach diesem Gipfel, im Mai 1994, betrat in der Republik Südafrika, einem Staat, der ebenfalls auf der südlichen Halbkugel liegt, ein neuer Präsident die politische Bühne: Nelson Mandela. Als ich die Nachricht hörte, kam mir als erstes Gandhis Name in den Sinn. Und zwar deshalb, weil Gandhi am Ende des 19. Jahrhunderts nach Südafrika gegangen war, wo er einen gewaltlosen Kampf gegen den Rassismus aufnahm. Später, nach der Rückkehr in sein Heimatland Indien, wurde er zum Führer des Volkes, der dem Land den Weg in die Unabhängigkeit bahnte.

Gandhi begann seinen gewaltlosen Kampf in Südafrika im Jahr 1906. Seither ist nahezu ein ganzes Jahrhundert verstrichen. Dies bedeutet nichts anderes, als dass sich in Südafrika die Bewegung zur Erlangung der Menschenrechte in den hundert Jahren entwickelte, die zwischen den beiden Polen Gandhi und Mandela liegen.

Ich komme deshalb immer wieder auf Gandhi zurück, weil sich sein Name mit der ersten Bewegung verbindet, die aus asiatischer Sicht Einspruch gegen die Hypertrophie und den Expansionismus der westlichen Moderne erhob. Gandhi machte aus dem traditionellen indischen Prinzip des Ahimsa (Verbot der Tötung von Lebewesen) die geistige Waffe der „Gewaltlosigkeit“ und stellte sich dem Kampf gegen den englischen Imperialismus, der sich rühmte, über ein überwältigendes Arsenal von Gewaltmaßnahmen zu verfügen. Nach dem Zweiten Weltkrieg übte Gandhis Vorgehensweise erheblichen Einfluss auf die Volksbewegungen in Asien, Afrika und Lateinamerika aus.

Als zweiten Einspruch Asiens kann man meines Erachtens die von Mao Zedong initiierte Kulturrevolution betrachten, die einen Versuch darstellte, dem westlichen Produkt Marxismus eine Art asiatischen Puritanismus zu injizieren und ihn so umzugestalten. Wie der japanische Sinologe und Kulturkritiker Takeuchi Yoshimi bereits vor vielen Jahren feststellte, lässt sich kaum übersehen, dass die „Revolutions“bewegung von Mao und seinen Mitstreitern Aspekte aufweist, die man als Vereinigung von Sozialismus und Daoismus deuten kann. Dafür spricht die Tatsache, dass Theorien westlicher Provenienz großes Gewicht auf das „Moment der Einheitlichkeit“ legen, während der Grundgedanke des Daoismus – das binäre Prinzip von Yin und Yang – oder der von Mao Zedong verfasste Text „Über den Widerspruch“ das „Moment des Gegensatzes“ betonen. Wie verschiedentlich berichtet wurde, kamen nach dem Ende der Kulturrevolution in China anstelle der „Worte des Vorsitzenden Mao“ zeitweilig Mao-Souvenirs in Mode, ein interessantes Phänomen, das zeigt, wie tief verwurzelt Maos Popularität in der Bevölkerung ist.

Als dritten Einspruch könnte man die von Ajatollah Chomeini angeführte Islamische Revolution im Iran betrachten. Mit dieser Revolution wurde vor allem der Versuch unternommen, einen radikalen Systemwandel herbeizuführen, der auf dem islamischen Fundamentalismus beruhte. Ihren Höhepunkt erreichte diese Bewegung, als die von Chomeini geleiteten revolutionären Kräfte im Februar 1979 die Pahlavi-Dynastie stürzten, die ein halbes Jahrhundert hindurch das Land beherrscht hatte. In den Jahren danach folgte Chomeinis Revolution jedoch beileibe keinem einheitlichen Kurs, eines aber blieb auch nach Chomeinis Tod bis zum heutigen Tag unverändert – die auf einem Fundamentalismus asiatischer Provenienz beruhende Herausforderung der westlichen Demokratie.

Offiziellen Angaben zufolge soll die UN seit dem Zweiten Weltkrieg weltweit bei dreißig regionalen Konflikten interveniert haben. Und all diese Regionen liegen mit Ausnahme von Westberlin, Ungarn, Tschechien und dem früheren Jugoslawien in Afrika, Lateinamerika und Asien, eine Tatsache, die kaum jemanden überraschen wird. Die Ursachen dieser Konflikte sind natürlich politischer, ökonomischer und militärischer Natur, und teilweise liegen ihre Wurzeln auch in ethnischen Problemen. Dass dabei aber auch religiöse Faktoren eine wichtige Rolle spielten, muss kaum noch betont werden. Bei vielen – wenngleich vielleicht nicht bei allen – Konfliktpunkten ist ein ausgeprägtes Bewusstsein des Widerstands oder zumindest ein Gefühl tiefen Unbehagens gegenüber dem einseitig aufgezwungenen Demokratiemodell westlicher Prägung anzutreffen.

Im Vorangegangenen habe ich drei typische Muster vorgestellt, Strategien des Widerstands und des Einspruchs gegen die westliche Moderne. Dabei darf nicht vergessen werden, dass es die den jeweiligen Völkern indigenen religiösen Traditionen wie Hinduismus, Buddhismus, Daoismus oder Islam sind, die die geistigen Stützpfeiler derartiger Bewegungen bilden. Es lässt sich zwar kaum behaupten, dass diese Art der Herausforderung heute unweigerlich von Erfolg gekrönt wäre, dennoch liegt die Vermutung nahe, dass die oben angeführten drei Typen von Widerstand auch in Zukunft – Geysiren vergleichbar – mit wachsender Energie die Oberfläche der Geschichte durchbrechen werden. Und nicht nur das: Wie die instabile Lage nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion und die Situation im ehemaligen Jugoslawien zeigen, weist dieser Widerstand eine Energie auf, die möglicherweise den bisherigen Rahmen des Gegensatzes zwischen dem Westen und Asien zerstören wird, mit der Folge, dass sich der Widerstand zu einem weltweiten Phänomen entwickeln könnte.

Im Juli 1990 hatte ich zufällig Gelegenheit, die Stadt zu besuchen, die in der früheren Sowjetunion den Namen Leningrad trug. Der Tag nach meiner Ankunft fiel auf einen Sonntag, und so machte ich mich frühmorgens auf den Weg zum Alexander-Newski-Kloster. Was ich dort sah, erstaunte mich nicht wenig. Um den Zentralaltar, an dem die Messe gelesen wurde, scharte sich eine fast unüberschaubare Menschenmenge. Ein mächtiger Gesang war zu hören, überlagert von den Stimmen eines Chors, der Hymnen sang, mit einer Intensität, als sollten die Hymnen den Himmel erreichen. Ich blickte mich um: Fast ausnahmslos alle Anwesenden schlugen das Kreuzzeichen auf der Brust und murmelten Gebete. Für einen Moment erlag ich fast einer Halluzination: Hatte ich mich durch einen Zeittunnel ins Russland des 19. Jahrhunderts verirrt?

In einer Ecke des Klostersgeländes findet man Dostojewskis Grab mit einer Büste des Dichters, der dem Besucher ein wenig ernst entgegenblickt. Auf dem Grab stapelte sich ein Berg von Blumen, die in den unterschiedlichsten Farben leuchteten.

3. „Der Kampf der Kulturen“ und die Gewaltlosigkeit

Im August 1990 brach der Golfkrieg aus. Der irakische Präsident Saddam Hussein rief zum „Heiligen Krieg“ (Jihad)¹ auf und schickte Truppen nach Kuwait. Ausnahmslos

¹ Saddam himself exploited Islamic rhetoric in his claim that annexing Kuwait had been a religious duty, a jihad, since the al-Sabah family (Kuwait's rulers) had ruled over an artificial state set up by the British. Saddam claimed that his jihad had liberated Kuwait from dominance by Western infidels. (see

alle amerikanischen Soldaten, die in Panzern saßen und die besetzten Gebiete zurückerobern sollten, sollen auf ihrem Weg zu den Schlachtfeldern in ihrer Brusttasche einen Zettel mit einem Vers aus dem Alten Testament bei sich gehabt haben: „Über Löwen und Ottern wirst du gehen und junge Löwen und Drachen niedertreten.“ (Psalm 91:13)

Im Golfkrieg wurden modernste C-Waffen eingesetzt, die den Himmel durchkreuzten, spektakulär wie ein kosmisches Schauspiel, während weit unter ihnen Gebiet um Gebiet erobert wurde. Diese Waffen waren nichts anderes als Produkte des Alptraums, der der Moderne selbst entstammt, jener Moderne, die aus der Verbindung der Idee der Zivilisation und dem Fortschrittsgedanken heraus entstanden ist. In Wirklichkeit aber – und ich denke die eingangs erwähnte kleine Geschichte bestätigt den Befund – erstrahlte hinter dem Golfkrieg ein Funkenregen aus religiösem Hass.

Falls jemand der Auffassung sein sollte, dass der Ausdruck „Funkenregen aus religiösem Hass“ zu weit geht, kann er ohne weiteres durch den Ausdruck der „Zusammenstoß der Zivilisationen“ ersetzt werden. Gemeint ist der Zusammenstoß zwischen der westlichen und der islamischen Zivilisation. Man darf nicht vergessen, dass hinter diesem Zusammenstoß das hartnäckige Beharren auf der Richtigkeit der jeweils eigenen religiösen Tradition steht, einer Tradition, die den alleinigen Anspruch erhebt, die Fahne der „Gerechtigkeit“ hochzuhalten.

Es war im Jahr 1993, in dem diese Art von Egoismus, die unter dem Namen der Zivilisation auftritt, an der Oberfläche des Zeitalters in Erscheinung trat, dem Jahr, in dem Samuel Huntington, Professor an der Universität Harvard, das Buch „The Clash of Civilizations“ (dt.: Kampf der Kulturen) veröffentlichte, das großes Aufsehen erregte.

Huntingtons Argumentation lässt sich wie folgt zusammenfassen. Nach dem Ende der ideologischen Gegensätze, die unter dem Namen „Kalter Krieg“ bekannt sind, sei die Welt nun in sieben große Zivilisationen aufgeteilt: die westliche, die konfuzianische, die japanische, die islamische, die hinduistische, die afrikanische und die lateinamerikanische Zivilisation. Die Gegensätze und Zusammenstöße, die sich aus den Eigenheiten dieser Zivilisationen ergeben, führen laut Huntington zu Konflikten, die Auswirkungen auf die Weltpolitik haben werden. In Huntingtons skizzenhafter Darstellung der Welt gelten die Religionen als eine der Hauptursachen starker Gegensätze und Konflikte.

Erwartungsgemäß riefen Huntingtons Thesen zum „Zusammenstoß der Zivilisationen“ auch in Japan eine beträchtliche Zahl von Gegenstimmen auf den Plan. Diese Stimmen teilen sich in drei Lager: 1) Die tatsächlichen „Zusammenstöße“ in der gegenwärtigen Welt ereignen sich nicht zwischen Zivilisationen, sondern nach wie vor zwischen der Moderne und der Vormode. 2) Den Errungenschaften der Moderne (Menschenrechte, Liberalismus, Demokratie, Prinzip der Marktwirtschaft) wohnt ein allgemeingültiger Wert inne, während Faktoren wie Religion und ethnische Zugehörigkeit bereits der Vergangenheit angehören. 3) In vielen Regionen der Erde bildet sich eine bedingungslos an diese Werte glaubende „Mittelschicht“ heraus, deren Mitglieder – jenseits aller Differenzen zwischen den Kulturen – zu Trägern des neuen Zeitalters werden.

Man sieht, dass diesen Gegenstimmen eines gemeinsam ist – ein stereotyper Maßstab, mittels dessen in der westlichen Zivilisation, in der diese „allgemeingültigen Werte“ verwirklicht sind, die Spuren des Fortschritts ausgemacht werden, während man versucht, nichtwestlichen Zivilisationen, die dieser Entwicklung hinterherhinken, den

Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam* (Cambridge, MA: Belknap Press, 2002), 208f.) (zit. nach der Datenbank „History of the Middle East“ der Northfield Mount Hermon School, Ma, USA) (Alle Anmerkungen in diesem Beitrag sind Anmerkungen der Redaktion.)

Stempel der Vormoderne aufzudrücken. Man kann sagen, dass hier das Bild eines Kontrastes gezeichnet wird zwischen dem anachronistischen Charakter von Zivilisationen, die in radikaler Weise auf ihren religiösen Glaubensüberzeugungen bestehen, und der Modernität von Zivilisationen, die diese in ebenso radikaler Weise in Schach halten. Für uns, die wir materiellen Wohlstand erlangt und freien Zugang zu den Annehmlichkeiten des täglichen Lebens haben, ist dieses Weltbild die letzte Festung, die wir unter keinen Umständen preisgeben können.

Ich vermute allerdings, dass die Epoche, die vor uns liegt, Stück für Stück an unserer Sichtweise Verrat begehen wird. Und zwar deshalb, weil wir meiner Ansicht nach schon heute am Beginn eines Zeitalters stehen, in der mit der „Hölle“ vergleichbare Verhältnisse, angesichts deren unser Optimismus obsolet erscheinen wird, auf dem gesamten Globus herrschen werden.

Wie allgemein bekannt ist, hat Japan in den vergangenen tausend Jahren zahllose Dinge von China gelernt. Die chinesische Zivilisation war der Spiegel, in dem Japan Gestalt angenommen hat. In den hundert Jahren seit der Meiji-Zeit (1868–1912) aber haben wir eine überwältigende Menge an Wissen und Technik aus dem Westen übernommen. Wir betrachteten die westliche Zivilisation als das einzig mögliche Modell und marschierten, ohne nach links oder rechts zu blicken, auf dem Weg zur Moderne voran.

Doch meiner Ansicht nach wird es im vor uns liegenden Jahrhundert für die Japaner ein geistiges Erwachen geben, und zwar mit Hilfe Indiens. Wir werden zweifellos mit einer Lage konfrontiert werden, in der wir anhand des Erbes der indischen Zivilisation erkennen müssen, wie es um das bestellt ist, was die Menschheit im letzten Grunde wissen muss. Und zwar deshalb, weil es die indische Zivilisation sein wird, die am Ende überleben wird, wenn die Menschheit bei Fortdauer der gegenwärtigen Bevölkerungsexplosion, der globalen Umweltverschmutzung und der rücksichtslosen Ausbeutung der Ressourcen in Hungersnöte getrieben wird. Pointierter gesagt: Mir scheint, dass zu dem Zeitpunkt, an dem die indische Zivilisation untergeht, sich die gesamte Menschheit auf dem Weg zum endgültigen Untergang befindet.

In Indien existieren auch heute noch Himmel und Hölle als reale Systeme nebeneinander, eine Feststellung, die überflüssig sein dürfte. Indien lebt seit über tausend Jahren in genau der eschatologischen Situation, in der sich heute die Zivilisation der Moderne befindet. Das Kastensystem, ein System der totalen menschlichen Diskriminierung, eine endlose Reihe von Konflikten, die von ethnischer und religiöser Zugehörigkeit ausgelöst werden, fast alltäglich erscheinende Hungersnöte oder Zustände, die davon nicht weit entfernt sind – all dies unterminiert den gesamten indischen Subkontinent wie ein System unterirdischer Röhren von unbekanntem Ausmaß.

Wir sollten uns allerdings daran erinnern, dass genau in dieser apokalyptischen Situation, diesem Leben im Elend, erstmals Buddhas Lehre von jener Art der Erlösung gepredigt wurde, die durch die Befolgung des absoluten Tötungsverbotes zu erlangen ist, eine Lehre, die in unserer Zeit zu neuem Leben erwachte und zum Ausgangspunkt von Gandhis Gewaltlosigkeit wurde. Während ihrer mehr als dreitausendjährigen Geschichte hat sich die indische Zivilisation stets der Herausforderung eines grundlegenden Problems gestellt – der Kontrolle der „Begierden“.

Bedauernswerterweise ist bislang kaum jemand auf dieses Paradox der indischen Zivilisation aufmerksam geworden, weder Huntington in seinen Überlegungen zum Zusammenstoß der Zivilisationen noch der vielstimmige Chor seiner Kritiker.

4. Die Bedeutung der „unblutigen“ Meiji-Revolution

Nach dem Krieg besuchte der englische Historiker Arnold Toynbee Japan und führte bei dieser Gelegenheit ein Gespräch mit Kaizuka Shigeki, seinerzeit Professor für Ostasiatische Geschichte an der Universität Kyôto. Nachdem die beiden Forscher zufällig auf das Problem der Meiji-Restauration (jap.: *Meiji ishin*)² zu sprechen gekommen waren, diskutierten sie den Umstand, dass diese Restauration eine nahezu „unblutige Revolution“ gewesen war. Dabei ging es um die Frage, warum die Meiji-Revolution – im Unterschied zu den Revolutionen in Frankreich oder Russland – nicht in einer Katastrophe endete, in Strömen von Blut versank. Es ist interessant zu sehen, wie die beiden Gelehrten versuchten, dieses Rätsel zu lösen. Toynbee ging nämlich davon aus, dass dabei der Einfluss des Buddhismus eine entscheidende Rolle spielte, eine These, der Kaizuka widersprach, indem er auf die Tradition des Konfuzianismus in Japan verwies, deren Kraft in allen Bereichen des öffentlichen und privaten Lebens wirksam gewesen sei. Kaizuka schloss seinen Bericht über diese Begegnung mit der Bemerkung, dass sich die jeweiligen Argumente auf parallelen Bahnen bewegt hätten und die Diskussion zu keinem einvernehmlichen Abschluss gekommen sei.

Dass zur Erklärung des unblutigen Charakters der politischen Umwälzungen, die unter der Bezeichnung *ishin* bekannt sind, einerseits der Buddhismus und andererseits der Konfuzianismus herangezogen wurde, lag vermutlich daran, dass Toynbee das Konzept des „Ahimsa“ (absolutes Tötungsverbot), von dem das buddhistische Denken geprägt ist, im Sinn hatte, während für Kaizuka „*Ekisei kakumei*“ (Einsetzung eines neuen Herrschers durch den Himmel), einer der zentralen Begriffe konfuzianischen Denkens, im Vordergrund gestanden haben dürfte. Ahimsa steht als Konzept der Gewaltlosigkeit natürlich in unmittelbarer Beziehung zum unblutigen Charakter dieser Revolution. Und bei „*Ekisei kakumei*“ handelt es sich um ein seit dem Altertum auch in China vertretenes politisches Konzept, demzufolge aufgrund eines himmlischen Befehls ein tugendhafter Herrscher einen tugendlosen Machthaber auf dem Thron ablöst. Hinter diesem Konzept steht natürlich die Absicht, die kampflose Übergabe der Macht an einen anderen Herrscher zu ermöglichen. Im fraglichen Gespräch ging Kaizuka Shigeki zwar nicht direkt auf dieses Konzept ein, aber nachdem die Bedeutung des „unblutigen“ Charakters der Meiji-Restauration zur Debatte stand, können wir davon ausgehen, dass es die unausgesprochene Prämisse dieser Diskussion bildete.

Wie gesagt, war es die Bedeutung des unblutigen Charakters der Meiji-Restauration, die Toynbee beschäftigte, und tatsächlich wies auch Huntington in seinen Ausführungen zur „Japanischen Zivilisation“ auf „Japan, das Land ohne Revolutionen“ hin. Huntington zufolge waren die Meiji-Restauration und die Besetzung Japans nach dem Zweiten Weltkrieg durch amerikanische Truppen keine „Revolutionen, die in Strömen von Blut versanken“. Im Abstand von einem halben Jahrhundert zeigten Toynbee und Huntington bei ihren Überlegungen zu den Charakteristika der „Japanischen Zivilisation“ also ein besonderes Interesse für den unblutigen Charakter der Meiji-Restauration. Tatsächlich wurde in Japan selbst bis zum heutigen Tag auf diese Frage keine wirklich befriedigende Antwort gefunden.

² Die Meiji-Restauration bedeutet den Übergang der politischen Gewalt vom Shôgun auf den Tennô. Damit einher gehen weit reichende Reformen in praktisch allen Bereichen des politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens in Japan.

Die Frage allerdings, ob die Meiji-Restauration wirklich eine gänzlich „unblutige“ Revolution war, kann nicht unbedingt mit ja beantwortet werden. Wenngleich es eine historische Tatsache ist, dass nach einem Gespräch zwischen Saigō Takamori, der auf Seiten der kaisertreuen Regierungstruppen kämpfte, und Katsu Kaishū, einem hochrangigen Politiker des Shōgunats, eine unblutige Übergabe der Burg von Edo, dem Sitz des Shōguns möglich war, kam es ungeachtet dessen zu einer Reihe von militärischen Auseinandersetzungen mit einer großen Zahl von Opfern – angefangen vom Boshin-Krieg³ bis hin zur Satsuma-Rebellion⁴. So sind zum Beispiel den Angaben in Takano Kazuhitos „Seinan-sensō senpō nikki shashinshū“ [Tagebuch des Seinan-Krieges – Ein Bildband] (Seichōsha 1989) zufolge allein im Seinan-Krieg auf Seiten der Regierungstruppen 18.746 und auf Seiten der gegnerischen Satsuma-Truppen 15.000 Soldaten entweder getötet oder verwundet worden. Bereits ein Blick in dieses eine Buch zeigt also, dass die Meiji-Restauration keineswegs „unblutig“ verlief, obschon sie – ich sagte es bereits – mit der französischen oder russischen Revolution nicht zu vergleichen ist. Es lässt sich nicht bestreiten, dass sie sowohl quantitativ wie qualitativ einer „unblutigen Revolution“ relativ nahe kam.

Wie war das möglich? Man kann sagen, dass das Gespräch zwischen Toynbee und Kaizuka eine denkbare Antwort auf diese Frage darstellte, eine Frage, mit der ich vor Jahren auch Shiba Ryōtarō, Japans renommiertesten Verfasser historischer Romane, konfrontierte, und zwar während eines Gesprächs, das ich im Juni 1995 im Rahmen der von NHK ausgestrahlten Sendung „Die Religionen und die Japaner“ mit ihm führte.

Shiba antwortete auf meine Frage, dass der Verlauf der Meiji-Restauration durch die Lehren der Zhu-Xi-Schule beeinflusst worden sein könnte. Diese konfuzianische Richtung, eine im China der Song-Zeit (960–1279) entstandene Lehre, die auch unter dem Namen Sōgaku (Song-Schule) bekannt ist, verbreitete sich in Japan in der Edo-Zeit unter der Bezeichnung Shushigaku. Ursprünglich ein realitätsferner Korpus von Texten, der sich in sophistischer Argumentation erschöpfte, habe die Song-Lehre – so Shiba – eine ungewöhnliche Dynamik entfaltet, als sie sich mit dem äußerst eingängigen Slogan „Sonnō jōi“ (Verehrt den Kaiser, vertreibt die Barbaren!) verband. Tokugawa Yoshinobu (1837–1913), der letzte Shōgun, stammte aus dem Mito-Clan, der seit langem gewissermaßen als Großhändler in Sachen Shushigaku fungierte. Dieser Umstand war es denn auch, der Shiba zu seiner These veranlasste. Bekanntermaßen war es Tokugawa Mitsukuni (1628–1700), ein Mitglied des Mito-Clans, der schon früh mit der Kompilation des „Dainihonshi“ (Geschichte des großen japanischen Reiches) begonnen hatte. Bei diesem Werk handelt es sich um eine Darstellung der Geschichte Japans, in dem die Shushigaku als Ideologie der Angemessenheit respektive Gerechtigkeit behandelt wird. Die zentrale Rolle hierbei spielte der unter der Bezeichnung „meibunron“ bekannte Aspekt der Shushigaku, der den Mitgliedern der Gesellschaft einen ihrem sozialen Status (= *mei*) entsprechenden Anteil (= *bun*) an der Gesellschaft und entsprechende Pflichten zuweist. Im Zentrum dieser Lehre steht der Tennō. Dabei ging es um Gut und Böse, um die allzu simple Frage, welcher Tennō das Recht auf seiner Seite hatte und welcher nicht, welcher Tennō – anders gesagt – einen legitimen Thronanspruch erheben

³ 1868/1869 Bürgerkrieg, in dem in einer Reihe von Schlachten vor allem auf Honshū und Hokkaidō die Anhänger der Shōgunatsregierung besiegt wurden. Das letzte Zentrum des Widerstandes war Hokkaidō, der Zufluchtsort von Enomoto Takeaki. Als dieser schließlich im Juni 1869 kapitulierte, war das Land zur Gänze unter der neuen kaiserlichen Regierung vereint.

⁴ Aufstand gegen die kaiserliche Regierung 1877 unter der Führung von Saigō Takamori aus Satsuma, der ursprünglich ein Verfechter der kaiserlichen Regierung gewesen war, dem die Reformen aber zu weit gingen.

konnte und welcher aus einer dynastischen Seitenlinie stammte. Das Ergebnis dieser Diskussion war, dass der Feldherr Ashikaga Takauji (1305–1358), der sich auf die Seite des Nord-Hofes gestellt hatte, als moralisch verdorben dargestellt wurde, während Kusunoki Masashige (1294–1336), der sein Leben für den am Süd-Hof herrschenden Godaigo-Tennô (1288–1339) geopfert hatte, als moralisches Vorbild gewertet wurde.

Hierin kommt die Wertvorstellung des „Sonnô sekiha“ (Verehrt den Tennô, verwerft die Herrschaft der Gewalt!) zum Tragen, die besagt, dass der „Königsweg“ (*ôdô*), also der Weg einer von Tugend geleiteten Politik, zu ehren und der „Weg der Macht“ (*hadô*), der Weg einer von Gewaltherrschaft bestimmten Politik, zu verwerfen sei. Dies ist der rote Faden, der die Lehren der Mito-Schule durchzieht, und der aus dem Mito-Clan stammende Tokugawa Yoshinobu, 15. Tokugawa-Shôgun und der letzte in diesem Amt, war zutiefst von dieser Ideologie beeinflusst. Kurz gesagt wollte er unter keinen Umständen ein zweiter Ashikaga Takauji werden. So leitete er, ohne Rücksprache mit anderen zu halten, eine radikale Kehrtwende ein und floh zurück in seine Heimat Mito, wo er fortan ein Leben führte, das unter dem Diktat absoluten Gehorsams stand. Dies war, nach Shibas Auffassung, der entscheidende Grund für den unblutigen Verlauf der „Revolution“ in der Meiji-Zeit. Ein Argument, das ich durchaus plausibel fand. Während der Sendung sagte Shiba auch, dass es hierbei allerdings nicht um eine Frage der „Religion“ gegangen sei, während er gleichzeitig irgendwie unschlüssig hinzufügte, es sei nicht auszuschließen, dass dieses Problem doch mit der Welt der „Religion“ in Verbindung stehe. Sein Gesichtsausdruck steht mir auch heute noch deutlich vor Augen. In ihm schien sich nämlich seine Unschlüssigkeit abzuzeichnen, ob die Shushigaku der Mito-Schule als System der Legitimation (Ideologie) oder als Ausdruck einer Art religiösen Empfindens aufzufassen sei.

Jedenfalls stellt sich die Frage – auch wenn ich heute dieser Frage nicht nachgehen werde –, ob man bei der Ursachenforschung für die Gründe des unblutigen Charakters der Meiji-Revolution wie Arnold Toynbee die Ideologie der buddhistischen Lehre heranziehen oder wie Shiba Ryôtarô auf die Ideologie der „Angemessenheit“ (*seigi*) zurückgreifen sollte, die in der Shushigaku der Mito-Schule wurzelt. Natürlich geht es dabei nicht einfach darum, das eine zu tun und das andere zu lassen. Auf kurze Sicht gesehen sollte man vielmehr durchaus die Stoßkraft in Rechnung ziehen, die der Ideologie der „Angemessenheit“ innewohnt, während man bei einer langfristigen Betrachtung größeres Gewicht auf die Ideologie des Buddhismus legen sollte. Denn in unserem Fall ist letztere Perspektive von unerwartet großer Bedeutung. Wir müssen die Sichtweise des Mahayana-Buddhismus, von dem Toynbee eine hohe Meinung hatte, bei unserer Betrachtung mit einbeziehen. Und zwar geht es hier, wie man sagen könnte, um jene Sichtweise des Buddhismus, die als eine Art geistiger Mechanismus bei der Reinigung der Toten und der Befriedung der Totenseelen funktioniert. Genauer gesagt, geht es um die osmotische Kraft dieser Ideologie, die imstande ist, das vergossene Blut jener Männer zu besänftigen, die ihr Leben für die „Revolution“ opferten, und ihren Groll in aller Stille in sich aufzunehmen. Es dürfte tatsächlich unmöglich sein, den unblutigen Charakter der Meiji-Revolution nur mit der von der Shushigaku vertretenen Ideologie der „Angemessenheit“ zu erklären, ohne diese Kraft der Erlösung in Betracht zu ziehen, die wie eine Wasserader durch die Tiefenschichten der Geschichte strömt.

5. Das Problem der „Pax Japonica“

Bei der Beschäftigung mit der Bedeutung der „unblutigen Meiji-Revolution“ muss eine ganze Reihe von möglichen Ursachen bedacht werden. Es versteht sich auch von selbst, dass sich hinter diesem historischen Phänomen ein kompliziertes, in Schichten übereinander gelagertes Gemenge von Faktoren verbirgt. Ich persönlich bin allerdings der Meinung, dass bei der Klärung dieses Phänomens einer bestimmten Frage außerordentlich große Bedeutung zukommt. Während zweier überaus langer Perioden in der Geschichte Japans herrschte im ganzen Land „Frieden“ – in den dreihundertfünfzig Jahren der Heian-Zeit und den zweihundertfünfzig Jahren der Edo-Zeit. In der Heian-Zeit (794–1185) lag die Regierungsgewalt ununterbrochen in den Händen des Hofadels, während sie in der Edo-Zeit (1600–1868) in den Händen von Samurai lag, und in beiden Epochen herrschten stabile gesellschaftliche Verhältnisse. Die für uns überaus wichtige Frage lautet nun, wie dies möglich sein konnte.

Natürlich lassen sich verschiedene denkbare Gründe anführen, ebenso wie man sich unterschiedlicher Sichtweisen bedienen kann, die unterschiedliche Analysen zur Folge haben. Doch lässt man einmal das Gestrüpp beiseite, hinter dem sich die Details verbergen, dann kann man meines Erachtens sagen, dass die Hauptursache dafür in dem ausbalancierten Gleichgewicht zu finden ist, das zwischen Politik und Religion herrschte. Dass sie im engen Ineinandergreifen der beiden Systeme Staat und Religion zu finden ist, mit der Folge, dass die Beziehung zwischen den beiden Systemen niemals den Charakter ernsthafter Gegnerschaft annahm. Die Religion erhob keinen Einspruch gegen die Mechanismen der Politik, und auf Seiten der Politik bestand nie die Absicht, die religiösen Kräfte so sehr ihrer Kontrolle zu unterwerfen, dass sie entscheidend geschwächt worden wären. Dieser Umstand bescherte der Politik Stabilität und gleichzeitig sicherte er die gesellschaftliche Ordnung.

Beginnen wir unsere Überlegungen mit der Frage nach dem „Frieden“ in der Heian-Zeit.

Lässt man diese Epoche Revue passieren, stellt man mit Erstaunen fest, dass die Erwähnung von Rachegeistern (*onryô*) und Dämonen (*mono no ke*) wie Sternschnuppen sonder Zahl den nächtlichen Himmel erhellen. Diese wurden als Keimzellen von Ehrgeiz, Rebellion oder seelischer Verwirrung aufgefasst, sie galten als Vorzeichen, die auf Naturkatastrophen oder Epidemien hindeuteten. Man könnte sie als Phantome bezeichnen, als Viren, der Fiktion entsprungen, aufgrund deren Existenz sich Entwicklungen in der Gesellschaft und in den Herzen der Menschen vorhersagen ließen. Diese Krankheitsträger fielen in die Residenzen der Tennô-Familie und des Adels ein, mischten sich unter die Menschen, in der Hauptstadt ebenso wie auf dem Land, sie durchkreuzten im Flug die riesigen Distanzen zwischen dem Zentrum und den fernen Provinzen und stürzten das Volk in Angst und Schrecken. Man stößt in dieser Zeit allerorten auf Berichte dieser Art, in offiziellen Dokumenten ebenso wie in privaten Tagebüchern, in fiktionalen Texten wie dem „Genji monogatari“ (dt.: Die Geschichte vom Prinzen Genji) und dem „Eiga monogatari“ (Die Erzählung von Glanz und Pracht), aber auch in Bildrollen (*emaki*) oder Volkserzählungen.

Besorgniserregende Entwicklungen, die die Gesellschaft oder auch den Einzelnen betrafen, führte man häufig auf einen Fluch von Seiten der Rachegeister oder Dämonen zurück. Zu beachten ist, dass sich diese „Ideologie des Fluches“ aus zwei Elementen zusammensetzt: der Bestimmung der Krankheitserreger (Rachegeister, Dämonen) und

der Diagnose der von ihnen hervorgerufenen Krankheitssymptome (der auf Menschen lastende Fluch). Und so wurden Mechanismen entwickelt, mit deren Hilfe die Macht der Dämonen befriedet und der Aufruhr unter den Rachegeistern besänftigt werden konnte. Die sogenannten „Goreisha“ (Seelen-Schreine) und „Shizume no sha“ (Schreine zur Besänftigung von Rachegeistern), die in allen Teilen des Landes errichtet wurden, standen im Mittelpunkt dieser Strategie. Die Urform dieser Schreine ist der in Kyôto gelegene Kitano Tenjin, der Schrein, der errichtet wurde, um den Rachegeist von Sugawara no Michizane (845–903) zu befrieden. Auf diese Weise bildete sich eine Struktur heraus, in deren Rahmen Verfluchung und Befriedung der Totenseelen miteinander verbunden waren.

Bemerkenswert hierbei ist, dass es Mönche der Mikkyô-Schule waren, einer esoterischen Richtung des Buddhismus, denen die Aufgabe zufiel, jene Geister zu besänftigen, die Menschen mit einem Fluch belegt hatten. Aufgrund ihrer Praxis des Gesundbetens entwickelte sich die Befriedung von Rachegeistern zu einem elaborierten Ritual, und man könnte sogar sagen, dass es diese Mönche waren, die den Weg ebneten zur Aufhebung von Verfluchungen, die im Rahmen eines von Shintôismus und Buddhismus gemeinsamen getragenen Systems stattfand.

Aus diesem System zur Befriedung von Totenseelen erwuchs ein ausgezeichnet funktionierender politischer Mechanismus, mit dessen Hilfe es gelang, Rebellionen gegen den Staat bereits im Keim zu ersticken. Man kann hier von der Entdeckung eines Mechanismus zur Erzeugung von Gleichgewicht sprechen, mittels dessen es gelang, in Zeiten, in denen die gesellschaftliche Ordnung in Anomie versank, die Funktionsfähigkeit des Staates sofort wiederherzustellen. Es handelte sich dabei um eine Bewegung, in der Politik und Religion gleichermaßen involviert waren, mit dem Ziel, der ungebremsten Akkumulation von Hass und gewalttätigen Trieben bereits in einem frühen Stadium Einhalt zu gebieten und innere Unruhen im vorhinein im Staatskörper zu absorbieren und so ihrer Wirkung zu berauben, bevor sie sich auf die Gesamtgesellschaft ausbreiten (= Revolution) konnten.

Der tragbare Schrein (*mikoshi*), der von dieser aus Politik und Religion gebildeten Bewegung auf die Schultern genommen wurde, war der Tennô. Dieser Schrein war ein religiöses Symbol, hinter dem der Glanz der Sonne stand, ein Symbol, dessen Macht auf der politischen Ebene von der Regierungsgewalt des Heian-zeitlichen Kaiserhofes und des Systems der Rituale in Szene gesetzt wurde. Schon in diesem frühen Stadium hatte sich die Urform des heutigen Tennô-Systems herausgebildet, in dem der Tennô als Symbol fungiert. Man kann von einem Mechanismus sprechen, der einer luftdichten Kapsel gleicht, die eine bittere Medizin einschließt, einer dünnen, nicht sichtbaren Membran, die die Affinität von Staat und Religion umhüllt.

Werfen wir beispielsweise einen Blick auf die Rituale am Kaiserhof der Heian-Zeit. Zwei typische Beispiele dafür waren das „Zenshichinichi no sechi’e“ (Feier während der vorderen sieben Tage) und das „Goshichinichi no mishibo“ (Buddhistisches Ritual während der hinteren sieben Tage). Das „Zenshichinichi no sechi’e“ meint eine Feier, die am ersten Tag des neuen Jahres mit dem *shihôhai* (Gebet in alle vier Himmelsrichtungen) begann, und am siebten Tag mit einer Zeremonie endete, bei der dem Tennô Pferde vorgeführt wurden („Aouma no sechi’e“). Das *shihôhai* war ein Ritual, bei dem der Tennô zu den Himmelsgottheiten (*tenjin*) und Erdgottheiten (*chigi*) im ganzen Land betete, angefangen bei den Gottheiten im Inneren und Äußeren Schrein

von Ise⁵, während „Aouma no sechi'e“ eine Zeremonie war, bei der vor den Tennô Schimmel oder Grauschimmel geführt wurden, in der Überzeugung, dass der Anblick derartiger Pferde für das restliche Jahr alles Böse bannen würde.

Das „Zenshichinichi no sechi'e“, das während der ersten sieben Tage des neuen Jahres begangen wurde, war eine religiöse Feier, an der nur shintôistische Priester, aber keine buddhistischen Mönche teilnahmen. Alle buddhistischen Zeremonialelemente fehlten bei dieser Feier.

Beim „Goshichinichi no mishibo“ war das Gegenteil der Fall. Hier fehlten alle shintôistischen Zeremonialelemente und nur buddhistische Mönche nahmen daran teil. Inmitten der kaiserlichen Palastanlage stand das Shingon-in, in dem Mönche der Mikkyô-Schule für die Gesundheit des Tennô beteten. Es war der bedeutende Mönch Kûkai (774–835), der dieses System entwickelt hatte, in dessen Rahmen, strikt voneinander getrennt, in der ersten Woche („die vorderen sieben Tage“) des neuen Jahres shintôistische Zeremonien und in der darauffolgenden Woche („die hinteren sieben Tage“) buddhistische Zeremonien abgehalten wurden. Man könnte hier von der flexiblen Struktur der Habitatsegregation von Shintôismus und Buddhismus sprechen. Zu beachten ist, dass diese Struktur – trotz scheinbarer Ähnlichkeit – nichts mit dem System zu tun hat, das wir seit der Meiji-Zeit unter der Bezeichnung „Shinbutsu bunri“ (Trennung von Shintôismus und Buddhismus) kennen. Denn im Heian-zeitlichen System herrschte zwischen shintôistischen und buddhistischen Zeremonien eine Habitatsegregation, ein System, an dessen Spitze der Tennô in symbolischer Funktion stand. Dieses System spielte bei der Verwirklichung des „Friedens“ während der Heian-Zeit eine zwar unsichtbare, aber bedeutende Rolle, und zwar deshalb, weil seine „flexible Struktur“ schon bald auch in verschiedenen anderen Bereichen ihre Wirksamkeit entfaltete.

Doch wenden wir uns der Edo-Zeit zu und der Frage nach dem zweihundertfünfzig Jahre währenden Frieden in dieser Epoche. So wie in der Heian-Zeit dreihundertfünfzig Jahre lang stabile Verhältnisse herrschten, so herrschten auch in der Edo-Zeit über einen Zeitraum von zweihundertfünfzig Jahren stabile Verhältnisse.

Einen wichtigen Grund habe ich bereits angeführt – die große Affinität zwischen Staat und Religion. Ich denke, dass die Tradition der Habitatsegregation der Religionen in Japan, die auf friedlicher Koexistenz basierte, eine eminent wichtige Rolle bei der Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung spielte. Und ich sagte bereits, dass sich Heian- und Edo-Zeit in diesem Punkt nicht unterschieden haben dürften. Ja, man kann sagen, dass dieses System in der Edo-Zeit sogar noch besser funktionierte als in der Heian-Zeit.

Drei Schlüsselwörter, in denen sich die Beziehungen zwischen Religion und Gesellschaft in der Edo-Zeit widerspiegeln, sind allgemein bekannt: Familie (*ie*), Toten-Riten (*shisha reigi*) und Grab/Friedhof (*haka/bochi*). Aus der Verbindung dieser drei religiös-sozialen Phänomene ging das System der sogenannten *danka* (Gemeinschaft der Familien, die zu einem buddhistischen Tempel gehören) hervor, während sich gleichzeitig der „Sôshiki bukkyô“ (Buddhismus als Instanz, deren zentrale Aufgabe in der Beisetzung von Toten lag) herausbildete – Symbole für die verspätete, feudalisti-

⁵ Ise ist neben Izumo die historisch bedeutendste Schreinanlage Japans. Der Innere Schrein ist Amaterasu, der Sonnengottheit und Ahnherrin des Tennô-Hauses geweiht. Im Inneren Schrein ist ein angeblich aus mythologischer Zeit stammender Spiegel aufbewahrt, der als Hauptheiligtum (*shintai*) dient, und den nur der jeweilige Tennô sehen darf.

sche Edo-Zeit. Anstatt die zweihundertfünfzig Jahre dieser Epoche als Zeitraum zu betrachten, in denen eine friedliche Gesellschaft existierte, wurden immer wieder diese drei Elemente genannt, um ein düsteres Bühnenbild für ein dunkles Zeitalter zu schaffen.

Durch dieses konventionelle Geschichtsbild wurde jedoch ein wichtiger Sachverhalt verschleiert und schließlich völlig ausgeblendet, die nicht ignorierbare Tatsache nämlich, dass in der Edo-Zeit Buddhismus und Shintôismus erstmals alle Schichten des „Volkes“ durchdrangen. Es ist ein wichtiger Gesichtspunkt, dass durch diese Netzwerke die gesellschaftliche Ordnung aufrechterhalten und das psychologische Fundament für die „staatlichen“ Einheit gelegt und weiter ausgebaut wurde.

Der Shintôismus, in der Heian-Zeit also eher der Ursprung für das Phänomen des Fluches, entwickelte sich in der Edo-Zeit zu einem Glauben, der die einzelnen Lokalgemeinschaften zu einer Einheit zusammenschloss. Allmählich verbreitete sich der Glaube an Gottheiten (*kami*), in dessen Mittelpunkt der „Wald der Schutzgottheit“ stand (*chinju no mori*). Diese Entwicklung machte natürlich auf der Ebene lokaler Gemeinschaften nicht halt, was am Ise-Glauben der kaiserlichen Familie erkennbar ist oder auch an der Verbindung der Familie der Tôkugawa-Shôgune zum Nikkô Tôshôgû, dem Schrein, in dem der Ahnherr dieses Geschlechts verehrt wird. Die kaiserliche Familie und die Familie der Shôgune wandten keine geringere Energie auf als das einfache Volk, um die Schutzgottheiten ihres Geschlechts (*ujigami*) und die Seelen der Ahnen zu befrieden. Die Gesellschaft der Edo-Zeit war ständisch organisiert, eingeteilt in die vier Klassen Samurai, Bauer, Handwerker, Händler (*shi-nô-kô-shô*). Die hierarchische Ordnung dieses Systems durchdrang sämtliche Lebensbereiche der Gesellschaft, und doch war allen vier Klassen ein zentrales Anliegen gemein: der Versuch, durch den Glauben an Schutzgottheiten und deifizierte Ahnen Seelenfrieden zu erlangen.

Anders formuliert war die Differenzierung von Glaubensinhalten nach Gesellschaftsschichten zu diesem Zeitpunkt nicht sonderlich ausgeprägt. Dadurch entstanden gewisse kooperative und solidarische Beziehungen, die in ihrer Gesamtheit beim Aufbau der öffentlichen Ordnung eine Rolle spielten. Es wird zwar oft behauptet, es habe eine „hohe“ (charismatische) Religion für die Eliten der Oberschicht und eine „niedere“ (Volks-) Religion für die Unterschicht gegeben, aber ein derart simplifizierendes Bild der damaligen Verhältnisse lässt den Betrachter nur das Wesentliche aus den Augen verlieren.

Aber fragen wir uns, wie es mit dem Buddhismus stand. Im Lauf der Zeit war es dahin gekommen, dass Tote im Rahmen einer buddhistischen Trauerfeier beigesetzt wurden, und in der Edo-Zeit war die Entwicklung soweit vorangeschritten, dass Trauerfeiern dieser Art, jenseits aller Unterschiede gesellschaftlicher Natur und regionaler Besonderheiten, fast im gesamten Land durchgeführt wurden. Eine große Rolle dabei spielte, dass zwischen den Gläubigen und ihrem jeweiligen Familientempel (*bodaiji*) eine enge Beziehung entstanden war, die Beziehung zwischen dem Tempel und der Gemeinde. Beispiele dafür sind die Beziehung zwischen der Familie des Tennô und dem Sennyûji in Kyôto und der Familie des Shôgun und dem Zôjôji in Edo. Dieses System – die Beziehung zwischen einem Tempel und den Gläubigen – erstreckte sich auch auf Daimyô, Samurai und einfache Bürger. Allen Klassen gemein war auch, dass unabhängig von der gesellschaftlichen Stellung des Einzelnen das Grab (der Friedhof), in dem ein Toter beigesetzt war, zum Familientempel gehörte. So war jede einzelne Schicht in dieser vertikal organisierten Klassengesellschaft durchdrungen vom horizontalen Prinzip der Beziehung zwischen Familientempel und Gemeinde (*jidan kankei*).

Dies spielte eine wichtige Rolle bei der Bildung des Fundaments für die Entstehung einer „Volksreligion“.

Darüber hinaus wurde jedem Mitglied dieser in Schichten angeordneten Gesellschaft ein spezielles Bewusstsein für die mit seinem Beruf verbundenen Aufgaben und Pflichten vermittelt. Die Aufgabe des Samurai war es, Samurai zu sein, der Bauer hatte Bauer und der Städter Städter zu sein. Man kann sagen, dass das Wissen um die eigenen beruflichen Pflichten und Aufgaben eine Art „Berufsbewusstsein“ darstellte, das auf Pflichtgefühl und Stolz basierte. Auch Daimyô oder der Tennô stellten hierbei keine Ausnahme dar. In diesem Sinne war auch das „Berufsbewusstsein“ etwas, das von den Menschen der damaligen Zeit, unabhängig von ihrem gesellschaftlichen Status, in fast gleicher Weise geteilt wurde.

Dies steht in Entsprechung zur gesellschaftlichen Situation in der Edo-Zeit, in der der shintôistische Glaube an die Schutzgottheiten von Familien und die buddhistischen Totenzeremonien zu einer Auffassung von Leben und Tod führte, die allen Bevölkerungsschichten gemeinsam war, ein Umstand, der, wie soeben erwähnt, zur Schaffung des Fundaments einer „Volksreligion“ führte. Auch hier stoßen wir auf das Charakteristikum der Affinität zwischen Staat und Religion. Hieran ist zu erkennen, dass die Struktur der öffentlichen Ordnung und die alle Klassenunterschiede transzendierenden Glaubensformen eine von gegenseitigem Verständnis und Vertrauen geprägte Verbindung eingegangen waren. Kurz gesagt lässt sich feststellen, dass damit ein sehr hoher Grad an uniformem „Nationalbewusstsein“ erzielt wurde. Vielleicht sogar ein zu hoher Grad. Denn daraus entwickelte sich der sogenannte „Volkscharakter“ (*kokuminsei*), der mit einer sich vertiefenden Tendenz zu radikalem Kollektivismus verbunden war. Möglicherweise wurden im Lauf dieses historischen Prozesses jene Grundlagen geschaffen, die später mit Slogans wie „Hundert Millionen Bûber“ oder „Hundertmillionenfache Verblödung“ verspottet wurden.

Im Vorangegangenen beschrieb ich die „Koexistenz von Shintôismus und Buddhismus“, deren lebendige Gegenwart die japanische Gesellschaft jahrhundertlang durchdrang. Wie wir sahen, war es diese unterirdische Wasserader, war es die „Habitatsegregation von Shintôismus und Buddhismus“, die in der Tiefenschicht der japanischen Geschichte dahinfließ. Die spezifischen Eigenschaften dieser flexiblen Struktur lassen sich nicht länger mit Hilfe herkömmlicher, abgegriffener Vorstellungen erfassen, die dieses Phänomen mit dem Schlagwort „Shinbutsu shûgô“ (shintôistisch-buddhistischer Synkretismus) zu erfassen versucht hatten. Ausgehend von dieser Sichtweise unternahm ich in meinem Vortrag den Versuch einer Neudeutung der flexiblen religiös-politischen Struktur des historischen Japan, und zwar als System, das aus den zwei Elementen „Koexistenz von Shintôismus und Buddhismus“ und „Habitatsegregation von Shintôismus und Buddhismus“ besteht. Anders gesagt wollte ich anhand dieses Bezugspunktes die Bedeutung des „Friedens“ herausarbeiten, der dreihundertfünfzig Jahre in der Heian-Zeit und zweihundertfünfzig Jahre in der Edo-Zeit herrschte, ein Versuch, die Geschichte der „Pax Japonica“ darzustellen.

Der neuzeitliche Staat der Meiji-Zeit machte sich allerdings daran, das System der „Koexistenz von Shintôismus und Buddhismus“, das seit Beginn der „Pax Japonica“ tausend Jahre lang aufrechterhalten worden war, mit einem Schlag zu zerstören und seinen Atem zu ersticken. Dies geschah durch zwei von oben angeordnete politische Reformen, die unter den Schlagwörtern „Trennung von Shintôismus und Buddhismus“ („Shinbutsu bunri“) und „Trennung von Politik und Religion“ („Seikyô bunri“) bekannt sind. Damit wurde das gesellschaftliche Gefüge mit seiner tausendjährigen Tradition

negiert und zerschlagen. In die Urquelle des Geistes, aus der die Tiefenschicht des Staates mit den unterirdisch strömenden Wassern der gesellschaftlichen Ordnung gespeist wurde, wurden klobige Pfähle eingeschlagen. Seit der Meiji-Reform und dem von ihr ausgelösten Schock ist Japan in den darauffolgenden hundertunddreißig Jahren auf einem Weg von Reformen vorangeschritten, die von oben angeordnet wurden, ein Prozess, der – wie ich meine – heute mit zunehmend größer werdender Geschwindigkeit vonstatten geht.

6. Schlussbemerkung

Wir sehen uns heute unverändert mit der Frage konfrontiert, ob wir vor einem „Zusammenstoß der Zivilisationen“ stehen oder in einen „Dialog der Zivilisationen“ eintreten werden. Das Dilemma, in dem wir uns am Beginn eines neuen Jahrhunderts befinden, spiegelt sich in einer Frage wider: Wird es der Menschheit gelingen, auf ethnischer Zugehörigkeit und religionsbedingten Faktoren beruhenden Gegensätze, Konflikte und Kriege hinter sich zu lassen?

Welche Möglichkeiten stehen uns zur Verfügung, um dieses reale Dilemma, diese schwierige Frage zu lösen, und welche Mittel sind uns verblieben zur Überwindung dieser Situation? Die Auslotung einer potentiellen Antwort war mein hauptsächliches Motiv bei der Niederschrift dieser Zeilen. Dabei wurde ich von dem Gedanken geleitet, dass uns bei einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit diesem Problem keine andere Möglichkeit bleibt, als von der Geschichte selbst zu lernen.

Ich schrieb eingangs, dass in den vergangenen tausend Jahren die chinesische Zivilisation in sehr vielen Bereichen Japans Lehrmeister war, während es in den hundert Jahren seit der Meiji-Restauration der Westen war, dem Japan außerordentlich viel zu verdanken hatte. Ich schrieb auch, dass es in Zukunft das geistige Erbe der indischen Zivilisation sein dürfte, von dem Japan Entscheidendes lernen kann. Ich sagte, dass meiner Meinung nach der bedeutendste Teil dieses Erbes Mahatma Gandhis Idee der Gewaltlosigkeit ist, die ihre Inspiration aus der Quelle des buddhistischen Ahimsa schöpfte. Meiner Überzeugung nach dürften Gandhis Philosophie der Gewaltlosigkeit und die ihr inhärente Auffassung vom richtigen Leben sowie seine politischen und ökonomischen Vorstellungen fortan eine immer gewichtigere Rolle spielen, wenn es darum geht, den „Dialog der Zivilisationen“ in zukunftsrelevanter Weise Wirklichkeit werden zu lassen.

Bekanntermaßen stellen Gandhis Gedanken über die Gewaltlosigkeit heute nicht mehr unbedingt eine isolierte Philosophie dar, die lediglich in Indien de facto ihre Wirksamkeit bewiesen hätte. Nach dem Krieg wurde sie zum geistigen Stützpfeiler der Bürgerrechtsbewegung von Pfarrer Martin Luther King, und sie spielte eine bedeutungsvolle Rolle bei den von Expräsident Nelson Mandela angewandten politischen und ethischen Strategien, dem Mann, der in Südafrika an der Spitze jener Bewegung gestanden hatte, die für die Abschaffung der berüchtigten Apartheid gekämpft hatte. Um noch ein Beispiel anzuführen, möchte ich an China erinnern, wo Studenten während des Massakers auf dem Platz des himmlischen Friedens skandierten: „Keine Gewalt!“ Unvergesslich ist mir auch die eindrucksvolle Szene, als nach dem Zerfall des Systems der Sowjetunion einer umgestürzten Leninstatue ein Schild mit der Losung „Gewalt-

losigkeit“ aufgeklebt wurde. Mit diesen Bildern vor Augen fällt einem auf, dass Gandhis Idee der Gewaltlosigkeit sich von Indien gelöst hat und nun in allen Teilen der Welt in den jeweiligen gesellschaftlichen und politischen Kontexten allmählich zur Sprache kommt. Ich denke, man kann davon ausgehen, dass wir auch in Zukunft Entwicklungen wie die US-amerikanische Adaption der Idee der Gewaltlosigkeit oder das südafrikanische Modell erleben werden.

Sollte diese These zutreffen, dann stellt sich die Frage, ob nicht auch auf dem japanischen Archipel die beiden über Jahrhunderte währenden Perioden des Friedens dadurch ermöglicht wurden, dass die Gesellschaft auf irgendeine Weise von der Idee der Gewaltlosigkeit durchdrungen war. Die Rede ist hier von einer Zeit des „Friedens“, die in der Heian-Zeit dreihundertfünfzig und in der Edo-Zeit zweihundertfünfzig Jahre andauerte. Es stellt sich die Frage, ob wir dieses Phänomen nicht als japanische Entwicklung, als japanisches Modell der Philosophie der Gewaltlosigkeit identifizieren können. Ich habe versucht, ein neues Licht auf dieses Problem zu werfen, indem ich den Charakter der „unblutigen Revolution“, die wir als Meiji-Restauration kennen, in Verbindung mit der Frage nach einem japanischen Modell erörterte. Dies ist auch der tiefere Sinn der Botschaft, die im Untertitel dieses Textes enthalten ist: Der Weg zur Gewaltlosigkeit und Japan.

Das japanische Modell der Gewaltlosigkeit, das im dreihundertfünfzig Jahre andauernden Frieden (Pax) der Heian-Zeit ebenso seinen symbolischen Ausdruck findet wie im zweihundertfünfzig Jahre währenden Frieden der Edo-Zeit, könnte die Grundlage für die Verwirklichung der „Pax Japonica“ gewesen sein, eines Friedensmodells, das sich von den in der westlichen Welt verwirklichten Modellen – der „Pax Romana“ und der „Pax Britannica“ – grundlegend unterscheidet. Diese Zeilen sind ein Versuch, geschrieben, um einen Beitrag zur Klärung dieses Problems zu leisten und gleichzeitig Möglichkeiten zu finden, mittels deren heute ein „Dialog der Zivilisationen“ Wirklichkeit werden könnte.

Aus dem Japanischen übersetzt von Otto Putz.