

# Nationale Selbstbehauptung in neuen religiösen Bewegungen in Japan

—

## das Beispiel Kōfuku no Kagaku

Monika Schrimpf

### Abstract:

The combination of national self-assertion with a critical attitude towards ‘modern’ values is not unusual among post-war Japanese New Religions. By taking up the example of Kōfuku no Kagaku I want to raise the question why and how New Religions construct a national identity. In particular, I ask about the role of historiography in that process. The paper examines ‘historical’ comics and writings by the founder Ōkawa Ryūhō with regard to the strategies that are used to convey a Japanese identity and legitimise resulting moral claims. Interestingly, the national image created by this particular historiography is not essentialist, as are the various forms of the so-called *Nihonjinron* (i.e. discourses on the ‘essence’ of being Japanese). For Ōkawa, national identity is tied to the wider context of an Asian civilisation that rests on a specific set of values (in opposition to a western civilisation), and of a global identity as the basis of Japan’s universal mission.

---

### 1. Einleitung

Nationale Selbstbehauptung im religiösen Kontext – häufig werden diese Schlagworte mit der Konstruktion des Staats-Shintō in der Meiji-Zeit bzw. den shintoistischen Nationalmythen und ihrer politischen Instrumentalisierung verknüpft. Darüber hinaus sind vor allem in den 90er Jahren auch der Beitrag des Buddhismus zur Bildung des modernen Nationalstaates (siehe Fujii 2002, Kleinen 2002, 1995) in der Bakumatsu- und Meiji-Zeit (1854 – 1912) sowie die nationalistischen Tendenzen im Zen-Buddhismus der 1930er und 1940er Jahre ins Blickfeld gerückt (siehe Victoria 1997, Heisig / Maraldo 1995). Dass auch neue religiöse Bewegungen nationale Themen aufgreifen, hat jedoch außerhalb der engeren Fachgemeinde bisher wenig Aufmerksamkeit gefunden (siehe Shimazono 2001). Naturgemäß stand das nationale Denken in den Neuen Religionen der Vorkriegszeit zumeist in Beziehung zur Ideologie des *kokutai* („Nationalwesen“) oder des Tennō-Systems. Demgegenüber verband sich in der Nachkriegszeit das Nationalbewusstsein der verschiedenen Bewegungen häufig mit einer anti-säkularen Haltung. Bis heute bedient sich die nationale Rhetorik eines umfangreichen Repertoires von Themen und Argumentationsstrukturen, die teilweise bis ins 19. Jahrhundert zurückreichen: nationale Mythologien und Geschichtskonstruktionen, Endzeit- und Erlösungsvorstellungen, Hervorhebung der kulturellen Überlegenheit sowie seit den 1970ern Stolz auf den wirtschaftlichen Erfolg Japans, Kritik an der Moderne, Betonung der partikularen, vor allem der ethnischen oder religiösen Identität u.a.m. (Shimazono 2001: 87-170)

Vor diesem Hintergrund interessiert mich die Frage, mit welchen Strategien und mit welcher Intention neue religiöse Bewegungen der Gegenwart nationale Identitätsbilder erzeugen. Was unterscheidet die im Kontext eines religiösen Systems erzeugte nationale Selbstbehauptung von der

in politischer, literarischer oder anderer Trägerschaft, und gegen wen ist sie gerichtet? Vor allem aber: Was bewegt eine Religionsgemeinschaft dazu, auch ohne politischen Druck Gemeinschaftsgefühl auf nationaler Ebene zu behaupten?

Um diesen Fragen nachzugehen, betrachte ich im folgenden die Konstruktion von Geschichte durch Ōkawa Ryūhō, den Begründer der neuen religiösen Bewegung Kōfuku no Kagaku („Research Institute for Human Happiness“). 1986 ins Leben gerufen, zählt KNK zu den jüngsten der sogenannten „Neuen Neuen Religionen“ (*shin shinshūkyō*). Während sie ursprünglich um die Offenbarungen kreiste, die Ōkawa nach eigener Aussage von historischen und fiktiven religiösen Gestalten wie Nichiren, Kūkai, Jesus, Amaterasu Ōmikami, Sokrates u.a.m. erhielt, hat sie sich seither zu einer der mitgliederstärksten und wohlhabendsten neuen Religionsgemeinschaften mit eigenem Lehr- und Ritualsystem entwickelt. Nach wie vor sind die Aktivitäten der Gemeinschaft jedoch stark durch die exzessive Publikationstätigkeit Ōkawa Ryūhōs geprägt. Seine über 200 Bücher haben zum Teil mehrfache Neuauflagen erreicht und waren zeitweise Verkaufsschlager (Astley 1995: 349-352) Neben der Vielzahl an Büchern, Comics und Kinofilmen haben auch Ōkawas Selbstinszenierungen in Fernsehshows und pompös inszenierte Auftritte im Tōkyō Dome dazu beigetragen, dass sein Name vielen Japanern ein Begriff ist.

Einen Großteil des umfangreichen Schrifttums Ōkawas, vor allem seiner Comics, stellen „historische Werke“ dar. Er erzählt darin die Geschichte der menschlichen Zivilisation von ihrem Beginn bis in die Gegenwart und entwirft in sogenannten „Prophezeiungen“ ein detailliertes Bild von der „Zukunftsgeschichte“ (*yogen toshite no miraishi*) (Ōkawa 2003a: 320) der Menschheit.

Die Darstellung und Deutung von Geschichte sind fundamentale Bestandteile vieler nationaler Selbstbehauptungsdiskurse. Denn das Wissen um eine gemeinsame Vergangenheit, vor allem um einen gemeinsamen Ursprung, erzeugt eine Erinnerungsgemeinschaft, ein „kulturelles Gedächtnis“, das die Gegenwart aus der Vergangenheit begründet. Dieser Begriff, den Jan Assman am Beispiel der frühen ägyptischen Hochkultur entwickelt hat (Assmann 2000: 48-56), kann im Kontext moderner Nationalstaaten durch den Begriff „nationales Gedächtnis“ ersetzt werden. Die identitätsstiftende Wirkung dieser kollektiven Erinnerung beruht auf verschiedenen Funktionen der historischen Rekonstruktion: In Form von „normativem Wissen“ gibt sie Handlungsorientierung und begründet Lebensformen, als „formatives Wissen“ vermittelt sie Lebensdeutungen und ermöglicht den am historischen Wissen Partizipierenden die Selbstdefinition. (Assmann 2004: 142 f) So trägt sie zur Integration nach innen und zur Abgrenzung nach außen bei. Schauen wir im folgenden, welche dieser Funktionen der historischen Erzählung sich Ōkawa Ryūhō zunutze macht, um Nationalbewusstsein zu erzeugen.

Dabei werde ich zunächst auf die formalen Charakteristika und die Legitimierung der Historiographie eingehen, bevor ich danach frage, in welcher Weise sie normatives und formatives Wissen produziert.<sup>i</sup>

## 2. „Erzählte Geschichte“ in *Kōfuku no Kagaku*

### *Formale Charakteristika*

Beginnen wir mit den 'äußeren' Merkmalen der Geschichtskonstruktion Ōkawas. Gerade für den historischen Bereich seiner Lehren greift er auf die Medien Comic und Kinofilm zurück. Auf diese Weise erreicht er nicht nur ein weiteres Publikum, sondern er verleiht er seiner ‚Geschichte‘ durch die visuelle Darstellung auch ein bestimmtes Gesicht. Dessen auffälligstes Merkmal besteht in der äußerlichen Schönheit der spirituell erhabensten Wesen: Die höchste Gottheit El Kantare, seine frühesten Verkörperungen als Herrscher der Kontinente Mu und Atlantis, der junge Buddha als weitere Inkarnation El Kantares, Jesus, Hermes – sie alle sind gekennzeichnet durch gleichmäßige, jugendliche Gesichtszüge, schlanke Figuren und ausdrucksstarke Augen. (siehe Ōkawa 2001a) Besonders ausgeprägt ist diese personale Ästhetisierung im Falle der Frauen, die Werte wie Liebe und Mitgefühl repräsentieren: Sowohl Aphrodite als auch Maitreya – der zukünftige Buddha, der bei ihm die Gestalt einer Schülerin des historischen Buddha annimmt – besitzen mit ihren großen Augen und dem geöffneten Mund (Ōkawa 2001a: 114, 130) ausgeprägt weiblich-erotische Züge. Möglicherweise äußert sich in der Verkörperung von Jugendlichkeit und Schönheit in Ōkawas historischen Helden das Bestreben, ein möglichst junges Publikum zu erreichen. Diese Vermutung bestätigt auch die Auswahl der Medien Comic und Kinofilm. Gleichzeitig erleichtert diese Darstellungsweise die Identifikation mit historischen Vorbildern. Sie ermuntert zudem die affirmative Haltung gegenüber den zentralen Gestalten seines Geschichts- und Weltbildes und der Bedeutung, die er ihnen als spirituelle Führer der Menschheit zuweist. Der Motivation zur Identifikation mit Vorbildern und zur Affirmation seiner Deutungen dient auch die Personalisierung von Geschichte: Er strukturiert den Zeitfluß am Auftreten epoche-prägender Menschen und der Wirkung ihres Denkens.<sup>ii</sup> Darüber hinaus flicht er fiktive Erzählungen über ‚gewöhnliche‘ Menschen als exemplarische ‚Bewohner‘ einer Epoche in seine Geschichte ein. Häufig wandern dabei dieselben Gesichter in verschiedenen Gestalten durch die Geschichte – ein Hinweis nicht nur auf die Wiedergeburtsvorstellung Ōkawas, die er an anderer Stelle ausführt (siehe z.B. Ōkawa 2001b: 82ff), sondern gleichzeitig ein Mittel, um durch Visualität Vertrautheit mit historischen Personen zu erzeugen. Ōkawas Geschichtskonstruktion gewinnt dadurch eine narrative Note, die durch die visuelle Darstellung unterstützt wird. (siehe Ōkawa 2001a)

Die Zeitachse seiner historisch-prophetischen Darstellung umfasst drei Dimensionen: Eine prä-historische Epoche, die geprägt ist durch die fortschrittlichen Zivilisationen der Kontinente Mu und Atlantis sowie einiger anderer, kurzlebiger Zivilisationsformen; die überlieferte Geschichte, unterteilt in die des Westens, die des Ostens und die Japans; schließlich die Zukunft, in der nicht nur ein neues Mu und ein neues Atlantis, sondern viele Zivilisationen entstehen und vergehen werden. Im Rahmen dieser umfassenden Zeitkonstruktion charakterisiert und erklärt Ōkawa die Besonderheiten der westlichen und der östlichen Zivilisation, er erläutert die Bedeutung Japans für die universale Menschheitsgeschichte und benennt das Ziel, wenn auch nicht das Ende der Geschichte. (siehe Ōkawa 2003a, Ōkawa 2003 b, c)

### *Legitimität des Geschichtsbildes*

Bevor ich mich der Historiographie im einzelnen zuwende, ein Wort zu Ōkawas Geschichtsverständnis. Er distanziert sich ausdrücklich von der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung, die auf der Auswertung historischer Quellen beruhe. Demgegenüber betont er die übermenschliche Autorität seines Geschichtsbildes: Als menschliche Inkarnation des höchsten Gottes und Buddha El Kantare könne er die gesamte Geschichte und Zukunft der Menschheit wie aus der Vogelperspektive sehen. Ziel seiner Ausführungen ist es, das zivilisationsprägende Wirken El Kantares und seiner Gesandten – der sogenannten Propheten - in der irdischen Geschichte aufzuzeigen. (Ōkawa 2003a: 258-261) Die Unterscheidung zwischen Mythologie und überlieferter Geschichte wird für ihn damit hinfällig, da seine historischen Darlegungen keiner empirischen Untermauerung bedürfen. Nicht die Suche nach historischer Wahrheit oder den Konstruktionen historischer Imaginationen steht hinter seinen historischen Schriften, sondern der Wunsch, dem eigenen religiösen Weltbild Akzeptanz zu verschaffen. Tatsächlich stützt sich seine Darstellung durchaus auf das in der Geschichtswissenschaft tradierte Wissen. Sie ergänzt es jedoch um Deutungen und Kausalkonstruktionen, die ihre Autorität aus der Rückbindung an die transzendente Wirklichkeit gewinnen. Seine Vergangenheitskonstruktion ruht also auf einem religiösen Weltbild, das der erzählten Geschichte Kausalität und Intentionalität verleiht.

### *Legitimierung und Vermittlung von normativem Wissen*

Der Vermittlung und Legitimierung einer gemeinsamen Wertebasis dienen in Ōkawas Geschichte vor allem zwei Zeitebenen: Zum einen die frühen Zivilisationen Mu und Atlantis, die lange vor der uns bekannten Zeit existierten; zum anderen die überlieferte Geschichte der asiatischen Zivilisation. Die Geschehnisse des Kontinentes Mu sind insofern für die japanische Gegenwart von Bedeutung, als die Ankunft der ehemaligen Bewohner von Mu und ihre Vermischung mit der japanischen Bevölkerung laut Ōkawa nachhaltigen Einfluß auf die kulturelle Entwicklung Japans ausübten. (Ōkawa 2003a: 194f; Ōkawa 2001a: 136f)

Die Zivilisation von Mu wird als fortschrittlich sowohl in technologischer Hinsicht als auch im Hinblick auf ihre moralische Situation dargestellt: Das vom Herrscher gelehrt und vom Volk realisierte „Gesetz der Sonne“ (*taiyō no hō*) betont die Ideale Liebe, Mitgefühl und Wissbegier, sowie das Streben nach moralischer, intellektueller und spiritueller Selbstvervollkommnung. (Ōkawa 2001a: 6-49, v.a. 21-40) Indem er die Sonne als Symbol für El Kantare und die idealisierte Zivilisation in Mu wählt, greift Ōkawa auf ein Symbol der japanischen Mythologie zurück. Noch deutlicher wird die Verbindung zwischen El Kantare, Mu und Japan in seiner Benennung Japans als „das Land, in dem die Sonne aufgeht“ (*taiyō ga noboru kuni*). Die vergangene Zivilisation Mu bezeichnet Ōkawa als *kami no kuni*, als „Land der Götter bzw. des Gottes“ (Ōkawa 2001a: 38), weil hier die Lehren El Kantares verwirklicht wurden. Damit greift er einen Ausdruck auf, der an das japanische Konzept *shinkoku* („Land der Gottheiten“) erinnert, interpretiert ihn jedoch im Sinne seines Weltbildes: „Götter“ sind ihm nicht die shintoistischen *kami*, sondern die Gottheit El Kantare. Die Wirkmacht dieser Gottheit erstreckt sich über die gesamte Menschheit. Mit anderen Worten: Die Werte und Normen, die in Ōkawas mythologischer Erzählung behauptet und legitimiert werden, besitzen universalen Charakter. Ihre Realisierung kann sich daher nicht auf Japan

beschränken, sondern muss die ganze Welt erfassen. Gleichzeitig korreliert er den moralischen Zustand eines Landes mit dessen Prosperität, indem er den Untergang der Kontinente Mu und Atlantis auf die Geringschätzung von Liebe und Mitgefühl bzw. auf die einseitige Rationalitäts- und Wissenschaftsgläubigkeit zurückführt. (Ōkawa 2001a: 46f, 70f) Die Realisierung seines Wertesystems ist somit nicht nur von individuellem, sondern auch von nationalem Interesse. Daneben dient die Darstellung der uns bekannten Geschichte des Ostens (*tōyō*) dazu, die asiatische Identität in dieser Wertebasis zu verankern. Denn die östliche Geschichtsschreibung betont die kulturprägende Kraft des Buddhismus mit seinem Transzendenzbewusstsein, den Tugenden Selbstlosigkeit und Mitgefühl, dem Postulat der Liebe sowie den Moralvorstellungen über rechtes Reden, Handeln und Denken. (Ōkawa 2001a: 125f) So integriert Ōkawa universale Tugenden in die kulturelle Tradition des Ostens, der Heimat Japans.

Konkret veranschaulicht er die *Realisierung der von ihm propagierten Tugenden* am Beispiel der politischen Gegebenheiten in der Frühphase der japanischen Geschichte, d.h. in der Zeit von ca. 800 v. Chr. bis zur Regentschaft des Prinzen Shōtoku im 6. / 7. Jahrhundert. Damals war gemäß seiner Auffassung die ideale Herrschaftsform verwirklicht, das Prinzip „der tugendhaften Herrschaft und Politik“ (*tokuji seiji*) (Ōkawa 2003a: 197; Ōkawa 2004: 12). Er entwirft ein altertümliches *Vorbild* für dieses Regierungsideal am Beispiel der frühen Herrscher von den vermenschlichten Gottheiten Ame no minakanushi über Amaterasu Ōmikami bis hin zu den historischen Personen Königin Himiko und dem Regenten Prinz Shōtoku (574-622) reichen. Grundlage der damaligen Regenschaften war gemäß seinem Verständnis die Fähigkeit zur spirituellen Kommunikation, dank der die Könige und Königinnen ihre Macht im Austausch und unter der Führung spirituell erhabener Wesen des Jenseits ausübten. (Ōkawa 2004: 9-72) In diesem Sinne spreche man von dem „Zeitalter der Götter“ (*kamiyo*) (Ōkawa 2003a: 200) – nämlich aufgrund der engen Verbindung der menschlichen Regenten zu El Kantare bzw. den Bewohnern der jenseitigen Dimensionen. (Ōkawa 2003a: 194-205) Die göttliche Anleitung und ihre Umsetzung in der irdischen Herrschaft ist für ihn die wahre Bedeutung von *saisei itchi*, der „Einheit von Kult und Regierung“ (Ōkawa 2003a: 200). Als Dokumentation der konkreten Regierungsprinzipien zitiert Ōkawa die 17-Artikel-Verfassung des Prinzen Shōtoku. Sie begründet seiner Meinung nach die „Harmonisierung von Demokratie und tugendhafter Herrschaft“ (*minshu shugi to tokuji shugi no hāmonī*), indem sie die Fundierung der Herrschaft in konfuzianischer Moral und buddhistischer Wahrheitslehre sowie die wechselseitige Abhängigkeit von moralischer Gesinnung und Idealstaat darlege. (Ōkawa 2003a: 209-215, Zitat 214; Ōkawa 2004: 67-72) Himiko und Shōtoku taishi werden auf diese Weise zu Gewährsleuten der Politik, deren Verwirklichung Ōkawa zur Aufgabe der japanischen Nation erklärt.

Mit der Formulierung der globalen Mission Japans schafft Ōkawa das wichtigste Fundament nationalen Selbstbewußtseins. Japan besitzt für ihn welthistorische Bedeutung als der Ort, an dem sich östliche und westliche Zivilisation treffen und „von dem aus eine neue Zivilisation in die Welt aufbricht – das ist die Bedeutung, die dieses Land besitzt.“ (Ōkawa 2003c: 238) An anderer Stelle beschreibt Ōkawa seine Utopie der zukünftigen Weltordnung als die weltweite Realisierung „idealer Staaten“ (*rissō kokka*). Japan müsse diese Entwicklung einleiten, indem es einen „Idealstaat“

verwirkliche, dessen Demokratie auf dem Prinzip der „tugendhaften Herrschaft“ (*tokuji shugi*) ruhe, und in dem ein „buddhistischer Geist“ (*bukkyōteki naru seishin*) herrsche. Die ideale Herrschaftsform des japanischen Altertums verknüpft Ōkawa hier mit der von ihm gelehrten buddhistischen Wahrheit, insbesondere dem sogenannten „vierfachen Pfad“ der „Liebe“, des „Wissens“, der „Selbstreflexion“ und der „Entwicklung“ des Volkes zu einer Art politischem Programm. (Ōkawa 1994: 89-93) Um zunächst im eigenen Land den „Idealstaat“ (*risō kokka*) oder „Utopia“ zu verwirklichen, müssten die Politiker wirtschaftlichen Wohlstand herbeiführen, das friedliche Zusammenleben der Völker und Religionen garantieren und die Charakterbildung der Menschen unterstützen. Ausdrücklich spricht er dem politischen und wirtschaftlichen „nationalen Nutzen“ (*kokueki*) Priorität vor internationalen Interessen zu. (Ōkawa 1994: 84-89) Die Berufung Japans geht jedoch über das eigene Staatsinteresse hinaus: Es soll auch die Verwirklichung der idealen Staatsform in anderen Ländern, und zwar gemäß deren jeweiligem Nationalcharakter (*kokuminsei*), anstoßen. Das Ergebnis wäre eine Welt des Friedens und der Liebe. (Ōkawa 1994: 89 f) Wenn Japan seine Aufgabe nicht übernehme, sei die Menschheit durch die vielen negativen Gedankenströme, durch Umweltverschmutzung, Aufrüstung, moralischen Verfall etc. vom Untergang bedroht. (Ōkawa 2001a: 142-160). Die Ausbreitung der neuen Zivilisation werde schließlich auch das Wiederauftauchen von Mu und Atlantis herbeiführen. (Ōkawa 2001a: 178)

Fassen wir zusammen: Ōkawas Darstellung der frühen Geschichte der Menschheit und Japans dokumentiert eine grundlegende Wertebasis, die als Lehre des höchsten Gottes legitimiert ist. Darüber hinaus illustriert sie deren praktische Anwendung im Bereich der Politik und verleiht ihr dadurch Vorbildcharakter für die Gegenwart und Zukunft. Aus der Geschichte werden somit sowohl grundsätzliche Handlungsorientierung im Sinne einer Basis-Moral sowie Richtlinien für politisches Handeln abgeleitet. Da die postulierten Werte universale Geltung besitzen, dienen sie gleichzeitig als Begründungsgrundlage für einen globalen Erlösungsanspruch.

#### *Vermittlung und Legitimierung formativen Wissens*

Auf welche Weise erzeugt die Geschichtsdarstellung Ōkawas formatives Wissen, d.h. Wissen, das dem Einzelnen die Selbstdefinition im Rahmen des Kollektivs ermöglicht?

Bedeutsam für dieses Wissen ist zunächst die Frage nach den Ursprüngen des Volkes oder der Nation. Interessanterweise destruiert und re-interpretiert Ōkawa die allgemein bekannten Ursprungsmythen der shintoistischen Mythologie, mit denen seit der Meiji-Zeit (1868-1912) bis zum Ende des Zweiten WK die Einzigartigkeit des Kaiserhauses bzw. des japanischen Volkes begründet wurden. Neben der skizzierten Umdeutung shintoistisch begründeter politischer Konzepte wie *shinkoku* („Land der Götter“), *kamiyo* („Zeitalter der Götter“) oder *saisei itchi* („Einheit von Kult und Regierung“) verneint er das Postulat der göttlichen Abstammung des Kaiserhauses, indem er die göttlichen Ahnen der kaiserlichen Familie vermenschlicht: Die mythischen Götter Ame no minakanushi, Takami musubi und Kami musubi stellt er als Politiker und ein spirituelle Medien dar (Ōkawa 2004: 9f, 16-18), Amaterasu war für ihn die menschliche Tochter von Izanagi und Izanami, einem Ehepaar aus dem heutigen Ōita-ken (Ōkawa 2003a: 199f; Ōkawa 2004: 22f). In Übereinstimmung mit seinem Ideal der spirituell gelenkten Herrschaft

behauptet er zudem, die Legitimation von Herrschaft sei im Zeitalter der Götter nicht die Erbfolge gewesen, sondern die in himmlischen Offenbarungen geäußerte Auswahl spirituell begabter Menschen. Auch sei das Herrschaftsrecht nicht unwiderruflich gewesen – charakterliche Mängel wie Boshaftigkeit und Eigennutz hätten auf göttlichen Rat hin dazu geführt, dass die Regenten ausgetauscht wurden. (Ökawa 2003a: 200; Ökawa 2004: 16f) Auf diese Weise verneint Ökawa zentrale Momente der nationalen Selbstbehauptung der Vorkriegszeit: Das Kaiserhaus kann bei ihm keine Bedeutung als Bindeglied zu den Göttern haben, da er die Götter als spirituelle Wesen in seine eigene Kosmologie integriert. Zudem führt er die zivilisatorische Entwicklung Japans auf den Einfluß der ehemaligen Mu-Bewohner zurück. Aufgrund ihrer wissenschaftlichen Fortschrittlichkeit müsse ihr Auftauchen vor 15.000 Jahren den japanischen Ureinwohnern „wie die Herabkunft von Göttern“ (Ökawa 2003a: 195; Ökawa 2001a: 136) erschienen sein. So sei es zum Boden der shintoistischen Legenden geworden. Sie haben sich nach Ökawa aber auch in anderen asiatischen Ländern niedergelassen und so die Entwicklung ganz Asiens nachhaltig bestimmt. Das historisch begründete japanische Selbstwertgefühl ruht für ihn somit nicht primär in der *partikularen Besonderheit* des Landes. Vielmehr ist diese in einen weiteren Kontext eingebettet: Die Nation Japan mit ihrer spezifischen Bestimmung ist Teil der asiatischen Region, mithin geprägt durch die hier tradierten Wertvorstellungen. Asien bzw. der Kontinent Mu als Mutter der asiatischen Zivilisation liefern in Ökawas Denksystem die Wertebasis, auf der auch die japanische Identität ruht.

Damit sind wir bei einem weiteren Aspekt des formativen Wissens: Der Selbstbestimmung durch Abgrenzung. Ökawa konstruiert durch seine Historiographie eine Ost-West-Polarität, die sich durch die gesamte Geschichte zieht. Vor allem die Darstellungsweise der überlieferten Geschichte ist geprägt von der Polarisierung zwischen den zwei Zivilisationsblöcken Okzident (*seiyō*) und Orient (*tōyō*). Zwar verknüpft er die beiden Zivilisationsgeschichten miteinander, indem er ihre herausragenden Gestalten als unterschiedliche Verkörperungen desselben Gottes oder derselben spirituell erhabenen Wesen interpretiert. Nichtsdestotrotz konstatiert er regionale Eigenheiten, und zwar die Rationalität und Wissenschaftlichkeit des Wahrheitsverständnisses im Westen, sowie das buddhistisch-moralische Postulat der Liebe und des Mitgefühls im Osten. (siehe Ökawa 2003b: 236, Ökawa 2003c: 236f; Ökawa 2004) Neu ist wiederum seine Deutung der Wurzeln dieser Eigenarten: Während die buddhistische Menschliebe für ihn ihren Ursprung im Kontinent Mu hat (Ökawa 2001a: 11-27, 120ff), ist ihm die westliche Rationalität in der hohen Wertschätzung von Wissenschaft und Technologie auf dem Kontinent Atlantis begründet. (Ökawa 2001a: 118-122) Auf diese Weise verleiht er der Dualität zwischen Orient und Okzident eine historische Fundierung, die über die uns bekannte Geschichte hinausgeht. Zusätzliches Gewicht erhält sie durch ihre Kontinuität – sie wird auch in Zukunft in Gestalt des neuen Mu und des neuen Atlantis weiterbestehen. Obwohl Ökawa die westliche Geschichte keinesfalls nur negativ schildert, sieht er doch hier die Ursachen für die gegenwärtige Bedrohung der Menschheit. Vor allem die wissenschaftlichen Entwicklungen des 19. Jahrhundert haben die Menschen von der transzendenten Wirklichkeit entfremdet und in Form von grausamen, despotischen Herrschaftssystemen viel Unglück hervorgebracht. (Ökawa 2003b: 210-224) Die Folgen dieser Übel zu beseitigen, durch die

Verbreitung seiner Interpretation der buddhistischen Lehre die moralisch-spirituelle Besserung der Menschheit herbeizuführen und sie so vor ihrem Untergang zu bewahren – das ist die Aufgabe Japans, des kleinen Insellandes im Osten. (Ōkawa 2001a: 150)

### 3. Auswertung

Das Nationalbewusstsein, das in Ōkawas Geschichts- und Zukunftskonstruktion zum Ausdruck kommt, beruht im wesentlichen auf der Behauptung einer nationalen Zielsetzung, die aus der Vergangenheit begründet wird und hier ihr Vorbild findet. Die Mission, die Japan zu erfüllen hat – d.i. die Vereinigung der westlichen und der östlichen Zivilisation, die Rettung der Welt vor ihrer Selbstvernichtung und die weltweite Realisierung idealer Staatswesen – hat globale Bedeutung, da sie auf universal gültigen Werten beruht. Den Identitätsfokus der von ihm inszenierten nationalen Identität bildet somit eine Wertebasis: Japans Bedeutung liegt in der Rolle als Erbe dieser Werte, in ihrer Verwirklichung in den frühen Herrschaftsformen sowie in der Bestimmung, durch das Wirken Ōkawas ihre weltweite Anerkennung und Umsetzung herbeizuführen.

Das auf diese Weise erzeugte nationale Identitätsbild ist in zweierlei Hinsicht ungewöhnlich: Es ist nicht essentialistisch, und es ist an ein globales Identitätsbewusstsein gekoppelt. Eine ethnisch begründete Eigenart Japans, aus der Ansprüche auf nationale Eigenständigkeit, Hegemonialstreben oder ähnliches abgeleitet werden könnten, wird ausdrücklich abgelehnt. Japans Bedeutsamkeit liegt allein in seinem Potential, das zivilisatorische Ideal Ōkawas zu verwirklichen. Dieses Potential wiederum speist sich sowohl aus dem spirituellen und moralischen Erbe Japans, als auch aus der Entscheidung El Kantares, in Gestalt Ōkawas in Japan menschliche Gestalt anzunehmen, um von hier aus die Menschheit zu retten. Mit dieser Argumentation verknüpft Ōkawa den nationalen Wert Japans mit seiner eigenen Person und verleiht sich selbst damit einen Stellenwert, der über die Autorität als religiöser Führer hinausreicht. Gleichzeitig bindet er die nationale Identität an die globale: Japans Wert liegt in seiner Bedeutung für die Welt. Der Verinnerlichung eines globalen Bewusstseins dient die Kontextualisierung historischer Daten und Personen: Amaterasu regierte 100 Jahre vor Buddhas Lebzeiten, Kaiserin Himiko zur Zeit der christlichen Urgemeinde. Schopenhauer ist eine Wiedergeburt Senecas, Fukuzawa Yukichi ist eine Wiedergeburt Ciceros. Gerade in dieser Verflechtung zeigt sich, dass Kōfuku no Kagaku ein Kind seiner Zeit ist: Ōkawa reagiert auf die Herausforderungen der Globalisierung, indem er die Idee einer Weltgemeinschaft aufgreift und auf dieser Grundlage die Intention seiner religiösen Gemeinschaft bestimmt.

Die Betonung einer globalen Identität, wie sie hier zum Ausdruck kommt, erinnert an das von Michael Pye konstatierte Bestreben der Neureligion Byakkō Shinkōkai, ihren Angehörigen eine Art „Welt-Identität“ (Pye 1988: 247)<sup>iii</sup> zu vermitteln. Auch hier wird Japan eine besondere Verantwortung für die Welt zugesprochen, der die Anhänger durch regelmäßige Friedensgebete nachkommen. Doch unterscheiden sich die Mittel, mit deren Hilfe in den beiden Neureligionen universale Identität inszeniert wird. Während in Byakkō Shinkōkai mithilfe des Gebetes als „ein ritualisierender Weg“ laut Pye das Bewußtsein der globalen Eingebundenheit Japans aufrechterhalten wird (Pye 1988: 248), greift Ōkawa zur Historiographie, um das Bild einer gemeinsamen Vergangenheit zu konstruieren und so das Bewußtsein einer immer schon

bestehenden Welt-Gemeinschaft innerhalb einer umfassenden kosmischen Ordnung zu wecken. Beide Bewegungen spiegeln somit verschiedene Reaktionen auf die Frage nach dem Verhältnis Japans zur übrigen Welt. Doch stellt sich diese Frage für sie in je unterschiedlichen Kontexten: Während sie sich für den Begründer von Byakkō Shinkōkai aus der politischen Lage Japans in der unmittelbaren Nachkriegszeit ergab (Pye 1988: 240), ist für Ōkawa eher der wirtschaftlich-technologische Globalisierungsprozess der Gegenwart Hintergrund seines Universalismus.

Abschließend möchte ich noch einmal die Frage nach der Motivation aufgreifen: Welche Intention steckt hinter Ōkawas Beschäftigung mit Fragen der nationalen Identität, Geschichte und Politik? Laut Shimazono Susumu spiegelt sich in den nationalistischen Auffassungen in den sogenannten Neuen Neuen Religionen wie Mahikari, GLA, Agonshū oder Kōfuku no Kagaku ein allgemeiner gesellschaftlicher Trend zur Skepsis gegenüber ‚modernen Werten‘ wie Rationalität und Fortschrittsgläubigkeit. Sie seien zudem häufig mit einer anti-säkularen, im Extremfall fundamentalistischen Haltung, verbunden. (Shimazono 2001: 236 f) All diese Motive lassen sich auch in Ōkawas Denken finden. Von einer eindeutig moderne-kritischen, anti-säkularen Haltung kann man in seinem Fall jedoch nicht sprechen. Zwar kritisiert er ein ausschließlich wissenschaftliches Weltbild, wie es für ihn in den Evolutionstheorien des 19. Jahrhunderts und im Atheismus etwa Nietzsches zum Ausdruck kommt. Ebenso wendet er sich nachdrücklich gegen materialistische Welterklärungen, wie sie für ihn in Marx ihre deutlichste Verkörperung finden. Daher müssen – metaphorisch? - sowohl Marx als auch Nietzsche in Gesellschaft von Stalin und Hitler die Leiden der Höllen erdulden. (Ōkawa 2003b: 201-204, 214-218) Andererseits befürwortet Ōkawa explizit technologischen Fortschritt: Er betont die technologische Überlegenheit des Kontinentes Mu, gibt detailgetreue Schilderungen der technologischen Möglichkeiten der zukünftigen Zivilisationen und macht sich nicht zuletzt für seine eigene Verkündungstätigkeit die Möglichkeiten multimedialer Inszenierungen zunutze. Auch seine pseudo-wissenschaftliche Erklärung der Schöpfung des Menschen aus den Gedankenströmen Buddhas ist ein Indiz dafür, dass er Wissenschaft auch Legitimationspotential für Wahrheitsbehauptungen zuspricht. Seine Kritik richtet sich lediglich gegen die Vernachlässigung der spirituellen Seite der menschlichen Erkenntnisfähigkeit und der transzendenten Aspekte der Wirklichkeit. Anders gesagt: Er kritisiert den vorherrschenden Rationalitätsbegriff als unzureichend. Diesen Mangel zu beseitigen, das Bewusstsein für Spiritualität und die transzendente Fundierung der menschlichen Lebenswelt zu wecken, und dadurch eine bessere Gesellschaft zu schaffen, das sind seine Anliegen. Indem er diese Zielsetzungen seiner religiösen oder Gesinnungs-Gemeinschaft argumentativ als nationale Bestimmung Japans deklariert und so zum Kern nationalen Selbstbewusstseins macht, verleiht er seiner Religionsgemeinschaft nationale Bedeutung. Vor diesem Hintergrund ist es gerechtfertigt, Kōfuku no Kagaku als ein Beispiel für religiöse Akteure zu betrachten, die sich politisches Denken für ihre religiösen Anliegen zunutze machen. Die diversen Spielarten nationaler Selbstbehauptung *im politischen Interesse* finden hier eine Ergänzung in Form von nationaler Selbstbehauptung *im religiösen Interesse*.

## Notes:

- i. Als Quellen für die Darstellung dient mir die Buch-Version von *Ōgon no hō* (2003, 1. Aufl. 1997), die entsprechende Manga-Trilogie *Ōgon no hō* (2003, 2004), der Manga-Band *Taiyō no hō 5: Ōgon no jidai* (2001, 1. Aufl. 1999), sowie die deutsche Übersetzung des diesem zugrundeliegenden Buches *Taiyō no hō* als *Das Gesetz der Sonne. Der Aufgang der buddhistischen Sonne in unserer modernen Welt* (2001) (siehe Literaturverzeichnis).
- ii. So vor allem in der Manga-Trilogie *Ōgon no hō*: Ōkawa Ryūhō, Manga *Ōgon no hō. Eru Kantāre no rekishikan. Seiyōhen*, Tōkyō: Kōfuku no Kagaku shuppan 2003; ders., Manga *Ōgon no hō. Eru Kantāre no rekishikan. Tōyōhen*, Tōkyō: Kōfuku no Kagaku shuppan 2003; ders., Manga *Ōgon no hō. Eru Kantāre no rekishikan. Nihonhen*, Tōkyō: Kōfuku no Kagaku shuppan 2004.
- iii. Der hier zitierte Aufsatz von Michael Pye erschien ursprünglich in englischer Sprache unter dem Titel: National and international identity in a Japanese religion: Byakkoshinkokai. Victor C. Hayes (ed.): *Identity Issues and World Religions. Selected Proceedings of the International Association for the History of Religions*. Netley (Australia) 1986, S. 234-241.

## Literature:

### Primary Literature:

- Ōkawa Ryūhō (2003a): *Ōgon no hō. Eru Kantāre no rekishikan*. Tōkyō: Kōfuku no Kagaku shuppan (1. Aufl. 1997).
- Ders. (2003b): *Manga Ōgon no hō. Eru Kantāre no rekishikan. Seiyōhen*. Tōkyō: Kōfuku no Kagaku shuppan.
- Ders. (2003c): *Manga Ōgon no hō. Eru Kantāre no rekishikan. Tōyōhen*. Tōkyō: Kōfuku no Kagaku shuppan.
- Ders. (2004): *Manga Ōgon no hō. Eru Kantāre no rekishikan. Nihonhen*. Tōkyō: Kōfuku no Kagaku shuppan.
- Ders. (2001a): *Manga. Taiyō no hō 5: Ōgon no jidai*. Tōkyō: Kōfuku no Kagaku shuppan (1. Aufl. 1999).
- Ders. (2001b): *Das Gesetz der Sonne. Der Aufgang der buddhistischen Sonne in unserer modernen Welt*. Steyr: Ennsthaler Verlag.

- Ders. (1994): *Risō kokka Nihon no jōken. Shūkyō rikkoku no susume*. Tōkyō: Kōfuku no Kagaku shuppan.

*Secondary Literature:*

- Assmann, Jan (2000<sup>4</sup>): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C.H. Beck (1. Auflage 1992).
- Astley, Trevor (1995): "The Transformation of a Recent Japanese New Religion: Ōkawa Ryūhō and Kōfuku no Kagaku". In: *Japanese Journal of Religious Studies* 22.3-4 (Fall 1995), S. 343-380.
- Fujii, Takeshi (2002): Nationalism and Buddhism in the late Tokugawa period and early Meiji. In: Klaus Antoni, Hiroshi Kubota, J. Nawrocki et al. (Hg.): *Religion and National Identity in the Japanese Context*. Münster: LIT, S. 107-119.
- Heisig, James, John C. Maraldo (Hg.) (1995): *Rude Awakenings: Zen, the Kyōto School, and the Question of Nationalism*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Kleinen, Peter (2002): *Im Tode ein Buddha. Buddhistisch-nationale Identitätsbildung in Japan am Beispiel der Traktate Gesshōs*. (Bunka. Tübinger interkulturelle und linguistische Japanstudien; Bd. 3). Hamburg: LIT.
- Kleinen, Peter (1995): Buddhismus und Nationalismus. Anmerkungen zur historiographischen Relevanz der Auseinandersetzung mit dem nationalistischen Diskurs des Bakumatsu-Buddhismus. In: Deutsches Institut für Japanstudien (Hg.), *Japanstudien. Jahrbuch des Deutschen Instituts für Japanstudien* 6, S. 387-427.
- Pye, Michael (1988): Nationale und Internationale Identität in einer japanischen Religion (Byakkō Shinkōkai). In: Hartmut Zinser (Hg.): *Religionswissenschaft. Eine Einführung*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, S. 239-251.
- Pye, Michael (1986): National and international identity in a Japanese religion: Byakkoshinkokai. Victor C. Hayes (ed.): *Identity Issues and World Religions. Selected Proceedings of the International Association for the History of Religions*. Netley (Australia), S. 234-241.
- Sharf, Robert (1993): The Zen of Japanese Nationalism. In: *History of Religions* 33, S. 143.
- Shimazono Susumu (2001): *Postumodan no shinshūkyō. Gendai Nihon no seishin jōkyō no teiryū*. Tōkyō: Tōkyōdō shuppan.

- Victoria, Brian (1997): *Zen at war*. New York und Tōkyō: Weatherhill.

© Schrimpf, Monika (Bayreuth, May 2008), Marburg Journal of Religion, ISSN 1612-2941