

# Japan – konkrete Fremde

## Eine Kritik der Modalitäten europäischer Erfahrung von Fremde

DIETRICH KRUSCHE

Europas Verhältnis zu außereuropäischer Fremde ist immer noch von den Erfahrungen der Epoche des Kolonialismus geprägt: der selbstauferlegte Zwang zur machtpolitisch-wirtschaftlichen Dominanz in der Welt hat das Offensein für geschichtlich gewachsene Fremde gestört. (Das gleiche gilt für die USA spätestens seit dem Zweiten Weltkrieg.) Fremde wird, soweit irgend möglich, als bloße Modifikation des Eigenen vereinnahmt, das heißt unvermeidlich: als Weniger-als-das-Eigene entwertet. Dabei ist das Interesse an Fremdem durchaus nicht geringer geworden: es wird gesucht als Möglichkeit, sich der eigenen Überlegenheit bewußt zu werden – und sei's auf die subtile Weise einer selbstgefälligen Wissenschaftlichkeit, die fertige Kategorien zu besitzen glaubt, denen jede geschichtliche Andersheit, wo und wie sie sich auch zeigen möge, zu subsumieren sei.

Japan, das geographisch wie kulturgeschichtlich von Europa am weitesten entfernte Land Asiens, übte von jeher eine besondere Anziehungskraft auf Europäer aus: als exotisches „Land des Lächelns“, als Land, das sich niemals europäisch kolonisieren ließ, als Land der jahrhundertelangen Abgeschlossenheit von aller Welt und schließlich – kaum hatte es sich der Welt geöffnet – als militärischer Sieger über China und Rußland, als selbst von den USA kaum zu bezwingener Gegner im pazifischen Krieg. Die jüngsten wirtschaftlichen Erfolge der Japaner, Erfolge, die trotz aller Distanz Japans auf Europa/Amerika unter Anwendung des ebenda entwickelten wissenschaftlich-technischen Instrumentariums zustande kamen, haben das Interesse noch aktiviert und differenziert. So ist Japan im Laufe der Zeit ein Modellfall dafür geworden, wie Europäer auf extreme geschichtliche Fremde reagieren, wie sie diese Fremde zu „bewältigen“ suchen.

Die folgenden Darlegungen zielen auf die Mißverständnisse, denen herkömmlich-unkritische Betrachtungsweisen außereuropäischer Fremde unterliegen. (Es handelt sich dabei um einen Teil einer größeren Arbeit unter dem gleichen Titel.)

### Kontur

In seiner extremen Ferne zur europäisch-amerikanischen Kultur war Japan von jeher das Ziel abendländischer Sehnsucht nach Un-Eigenem, nach Fremde. Aber vor dem Hintergrund der Geschichte des Kolonialismus, innerhalb des Anschauungsrahmens eines europazentrierten Weltbilds wurde alle aufgespürte Fremde nicht stehen gelassen, nicht als geschichtliche Alternative zu Europa verstanden, sondern als europäische Provinz vereinnahmt. Und noch da, wo im Prozeß des Vergleichens das tertium comparationis ganz bescheiden abstrakt, ganz „allgemeinmenschlich“ gesetzt wurde, wurde die Europabedingtheit auch dieses archimedischen Weltpunkts nicht eingesehen. Im Gefolge eines geistig-imperialen Idealismus (in Deutschland seit Herder und seiner „Einführung“ in die Volkslieder aller Welt<sup>1</sup>) ist nie eingeräumt worden, daß unsere Kategorien der Betrachtung ge-

<sup>1</sup> Johann Gottfried Herder, Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, Werke, hrsg. v. Bernhard Suphan, Berlin 1877–1913, Bd. V, S. 503.

schichtlicher Fremde aus der Anschauung von Objektivationen europäischer Geschichte und einer europazentrischen Weltgeschichte gewonnen wurden. Das jeweils Fremde war Objekt eines kontemplativen Erkenntnisvorgangs und nicht Partner kraft Zeitgenossenschaft. Daher geschah die Auseinandersetzung immer in Form eines auf Erstellung von Identität zielenden Vergleichungsvorgangs, wobei auch der „Unterschied“, aufgehoben im Bezugspunkt, der nie außerhalb des Eigenen liegen konnte, die letztliche Identität aller Welt mit Europa nur bestätigte – mit den Worten Ingeborg Wendts: „Der Maßstab der Beurteilung fremder Kulturen ist die abendländische Zivilisation und ihre geschickte oder ungeschickte Handhabung durch nicht-abendländische Völker . . .“<sup>2</sup>

Heute erst zwingt die Tatsache, daß sich in Japan ein eigenes, in Unabhängigkeit zu Europa stehendes Zentrum der Weltgeschichte bildet (bisher gewannen Machtzentren außerhalb Europas nie Weltgeschichtsmächtigkeit, wie z. B. Karl Jaspers<sup>3</sup> dargelegt hat), mit einer geschichtlichen Fremde zu rechnen, die europaresistent ist. Wer Japan nicht konsequent als Nachahmer Europas interpretieren will – und das dürfte mit zunehmender Einsicht in die Besonderheiten der japanischen Sozialstrukturen und -entwicklungen immer schwerer fallen –, wird sich um ein neues Verständnis von kulturhistorischer Distanz und den Möglichkeiten ihrer Überbrückung kümmern müssen, wenn nicht das Mißverständnis die dominierende Kategorie der „Begegnungen“ mit Japan bleiben soll. –

Das Hauptinteresse an Japan, soweit es sich in der europäisch-amerikanischen Japanliteratur der jüngeren und jüngsten Vergangenheit (seit etwa 1945) niederschlägt, konzentriert sich auf die Bereiche, in denen Japan von Europa-Amerika am stärksten beeinflußt wurde oder die es überhaupt von da übernommen hat: Technik und Wissenschaft und deren Anwendung in der Industrie, staatlich-politisches Leben (das Funktionieren der Demokratie), Christentum (und seine Bedeutung innerhalb Japans im Vergleich zu anderen Religionen), marxistische Revolutionstheorie und etwaige revolutionäre Wirklichkeit. Die Fragen, die dabei an Japan gestellt werden, beziehen sich darauf, wie sich Japan denn derart von Europa-Amerika bereichern lassen und dennoch Japan bleiben könne, und es wird – meistens – davon ausgegangen, daß Japanisches und Abendländisches, etwa Kulturtradition des fernsten Ostens und europäisch-amerikanische Technik, wenn sie in dem einen Lande Japan aufeinanderträfen, unvereinbar miteinander seien, so daß es nur eine Frage der Zeit sein könne, bis das Prinzip japanischer Tradition erweicht und ein für allemal von dem der modernen Naturwissenschaft und Technik vernichtet sei. Erwartet wird eine Konvergenz des Industriestaates Japan auf die europäisch-amerikanische Ausprägung des Industriestaats hin – wie eine Konvergenz überhaupt aller Staaten, soweit sie Industriestaaten werden, und damit eine Ausdehnung der abendländischen Kultur auf die ganze Welt. Im Mittelpunkt dieser Konvergenztheorie steht die Überzeugung, daß die instrumentalischen Bedingungen der Kultur (Naturwissenschaft, Technik) das Übergewicht haben gegenüber denen der menschlichen Interaktion (Organisation der Arbeit, Kommunikationsweisen, Sozialstrukturen). Eingelagert in dieses Interesse an Japans europäisch-amerikanischer Zukunft gibt es ein epigonal-idealistisches Interesse Europas, das in Japan das Land individueller

<sup>2</sup> Ingeborg Wendt, *Geht Japan nach links?*, Reinbek b. Hamburg 1964, S. 108.

<sup>3</sup> Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949.

Erleuchtung, Erlösung sucht, ein Interesse also daran, wie weit europäisch individualisierte Menschlichkeit japanisierbar ist. Läßt sich dann allerdings ein solches nach Europa überführbares, auf Europa anwendbares Japan nicht finden, endet die enttäuschte Suche nach der „blauen Blume Japan“ oft und rasch in einer Verdammung: So europäisch-amerikanisch verderbt sei Japan bereits, so in sich selbst gespalten, daß es seine Erlösungsbotschaft nicht mehr rein verkünden, ja seinen eigenen Heilsweg nicht mehr gehen könne. —

Im folgenden sollen europäisch-amerikanische Urteile, Analysen, Prognosen gesichtet werden, in denen sich in exemplarischer Weise abendländische Erfahrung Japans mitteilt. Dabei wird deutlich werden, was zwischen Japan und seinen Beurteilern liegt: konkrete Fremde.

## 1. Missionierung

Die Mission ist die geschichtlich durchgängigste Form des Versuchs Europas und Amerikas, japanische Fremde zu bewältigen. Missionare waren, zugleich mit abenteuernden Kaufleuten, die ersten, die im 16. Jahrhundert in Japan landeten, als es dem Weltverkehr erst einmal durch einen Zufall erschlossen worden war, und Missionare kommen auch heute noch, zugleich mit Technikern und Wirtschaftsfachleuten, die Methoden der Rationalisierung technischer Fertigungsprozesse in Japan studieren wollen.

Heute gibt es in Japan eine nationale christliche (reformierte) Kirche. Sie umfaßt etwa 200 000 Mitglieder und beschäftigt rund 2000 Geistliche; die Zahl ihrer Kirchen beträgt 1620<sup>4</sup>.

Trotzdem betätigen sich in Japan noch zahlreiche Missionsgesellschaften, getragen von europäischen oder amerikanischen Kirchen der verschiedensten Konfessionen und Denominationen, unter denen die römisch-katholische die wichtigste ist. Manche der ausländischen Missionen kooperieren mit der japanischen christlichen Kirche („Vereinigte Kirche Christi in Japan“ = **Kyōdan**), viele lehnen jede Art von Zusammenarbeit ab. Diese unabhängigen Missionen haben ihre eigenen Institutionen, Organisationen und Wirkungsstätten, und die größeren unter ihnen beschäftigen ihrerseits neben entsandten Missionaren japanische Geistliche und Diakone. Insgesamt bestehen so, neben der **Kyōdan**, 120 Kirchengemeinschaften, 195 unabhängige Kirchen und etwa 50 christliche, jedoch nicht kirchliche Gruppen. Die Zahl der nichtjapanischen protestantischen Missionare in Japan beträgt (Stand vom 15. November 1969) 1713 (eintausendsiebenhundertunddreizehn)<sup>5</sup>.

Die Frage, wie Christentum in Japan zu verwirklichen sei, ist eine Frage des Selbstverständnisses der japanischen christlichen Kirche als einer nationalen Institution und der Innerlichkeit jedes einzelnen japanischen Christen.

In diesem Zusammenhang interessieren nur Probleme, die sich aus dem Versuch der Vermittlung des in Europa-Amerika ausgebildeten Christentums nach Japan als einem kulturhistorischen Fremdland ergeben, Probleme der Kommunikation christ-

<sup>4</sup> Zahlen nach: A Presentation of The United Church of Christ in Japan (**Kyōdan**), 1967.

<sup>5</sup> Zahlen nach: Japan, Hrsg.: Südwestdeutsche Evang. Arbeitsgemeinschaft für Weltmission, Stuttgart 1970, S. 9.

licher Inhalte in ein japanisch präformiertes Bewußtsein, Probleme also, die mit christlichen Inhalten nur insofern zu tun haben, als an den kulturhistorisch bedingten Reaktionen Japans darauf auch die spezifisch abendländischen Bedingungen des missionierenden Christentums deutlich werden.

Die Epochen der christlichen Mission in Japan sind scharf umrissen: die erste, die der portugiesischen Jesuiten und der spanischen Franziskaner und Dominikaner, fand mit der Vertreibung aller Fremden aus Japan im Jahre 1638 ihr abruptes Ende; die zweite begann 1859, unmittelbar nach Abschluß der ersten Handelsverträge Japans mit den westlichen Großmächten; diese Epoche, in der die protestantischen Missionen Amerikas die Hauptrolle spielten, endete mit dem Beginn des pazifischen Krieges; die dritte, ebenfalls amerikanisch dominiert, dauert seit 1945 an.

Über die Verständnisweisen, in denen im 16. und 17. Jahrhundert Christentum in Japan rezipiert wurde, läßt sich allenfalls spekulieren. So geht zum Beispiel aus den Berichten der Missionare an ihre Ordensoberen hervor, daß manche Riten des damaligen Katholizismus, etwa die Selbstkasteiung, geradezu mit Inbrunst aufgenommen wurden, so daß die Patres dem überschießenden Flagellantentum wehren mußten; daraus ist der Schluß gezogen worden, daß gewisse sado-masochistische Züge des japanischen Trieblebens dem mittelalterlichen Christentum entgegenkamen. Aber abgesehen von solchen Psychologismen: fest steht, daß die Mission aufgrund der besonderen innenpolitischen und sozialgeschichtlichen Situation (Verelendung der niederen Bevölkerungsschichten infolge von Bürgerkriegen, Korruption der buddhistischen Mönchsorden) im damaligen Japan ein Erfolg war, der sich nie wiederholte: Am Anfang des 17. Jahrhunderts sollen sich von etwa 15 bis 20 Millionen Japanern rund 300 000 zum Christentum bekannt haben<sup>6</sup> (heute sind von 100 Millionen Japanern etwa 1 Million Christen). Und der Erfolg selbst war es, der das Ende brachte: Die ständige Furcht der Herrscher über Japan, unzufriedene Elemente im Staat könnten die eben erst zustande gebrachte Einheit gefährden, ließ die Bringer einer neuen Religion gefährlich erscheinen als potentielle Erreger separatistischer Bewegungen. Daß die ersten Christen Japans zur Aggressivität gegenüber andersgläubigen Landsleuten durchaus fähig waren, hatten Brandschatzungen buddhistischer Tempel gelehrt. Im Hintergrund aber – und manchmal wohl sogar im Vordergrund – japanischer Bedenken gegenüber der Mission stand die Angst um die eigene nationale Unabhängigkeit, die Angst davor, Kolonie zu werden. Es entsprach den Bewußtseins- und Machtverhältnissen des siebzehnten Jahrhunderts, daß die nationalen Interessen Japans von den Feudalherren in Verfolgung eigener Ziele wahrgenommen wurden. Und es ist das Charakteristikum der ersten Epoche christlicher Mission in Japan, daß sie sich nicht aus dem zeitgenössischen Kontext der Kolonialisierung abzuheben vermochte, daß sie, sei's ein Mißverständnis oder nicht, mit der aggressiven, Eigenes aufzwingenden Art der Bewältigung von Fremde in Verbindung gebracht wurde, die Europa damals entwickelte.

Die Problematik der von der Mission zu überwindenden kulturhistorischen Distanz wurde erst beim zweiten Versuch der Missionierung Japans bewußt, der in eine Zeit nationaler Restauration fiel, die von breiten Volksschichten, den Nachfahren des ehemaligen **Samurai**-Adels und dem Bürgertum getragen wurde.

<sup>6</sup> Zahlen nach Richard Storry, *A History of Modern Japan*, Harmondsworth (Penguin Books), 1960, S. 55.

Im Mai 1859 kam der erste protestantische Missionar ins Land, und binnen eines Jahres folgten weitere sechs — aus vier verschiedenen Denominationen. Das Elend christlicher Kirchen- und Sektenzersplitterung begann auf japanischem Boden von neuem. Auch wenn die einzelnen Missionen und Missionsgruppen sich nicht immer untereinander befehdeten: in ihrem Bestreben, sich vor den Japanern voneinander abzuheben, zogen sie die japanischen Christen in alle Abgründe der 1500jährigen europäischen Dogmengeschichte hinein und lockten sie in alle Winkel der Lehrsysteme. Verbalinspiration, Transsubstantiation, die Lehre der „reinen Gnade“ — nichts in ihrer eigenen Geistesgeschichte hatte die Japaner für die Verarbeitung solcher Denkvorstellungen vorbereitet. Besonders die verschiedenen Spiegelungen des in die christliche Lehre eingegangenen antik-europäischen dualistischen Weltverständnisses: Leib—Seele, Materie—Geist, Himmel—Hölle, mußten verwirren; an monistische Welterklärungen gewöhnt (auch die japanische Abwandlung des Buddhismus, Zen, zeigt monistische Züge), ihrer ganzen Tradition nach Materie-Leibverbunden und nicht geneigt, den Menschen wesenhaft von der ihn umgebenden Natur abzuheben, überhaupt konkreter in ihrem Denken, der Anschaulichkeit näher als der Spekulation, konnten die Japaner wenig anfangen mit den Feinheiten christlich-europäischer Theologie. Was verständlich wurde, waren Begriffe, die, allgemein genug aufgefaßt, mit buddhistischen Vorstellungen in Verbindung gebracht werden konnten, wie etwa die christliche Bruderliebe mit der buddhistischen Hinneigung zu allem, was lebt.

Trotz solcher Vermittlungsschwierigkeiten fand das Christentum auch im neunzehnten Jahrhundert in Japan rasch Anhänger. Es war wie alles Abendländische damals „modern“. So brachte in den achtziger Jahren eine große japanische Zeitung eine Artikelserie, in der zur Annahme des Christentums aus wirtschaftlichen und politischen Gründen aufgefordert wurde: denn es waren ja christliche Länder, die die Welt erobert hatten, und nun wollten auch die Japaner ein Eroberervolk werden; das Christentum schien ihnen dazu die richtige Ideologie zu sein. Und wieder wurden die christlichen Missionsanstalten Bildungszentren. Schon 1870 wurde die erste christliche Schule in Japan gegründet. Heute werden allein von den mit dem **Kyōdan** kooperierenden Missionen 56 Schulen und Colleges unterhalten, in denen etwa 170 000 Schüler unterrichtet werden — etwa 6800 davon (4%) sind getauft<sup>7</sup>. Die Zahlen der von allen protestantischen Kirchengemeinschaften und Gruppen unterhaltenen Bildungsinstitutionen sind noch wesentlich höher: 47 Universitäten, 49 Colleges, 108 Gymnasien, 29 Grundschulen, 976 Kindergärten<sup>8</sup>. Seit jeher suchte und gewann zuweilen auch das Christentum in Japan den Ruf, eine Religion der „geistigen“ Menschen zu sein, der aufgeklärten, kosmopolitanischen, derer, denen die bessere Zukunft gehört.

Die Massivität der kulturgeschichtlichen Eigenständigkeit Japans zeigte sich, sobald von den Missionen die ersten japanischen protestantischen Kirchen gegründet wurden. In Ländern mit kürzerer Kulturtradition und einem schwächer ausgeprägten kulturellen Nationalbewußtsein war die Bereitschaft und Fähigkeit größer, sich europäische Gottesvorstellungen anzueignen und unter Verzicht auf spezifische

<sup>7</sup> Nach: A Presentation of The United Church of Christ in Japan, a.a.O. (Anm. 4).

<sup>8</sup> Nach: Japan, Hrsg. Südwestdeutsche Evang. Arbeitsgemeinschaft für Weltmission, a.a.O. (Anm. 5).

nationale Besonderheiten auf eine Kirche der Ökumene hinzuleben. In Japan gewann das einheimische Christentum sehr rasch militänt nationale Züge. Dazu mag beigetragen haben, daß besonders viele **Samurai**-Familien sich taufen ließen, angezogen möglicherweise von den kämpferisch expansiven Seiten des Christentums, von Erwartungen eines bevorstehenden „Sieges“ der Christen in aller Welt und den Forderungen der Bibel nach „totaler Gefolgschaft“. So wollte der aus einer **Samurai**-Familie stammende japanische Geistliche **Uemura** schon in den ersten Jahrzehnten der protestantischen Mission in Japan eine nationale Gesamtkirche Japans gründen, die von den Missionen unabhängig sein sollte und nicht festgelegt auf irgendeine Denomination im europäisch-amerikanischen Sinn: das Christentum sollte japanisiert werden, ein Synkretismus von Christentum und Shintöismus lag nahe in dieser Zeit des zu neuem Glanz gekommenen restaurierten Kaisertums. Bezeichnend ist die Haltung des wohl bedeutendsten japanischen Kirchenführers der ersten Jahrzehnte des Protestantismus in Japan, **Uchimura**: Nach seiner Rückkehr vom Studium der Theologie im Ausland stellte er fest, daß die Zwischenschaltung europäisch-amerikanischer Vermittler des Glaubens für Japan unerträglich sei; er stellte die These auf, daß das Christentum durch direkte Ausgießung des Geistes von Gott nach Japan gekommen sei. „Der Geist Japans“, sagte er, „erleuchtet durch den Allmächtigen, das ist japanisches Christentum“, und an einer anderen Stelle: „Ich liebe zwei ‚J‘ und kein drittes; eins ist Jesus und das andere Japan. Ich weiß nicht, welches ich mehr liebe, Jesus oder Japan.“<sup>9</sup>

Wie zu erwarten war, haben die japanischen Christen alle kriegerischen Unternehmungen ihres Landes unterstützt. Die 1941 gegründete evangelische Einheitskirche (**Kyödan**) hat im Krieg gegen Amerika Kontributionen zur Flugzeugproduktion gemacht und die Kriegsmoral Japans nach Kräften gestärkt.

1945 kamen die amerikanischen Missionare zugleich mit den Besatzungstruppen, und wie das Militär als „christliche Macht“ kam (MacArthur ließ zur Förderung der Entmilitarisierung Japans 10 Millionen Bibeln verteilen), so kamen die Missionare als Sendboten eines demokratischen Landes in eins, das eben erst von der „heidnischen“ Tyrannei einer absolutistischen Herrschaft befreit worden war. Von Anfang an erklärten sie den Staatshintöismus zum Hauptschuldigen am Krieg und interpretierten die Niederlage Japans als Strafe für diesen „Götzendienst“: Die Heidenreligion habe Japan zu seinen wahnwitzigen Träumen der Eroberung der Welt getrieben; wolle man Japan zivilisieren, demokratisieren, müsse man ihm den Aberglauben seiner Nationalreligion nehmen. Was die Missionen Japan nun brachten als zeitgemäßes Geschenk des Christentums, war das (strikt amerikanisch auszusprechende) Wort „freedom“.

Durch ein Edikt MacArthurs vom 15. Dezember 1945 wurde das Ende der Verquickung von Religion und Staat in Japan verkündet. Die Verbeugungen vor dem Bilde des Kaisers wurden verboten. Die Ethikkurse, die an den Schulen nach einer Verordnung der **Meiji**-Zeit abgehalten worden waren, wurden abgeschafft und alle **Shintö**-Mythologie aus den Schulbüchern verbannt; sogar die Feier des „Gründungstags der Nation“ (am 11. Februar) wurde verboten. All diese Maßnahmen entsprachen nicht nur den Wünschen der Missionare, sondern auch der Überzeugung

<sup>9</sup> **Kanzo Uchimura**, *The Works of Uchimura*, Vol. 15, 1895, S. 452 bzw. 599 (zitiert nach John M. L. Young, *The Two Empires in Japan*, London 1959, S. 47).

des amerikanisch-christlichen Generals MacArthur, der gleich nach Kriegsende in seiner Rede auf dem Schlachtschiff Missouri am Kapitulationstag gesagt hatte: „Das Problem (der Demokratisierung Japans, D. K.) ist jetzt ein theologisches.“ Ein Missionsboom setzte ein. Im Jahre 1957 waren 2710 protestantische Missionare im Land.

Zum Zentralproblem für die evangelischen Missionsgesellschaften wurde die Frage, wie sie sich zu der in Japan etablierten einheimischen Einheitskirche stellen sollten, das heißt, wie sie ihren Missionsauftrag verstehen und ihre Arbeit dementsprechend organisieren sollten: als Hilfeleistung für eine nationale Kirche oder als selbständiges Wirken auf freiem Missionsfeld, ob sie die japanische Kirche als Partner anerkennen wollten oder nicht.

Drei Gruppen von Missionen bildeten sich. Zur ersten Gruppe, organisiert im „Interboard Committee for Christian Work in Japan“ (IBC), gehörten folgende Missionen: Reformed Church of America, Presbyterian USA, Evangelical and Reformed, Congregational Christian, Evangelical United Brethren, Disciples of Christ, United Church of Christ, Methodist; sie waren zur Zusammenarbeit mit der **Kyōdan** bereit und machten die Entsendung eines Missionars abhängig von einer Einladung japanischerseits; ihre Missionare verstanden sich als Gäste im Lande (diese Gruppe umfaßte 1967 etwa 400 Missionare<sup>10</sup>). Die zweite Gruppe, organisiert als „Japan Bible Christian Council“ (JBCC), lehnte jede Zusammenarbeit mit der **Kyōdan** ab; sie verlangte, die japanische Einheitskirche solle sich erst einmal von der Befleckung der Unterstützung des **Shintō**-Staates reinwaschen und öffentlich ihre Reue erklären. Die dritte Gruppe, die „Evangelical Missions Association of Japan“ machte zwar der **Kyōdan** keine öffentlichen Vorhaltungen, zog es aber ebenfalls vor, selbständig zu arbeiten. Die zweite und dritte Gruppe zusammen machen den größeren Teil der Missionare aus.

Den größten Erfolg ihrer dritten Epoche hatte die Japanmission in den Jahren unmittelbar nach dem Krieg, als das japanische Nationalbewußtsein gedämpft war, die Besonderheiten eigener Kultur nicht gepflegt wurden. In dieser Phase stieg die Zahl der protestantischen Japanchristen rasch auf etwa eine halbe Million an. Als aber nach Abschluß des Friedensvertrags und vor allem seit dem Beginn des japanischen wirtschaftlichen Aufstiegs in den späten fünfziger Jahren das Selbstbewußtsein wieder wuchs, eine neue Restaurationsbewegung einsetzte, waren die Missionare bald wieder in einen Kampf gegen „Aberglauben“, „Heidentum“ und „Götzendienst“ verstrickt. Folgende Affäre mag zur Veranschaulichung der Frontstellungen und zugleich des Dilemmas der selbständig arbeitenden Missionen dienen:

Anläßlich zweier Ereignisse, des Todes eines Mitglieds der kaiserlichen Familie im Juni 1951 und des Abschlusses des Friedensvertrags im September des gleichen Jahres, geschah es, daß an einigen Schulen Japans von den Schulleitern die Zeremonie eines „stillen Gebets“ (**Mokutō**) angeordnet wurde; im ersten Fall galt **Mokutō** der Ehrung des Kaiserhauses, im zweiten dem Gedenken an die Gefallenen des pazifischen Kriegs. Daraufhin protestierten die Missionare des JBCC beim Erziehungsministerium gegen diese Wiederaufnahme einer Praxis von Staatsreligion und bezeichneten die Ereignisse als Verstöße gegen die japanische Verfassung, die ausdrücklich (in Artikel 20) die Freiheit der Religion garantiert; denn das **Shintō**-

<sup>10</sup> Nach: Interboard and **Kyōdan**-Related Missionary Directory, Japan 1967.

Schulgebet, so argumentierten die Missionare, stelle eine Diskriminierung der christlichen Schüler dar. Die japanische Einheitskirche hatte nicht protestiert. So ergab sich die Situation, daß Vertreter ausländischer Organisationen die japanische Regierung an ihre Verpflichtung gegenüber der japanischen Verfassung erinnerten. Der Minister für Erziehung stellte sich auf den Standpunkt, daß man zwischen zwei Formen von Religiosität unterscheiden müsse, einer allgemeinen und einer besonderen; **Mokutō** sei eine Äußerungsform der „allgemeinen Religiosität“ und als solche könne und solle es nicht verboten werden, es kränke niemanden und könne daher allen recht sein; nur die „spezielle Form“ von Religiosität (als solche gilt zum Beispiel auch das Christentum in Japan) dürfe vom Staat nicht gefördert (und natürlich auch nicht unterdrückt) werden. Dagegen protestierten die Missionare in einer zweiten Resolution als gegen eine Konfusion der Begriffe, und sie wandten sich nun mit ihrem Protest an die Öffentlichkeit. Die größte englischsprachige Zeitung Japans, die „Nippon Times“ (heute „Japan Times“), druckte den Protest ab und dann noch über mehrere Wochen hin alle eingehenden Äußerungen zu diesem Thema. Die Begriffe von allgemeiner und besonderer („sektenhafter“) Religiosität, die unlösbare Verquickung von Religiosität und Brauchtum in Japan wurde deutlich. So ist die Verehrung von Kaiser und Vorfahren mehr eine Form der Selbstdarstellung traditionell-japanischer Gesellschaft als Anbetung irgendeines im europäischen Sinn „göttlichen“ Prinzips, wie überhaupt keine Vorstellung von „Ganz-Anderem“, „Jenseitigem“ oder sonst wie von dieser Welt und Gesellschaft Abgesetztem in Japan tradiert wird; die japanischen „Götter“ (**Kami**) sind keine Wesen eigener Substanz oder auch nur „Übermenschlichkeit“, sondern Wesen mit einzelnen speziellen nicht-menschlichen Eigenschaften und Fähigkeiten, Bewohner aber des gleichen Landes und dessen besonderer Natur. So kann es kommen, daß viel Menschlicheres als die Götter, der Kaiser oder die Vorfahren, in Riten verehrt werden, die mehr an „Ehrfurcht“ im europäischen Sinn erinnern als die Verhaltensweisen der Japaner in ihren Tempeln, wo oft ein an Ausgelassenheit grenzender Mangel an „Weihe“ und „Gottesfurcht“ herrscht. Systematisch miteinander verknüpfte Dogmen hat in Japan keine Religion entwickelt; auch der Buddhismus ist eher anti-intellektuell, wurde als Existenzform tradiert und kennt kaum irgendwelche Glaubens- oder Erkenntnisinhalte in Form von Menschen-Welt-Lehren . . . Die Diskussion um **Mokutō** machte so nur allzu einsehbar, daß Einzelformen eines ausgesprochen gesellschaftsbezogenen Systems „religiöser“ Riten nicht von einem Bewußtseinsstandort und in einem Begriffssystem angesprochen und kritisiert werden können, die aus anderen geschichtlichen Bedingungen heraus gewachsen sind. So konnte der Herausgeber der erwähnten Zeitung die Diskussion wie folgt zusammenfassen: „Wenn irgend jemand uns jetzt oder in der Zukunft einen Fall vorlegen kann, in dem irgendein Kind in irgendeiner Weise dafür bestraft worden ist, daß es sich weigerte, an **Mokutō** teilzunehmen oder einer religiösen Zeremonie welcher Art auch immer, werden wir mit jeder Waffe, die uns zur Verfügung steht, kämpfen, um seine Rechte zu verteidigen . . .“, und er schloß seine Stellungnahme mit den Worten: „. . . Um eine Summe zu ziehen: Wäre es eine zu große Zumutung, die Missionare – die größtenteils diesem Lande unermeßlich viel Gutes tun – zu bitten, sich nicht in unsere Sitten und Gebräuche einzumischen?“<sup>11</sup> Trotz dieser für japanische Ver-

<sup>11</sup> Nippon Times vom 24. September 1951.



hältnisse mehr als drastischen Worte beharrten die Missionare weiter auf ihrem Protest, auf der Behauptung ihres Rechts, sich einmischen zu dürfen. Dreihundert Missionarsunterschriften wurden gesammelt, und der Präsident der Zeitung, ein japanischer Christ, wurde überredet, seinen Herausgeber zu zwingen, auch diesen fortgesetzten Protest noch abzdrukken. Er erschien in Auszügen<sup>12</sup>.

Aus noch etwas weiterem Abstand betrachtet, zeigt diese **Mokutō**-Affäre die Problematik der Ausübung von Mission außerhalb der einheimischen Kirche, an dieser vorbei oder gar gegen sie; die Gefahr eines religiösen Imperialismus liegt nahe.

Zugleich treten die begrifflichen Schwierigkeiten scharf hervor, die sich ergeben, wenn so sublimierte Bewußtseinsinhalte wie die des europäisch-amerikanischen Christentums in einen fremden Kulturkreis transportiert werden, der über ausgeprägte eigene religiöse Traditionen verfügt, wenn der Versuch unternommen wird, über die Grenzen kulturgeschichtlicher Fremde hinweg Phänomene beider Formen von Religiosität innerhalb eines Begriffsrahmens zu diskutieren.

So sehen sich heute wie eh und je alle Japan-Missionare vor einem Dilemma, das sich in jedem anderen, kulturell nicht so autarken Land in dieser Radikalität nicht stellt: Entweder sie verkünden das Christentum so, wie die Dogmentradition ihrer Konfession und Denomination, wie ihr eigenes ehrlichstes Erkennen es erfordern, und wie ihr bestes verbales Spezifizierungsvermögen es erlaubt – dann verlangen sie von ihren japanischen Mitmenschen nicht mehr und nicht weniger, als sich kulturell und damit auch sozial zu entjapanisieren; oder sie verkünden das Christentum so, daß es auch von einem Japaner japanisch begriffen und im Zusammenhang japanischer Kultur und Gesellschaft praktiziert werden kann – dann ist das Verkündete notwendig so vage und diffus, so „allgemein-religiös“, daß es nicht lohnt, es Christentum zu nennen.

## 2. Pilgerschaft

Seit Lafcadio Hearn<sup>13</sup> in Japan eine Art Rousseausches Utopia des natürlichen Lebens wiedererkannte, ist Japan von reisenden Westländern immer wieder gesucht und gefunden worden als Land ihrer Sehnsucht. Und wie schon Lafcadio Hearn enttäuscht war über die Bereitschaft und Fähigkeit Japans, europäische Zivilisation zu assimilieren, so waren es auch alle Japanpilger nach ihm, wenn sie in Japan ein Zerrbild Europas zu erkennen glaubten, wenn Japan, wie Arthur Koestler<sup>14</sup> es erfuhr, hinter seinem Gesicht des „Lotoslandes“ das des „Robotlandes“ zeigte. Denn das ist das Zeichen aller europäischen Pilgerschaft nach Japan, daß es zwar „anders“ zu sein hat als Europa, „naiver“, „stiller“, „erleuchteter“ – aber doch auch wieder nicht so sehr anders, daß Europa sich darin nicht wiedererkennen könnte, gleichsam als bessere Möglichkeit seiner selbst. So wurde Fremde gesucht: als Belehrung eines Besseren vom Menschen, als jenseits der Geschichte aufbewahrte Urmenschlichkeit, als Kultur romantisch-blauer Blumenhaftigkeit, als ästhetische Ver-

<sup>12</sup> Zu der ganzen Affäre vgl.: John M. L. Young, *The Two Empires*, a.a.O. (Anm. 9), S. 160 ff.

<sup>13</sup> Z. B.: Lafcadio Hearn, *Japan, An Attempt at Interpretation*, Rutland, 1955.

<sup>14</sup> Arthur Koestler, *Von Heiligen und Automaten*, Bern/Stuttgart 1961.

feinerung, als exotisches Abenteuer, als erotisches Raffinement – aber kaum jemals wurde Fremde so radikal erfahren, daß nicht letztes Ziel der Pilgerschaft geblieben wäre, in der Erkenntnis des zugrunde liegenden Gemeinsamen oder im Nachvollzug der fremden Existenzform Identität mit dem Eigenen zu erstellen.

Soweit solche Fremdheitserfahrung sich in der Japan-Literatur niederschlägt, ist sie gekennzeichnet durch eine schematische Veranlagung japanischer Kultur auf Begriffe europäischer geisteswissenschaftlicher (oder einfach schöngeistiger) Tradition und durch die Reduktion japanischer Ausprägungen von Geschichte auf Formeln, unter denen sich Japan gleichsam als Konkavbild Europas darstellt. Entscheidend ist dabei die Kritiklosigkeit den eigenen Begriffen gegenüber, d. h. der Mangel an Bewußtheit von der geschichtlichen Bedingtheit der europagewachsenen Begriffe ihrerseits. Sogar europäisch gebildete Japaner haben einen solch unkritisch-ahistorischen Gebrauch europäischer Kategorien kulturgeschichtlicher Phänomene übernommen. So hat in den dreißiger Jahren **Kitayama**<sup>15</sup> in bester Tradition des deutschen Idealismus die japanische Kultur als „Zeitkultur“ gegenüber der europäischen „Raumkultur“ definiert; und in den vierziger Jahren hat Graf von Dürckheim<sup>16</sup> die japanische Kultur als „Kultur der Stille“ erfaßt, der Mystik; Eugen Herrigel<sup>17</sup> hat versucht, an den Künsten des Bogenschießens und der Teerzeremonie den europäischen Lesern das Wesen japanischer Konzentration, Meditation und Versenkung nahezubringen. Von der Seite Japans aus hat D. T. **Suzuki** geglaubt, den **Zen**-Buddhismus als einen Erlösungsweg für Europäer und Amerikaner erschließen zu können; hier entspricht ein japanisch-buddhistisches Missionsstreben der japansuchenden Pilgerschaft zur Erlösung.

Erst Ingeborg Wendt<sup>18</sup> hat auf die Problematik der Übertragung des europäischen geistes- oder religionswissenschaftlichen Begriffssystems auf Phänomene japanischer Kulturtradition hingewiesen und auch bezweifelt, ob etwa japanische Meditationsübungen von Europäern ohne weiteres nachgemacht werden können unter den Bedingungen europäischer Lebenswirklichkeit: „Unser rationaler Begriffsapparat ist nicht groß genug, um alle Nuancen des Wesens einer fremden Kultur wirklich begreifen zu können“<sup>19</sup>; und: „Wir sind so sachlich, wir können uns von unseren Gefühlen und Sinneseindrücken distanzieren – aber wir sind noch nicht sachlich genug. Wir vermögen noch nicht, uns von unserem Denken zu distanzieren“<sup>20</sup>; und schließlich: „Der westliche Zeitgenosse, der, ohne sich diese Unterschiede zu vergegenwärtigen, **Zen** verstehen und anwenden zu können glaubt, ist sehr optimistisch. Ihm stehen in Jahrtausenden gewachsene und gefestigte Strukturunterschiede im Wege. Ehe er **Zen** üben und erleuchtet werden kann, müßte er erst einmal so werden, wie der gewöhnliche japanische Mensch beschaffen ist.“<sup>21</sup> Allerdings glaubt auch Ingeborg Wendt an ein „adäquates“ Verstehen, das sie sich offenbar als ein noch „sachlicheres“, also ein faktisch besser fundiertes und begrifflich

<sup>15</sup> Junyu Kitayama, West-östliche Begegnung, Berlin 1954.

<sup>16</sup> Karlfried Graf von Dürckheim, Japan und die Kultur der Stille, München-Planegg 1949.

<sup>17</sup> Eugen Herrigel, Der Zen-Weg, München-Planegg 1958; und: ders., Zen in der Kunst des Bogenschießens, München-Planegg 1953.

<sup>18</sup> Ingeborg Wendt, Zen, Japan und der Westen, München 1961.

<sup>19</sup> Ebenda, S. 119.

<sup>20</sup> Ebenda, S. 139.

<sup>21</sup> Ebenda, S. 84.

nuancierteres vorstellt – nicht notwendig als ein die Bedingtheiten der eigenen Begrifflichkeit kritischer reflektierendes. Den entscheidenden Unterschied zwischen Abendländischem und Japanischem sieht sie im Rational-Logischen hier und dem Naiv-Gefühlsbetont-Intuitiven dort<sup>22</sup>. Die hermeneutische Problematik der geschichtlichen Bedingtheit aller kulturhistorischen „Interpretationen“ von zeitlich oder räumlich entfernter Fremde wird nicht von ihr angesprochen, und indem sie versucht, das Spezifisch-Japanische vornehmlich in den Bereichen des Individuellen psychologisch zu lokalisieren, bleiben die Besonderheiten japanischer zwischenmenschlicher Interaktionsweisen im Hintergrund.

Die in den letzten Jahren erschienenen Arbeiten zweier sehr verschiedener Autoren sollen die europäische Modalität der Fremdheitserfahrung, die hier mit „Pilgerschaft“ bezeichnet wird, anschaulich machen:

Arthur Koestler hat in seinem Buch „Von Heiligen und Automaten“ selbst über die Formen europäischer Erfahrung von Fremde reflektiert und die zwei Erfahrungsrollen des Eroberers und Pilgers dabei unterschieden; sich selbst hat er von vornherein auf die Rolle des Pilgers festgelegt. Seine Reise nach Indien und weiter nach Japan war als eine Art Selbstexperiment angelegt, wobei das Subjekt, das da sich selbst in den Versuch miteinbeziehend experimentierte, sowohl das Individuum Koestler war als auch, in dessen Selbstbewußtsein personifiziert, der Geist Europas überhaupt. Koestler und mit ihm Koestlers Europa machten sich auf, um zu erfahren, ob es außerhalb Europas eine Alternative gäbe zu ihm selbst<sup>23</sup>.

Den Bedingungen des Selbstexperiments entsprechend hat Koestler seine eigenen Reaktionen auf Japan genau registriert. Er unterscheidet drei Phasen des Reagierens auf Japan, die zeitlich nicht scharf getrennt waren und in beliebiger Folge und Häufigkeit während seiner Pilgerschaft miteinander abwechseln konnten: „Während meines Aufenthalts in Japan ging ich durch drei affektive Phasen. In den ersten Tagen lebte ich in einem farbigen Dunst der Euphorie. Daran schloß sich eine Zeit wachsender Irritation, die manchmal an Wut grenzte. In der dritten Phase begannen die einzelnen Stücke des Zusammensetzspiels mit hörbarem Einschnappen ihre richtige Stelle einzunehmen...“<sup>24</sup> Japan, angesteuert von Koestler nach einem Indienaufenthalt, hat sich zuerst als „Lotosland“ dargestellt, war dann in seiner Widersprüchlichkeit für den Pilger irritierend unverständlich, bis sich – Koestler war einige Monate im Lande – die Lösung des Zusammensetzspiels ergab, bis Japan durchschaubar wurde: hinter dem „Lotosland“ war das „Robotland“ aufgetaucht. Japans Wesen war als Lösung eines „Zusammensetzspiels“ gefunden. Zur Rechtfertigung solch heftiger Reaktionsweisen auf ein arglos fremdes Land heißt es: „Die japanische Lebensart ist für den Menschen aus dem Westen eine Herausforderung, die extreme Reaktionen hervorruft.“<sup>25</sup>

Von diesen affektiven und sogar affektiv extremen Reaktionen ist noch Koestlers Bericht seiner Pilgerreise, sein Beitrag zur Diskussion der Fremde Japans, das von ihm vermittelte Japanbild geprägt. Bis in die Bilder, Vergleiche, Sentenzen, Resümées hinein ist die nervöse Gereiztheit gedungen, die Koestler in Japan empfand,

<sup>22</sup> Ingeborg Wendt, *Geht Japan nach links?*, Reinbek bei Hamburg 1964, S. 144.

<sup>23</sup> Arthur Koestler, a.a.O. (Anmerkung 14), S. 9.

<sup>24</sup> Ebenda, S. 209.

<sup>25</sup> Ebenda, S. 211.

die enttäuschte Sehnsucht des Pilgers, der sich enttäuscht sah in der Hoffnung, in Japan sein besseres Selbst zu finden, dessen in Europa aufgestauten Erlösungsbedürfnis auch in der fernsten Ferne davon nicht befriedigt wurde.

So kommt es, daß der Text, mit dem Koestler über das Wesen Japans aufklären will, strotzt von Überformulierungen, bedingt durch Affekt. Äußerungen zu drei Themen, dem Lärm in Japan, der Sprache und Schrift und dem **Zen**-Buddhismus sollen herausgegriffen sein. Zum Thema Lärm:

Ein anderer Fluch ersten Ranges... sind die Transistorradios. Sie haben in Japan um sich gegriffen wie die Kaninchenpest, und obwohl ihre Folgen nicht so mörderisch sind (wie die drei Zeilen weiter oben beschriebenen Folgen der Legalisierung der Abtreibung, D. K.), müssen sie auf lange Sicht das Nervensystem der Millionen angreifen, die diese heimtückischen Spielzeuge den ganzen Tag in den Handtaschen oder Hosentaschen herumtragen... ein einsamer Lautsprecher auf einer Stange in einem Kohlfeld, der sich dort befand, weil die Arbeiter auf Musikbegleitung bestanden hatten. Dies wird augenscheinlich auf dem Land zu einer allgemeinen Sitte. Eine Schlammflut von musikalischem Matsch ergießt sich über die überbevölkerten Inseln, und bald wird es keine trockene Stelle des Schweigens mehr geben. Die Ruhe ist nur noch in Form von Pillen erhältlich...<sup>26</sup>

Zum Thema Sprache und Schrift: (Nach dem Zitat der Äußerung eines zeitgenössischen Übersetzers, das die „Umwegigkeit“ der japanischen Sprache belegen soll, heißt es:)

Diese der Sprachstruktur selbst innewohnende Vagheit wird dann noch willentlich weitergetrieben... Ein Freund von mir, der gleichfalls die masochistische Laufbahn eines Übersetzers aus dem Japanischen einschlug, bemerkte: „Ich habe oft das Gefühl, daß ich in einem japanischen Satz ruhig ein Verneinungswort einfügen kann, ohne seinen Sinn zu ändern“... Das Resultat ist eine Schrift, die gewissermaßen ägyptische Hieroglyphen mit Gabelsberger stenographischen Sigeln und musikalischen Notenzeichen für mehrere Instrumente vereinigt<sup>27</sup>.

Im folgenden werden Anfang und Ende des Kapitels aus Koestlers Buch wiedergegeben, das sich mit **Zen** befaßt, seinen Meditationstechniken und seiner Lehre der Erleuchtung (**Satori**) und den von **Zen** durchdrungenen japanischen Nationalkünsten, dem Bogenschießen, der Teezeremonie und dem **Sumo**-Ringern, von jeher Zentren des abendländischen Interesses an Japan; das Kapitel ist überschrieben „Täuschung und Selbsttäuschung“:

Die Spontaneität, die Zen lehrte, wurde zum idealen Gegengift für die Starrheit der konfuzianischen Gesellschaftsordnung. Zen und Konfuzianismus gingen eine jener Verbindungen zwischen extrem entgegengesetzten Partnern ein, wie sie für die japanische Kultur so charakteristisch sind... Zen begann als eine Revolte gegen eine soziale Dressur und wurde selbst zu einer neuen Form der Dressur. An Stelle der lähmenden Verkrampftheit trat die selbstsichere, mechanische Fertigkeit. Der gelernte Trick wurde zum bequemem Ersatz für Inspiration. Die Herbstblätter treiben immer noch durch die Alleeen, aber die Originalität ist am Wegrand hängengeblieben. Das Wasser spielt noch immer um des Kranichs Füße (ein Motiv japanischer Lyrik, D. K.), aber die Muse liegt ertränkt auf dem Grunde des Sees<sup>28</sup>.

Diese jeweils aus dem Zusammenhang gerissenen Zitate wollen nicht auf sachlich nachweisbare Unrichtigkeiten oder Ungenauigkeiten von Koestlers Aussagen auf-

<sup>26</sup> Ebenda, S. 217.

<sup>27</sup> Ebenda, S. 231.

<sup>28</sup> Ebenda, S. 308 und 335.

merksam machen, obgleich sie, mit oder ohne Kontext, auch dazu geeignet wären<sup>29</sup>. Vielmehr sind sie für diese Erörterungen von stilistischem Interesse insofern, als ihre Diktion Aufschluß gibt über die Art der Erfahrung von Fremde, wie sie bezeichnend ist für die Pilgerschaft, in diesem Falle die enttäuschte Pilgerschaft. Fremde wird den Forderungen der eigenen Disposition entsprechend erfahren, ad hoc, nach fertig mitgebrachten Maßstäben und Fragestellungen; die Konfrontation damit geschieht direkt, unvermittelt, ohne Bremsung der lustvoll oder in Enttäuschung aufgestachelten Affekte. Vorausgesetzt ist dabei so etwas wie eine „absolute Zeitgenossenschaft“, die Inkommensurabilitäten, ja auch nur Geduld fordernde Distanzen, die erst mühsam gemindert werden wollen, zwischen Existenzen gleicher Zeit nicht anerkennt. Die Fremde wird in einer Kette von Momentaufnahmen wahrgenommen und damit notwendig in Teilaufnahmen. Diese haben dann aber nicht die Qualität, sich zu einem Ganzen zusammenfügen zu können, das mehr ist als die Teile, sondern jedes einzelne Teilbildchen stellt schon das Ganze dar, affirmiert immer das eine: die gleichbleibende Perspektive, unter der jedes einzelne Bild gesehen ist. Wenn nach den ersten Reaktionen des Behagens und der „Irritation“ erst einmal ein Erkenntnisraster gefunden ist (er wurde, Vorbewußt, vom Pilger mitgebracht), beginnen „die einzelnen Teile des Zusammensetzspiels mit hörbarem Einrasten ihre richtige Stelle einzunehmen“. Ein solches Muster hat keine Chance, sich zu verändern; es ist von Wesen „das einzig mögliche“ — anders ausgedrückt: Das Erkenntnisinteresse des Pilgers enthält nicht die Komponente der Bereitschaft, sich verändern zu lassen.

So ergibt sich, daß Koestlers Einzelbeobachtungen trotz gelegentlicher Rückgriffe auf die Geschichte so ungeschichtlich perspektivlos, unentwickelt und unentwickelbar erscheinen. Alle Beobachtungen haben den Wert geschichtlicher Endgültigkeit — ein Paradox, das in paradoxen Formulierungen von Koestler selbst immerfort variiert wird (Beispiel der Schrift). So taucht bei ihm nicht einmal der Verdacht auf, daß der Lärm, wie ihn Transistorradios oder Lautsprecher machen, einen anderen Stellenwert im Zusammenleben der Menschen in Japan haben könnten, daß in einem Lande derartiger Dichte aller zwischenmenschlichen Beziehungen und der darin ausgebildeten relativen Unbetroffenheit des Individuums durch akustische Reize die Belästigung durch Lärm und ihre (von Koestler angedeuteten) psychisch-physischen Folgen viel geringer sein könnten, als ein Europäer es sich vorstellen kann, daß die Fähigkeit, „in Ruhe zu sein“, und zwar phasenweise je nach mitmenschlichem Gefordertsein oder nicht, sich durchaus erhalten könnte, trotz Geräuschkulisse — eine Hypothese, die freilich schwer überprüfbar ist, da heute schon die Popularität der Transistorradios durch die des Fernsehens überholt ist, die Hauptreizung der Sinne bereits keine akustische mehr, sondern schon eine visuelle ist. Bleibt nur das überzogene Sprachbild Koestlers übrig von der allesertränkenden „Matschflut“.

Die Beobachtung der „Umwegigkeit“ und sachlichen „Vagheit“ der japanischen Sprache führt bei Koestler nicht zu Fragen nach dem besonderen Kommunikationswert japanischer Sprachäußerung, zur Frage nach den Gründen der besonderen Relevanz, die in Japan der Beachtung der mitmenschlich-gesellschaftlichen Situation beigemessen wird und so mitten in die japanische Gesellschaftsgeschichte, die

<sup>29</sup> Wir haben auf mehreren hundert Wanderungen im ländlichen Japan in den Jahren von 1966 bis 1969 eindrucksvolle Erfahrungen der Stille gemacht. D. K.

Genese der japanischen Sozialstrukturen hinein, sondern zu genüßlichen Formulierungen von Paradoxen, die sich auf die „Sprachlosigkeit“ der japanischen Sprache beziehen – wobei das Paradoxe in die Formulierungen nur dadurch hineinkommt, daß japanische und europäische Sprachstrukturen in ungeschichtlichem Vergleichen zusammengezwungen werden.

Daß Japan sich ihm so kurios darstellt, daß ihm groteske Formulierungen nur so zufliessen, hat Koestler nicht an der Angemessenheit seiner Optik zweifeln lassen. Dem enttäuschten Pilger gerät das Japanbild, das er entwirft, zu einer Karikatur der schlechteren Möglichkeiten Europas. Das Ergebnis der Japanfahrt, wie Koestler es erfahren hat, war vorherzusehen: „Ich begann meine Pilgerfahrt in einem Zustand der Depression und kam zurück, stolz, ein Europäer zu sein . . .“<sup>30</sup> Koestler und Europa hier, Japan dort. Unterschiede sind deutlich geworden, wobei Europa den Vergleichsgegenstand abgab und zugleich das tertium comparationis; aber zu einer Reflexion der geschichtlichen Bedingtheit beider Positionen ist es nicht gekommen. Japan, zum Gegenstand eines selbstherrlichen Deutungsunternehmens, zum Anlaß für eine Selbstbespiegelung europäischen Geistes ausersehen, zeigte sich nicht. Partnerschaft kam nicht auf.

Einen ganz anderen Verlauf nimmt die Japanerfahrung des Religionswissenschaftlers Ernst Benz, der ungefähr zur gleichen Zeit wie Koestler in das gleiche Land Japan reist, um ebenfalls einige Monate dort zu bleiben: als Gastprofessor an einer christlichen Universität in **Kyōto**. Ihm sperrt sich Japan nicht, er ist nicht irritiert, nicht gereizt, erbittert oder enttäuscht. Er findet Japan zugänglich von Anfang an, hat Möglichkeiten genug, ihm beizustimmen. Er findet die Erleuchtung, die Koestler versagt blieb. Sein Reisebericht legt uns nahe anzunehmen, sie hätte sich ihm von Anfang an ergeben.

Das erste Kapitel in dem Buch, das seine Japanerfahrungen enthält, beginnt mit den Worten: „Ich sah meinen Vulkan zum erstenmal vom Flugzeug aus.“<sup>31</sup> Der Vulkan, von dem Benz so entschlossen Besitz ergreift, ist der **Sakurajima**, vorgelagert der südlichsten Stadt der Insel **Kyūshū**, **Kagoshima**. Die Besitznahme, freudig erfahren, wird deutlich als Erfüllung, ja Übersteigerung einer alten Erwartung: „Ich spürte eine ungeheure Freude. Wahrlich, mein Vulkan übertraf alle Erwartungen.“ Was es Benz ermöglicht, den japanischen Vulkanberg kurzerhand zu dem seinen zu machen, ist die Möglichkeit, den **Sakurajima** als Inbegriff aller Vulkane zu verstehen und zugleich als Symbol: „Der Vulkan ist ein Abbild der Natur- und Menschengeschichte . . . Die Natur spielt in unserem modernen Geschichtsbild keine Rolle. Erst auf einem Vulkan wird einem wieder klar, daß auch der naturhafte Grund unserer Menschengeschichte seine eigene Geschichte hat, daß der Geschichte der Natur ein wesentlicher Anteil an der Geschichte des Menschen zufällt.“ Und, noch ein Stück weiter in der Verallgemeinerung: „So eine kleine Vulkaninsel mit ihrem wechselvollen Ineinander und Miteinander von Natur- und Menschengeschichte ist im Grunde ein verkleinertes Abbild der Weltgeschichte überhaupt . . .“<sup>32</sup> Der **Sakurajima** wird dann für den Japanfahrer Anlaß zur Erinnerung an ein religionsphilosophisches Gespräch, das er einmal, wie er detailliert anmerkt, im Hause eines schwäbischen Fabrikanten mit dem Hausherrn führte:

<sup>30</sup> Arthur Koestler, a.a.O. (Anm. 14), S. 361.

<sup>31</sup> Ernst Benz, *Asiatische Begegnungen*, Köln/Düsseldorf 1963, S. 27 f.

<sup>32</sup> Ebenda, S. 28 und 32.

Wir unterhielten uns über religiöse Fragen ... Da zeigte der Hausherr, der aus der theosophischen Schule des schwäbischen Pietismus vom Schläge Friedrich Christoph Oetingers stammte, auf den Globus, der auf dem Fensterbrett stand, und sagte: „Ich bin jeden Morgen froh, daß nicht mehr Erdbeben und Seebeben passieren, nicht mehr Meteore und Kometen herunterfallen ... und daß unsere Erde so ruhig und brav durch den Weltraum segelt.“ Diese Worte, hinter denen die Tradition einer in der offiziellen Theologie längst vergessenen Naturtheologie steht, berühren eine Erkenntnis, die mir erst hier (in Japan, D. K.) wieder in ihrer ganzen Bedeutung aufging<sup>33</sup>.

Was Japan zu dieser Einsicht in den Weltlauf beitragen durfte, war die Bereitstellung des Vulkans **Sakurajima**, eines Berges von 3681 Fuß Höhe, gelegen zwischen dem 130. und 131. Grad östlicher Länge und zwischen dem 31. und 32. Grad nördlicher Breite. Die bloße Tatsache, daß er da war und sich von dem per Flugzeug einfliegenden Pilger als ästhetisch vollkommen ansehen ließ („das unendliche, brandende, gleißendweiße Wolkenmeer ... die leuchtende Bläue des japanischen Himmels ... das blaue Meer, ... wie mit einem regelmäßigen silbrigen Muster aus weißer Seidenstickerei ... das Festland ... mit seinen ... in immer zartere Schatten bläulichen Graues sich auflösenden Bergzüge“<sup>34</sup>), befähigten ihn dazu, Symbolwert zu erlangen innerhalb einer gradewegs aus Schwaben mitgebrachten Weltanschauung. Freilich liegen, eben dieser Weltanschauung nach, Schwaben und der japanische Berg **Sakurajima** gar nicht so sehr weit auseinander; läßt sich doch, wie Benz in einem anderen Japan gewidmeten Buch bekennt, schon durch den Begriff der „Mystik“ Gemeinsamkeit feststellen zwischen hier und dort: „Zen hat seine sachlichen Analogien in allen Formen der Mystik, die auf eine Erfahrung der Erleuchtung, den Durchbruch durch die Schranken des dialektischen Denkens in Gegensätzen zu der intuitiven Einheitsschau abzielen. Eben darin liegt ... der echte universale religiöse Ansatzpunkt von Zen.“<sup>35</sup> Auf dem sicheren Grund solch pan-religiöser Überzeugung kann ein japanischer Berg wie der **Sakurajima** dann noch weitere aus Schwaben mitgebrachte Erkenntnisse durch Anschaulichkeit affirmieren:

Noch an einem anderen Punkt hat mir der Vulkan die alte schwäbische Naturtheologie und meinen hochverehrten Friedrich Christoph Oetinger in Erinnerung gebracht. Oetinger hat seine christliche Naturbetrachtung und seine Gedanken über die Selbstoffenbarung Gottes in einem Buch über die kabbalistische Lehrtafel der Prinzessin Antonia niedergelegt, das mit einer Abhandlung über die heißen Quellen beginnt, und er gibt sich Betrachtungen über die Frage hin, wie es wohl zugehe, daß die heißen Quellen allzumeist nur in einer solchen Temperatur und einer solchen mineralischen Beschaffenheit dem Inneren der Erde entspringen, daß sie dem Menschen zu Nutz und Frommen dienen und man zum Beispiel in Württemberg zur Bezeichnung einer gemäßen, bekömmlichen und heilsamen Sache die Redewendung gebrauche: „Grad recht wie's Wildbad“, nämlich wie die warmen Quellen des Wildbads im Schwarzwald, die gerade in der richtigen und bekömmlichen Badetemperatur dem Innern der Erde entquillt<sup>36</sup>.

Mit solcher Allerweltsreligion im Gepäck kann man nicht fehlgehn und sich in keiner Fremde verlieren; wo immer man hinkommt, und sei's nach Japan, kommt man doch unvermeidlich ins Eigene, das den Vorteil hat, universal zu sein: „Und so ist es überall in Japan: Rings im Umkreis um die vielen erloschenen und die zahlreichen akti-

<sup>33</sup> Ebenda, S. 35.

<sup>34</sup> Ebenda, S. 27.

<sup>35</sup> Ernst Benz, Zen in westlicher Sicht, Weilheim 1962, S. 48.

<sup>36</sup> Ernst Benz, Asiatische Begegnungen, a.a.O. (Anm. 31), S. 38.

ven Vulkane entspringen unzählige heiße Quellen, alle ‚grad recht wie’s Wildbad‘, jede mit einer anderen guten Eigenschaft, alle mit bekömmlichen Dosen und Mischungen heilsamer Mineralien und Salze . . .“<sup>37</sup>

Aufgrund solch archaischer Gemeinsamkeit wird alles in Japan mit allem in Europa vergleichbar: die Riesenrettiche vom **Sakurajima** mit der Weinsorte *lacrimae Christi* Italiens (beide gedeihen auf Vulkanboden), der Opferbetrieb in einem **Shintō**-Schrein mit dem Reichtum antik römischer Tempel („Auch das Geld- und Bankwesen hat seinen Ursprung in der Religion“<sup>38</sup>). So erinnert sich Benz anlässlich seines Besuchs beim **Inari**-Schrein mitten in Japan an eine Nacht, die er auf dem Forum Romanum auf den Ruinen des ehemaligen Jupitertempels verbracht hat: „Wir hatten in jener Nacht aus dem Stegreif eine universale Theorie der Entstehung der Kultur und Zivilisation aus der Religion entwickelt. Nicht nur der Tanz, das Theater, die Musik waren aus der Religion und aus dem Kultus entstanden, sondern auch die Dinge, die heute in keinerlei Zusammenhang mit der Religion mehr zu stehen scheinen . . .“ – Gedanken, die zu der oben genannten Erkenntnis hinführen.

Unter solch glücklichen Bedingungen reisend, reiste der Religionswissenschaftler Benz, wohin er auch reiste, niemals aus seinem Reich der Religionskultur, des universalen Gemeinsamen aller Menschen. Für einen, der so reist, wird Fremde zum bloßen Noch-nicht-Gewußten, Noch-nicht-Geschauten, Noch-nicht-Verknüpften, einem Mangel, dem entweder durch Studierfleiß oder durch phantasiereiche Kombinatorik abzuhelfen ist, am besten natürlich, wenn es einem gegeben ist, durch beides.

Wie der Religionswissenschaftler den japanischen Berg **Sakurajima** durch schiere Intuition zu seinem Eigentum machen konnte, so bemächtigt er sich der Fremde im religiösen Kults, sei es **Shintō**, sei es **Zen**, mit Hilfe der Netze seiner Gelehrsamkeit. So erschließen sich ihm nacheinander die Symbolwerte der einzelnen Hand- und Fingerhaltungen der Buddhas und Bodhisatvas („Hier scheint eine bestimmte Geheimsprache vorzuliegen, die, der Finger- und Handsymbolik sich bedienend, die fundamentalen religiösen Haltungen und Lehren des Buddhismus den eingeweihten Gläubigen nahebringt.“<sup>39</sup>) und die Meditationsformen bestimmter Sekten des **Zen** („Ich fühle mich dem Abt Hagami für dieses Vertrauen zu tiefem Dank verpflichtet . . .“<sup>40</sup>); er dringt in die Tiefen des **Nō**-Spiels ein („Die Anregungen, die ich den Kollegen Nogami und Teele verdanke, kann ich nicht als Zitate hervorheben, sondern kann hier nur meinen tief empfundenen Dank für ihre geduldige Einführung in dieses schwer zugängliche Gebiet des shintoistisch-buddhistischen Mysterienspiels und mythologischen Dramas zum Ausdruck bringen.“<sup>41</sup>) und schließlich wird er Zeuge einer Exorzismus-Zeremonie der **Omoto**-Religion („Meine Begegnung mit **Omoto** fand unter besonders günstigen Umständen statt, weil mich dort ein japanischer Universitätskollege der Doshisha einführte, der als Soziologe selbst an dieser gerade auf sozialem Gebiet äußerst aktiven und fortschrittlichen Religion interessiert war, die leitenden Persönlichkeiten des **Omoto**-Hauptquartiers persönlich kannte,

<sup>37</sup> Ebenda, S. 39.

<sup>38</sup> Ebenda, S. 56.

<sup>39</sup> Ebenda, S. 87.

<sup>40</sup> Ebenda, S. 104.

<sup>41</sup> Ebenda, S. 130 f.



so daß ich in ihm nicht nur einen hervorragenden Sachkenner, sondern auch einen ausgezeichneten Interpreten zur Seite hatte.“<sup>42</sup>).

So wenig die Sachergebnisse solcher Explorationen von Fremde in diesem Zusammenhang von Belang sind, so aufschlußreich sind die Regiebemerkungen des Religionswissenschaftlers, seine Danksagungen und Referenzen, in denen die Bedingungen seiner Erfahrung von Fremde mitgeteilt werden. Aufklärung, Vermittlung und Erklärung von Freunden und Kollegen, die Enthüllungen von Äbten und Priestern, die ihm Vertrauen schenken, führen diesen Pilger in die Innenbereiche der Fremde, in die Fachlektüre oder Intuition nicht reichen. Erkenntnistheoretische oder wissenschaftsmethodische Bedenken treten nicht auf. All die wiedergegebenen Gespräche, Gesprächserfahrungen sind unbedingt, die mitgeteilten Ergebnisse unproblematisch, Kommunikationsschwierigkeiten ergeben sich nicht, Grenzen werden nicht überschritten: Die Pilgerschaft bleibt in der einen und gleichen Welt, in der sie schon aufgebrochen war, der Allerweltsreligion. Nur folgerichtig ist es dann, daß der so Reisende die Fremde in Form einer Kette von „Begegnungen“ erfährt, daß die Gefahr von Mißverständnissen sich nicht zeigt, daß europäische und japanische Innerlichkeit ihm unmittelbar ineinander überzugehen scheinen.

Das zeitgenössische Japan, das ein Mann der intellektuellen Redlichkeit und Kompromißlosigkeit Koestlers sich so nahekommend ließ, daß es ihn in seiner Uneinsichtigkeit für europäische Augen, seiner Widersprüchlichkeit und Absurdität für europäische Denkvorstellungen erbitterte und zu einer hinreißenden Mißdeutung der Phänomene führte — dieses Japan kann den Religionswissenschaftler Benz nicht irritieren. In einem dreieinhalb-Seiten-Kapitel erzählt er humorig und distanziert von den japanischen Straßen:

Der Zustand der japanischen Straßen unterscheidet sich vom sonstigen hohen Stand der Zivilisation und Technik in Japan so auffällig, daß man immer aufs neue Anlaß hat, sich darüber zu wundern. Ich war viel auf japanischen Straßen unterwegs..., bis mir eines Tages ... die Erleuchtung kam. Die japanischen Straßen sind buddhistische Straßen. So, wie nach der Lehre des Buddhismus sich das irdische Sein als ein stets zerbröckelnder, stets in Auflösung und Übergang begriffener Ring um die Leere des transzendenten Nichts herumlegt, so legt sich auf den japanischen Straßen ein stets in Auflösung begriffener, stets zerbröckelnder schwacher Betonring um die Leere der Schlaglöcher... So sind die japanischen Straßen bis heute Pilgerstraßen geblieben...<sup>43</sup>

Auf eine so berüchtigte und für die heutigen sozialen Verhältnisse Japans typische Tatsache wie die Ausbeutung japanischer (gewerkschaftlich nicht organisierter) Taxifahrer durch die Taxigesellschaften hat offenbar kein Freund den Religionswissenschaftler aufmerksam gemacht; daß die Tokyoter Taxifahrer rasen müssen, um überhaupt zu einem Minimalverdienst zu kommen, ein so mörderischer wie zum Mord anstiftender Sachverhalt, hat Benz nur zu folgenden Einsichten gebracht:

Die Taxichauffeure von Tokyo fühlen sich unbewußt als das kompensierende Element, das den Normalzustand technischer Bewegung und Umwirblung der Menschenmassen in Japan herzustellen hat — was auf dem Lande zu langsam gefahren wird, das muß um des Ausgleichs willen in Tokyo schneller gefahren werden, und nur wenn man weiß und erprobt hat, wie langsam man auf dem Lande fährt, kann man sich eine Vorstellung davon machen, wie schnell in Tokyo gefahren werden muß, um den Ausgleich herzustellen. Das ist nur

<sup>42</sup> Ebenda, S. 180.

<sup>43</sup> Ebenda, S. 47.

deswegen möglich, weil im Zusammenhang mit der allgemeinen, in Tokyo am weitesten fortgeschrittenen Säkularisierung und Verwestlichung des japanischen Lebens auch die buddhistischen Schlaglöcher weithin verschwunden sind<sup>44</sup>.

Zeitgenossenschaft, die Koestler allzu unvermittelt, allzu rationalistisch-positivistisch glaubte voraussetzen zu können – Benz hat sie nicht einmal gesucht: er ist sich in vielfältiger Gestalt in Japan selbst begegnet, Pilger im grenzenlosen Reich selbstgestifteter Allerweltsreligiosität.

### 3. Technisierung

Alle Stellungnahmen von Europäern zur Technisierung Japans und seiner Industrialisierung kreisen um die Frage: Wie konnte dieses Land, das die europäische Naturwissenschaft und ihre technische Anwendung erst von 100 Jahren importierte, in so kurzer Zeit zur industriellen Großmacht werden? Und gleich angeschlossen wird gewöhnlich die Differenzierungsfrage: Was hat es mit einer Technik und Industrieproduktion auf sich, die außerhalb Europas-Amerikas in so kurzer Zeit so üppig ins Kraut schoß? Bei den von den Europäern selbst gegebenen Antworten herrschte bisher Skepsis vor. Gewohnt, das Prinzip der Evolution als einzig angemessenes Fortschrittsprinzip anzusehen, im Gewachsenen, kontinuierlich Überlieferten, kulturell „Bodenständigen“ Europas die unerreichbare Spitzenqualität des Fortschritts gesichert zu sehen, fanden europäische Begutachter an japanischer Technik viel auszusetzen. Folgende Qualitäten vermißte man besonders: Solidität (Exaktheit) und Originalität. Die Behauptungen des „Miesen“ der japanischen Industrieprodukte sind Grundbestandteil solcher Beurteilungen geworden: mangelnde Güte der Verarbeitungen, Konstruktionsmängel, Produktionsfehler infolge zu großen Ausstoßes von Gütern und mangelnder Kontrolle – japanische Industriegüter, seien es Photoapparate, Transistorradios, Autos oder Kleidungsstücke, standen in dem Ruf der „Massenware“. Wer japanisch kaufte, der kaufte billig, aber in jedem Fall schlecht. Während man den Japanern für die Produkte ihres traditionellen Kunsthandwerks und Handwerks (Lackschalen, Keramik, Seide usw.) gern ein Werkmannsethos zugestand, zeichnete man sie, was ihre Industrie anging, als Ramsch-Macher. Schwerer fast noch als der Vorwurf mangelnder Fertigungsqualität wog der andere der Imitation, des Plagiats. Die Tatsache, daß japanische Firmen nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, beim zweiten Neubeginn der Geschichte Japans als Industriemacht, in einer ersten Phase des Aufholens gegenüber den europäisch-amerikanischen Weltmächten tatsächlich zahllose ausländische Produkte einfach kopierten und mit nur geringen Modifizierungen nachbauten, wurde ausgiebig und nachhaltig als Beweis dafür gewertet, daß die Japaner als Naturwissenschaftler und Techniker einfalllos seien; und darin sah man gleichsam die „Strafe“ dafür, daß Japan, so lange abgeschlossen und mit sich selbst beschäftigt, so spät den Anschluß an die europäische Kultur gewonnen hatte: dazu verdammt zu sein, als Industrienation „zweiter Hand“, als Abgucker und Nachzieher die Weltgeschichte zu durchleben. Zugleich sah man bei solcher Kritik den weltgeschichtlichen Führungsanspruch Europas-Amerikas bestätigt, in seiner Berechtigung geklärt: fuhr doch der natur-

<sup>44</sup> Ebenda, S. 50.

wissenschaftlich-technische Fortschritt auf von Europa gelegten Geleisen. Daß in einer solchen Konzeption alle außereuropäisch-amerikanischen Nationen zu tragischen Figuren der Weltgeschichte wurden, bei denen der Zug der Weltgeschichte nur vorbeifährt, so daß sie, bestenfalls, hastig aufspringen können, ging als unvermeidlich mit hin. Denn, so konnte man von Europa-Amerika aus triumphierend argumentieren: Produktionsmethoden mögen kopierbar sein, Kreativität ist es nicht. So prophezeite kein Geringerer als Friedrich Sieburg in seinem kurz vor dem letzten Krieg geschriebenen Japanbuch:

Japan kann weder in seinen alten Zustand zurückkehren noch kann es ein neues Europa oder gar ein neues Amerika werden. Es ist eine bedeutende Industriemacht geworden, es hat alles erlernt, was erlernbar ist, aber die Qualität seines Produktionsapparates wird immer von der unseren abhängen<sup>45</sup>.

Diese Einschätzung Japans als einer Industrienation hat in zahllosen Analysen und Kommentaren der verkaufsregelnden Massenmedien Europas ihren Niederschlag gefunden. Dabei bildete sich so etwas wie ein Japan-Vokabular, ein Reservoir an Japan-Vergleichen heraus. Dieser Jargon der Kennzeichnung Japans entwickelte sich in der zweiten Hälfte der fünfziger und Anfang der sechziger Jahre, als das rapide Wachstum der japanischen Industrieproduktion plötzlich in das Bewußtsein der Weltöffentlichkeit rückte – und er ist als Ergebnis fassungslosen Konkurrenzneids noch immer im Schwange. Der Grundton solch technisch-wirtschaftlicher Japananalysen ist eine Mischung von Herablassung und ungläubigem Staunen, von Herabsetzung und widerwilliger Anerkennung. So stammt aus der Unfähigkeit, die japanische Leistung normal-menschlich, das heißt europäisch-menschlich erklären zu können die Neigung, Japan durch Analogien zum Tierreich zu beschreiben und zu deuten: vom „Ameisenstaat“ ist die Rede, vom „Bienenvolk“ und unter Verwendung von tierspezifischen Adjektiven etwa von „Tennos emsigen Untertanen“; von „japanischem Gewimmel“ spricht man, von „blindem Arbeitseifer“ und „instinkthafter Pflichterfüllung“. Wo die Analyse etwas eingehender ist, werden zur Deutung der industriellen Erfolge Japans bald individual-psychologische, bald volks-psychologische Kategorien herangezogen: Die Japaner werden als in ihrer psychischen Struktur undifferenzierter, stumpfer und somit der Monotonie der Fließbandarbeit gegenüber weniger anfällig beschrieben oder als autoritätsabhängig deformierte, unterwürfige, blind gehorchende und somit in jeder Weise manipulierbare Nation. Bezeichnend für solche Japanskizzen sind zwei Elemente: das der Massenhaftigkeit und das des Mangels an seelisch-personhafter Differenzierung – Archetypen alter Asiidiffamierung Europas scheinen durch.

Inzwischen ist die Qualität japanischer Industrieerzeugnisse schnell gestiegen, so schnell, daß die Behauptungen des Plagiats nicht mehr mitkamen. Nicht nur in den Methoden der Fertigung und des industriellen Managements, sondern auch in der Grundlagenforschung und damit unmittelbar in der wissenschaftlich-technischen Kreativität hat Japan heute zu den bisher führenden Industrienationen Amerikas und Europas aufgeschlossen. Technisches know-how strömt nicht mehr einseitig in Richtung auf Japan, sondern auch von diesem weg in alle Welt, und durchaus ernstzunehmenden Prognosen nach wird Japan etwa im Jahre 1985 mit allen anderen

<sup>45</sup> Friedrich Sieburg, Die stählerne Blume, Frankfurt a. M. 1939, S. 98.

Industrienationen auch die Amerikaner dem Pro-Kopf-Einkommen nach geschlagen haben<sup>46</sup>.

Unter solchen Auspizien wird es immer schwieriger, ein glaubwürdiges Japanbild zu entwerfen, sogar das Karikieren verkompliziert sich: Japan erweist sich Europa-Amerika in seiner Domäne, der wissenschaftlich-technischen Naturbeherrschung und deren Anwendung in der industriellen Produktion ebenbürtig oder gar überlegen, zeigt aber zugleich Strukturen mitmenschlichen Zusammenlebens und individueller Lebensentfaltung, die nach wie vor europafremd sind.

Zwei Strömungen der Japandeutung, der „Bewältigung“ japanischer Uneinsichtigkeit für Europa, zeichnen sich in der Japanliteratur ab: die eine betont die Verschiedenheit des überkommenen Verhältnisses der Japaner zur Natur gegenüber europäischer Naturerfahrung, bezweifelt infolgedessen, ob Japan „in letzter Konsequenz“ und „auf die Dauer“ sich europagewachsener Naturbewältigung widernachgeben können; die andere konstatiert die Radikalität der Bereitschaft Japans, sich zu technisieren und zu industrialisieren und bezweifelt, ob Japan dabei seine kulturelle Identität auch nur einigermaßen erhalten können. Beiden Deutungen liegt die Annahme zugrunde, das Japan der Gegenwart leide an einer akuten Schizophrenie: einer unheilbaren, denn Möglichkeiten einer Synthetisierung japanischer Mitmenschlichkeit und europäisch-amerikanischer Naturbewältigung durch Technisierung werden nicht gesehen. Ginge es doch darum, nicht nur eine Verträglichkeit zwischen beidem zu behaupten, sondern sogar andeuten zu können, wieso gerade Japan das aus Europa-Amerika Importierte so ausnehmend effektiv anwenden kann: eine kausale Verknüpfung wäre zu erkennen zwischen spezifisch japanischer Tradition und dem Erfolg europagewachsener Technik mitten in der japanischen Fremde.

Luis Diez Del Corral, der Japan in der Mitte der sechziger Jahre bereiste, zu einer Zeit also, als die industrielle Expansion in vollem Gange war, versucht, das Verhältnis der Japaner zur Natur als ein wesenhaft „botanisches“ zu deuten: „Der Bauer, der tief mit den Füßen im Schlamm versunken in seinem Reisfeld arbeitet, ist das äußerste Beispiel der Verflochtenheit, der Verwurzelung des Menschen mit der Erde: statt vernunftbegabtes Tier vernunftbegabte Pflanze.“<sup>47</sup> Diese Impression des japanischen Bauern im Reisfeld führt zu einer ersten Fixierung des Unterschieds zwischen europäischem und japanischem Naturverständnis. Dem mitgebrachten Ordnungsschema des Gegensatzes folgend kann Diez eine „pflanzenhafte“ Naturerfahrung mit einer auf Raumbewältigung angelegten „tierhaften“ kontrastieren. Auch Gründe für die Herausbildung gerade solcher Menschlichkeit in Japan lassen sich finden:

Die begeisterte Zuneigung des Japaners für Bäume und Pflanzen ist eine Reaktion auf die schwankende Erde, die er bewohnt. Weder der Stein noch der Lehmziegel erschienen dem Menschen verlässlich genug, ihm seinen Schlaf oder seine Götter anzuvertrauen; auf der Flucht vor allem, was Geologie heißt, suchte er beim Pflanzlichen Zuflucht<sup>48</sup>.

Bei solch kulturphilosophisch-spekulativem Vorgehen läßt sich nicht nur feststellen, daß auch die Heraldik Japans sich unter dem europabezogenen Gegensatz Tier–

<sup>46</sup> Hakan Hedberg, Die japanische Herausforderung, Hamburg 1970 (Übertragung aus dem Schwedischen), Tabelle S. 226/27.

<sup>47</sup> Luis Diez Del Corral, Asiatische Reise, München 1967, S. 56.

<sup>48</sup> Ebenda, S. 60.

Pflanze sehen läßt (das beliebteste Wappenzeichen Europas ist der Adler, das Wappen z. B. des japanischen Kaiserhauses ist die Chrysantheme), sondern sogar Merkmale des sozialen Lebens lassen sich aus dem als „botanisch“ interpretierten Grundverhältnis der Japaner zur Natur deuten:

Die Blume des samurai war die Kirschblüte. Das bedeutet zwar nicht, daß das soziale Leben in Japan weniger Strenge und geringere Härte birgt als im Ausland, wohl aber kommt damit zum Ausdruck, daß es bis in seine grausamsten Formen durchdrungen ist vom Duft und von der Frische der Vegetation. Selbst das lichtsprühende Metall der Schwerter, welche die harten samurai führten, besitzt die wunderbare Form eines Blütenblatts<sup>49</sup>.

In dieser Weise wird von Diez Del Corral auch alle Erfahrung einer konkreten Fremde des Japan der sechziger Jahre vermieden durch ästhetisierende Spekulation über Kunstgeschichte. Das Japan der Supertanker und Expreszüge, der wirtschaftlich-technischen Riesenorganisationen und der rapiden Verstädterung bleiben im Hintergrund. Das Japan des Stahls! — nicht einmal der Versuch wird unternommen, die Diskrepanz zwischen der als „botanisch“ gedeuteten kulturellen Tradition und der Technisierung der Gegenwart zu überbrücken. Der ästhetisierend-spekulative Ansatz, der das Spezifische japanischer Tradition in dem Verhältnis des japanischen Menschen zur Natur sucht, der mit einer Art japanischer „Naturseele“ rechnet, verhindert im Ansatz die Auseinandersetzung mit dem, was Japan heute seine weltgeschichtliche Bedeutung gibt: dem Versuch, eine europäferne Vergangenheit und moderne europäische Methoden der Naturbeherrschung zu vereinen.

Von der grundsätzlichen Unvereinbarkeit dieser beiden Welten geht Arthur Koestler aus:

Das Antlitz, das uns die verwestlichste Nation Asiens entgegenhält, gemahnt an die peinlichen Augenblicke, wo einem der Rasierspiegel plötzlich das Bildnis des Dorian Gray zeigt. In diesem Fall aber ist es noch schlimmer: das Spiegelbild erweckt den Eindruck eines Roboters mit eingebauten Magengeschwüren. ... Alle Nationen sind Bündel von Widersprüchen, aber nirgends so wie in Japan sind die einander widerstrebenden Strähnen so scharf und sauber getrennt und in zwei grundverschiedene Muster verwoben — die gespaltenen Persönlichkeiten einer gespaltenen Kultur, beide Hälften so scharf umrissen wie ein japanischer Farbdruck<sup>50</sup>.

Im Gegensatz zu Luis Diez Del Corral sieht Koestler das Spezifisch-Japanische nicht in einem zu Europa verschiedenen Verhältnis des Menschen zur Natur, das von den Zusammenhängen des sozialgeschichtlichen Kontexts abgelöst zu deuten ist, sondern in der Besonderheit der japanischen Geschichte, den Entwicklungen der japanischen Gesellschaft und ihrer Ideologie. Er sieht daher auch die Gefährdung Japans in der Erschütterung des japanischen Gesellschaftsgefüges, die die Übernahme westlicher Lebensformen mit sich brachte:

Westliche Wissenschaft und Technik wirkten sich wie ein trojanisches Pferd aus; seinem Bauche entströmten fremde Philosophien, Moden, politische Doktrinen, Lebenshaltungen ...

und:

Japan sog die westliche Wissenschaft und Technik auf wie ein Schwamm; aber westliche Kultur und westliche Lebensart ließen sich nicht verpflanzen — sie waren wie ein Implantat

<sup>49</sup> Ebenda, S. 94.

<sup>50</sup> Arthur Koestler, a.a.O. (Anm. 14), S. 219 f.

von fremdem Hautgewebe, das trotz der Bereitwilligkeit des Patienten nicht gedeihen kann<sup>51</sup>.

Koestler zählt die Reformen auf, mit denen die japanische Staatsführung versuchte, europäische Lebensformen in Japan heimisch zu machen (Abschaffung des Feudalismus, Übernahme eines westlichen Bildungssystems usw.), und stellt das Scheitern dieses Unterfangens fest. Den Beweis allerdings, daß durch diese Reformen, die das Ziel hatten, Japan auf das technische Zeitalter zu adjustieren, die japanischen Gesellschafts- und Sozialstrukturen – auch nach Koestler die Grundfesten japanischer Tradition – erschüttert oder gar aufgelöst wurden, tritt er nicht an. Ebenso wenig stellt er seinem Blick anheim, da und dort gleichsam wider Erwarten etwa doch glückliche Synthetisierungen von Europäischem und Japanischem zu finden.

Denn wie ihm an den japanischen Formen mitmenschlichen Zusammenlebens nur das auffällt, was sich von Europa unterscheidet bzw. was sich unter europäischen Kategorien als mangelhaft im Vergleich zu Europa feststellen läßt, so vermißt er an der Übernahme westlicher Wissenschaft und Technik durch Japan die Konsequenzen, die sie seinen europäischen Vorstellungen nach hätte haben müssen. Beispiele für solche „Inkonsequenz“ bei der Übernahme westlicher Zivilisation lassen sich zahlreich anführen: Die Häuser in den Städten sind (immer noch) nicht straßenweise und überhaupt nicht nach einem räumlichen Anordnungssystem nummeriert, sondern innerhalb der einzelnen Wohnbezirke nach der zeitlichen Folge ihrer Erbauung – also für europäische Begriffe „greulich durcheinander“; in einem riesigen Zeitungsverlag kann man zwar alle denkbaren Raffinessen der Nachrichtenübermittlung finden – aber kaum eine Schreibmaschine: die große Zahl der japanischen Schriftzeichen (etwa 2000 bilden das umgangssprachliche Minimum) läßt Schreibmaschinen so unhandlich ausfallen, daß nicht nur Manuskripte von Artikeln, sondern auch die meisten Buchungsvorgänge handschriftlich ausgeführt werden; mit der europäischen Geisteswissenschaft wurde in Japan auch noch die letzte Feinheit etwa altenglischer Literaturwissenschaft eingeführt, und es soll einen japanischen Professor geben, der sein Leben damit verbracht hat, Fußnoten zum Beowulf zu schreiben – ohne ein Wort modernes Englisch zu können. Die Liste der im europäischen Sinne inkonsequenten oder gar unsinnigen Anwendungen europäischer Errungenschaften in Japan läßt sich beliebig fortsetzen, und gerade Koestlers Beispiele dafür sind gut gewählt: So werden in Japan Mulltücher, wie sie in Europa-Amerika nur Ärzte und Krankenschwestern im Operationssaal tragen, von jedem benutzt, der Schnupfen hat oder eine Ansteckung fürchtet: auf der Straße, in der U-Bahn, in den Schulen und Universitäten, ein für Europäer grotesker Anblick; von Beruhigungsmitteln wird überreichlich Gebrauch gemacht, eine Rezeptpflicht gibt es nicht: hat man zuviel Beruhigung in sich aufgenommen, steuert man mit Weckmitteln dagegen; da auch Antibiotika keiner Verschreibungspflicht unterliegen, besprüht man sorglos allerlei Obst- und Gemüsesorten mit hochwertigen Präparaten, eine Art der Schädlingsbekämpfung und zugleich Konservierung, die so einfach ist, wie sie einem europäischen Nahrungsmittelchemiker grotesk erscheinen muß<sup>52</sup>.

Trotz solcher Tendenzen zur Deformierung europäischer Erkenntnisse und Errungenschaften läßt auch Koestler nicht erkennen, daß es für Japan irgendeine Alternative

<sup>51</sup> Ebenda, S. 222 und 226.

<sup>52</sup> Ebenda, S. 221 ff. und 227 ff. – das letzte Beispiel stammt nicht von Koestler.

geben könnte zu dem Versuch, Europäisches, besonders Naturwissenschaft und Technik, wie auch immer die Konsequenzen für Kultur und Gesellschaft seien, weiter einwurzelnd zu lassen. Da er aber gleichzeitig, etwa in dem Bild von dem nicht einwachsenden Transplantat (vgl. oben) leugnet, daß europäische „Kultur“ und Lebensart“, die mit Wissenschaft und Technik zugleich ins Land kommen, sich mit japanischer Tradition vereinen können, bleibt Japan seiner Sicht nach dazu verdammt, das Leben einer schizophrenen Nation weiterführen und immer größere nationale „Magengeschwüre“ entwickeln zu müssen in der Gespaltenheit in „Lotosland“ und „Robotland“.

Den Einwand, die Gespaltenheit Japans als eine totale und irreparable könne sich aus der Perspektive ergeben, die er selbst mitgebracht hat, „Lotosland“ und „Robotland“ könnten Kategorien der Erfahrung eines pilgernden Touristen sein, weist Koestler weit von sich. Luis Diez Del Corral hat in abstracto die methodischen Gefahren gesehen, die einem Westländer bei der Beurteilung historischer Fremde drohen und denen er selbst erlegen ist:

(Es) ist . . . unerlässlich, dem spontan erwachenden Wunsch zu entgehen, der mißbräuchlich dazu verleitet, auf eine exotische Wirklichkeit Begriffe und Kategorien aus der klassischen Tradition des Abendlandes zu projizieren; dadurch wird das Verständnis fremdartiger Erscheinungen nicht etwa erleichtert, sondern ihre wahre Bedeutung nur verhüllt, verzerrt<sup>53</sup>.

Daß Japan als moderne Industriemacht in den letzten Jahren überwältigende Erfolge gehabt hat und allen verfügbaren Prognosen nach noch größeren Erfolgen entgegengeht, kann nicht bestritten werden. So tritt in den neuesten Japan-Publikationen die Spekulation über die japanische Seele zurück hinter der Beschreibung der Erfolge der japanischen Hirne und Hände<sup>54</sup>.

Bleibt immer noch die Frage des Anfangs: Wie erklären sich diese Erfolge? Wie konnte europäische Wissenschaft und Technik ausgerechnet in Japan so effektiv werden?

Nur in Andeutungen und gleichsam nebenbei nennt Hakan Hedberg in seinem an analytischem und prognostischem Statistik-Material reichen Buch „Die japanische Herausforderung“ in einer Liste von 25 „Wachstumsfaktoren“ der japanischen Industrie-Wirtschaft auch einige, die Hinweise darauf geben, welche Besonderheiten der Geschichte und Tradition Japan befähigen, als Industriestaat so erfolgreich zu sein:

#### 1. Zusammenarbeit Staat–Privatwirtschaft

Japans Rechts-Establishment ist es gelungen, den Traum der schwedischen Sozialdemokratie von einer engen Zusammenarbeit zu verwirklichen. Staatsbeamte lenken das Wirtschaftsleben mehr als in irgendeinem anderen nichtkommunistischen Land.

#### 3. Die Produzentengesellschaft

Ein Minus für den Menschen, aber ein Plus für das wirtschaftliche Wachstum: die Beamten geben immer den Produzenten den Vorzug, meist auf Kosten der Verbraucher. Eine Verbraucher-Ideologie erscheint vor 1980 undenkbar.

#### 4. Pazifismus

Japan wendet nur 0,9 Prozent des Bruttosozialprodukts für die Verteidigung auf, d. h. ein Fünftel des schwedischen Betrags. In der Zukunft ist eine Erhöhung der Verteidigungslasten zu erwarten, die 2 Prozent des BSP aber nicht übersteigen werden.

<sup>53</sup> Luis Diez Del Corral, a.a.O. (Anm. 47), S. 100 f.

<sup>54</sup> Z. B.: Horst Eliseit, Japan – eine Herausforderung der Welt, Berlin 1969.

### 9. Nationalismus

Ein fieberhafter Eifer, der Welt zu beweisen, daß Japan eine tüchtige Nation ist – es herrscht ein nationaler Wettbewerbsgeist, der vom Sportplatz in die Industrie verlagert worden ist.

### 11. Die Rolle der Arbeitnehmer

Der Wille, seine Pflicht zu tun. a) Ein amerikanischer Rationalisierungsingenieur in einer in schwedischem Besitz befindlichen Fabrik in Kobe studierte mit höchstem Erstaunen die Arbeitsleistung des Personals. Das Ergebnis war ein „Schweißindex“: Wenn der internationale Durchschnittswert bei 100 liegt, hat der Amerikaner ein „input“ oder eine Arbeitsintensität von 70, der Japaner 130 . . . b) Der Japaner begnügt sich mit einem sinkenden Anteil am Veredlungswert. c) Die Produktivitätszunahme ist immer größer als die Lohn-erhöhungen, und auch wenn die Kapitalinvestitionen in hohem Maße zu dieser Tatsache beitragen, bekämpft die Arbeitskraft nicht den Produktionsprozeß. Zukunft: eine fortgesetzte schnelle Produktionsentwicklung<sup>55</sup>.

Der „Pazifismus“ Japans ist eine Folge seiner Niederlage im pazifischen Krieg; die enge Zusammenarbeit von Staat und Wirtschaft geht auf die **Meiji**-Zeit zurück, als mit staatlichen Geldern aufgebaute Industrien zu Schleuderpreisen privatisiert wurden; seitdem blieben die Spitzen der Konzerne in enger Verbindung mit der Ministerialbürokratie des Handels- und Finanzministeriums, die Beeinflussung geschieht durchaus wechselseitig. Das Verhältnis, das der Japaner in seinen verschiedenen Funktionen als einzelner gegenüber der sozialen Umgebung hat, als Arbeitnehmer gegenüber seinem Betrieb, als Arbeitskraft gegenüber den andern Mitgliedern seiner Arbeitsgruppe, als Verbraucher gegenüber der die jeweilige Wirtschaftspolitik bestimmenden Regierung bzw. gegenüber den anderen „Sozialpartnern“, den Produzenten, und als Staatsbürger gegenüber dem Ganzen der Nation, ist heute noch bestimmt durch Sozialstrukturen und Loyalitätsverhältnisse, die in der **Tokugawa**-Zeit zu ihrer schärfsten Ausprägung gelangten.

Wenn man über das von Hedberg Angedeutete hinausgehend und an all den Versuchen vorbei, die Unverträglichkeit japanischer Tradition und europäischer Zivilisation zu erweisen, eine Schizophrenie im Japan der Gegenwart zu konstatieren, einmal fragt, was Japan seinen ureigensten Voraussetzungen nach beim Aufbau eines Industriestaates begünstigt haben könnte, so lassen die Antworten sich nach zwei Aspekten scheiden: dem einen, der den „instrumentalen“ Bereich der Arbeit ins Auge faßt, und dem andern, der Arbeit als „menschliche Interaktion“ sieht<sup>56</sup>.

Betrachtet man die Arbeitsprozesse moderner Industrieproduktion unter dem Gesichtspunkt, welche Schwierigkeiten ein japanisches Individuum etwa beim Nachvollzug Europa-Amerikagewachsener Denkkoperationen, Vorstellungsweisen und manuellen Tätigkeiten haben könnte, so fällt ein Merkmal sicherlich auf: die Unbefangenheit der Japaner gegenüber der Maschine – die größer ist als in Europa, wo die Maschine in ihrer konsequentesten Form erdacht und entwickelt wurde. Da die japanische Religions- und Geistesgeschichte einen Gegensatz zwischen Geist und Materie nicht kennt und auch dem Gegensatz zwischen beseelter und unbeseelter Natur keine besondere Bedeutung beimißt, fällt es den Japanern offenbar viel leichter, in der Maschine ein Stück Natur zu sehen. Es dürfte ziemlich schwierig sein, diese Behauptung exakt zu erweisen, aber belegbar ist immerhin, daß es in der

<sup>55</sup> Hakan Hedberg, a.a.O. (Anm. 46), S. 27 ff.

<sup>56</sup> Zur Terminologie vergleiche: Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt a. M. 1968.



japanischen Literatur seit **Meiji** keine Dämonisierung oder gar Verteufelung der Maschine gibt, daß in den heute im Gebrauch befindlichen Schulbüchern schon der untersten Klassen der Elementarschule über Supermaschinen wie Roboter, Raketen und Mondlandefähren ebenso eingehend und betulich informiert wird wie über Reisfelder, Bäume und Blumen. Die Neigung, in einer neuen Errungenschaft menschlichen Geistes, auch wenn sie in ihren Implikationen noch ganz unbekannt ist, ein Teufelszeug zu sehen, lag den Japanern offenbar immer fern. So wird berichtet, daß sie schon 1543, als ihnen die ersten in Japan gelandeten Europäer die Muskete vorführten, durchaus nicht panikartig reagierten, sondern daß die ganze anwesende Menge bei dem Knallen der Schüsse zwar ein paar Schritte zurückwich, dann aber ausrief: „Wir wollen lernen!“<sup>57</sup> Und der amerikanische Schiffsoffizier Prebble, der in Tagebuchform einen Bericht von dem Unternehmen der Öffnung Japans unter Perry hinterlassen hat<sup>58</sup>, meldet unter Staunen, daß sich einer der an Bord gekommenen Japaner ein für damalige Verhältnisse hochmodernes amerikanisches Gewehr habe erklären lassen, um es gleich darauf ganz unbesorgt und sachkundig zu handhaben. In diesem Zusammenhang sei auch auf das sonderbare und ausschließlich japanische Phänomen der Unterhaltung in den sogenannten **Pachinko**-Sälen hingewiesen, der Freizeit-Lieblingsbeschäftigung des heutigen Japan. In riesigen Hallen sind Hunderte von Automaten aufgestellt, die, jeder eine rasselnde, klingelnde Maschine für sich, dauernd mit Metallkugeln gefüttert werden, um in Abständen, wenn ein genau richtig dosierter Federzug die Kugel in die ideale Flugbahn gebracht hat und wenn die Kugel durch ein Muster von Nägeln fallend ins richtige Loch getroffen hat, wieder eine Handvoll Metallkugeln auszuspeien. Ein geübter Spieler kann so einer Maschine in der Minute zwischen fünfzig und hundert Kugeln einfüttern, und wenn er und die Maschine richtig aufeinander eingestellt sind, bekommt er mehr als das aus ihr heraus. Um den Lauf einer Kugel zu verfolgen, bleibt keine Zeit; immer mehrere gleichzeitig springen durch das Nagelgewirr, so daß der einzige Reiz des Spiels darin besteht, sein Fingerspitzengefühl so auf diese individuelle Maschine „einzufühlen“, daß die große Mehrzahl der Kugeln (über 90% müssen es sein, wenn ein Gewinn herauskommen soll) in der obersten Nagelreihe genau auf die Stelle trifft, die der Anordnung des Nagelmusters nach die größte Wahrscheinlichkeit auf einen Treffer bedeutet. Kommt man als Europäer in einen solchen Spielsaal, der etwa nach Fabrik schluß von Arbeitern voll belegt ist, kommt man sich vor wie in eine Hölle der Technisierung versetzt: Zeitvertreib durch monotone Betätigung eines einförmig reagierenden technischen Geräts wird gesucht. So drückt den auch die Beschreibung eines **Pachinko**-Saales durch Koestler Fassungslosigkeit und Grauen aus: „... und **Pachinko**-Säle. Die letzteren gleichen in ihrer Atmosphäre Erholungsräumen für Gefängnishäftlinge, mit Reihen von Spielautomaten, alle derselben Art, an denen die Süchtigen mit zusammengepreßten Zähnen arbeiten, halb betäubt von dem monotonen Surren tausend winziger Metallkugeln, hypnotisiert von ihrem Springen und Kreisen, wie die Verdammten in einem Sartre-Inferno.“ Eine bei näherem Hinsehen äußerst ungenaue Beschreibung. Die Spieler befinden sich eher in einem Zustand trancehafter Entspannung als in einem, der sich, mit dem Merkmal der zusammengepreßten Zähne,

<sup>57</sup> Zitat nach Luis Diez Del Corral, a.a.O. (Anm. 47), S. 145.

<sup>58</sup> George Henry Prebble, *The Opening of Japan 1853–1856*, Norman, Oklahoma 1962.

als äußerste Anspannung oder gar Verkrampfung charakterisieren ließe. Hätte Koestler das Spiel in seinen Bedingungen studiert, hätte er merken müssen, daß in einem Krampfzustand gar nicht die Lockerheit der Hand- und Armmuskulatur zu erreichen ist, die man braucht, um die Kugeln mit Hilfe des Federzugs auf die ideale Schwungbahn zu befördern. Wenn nämlich wir als Europäer mit unserer Art gespannter Konzentration (irritiert außerdem durch die Nähe der vielen anderen Spieler und den Lärm im Raum) das Spiel versuchten, versagten wir hoffnungslos. So war es denn auch gar nicht überraschend, als uns Studenten, die sich als regelmäßige **Pachinko**-Spieler bezeichneten, erklärten, sie hätten das Gefühl, **Pachinko** tue ihnen nach der Anspannung des Lernens gut, es entspanne und beruhige sie. Die Maschinengeräusche, die Einförmigkeit der Reaktion der Maschine (mit viel Fingerspitzengefühl wird gerade diese Einförmigkeit der Entladung der Federkraft gesucht), die Massenhaftigkeit der identischen Spielabläufe bei den Hunderten von Apparaten im Saal ist für Japaner offenbar – kein Inferno, und bestimmt kein Sartresches.

Dazu analoge Beobachtungen machten wir in japanischen Fabriken, wo es etwa bei den Prozessen der Spinnerei von Kunstfasern um ähnlich einförmige Handlungsabläufe bei Arbeitern und Maschinen ging. Die große Zahl der Arbeiter vollzog ihre Tätigkeit, so schien es uns, in einer „konzentrierten Entspannung“ oder „entspannten Konzentration“, befand sich in einer Übereinstimmung mit den Aktionen und Reaktionen der Maschine, die müheloser schien als das, was sich in vergleichbaren europäischen Fabriken zwischen Mensch und Maschine abspielt.

Das alles soll nicht etwa der Versuch sein, einen Mythos der „mühelosen Fließbandarbeit in Japan“ zu kreieren; die Tragödie der Entfremdung der Arbeit gibt es in Japan wie überall in den heutigen Industriestaaten. Aber es scheint, als wirke sich das Fehlen einer bewußten Erfahrung eines Dualismus zwischen „Geist“ und „Materie“, zwischen Mensch und außermenschlicher Natur relativ entspannend aus im Verhältnis des einzelnen zur Maschine, als sei der Vorgang der Industrialisierung im Hinblick auf die psychische Verfassung des einzelnen um einige Grade unproblematischer als in dem von antiken und christlichen Denk- und Erziehungstraditionen geprägten Europa.

Wesentlich wichtiger aber für den Erfolg der bisherigen Industrialisierung Japans scheinen die Gründe zu sein, die sich unter dem anderen Aspekt der Arbeit ergeben, dem der „menschlichen Interaktion“.

Japan war, als es sich den westlichen Einflüssen öffnete und europäische Naturwissenschaft und Technik zugleich mit europäisch-amerikanischen Lebensformen ins Land strömen ließ, ein vorzüglich organisierter Einheitsstaat mit einer Verwaltung, wie sie in europäischen Ländern ihresgleichen suchte. Die japanische Geistestradiation hatte eine Art von menschlicher Individualität entwickelt, die nicht dazu geeignet war, den einzelnen in einen Gegensatz zur sozialen Umwelt, zum Gruppenganzem zu setzen: der Schwerpunkt des Individuums, nicht durch metaphysische Instanzen okkupiert, hatte sich gleichsam in den Mittelpunkt der jeweiligen sozialen Gruppe verlagert. In einer äußersten Dichte zwischenmenschlicher Verpflichtungen und Verflechtungen hatte sich das soziale Leben in ungewöhnlich hohem Maße ritualisiert, und die Ritualisierung war es, die dem Individuum die Möglichkeit gab, seinen ihm zugewiesenen Platz im Gesellschaftsganzen zu behaupten, sein Gesicht und das der anderen zu wahren, im Gleichgewicht zu bleiben mit seinen Mitmenschen. Dazu kam die in langer Tradition ausgebildete Fähigkeit, Funktionen innerhalb eines Ge-

samtprozesses zu übernehmen, sich mit partikulären Aufgaben zu begnügen, weder an sich selbst noch an Mitmenschen Totalansprüche zu stellen. Und schließlich hatte sich eine Form der Sozialstruktur ausgebildet, die alle ihre Mitglieder nicht nach dem Prinzip einer Qualifikation (**Shikaku**), sondern über das Prinzip der Arbeit an der gemeinsamen Lokalität (**Ba**) zusammenbindet.

In einem Industriestaat müssen all diese in kontinuierlicher Tradition entwickelten spezifisch japanischen Modalitäten menschlicher Interaktion äußerst wirkungsvoll sein.

Die Fähigkeit der Kooperation auf engstem Raum ist in Japan vollkommener ausgebildet als in jedem europäisch-amerikanischen Industriestaat; Reibungen zwischen den Kooperierenden kommen desto seltener auf, je weniger die einzelnen Individuen dazu neigen, in die Kompetenzen anderer einzugreifen; die Fähigkeit, den eigenen Arbeitsbereich als abgestecktes Teilgebiet zu begreifen und dessen Funktion im Ganzen zu erkennen, seine Partikularität als unvermeidlich anzuerkennen, ist eine japanische Spezialität. Die Bindung über die räumliche Gemeinsamkeit der Arbeit (im Betrieb und Großbetrieb), das Zurücktreten der Bedeutung fachlich-sachlicher Qualifikationen fördert das Gefühl der Zusammengehörigkeit, erhöht die Produktivität: innerhalb eines japanischen Betriebs, sei er noch so groß, gibt es familien-analoge Bindungen. Klassenunterschiede werden innerhalb technischer Betriebe nicht sichtbar (Arbeiter und Direktoren essen gewöhnlich das gleiche Essen an den gleichen Tischen der Kantine, tragen die gleiche Arbeitskluft). Arbeitnehmer-Arbeitgeber-Gegensätze sind (noch) ungewohnt, werden (noch) nicht ausgelebt. Die Mobilität der Arbeiter ist äußerst gering, da ein Stellenwechsel den Verlust eines großen Teils aller emotionalen Bindungen des betreffenden Individuums bedeuten würde. Die Identifizierung des einzelnen mit seiner Arbeit, seiner Arbeitsgruppe, seiner Teilfabrik und seinem Gesamtbetrieb (Betriebshymne!) ist ungewöhnlich groß. Berufsleben und Familienleben sind nicht scharf voneinander getrennt. Ein – oft unbewußter – Nationalismus von enormer Intensität, ein Solidaritätsgefühl aller Japaner (man kennt ja den Rest der Welt kaum, kann ihn sich nicht vorstellen, steht dauernd zu ihm als anonymer Gegenmacht in Konkurrenz) und ein Gemeinschaftsstolz gerade auf die industriellen Erfolge (obgleich wir erst so spät in die Konkurrenz eingetreten sind – das haben wir geleistet!), das nationale Kompensationsbedürfnis nach dem langen Außenseitertum in der Geschichte und nach dem verlorenen pazifischen Krieg – all diese Faktoren sind aus dem Spezifikum des Industriestaats Japan nicht herauszulösen, begründen mit seine Effektivität.

Keine Frage nach Japans Zukunft ist damit ganz beantwortet. Denn alle bisherigen Deutungsversuche japanischer industrieller Effizienz haben den **sozialkritischen** Aspekt außer acht gelassen: die Fragen nach der Verteilung des Eigentums an den Produktionsmitteln und der Verteilung des Veredlungswerts.

So wäre etwa zu untersuchen: Inwieweit bedeutet die Sozialstruktur des Japan der Gegenwart eine noch immer andauernde Fixierung – wie etwa Koestler sagt – auf eine „feudalistische“ Gesellschaftsideologie? Inwieweit bahnt sich ein Umsturz bestehender Gesellschaftsformen in den Studentenunruhen bereits an? Was sind die Zieler derer, die den Studentenprotest organisieren? Inwieweit wird ein Japan der Zukunft sich mit Vorstellungen des orthodox-dogmatischen Kommunismus Moskauer Prägung decken? Welche Aussichten haben die Ideen Mao Tse-tungs in Japan? Inwieweit wird Japan auch nach einschneidenden Gesellschaftsreformen das Bewußt-

sein nationaler Identität bewahren? Inwieweit werden gesellschaftliche Reformen die überkommene Sozialstruktur verändern? Wie wird sich ein Wandel in der Sozialstruktur auf die Effektivität Japans als Industriestaat auswirken?

Alle diese Fragen lassen sich im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht einmal erörtern – geschweige denn daß Antworten darauf zu versuchen wären. Angemerkt soll nur noch sein, daß man im Blick auf Japan von Amerika-Europa aus (auch und gerade wenn man auf ein sozialistisches Japan der Zukunft hofft) damit rechnen muß, daß über jeden irgend prognostisch überschaubaren Zeitraum hin die Entwicklung des Industriestaates Japan immer **auch** durch Elemente japanischer Eigengeschichtlichkeit geprägt sein wird, deren Wirkungskraft und „Fähigkeit zu überleben“ sich im Rahmen Europa-gewachsener Gesellschafts- und Staatstheorien nur sehr schwer bemessen lassen.

### Schlußfolgerungen – Dialektik der Fremde

Allzu oft in der Auseinandersetzung Europas mit fernöstlicher Fremde diente Japan als Objekt in einem kontemplativen Erkenntnisvorgang, wurde es Anlaß zu europäischem „Verstehen“, „Erfühlen“, „Deuten“, wobei Europa sich selber als Maßstab des Erkennens und Wertens einsetzte und Japan, zum Vergleichsgegenstand degradiert, nur ein Mehr – oder – Weniger sein konnte als Europa. Dabei bietet Japan in seiner extremen geschichtlichen Distanz zu Europa die Möglichkeit, geschichtliche Fremde exemplarisch zu erfahren, sich der Bedingungen europäischer Fremdheitserfahrung bewußt zu werden.

In seiner Kritik der Diltheyschen Hermeneutik schreibt Jürgen Habermas:

... Wäre Dilthey der Konsequenz seiner Untersuchungen gefolgt, hätte er gesehen, daß Objektivität des Verstehens nur innerhalb der Rolle des reflektierenden Mitspielers in einem Kommunikationszusammenhang möglich ist.

Der Interpret kann sich, gleichviel ob er es mit zeitgenössischen Objektivationen oder mit geschichtlicher Überlieferung zu tun hat, von seiner hermeneutischen Ausgangslage nicht abstrakt lösen. Er kann den offenen Horizont der eigenen Lebenspraxis nicht einfach überspringen und den Traditionszusammenhang, durch den seine Subjektivität gebildet ist, nicht schlicht suspendieren, um in den subhistorischen Lebensstrom einzutauchen, der die genießende Identifikation aller mit allen erlaubt. Gleichwohl ist Sachlichkeit des hermeneutischen Verstehens in dem Maße zu erreichen, als das verstehende Subjekt über die kommunikative Aneignung der fremden Objektivationen sich selbst in seinem Bildungsprozeß durchschauen lernt. Eine Interpretation kann die Sache nur in dem Verhältnis durchdringen, in dem der Interpret diese Sache **und zugleich** sich selbst als Momente des beide gleichermaßen umfassenden und ermöglichenden objektiven Zusammenhangs reflektiert<sup>59</sup>.

Eine Auseinandersetzung mit der konkreten Fremde Japans ist nur so als angemessen denkbar, daß der Verstehen suchende Europäer sich der Voraussetzungen seiner eigenen Verständnislage bewußt zu werden sucht und die Erfahrung des Nichtverstehens zum Anlaß nimmt, die Gründe dafür in der Selbstreflexion zu klären – um sich dann aufs neue im Versuch der Kommunikation auf Japan zu in Bewegung zu setzen: ein Vorgang, der unendlich wiederholbar ist.

<sup>59</sup> Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse, a.a.O. (Anm. 56), S. 227 f.

Eine derart dialogisch-dialektische Erfahrung von Fremde könnte, was die Sicht aktuell-zeitgeschichtlicher Vorgänge angeht, praktische Konsequenzen haben, unter anderen die, daß der Sozialismus der Zukunft (auch der sozialistische Industriestaat der Zukunft) nicht als notwendig uniform vorgestellt wird; daß die Metapher des „Modellfalls“ bestimmter staatlich-wirtschaftlicher Organisationsformen (d. h. die Theorie der Übertragbarkeit davon auf geschichtlich anders bedingte Situationen) vorsichtiger angewandt wird; daß fällige Reformationen oder Revolutionen nicht als Wiederholungen bereits stattgehabter verstanden werden, sondern als ganz und gar neu zu machende — mit all dem Risiko, das darin liegt (die „Revolution an sich“ ist ein Mythos).

In einer Zeit rasanter Zunahme des Weltverkehrs und des Austauschs von menschlichen Errungenschaften aller Art gewinnt die Problematik der Erfahrung konkreter Fremde wachsende Bedeutung: Der Notwendigkeit, über stammesgeschichtliche, nationale, rassische Grenzen hinweg kooperieren zu müssen, stehen die Schwierigkeiten entgegen, die sich aus den Andersheiten der Formen mitmenschlichen Zusammenlebens ergeben. Die abstrakte Erkenntnis, daß ein indischer Wissenschaftler aus einem anderen Traditionszusammenhang kommt, dürfte einen deutschen Kollegen nicht an der Möglichkeit harmonischen Zusammenarbeitens zweifeln lassen; aber sollte der Inder darauf bestehen, beim gemeinsamen Essen in der Kantine sein Reisgericht mit den bloßen Händen einzunehmen, könnte das der Anfang davon sein, daß der Deutsche seine Anerkennung des Inders als Partners einschränkt. In der Erfahrung fremder Alltäglichkeit, in Lebensbereichen also, die sich der erhellenden Selbstreflexion als allzu banal entziehen, irritiert konkrete Fremde am meisten. So kommt es zur Verhärtung affektiver Reaktionen — die man sich konkreter Fremde gegenüber von Anfang an als unangemessen hätte verbieten sollen.

Wahrscheinlich könnten Europäer aus den asiatischen Arten und Weisen, auf Fremde zu reagieren, lernen. Ingeborg Wendt schreibt dazu:

(Wir) müssen ... unsere Methoden der Annäherung erweitern. Es genügt nicht, immer neue Organisationen zur Förderung des gegenseitigen Verständnisses zu schaffen, die Höhe der „Entwicklungshilfe“ von Zeit zu Zeit herauf- oder herabzusetzen oder immer mehr Japanbücher zu schreiben. Die Basis der Methoden der „Entwicklungshilfe“ und der Annäherung an asiatische Länder selbst muß revidiert werden.

Dabei können wir vom asiatischen Intellektuellen lernen. Wir müssen uns von unserem dogmatischen Denken in Politik und Geistesgeschichte befreien und die asiatischen Methoden des Nachahmens, des naiven Beschreibens, Schauens, Zuhörens, des Fremdsprachenlernens an die Stelle des von uns bisher praktizierten Interpretierens, Deutens, Pressens in eigene Kategorien setzen<sup>60</sup>.

Japan braucht seine Fremden. Bei allem theoretischen Wissen, das in Japan über das Ausland vorliegt, ist Anschauung von Außerjapanischem rar. Der Zugang zum chinesischen Festland ist noch versperrt; Formosa ist klein und ein Puppenstaat unter einem Puppenregime, Hongkong eine Insel — wie Japan selbst. Alles andere Ausland ist fern. Nur relativ wenige Japaner haben bisher die Möglichkeit gehabt, Europa oder Amerika zu beweisen. Fremde, selbst wenn sie als Touristen kommen, bringen Außenwelt, bringen lebendige, anschauliche Andersheit und damit die Möglichkeit einer kritischen Reflexion der so ausgeprägten japanischen Identität...

<sup>60</sup> Ingeborg Wendt, Geht Japan nach links?, a.a.O. (Anm. 2), S. 149 f.

Europäern andererseits kann die Erfahrung Japans als exemplarischen Fremdlands zu Europa dazu verhelfen, ihr eigenes Verhältnis zur Geschichte zu sichten, die Bedingungen ihrer Erkenntnis von jeder Art räumlich oder zeitlich entfernter Objektivationen von Menschheitsgeschichte. Unter solchen Auspizien könnte die Erfahrung konkreter Fremder zur Erfahrung zeitgenössischer Partnerschaft werden. Europa braucht sein Japan.