

Jörg Potrafki

Gekken und Kendo -  
die Entwicklung von Lehren und Lernen in der  
japanischen Fechtkunst unter Berücksichtigung  
kulturanthropologischer Aspekte von der  
Feudalzeit bis zur Gegenwart

*Für Sabine,  
für Kozo († 2003)*

Fachbereich Erziehungswissenschaft und Psychologie  
der Freien Universität Berlin

**Gekken und Kendo -  
die Entwicklung von Lehren und Lernen in der japanischen  
Fechtkunst unter Berücksichtigung kulturanthropologischer  
Aspekte von der Feudalzeit bis zur Gegenwart**

Dissertation  
Zur Erlangung des akademischen Grades  
Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

vorgelegt von

Jörg Potrafki  
Proellstr. 25  
12277 Berlin

Tag der Disputation: 30.07.2012

Erstgutachter

Prof. Dr. Christoph Wulf  
Fachbereich Erziehungswissenschaft und Psychologie  
Arnimallee 11  
14195 Berlin

Zweitgutachter

Prof. Dr. Gunter Gebauer  
Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften  
Thielallee 43  
14195 Berlin

Gekken und Kendo -

die Entwicklung von Lehren und Lernen in der japanischen Fechtkunst unter Berücksichtigung kulturanthropologischer Aspekte von der Feudalzeit bis zur Gegenwart

---

<b>1</b>	<b>Problemfelder und zentrale Fragestellungen</b>	<b>5</b>
<b>2</b>	<b>Methodologische Überlegungen</b>	<b>13</b>
<b>3</b>	<b>Zur Terminologie und Abgrenzung zentraler Begriffe</b>	<b>18</b>
3.1	Einordnung der Fechtkunst	18
3.2	Zur begrifflichen Unschärfe bei der Beschreibung der japanischen Gesellschaftsstruktur	26
<b>4</b>	<b>Kultur und Schwert in der japanischen Feudalzeit: das Tod bringende Schwert</b>	<b>34</b>
4.1	Mythen und die Realität des Krieges	34
4.2	Kriegerstand und das Schwert	43
4.3	Schwert und Distinktionen	51
4.4	Reis, China und die Götter	74
	4.4.1 Shintoismus	75
	4.4.2 Buddhismus	84
	4.4.3 Konfuzianismus	91
4.5	Fechthelden und Kleinwelten	106
	4.5.1 Bokuden Tsukahara - die göttliche Fechtkunst	107
	4.5.2 Yagyū Munenori - Erleuchtung durch Fechtkunst	118
	4.5.3 Musashi Miyamoto - der vollkommene Krieger	134
4.6	Die Symbiose von Glaube und Fechtkunst	149
4.7	Das Individuum zwischen Duell und Gesellschaft	155
<b>5</b>	<b>Lehren und Lernen in der modernen Fechtkunst: der Weg als Ziel</b>	<b>174</b>
5.1	Über die Praxis zum Lebensweg	174
5.2	Aneignung der Technik als Lebensweg	191
5.3	Lehrer und Schüler als Konstrukt einer Lebensbeziehung	205

5.3.1	Dimensionen der Praxis	217
5.3.2	Grenzen des Lehrers	235
5.4	Lernen und das generative Prinzip der Fechtkunst	243
5.4.1	Mimetisches Lernen im Kendo	251
5.4.2	Kurai und Habitus als Kennzeichen der Persönlichkeit	264
5.5	Zur Bedeutung ritualisierten Verhaltens in der Fechtkunst	290
<b>6</b>	<b>Die strukturelle Dimension der modernen Fechtkunst: Phänotyp der Gegenwart</b>	300
6.1	Kenjutsu zwischen Rückbesinnung und Moderne	300
6.2	Kokutai und die Konstruktion nationaler Identität	314
6.3	Kendo zwischen Kriegsdienst und Persönlichkeitsentwicklung	340
6.4	Versportlichung und Kontinuitäten als Aspekte der japanischen Kulturnation	368
6.5	Wandel und Konsistenz im Weg des Schwertes ohne Schwert	387
6.6	Empirische Betrachtungen zur Fechtkunst der Gegenwart	399
6.6.1	Zahlen aus Japan	400
6.6.2	Schriftliche Befragung in Japan	404
6.6.3	Schlussbetrachtungen	419
<b>7</b>	<b>Fechtkunst - Gesellschaft - Kultur: Zusammenführung</b>	422
<b>8</b>	<b>Verzeichnis der Quellen</b>	426
<b>9</b>	<b>Verzeichnis der Abbildungen und Tabellen</b>	432
<b>10</b>	<b>Anhang</b>	434
	Glossar	
	Zeittafel	
	Epochen Japans	
	Fragebogen, deutsch u. japanisch	
	Zusammenfassung, Abstract	
	Lebenslauf	
	Erklärung	
	Schlusswort	

## 1 Problemfelder und zentrale Fragestellungen

*„Einige spannungsgeladene Augenblicke vergingen. Schweigend und regungslos standen die beiden Widersacher da, die Schwerter starr in der Luft, Spitze gegen Spitze, wohl aber an die neun Fuß voneinander entfernt [...] Verzweifelte Gedanken packten ihn, denn er erkannte, wie schlecht seine Position war. Wieso halte ich mein Schwert in Augenhöhe, wo ich es sonst immer überm (sic!) Kopf halte? fragte er sich. Das war kein Denken mehr, wie es sich normalerweise vollzieht. Selbst sein Blut, das sichtbar in seinen Adern pulsierte, sagte ihm das [...] Immer und immer wieder war er versucht, die Ellbogen zu heben und das Schwert über seinen Kopf zu bringen, doch war das zu riskant. Musashi nämlich hielt nach genau jener Möglichkeit Ausschau, nach jenem Bruchteil einer Sekunde, da Denshichiros Sicht vom Arm behindert würde [...] Während er wie ein Raubvogel nach dem kleinsten Fehlverhalten seines Gegners Ausschau hielt, zählte Musashi seine Atemzüge. Er wollte nicht nur siegen, er mußte siegen. Er war sich im höchsten Grade bewußt, wieder einmal an einer Grenze zu stehen: hüben das Leben, drüben der Tod“ (YOSHIKAWA, 1984: 553-554).*

Der Roman-Auszug zu einem Helden des Schwertkampfes im 16. Jahrhundert veranschaulicht den historischen Ursprung der japanischen Fechtkunst im Kampf auf Leben und Tod. Heute präsentiert sich diese Fechtkunst als unblutige, sportliche Kampfform. Das Stahlschwert wurde längst aufgrund gesellschaftlicher Konventionen durch einen Schwerterersatz aus Bambus ausgetauscht; der Existenzkampf wich dem Wettkampf um gültige Treffer. Bedenkt man den ersten Ursprung, so überrascht die Bedeutung der Fechtkunst in der Gegenwart der japanischen Gesellschaft.

In allen gesellschaftlichen Schichten ist ein umfassendes Verständnis von *Kendo*<sup>1</sup>, dem ‚Weg des Schwertes‘, festzustellen. Als Begründung ist zum einen die individuelle Biographie zu berücksichtigen, nach der viele Japaner im Schul- oder Universitätssystem mit dem *Kendo* konfrontiert werden. Eine Fortsetzung danach, sei es als Freizeitbeschäftigung oder Beruf, erklärt die auf mehrere Millionen Menschen

---

<sup>1</sup> Zentrale japanische Fachbegriffe sind kursiv gedruckt und im Glossar alphabetisch verzeichnet und erläutert.

geschätzte Fechtgemeinschaft, die täglich landesweit in unzähligen Fechthallen - *Dojo* - die Fechtkunst übt. Zum anderen ist als Erklärung für die allumfassende Popularität des *Kendo* die Feudalgeschichte des Landes anzuführen, die durch zahlreiche Mythen und Helden in den Bildmedien ständige Wiedergeburt feiert. Legenden mittelalterlicher Krieger - *Samurai* - prägen das Feierabendprogramm zahlreicher Fernsehsender.

Von offizieller staatlicher Seite wird der erzieherische Wert der Fechtkunst herausgestellt und in den Bildungseinrichtungen durchgesetzt. Das japanische Kultusministerium bezeichnet *Kendo* als Leibeserziehung und als Sportart (vgl. OSHIMA/ANDO, 1979: 13). Ab 2012<sup>2</sup> sollen *Kendo* oder *Judo* wieder in den Sportunterricht von Mittelschulen integriert werden. Damit wird an eine alte Tradition der Fechtkunst angeknüpft, die diese in den Kontext der Erziehung stellt.

*Kendo* in Japan besitzt heute sportspezifische Strukturen, vergleichbar mit modernen westlichen Sportarten. Meisterschaften und Wettkämpfe finden in allen Alters-, Geschlechts- und Leistungsstufen statt. *Kendo* als Wettkampfform entspricht den Kriterien modernen Sports in der Gesellschaft ganz im Sinne GUTTMANNS (vgl. 1979: 26)<sup>3</sup>. Doch entgegen dieser Anzeichen einer aktuellen Sportart behaupten zahlreiche Fechtlehrer, dass *Kendo* kein Sport sei. Der Ursprung dieses traditionellen Verständnisses von der Fechtkunst ist auf den oben angedeuteten ernstesten historischen Kontext zurückzuführen. Offenbar stehen Vergangenheit und Gegenwart der japanischen Fechtkunst in einem seltsamen symbiotischen Verhältnis, das unzählige Besonderheiten im japanischen Alltag zum Vorschein bringt. Die allgemeine Anziehungskraft für Außenstehende dieser Gesellschaft scheint in dem reibungslosen Nebeneinander unterschiedlicher Kulturepochen zu liegen, beobachtbar in alltäglichen Situationen: Der 84-jährige Oberlehrer einer berühmten Universität in Tokyo sitzt im

---

<sup>2</sup> Wichtige Ereignisse sind in der Zeittafel festgehalten.

<sup>3</sup> GUTTMANN nennt Weltlichkeit, Chancengleichheit, Rollenspezialisierung, Rationalisierung, Bürokratisierung, Quantifizierung und Suche nach Rekorden.



*Jukata*<sup>4</sup> vor dem TV-Gerät und betrachtet kritisch die Video-Aufzeichnung seiner Studenten vom letzten Wettkampf, 16-Jährige lernen im Sportunterricht der Oberschule die Grundlagen der ehemals tödlichen Fechtkunst oder der Sieger der japanischen Studenten-Einzelmeisterschaft im *Kendo* erhält sofort eine Anstellung bei der Polizei.

Die Beispielkette ist fast endlos erweiterbar, wobei die Verknüpfung von Vergangenen mit Gegenwärtigem in Japan weit über die Fechtkunst hinausgeht. Anscheinend liegt die Allgemeingültigkeit in dem Nebeneinander schwer nachvollziehbarer Verknüpfungen. Einzelnen betrachtet handelt es sich um Phänomene, die - einmal ihrer vermeintlichen Widersprüchlichkeit beraubt - allenfalls nur verkürzt und unzureichend auf den sinngebenden Ursprung zurückgeführt werden können. Häufig wird die unbearbeitete ‚Restmenge‘ als Besonderheit eines Landes begriffen, in dem Zen-philosophische Aspekte für den Einzelnen ebenso etabliert zu sein scheinen wie die konfuzianische Moralethik für die Gemeinschaft. Das kulturprägende Potential dieser beiden Größen wird von vielen Experten mit dem wirtschaftlichen Aufstieg des ehemals rückständigen Landes Mitte des 19. Jahrhunderts zum globalen Wirtschaftsgiganten gegen Ende des 20. Jahrhunderts belegt.

Offensichtlich hatten Buddhismus und Konfuzianismus einen allumfassenden Einfluss auf Bildung und Erziehung in der japanischen Gesellschaft, so dass grundlegende Eigenschaften durch diese Lehren im Volk langfristig etabliert wurden. Diese ‚Volkseigenschaften‘ besitzen seitdem einen fortwirkenden Einfluss auf die japanische Gesellschaft. Heftige Rückschläge im nationalen Modernisierungsprozess - hervorgegangen vor allem aus der Zunahme des Militarismus in den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts, gefolgt von dem Versuch, die Weltherrschaft zu erlangen, und dem finalen Ergebnis der vollkommenen Zerstörung des Landes - verlangsamten zwar die

---

<sup>4</sup> Typischer japanischer Baumwollkimono.

Realisierung der japanischen ‚Erfolgsstory‘, aber hielten sie nicht auf. Als endogene Faktoren des japanischen Volks gelten noch immer Eigenschaften wie Bescheidenheit, Zielstrebigkeit oder Disziplinertheit, die allgemein das Verhalten von Japanern in Familie, Schule und Unternehmen prägen. Diese Kontinuität ist auch für die Fechtkunst von zentraler Bedeutung, denn die oben umrissenen Tugenden determinierten von jeher den Prozess des Lernens und der Entwicklung in der Fechtkunst. Folglich scheint die Fechtkunst auf nahezu natürliche Weise mit der japanischen Gesellschaft verbunden zu sein.

Wenn in diesem Zusammenhang auf Konstrukte verwiesen wird, die maßgeblichen Einfluss auf Denken und Verhalten innerhalb der Gesellschaft hatten bzw. haben, so muss eine wichtige Leitgröße in die Betrachtung einbezogen werden, die als legitimer Bestandteil der japanischen Kultur gilt: der Shintoismus. Neben Buddhismus und Konfuzianismus gilt der Shintoismus als ureigenes Produkt der japanischen Kultur. Nicht aus China importiert, sondern gleichermaßen Produkt und Bestandteil der eigenen Mythologie, bildet er das Fundament für Kultur und Gesellschaft in Japan. Das Verhältnis zwischen diesen drei Glaubenslehren unterlag dynamischen Verschiebungen in Abhängigkeit von soziopolitischen Einflüssen. Schwankungen prägten die verschiedenen historischen Epochen. Auch konnte die exponierte Dominanz einer Leitgröße eintreten und große Veränderungen der Gesellschaftsordnung bewirken. Beispielhaft gilt das für den Konfuzianismus in der Tokugawa-Zeit seit dem 17. Jahrhundert, der durch umfassende Normen die Hierarchie der Feudalzeit bestimmte, indem sein Moralkodex den Ständen einen spezifischen Status und besondere Aufgaben zuwies. Das alte System *Shi-no-ko-sho*<sup>5</sup> war starr, undurchlässig und durfte nicht in Frage gestellt werden. Die Abschottung des Landes vor Einflüssen aus dem Ausland war die logische Konsequenz, um die alte Feudalgesellschaft zu erhalten. Errungenschaften der Moderne

---

<sup>5</sup> Vertikale Rangordnung der Feudalgesellschaft in der Stufung Krieger-Bauer-Handwerker-Kaufmann.

- in dieser Zeit für Japaner bildhaft mit dem Westen verbunden -  
gefährdeten diese Ordnung.

Analog zum gesamtgesellschaftlichen Kontext sind einige Aspekte dieser drei großen Lehren auch in der Gegenwart im *Kendo* wirksam, ohne scheinbar in Konkurrenz zu modernen Einflüssen zu treten. Feudale Einzelaspekte stehen - wie oben umrisshaft skizziert - in einem seltsamen Verhältnis zu den Gegebenheiten einer hochtechnisierten Gesellschaft, die nach der bedingungslosen Kapitulation im Zweiten Weltkrieg zum wirtschaftlichen Erfolgsmodell wurde. Die vorliegende Arbeit untersucht die Fechtkunst nach historisch belegten Fakten in Relation zu aktuell beobachtbaren Bezügen und folgt der grundlegenden Fragestellung: Wie ist die Kontinuität der Fechtkunst von der Feudalzeit bis zur Gegenwart zu erklären?

Die herausragende Bedeutung der Fechtkunst als Untersuchungsgegenstand entsteht durch den brisanten Doppelaspekt von ehemals tödlicher Fechtkunst und aktueller Bedeutung als Medium zur Erziehung junger Menschen. Da die zugrunde liegenden Inhalte dieses Erziehungskonzepts der Feudalzeit Japans<sup>6</sup> entspringen - wie folgend aufzuzeigen gilt -, wird zunächst die Entstehung dieses Konzepts dargestellt und nach inhaltlichen Schwerpunkten untersucht. Die Wichtigkeit dieses Arbeitsschrittes muss hervorgehoben werden, wenn die besondere Rolle der Fechtkunst im japanischen Militarismus der 30er Jahre des letzten Jahrhunderts in die Betrachtung einbezogen wird. In dieser unrühmlichen Phase der Fechtkunst wurden junge Menschen als Soldaten auf Krieg und Opfertod für das Vaterland vorbereitet. Die Verbindung von Erziehung und Ideologie scheint einem Muster zu folgen, das auch für Deutschland anhand der Erziehung im Nationalsozialismus nachzuweisen ist, allerdings hierzulande ohne die Instrumentalisierung einer überlieferten Kampfform. Die totale Niederlage im Zweiten Weltkrieg und der Untergang des Totalitarismus in beiden Staaten definieren den

---

<sup>6</sup> Die Einteilung der historischen Phasen ist unter ‚Epochen Japans‘ vorzufinden.

Endpunkt der Ideologisierung. Doch die Fechtkunst ging nach dem Beginn des japanischen Demokratiezeitalters ab 1952<sup>7</sup> nicht unter, stattdessen fand sie abermals Eingang in das Erziehungs- und Bildungswesen des Landes. Die Neuauflage der Fechtkunst als Erziehungsmedium führt zu weitergehenden Überlegungen, die neue Fragestellungen hinsichtlich der Kontinuität hervorbringen: Inwiefern veränderte sich die Fechtkunst und welche neuen Inhalte bedingten ihre Wichtigkeit für den neuen Staat?

Der thematische Schwerpunkt der Erziehung in der Fechtkunst findet in der Auseinandersetzung mit den drei großen Lehren seinen historischen Anfang in der Feudalzeit, der auf die individual-philosophische Ausrichtung des Zen-Buddhismus zurückzuführen ist. Die Wichtigkeit des *Zen* für die weitere Entwicklung der Fechtkunst ist anhand der Kontinuität von Einzelaspekten bis in die Gegenwart nachzuweisen. Dem Konzept des japanischen *Do* als philosophischem Lebensweg kommt hier eine wichtige Bedeutung zu, ohne allerdings eine Alleinstellung im Erziehungskonzept der Fechtkunst einnehmen zu können. Im *Do* des Zen-Buddhismus ist das zentrale Vermittlungsprinzip, die ‚Lehrer-Schüler-Beziehung‘, angelegt. Das Demonstrieren durch den Lehrer, gefolgt vom Nachmachen des Schülers waren die Kennzeichen für den Prozess des Lernens in der feudalen Fechtkunst und in anderen japanischen Künsten.

Die enge pädagogische Beziehung zwischen Lehrer und Schüler im *Kendo* geht heute noch weit über die technisch-motorische Anleitung hinaus und nimmt großen Einfluss auf die Persönlichkeitsentwicklung des Adepten. Diese Beziehung erhält häufig lebenslange Gültigkeit für die Personen. Neben denen des Zen-Buddhismus prägten auch Aspekte des Shintoismus und des Konfuzianismus die Fechtkunst, die noch in der Gegenwart entsprechende phänotypische Merkmale aufweist. Ein kleiner Altar und Ahnentafeln verstorbener Mitglieder sind in jedem *Dojo* vorzufinden und verweisen auf den shintoistischen

---

<sup>7</sup> Ende der US-amerikanischen Besatzungszeit und Rückgabe der Souveränität an Japan.

Ursprung. Zeremoniell und Sitzordnung werden noch heute von konfuzianischen Einflüssen in der Fechtkunst bestimmt.

‚Gegenwart‘ bezeichnet hier den Neubeginn der Fechtkunst in der Nachkriegsgesellschaft Japans bis zum heutigen Zeitpunkt. Als argumentatives Problem in diesem Zeitabschnitt erwies sich die notwendige Auseinandersetzung mit der ideologischen Vergangenheit der Fechtkunst, denn das ‚neue‘ *Kendo* musste dem gerechtfertigten Vorwurf entgegen wirken können, als Instrument zur Ideologisierung der Jugend im Zweiten Weltkrieg einen grausamen Beitrag geleistet zu haben. Auffälligerweise war diese Phase von einer Neudefinition der Fechtkunst gezeichnet, nach der *Kendo* als ‚demokratische‘ Sportart legitimiert und mit der pazifistischen Grundhaltung der japanischen Nachkriegsgesellschaft verbunden wurde. Allerdings führte der Versuch, der japanischen Fechtkunst Demokratieinhalte zuzuweisen, zum strukturellen Dilemma, da die tödliche Grundsituation des Kampfes in der Feudalzeit zugunsten eines sportlichen Wettkampfes in der Gegenwart aufzulösen war, gleichzeitig aber die kampfimmanenten alten Werte erhalten bleiben sollten. In Kenntnis dieser Problemlage ist dieses Demokratieverständnis - gemessen an westlichen Sichtweisen - als konstruiert und aufgesetzt einzuschätzen.

Die zunehmende ‚Versportlichung‘ allerdings verlief, begünstigt durch die internationale Anerkennung Japans als Partner des Westens, in rasantem Entwicklungstempo. Heute ist die Legitimität der Sportart *Kendo* unbestritten und gefestigt, wengleich in ihr Aspekte existieren, die allgegenwärtig den Bezug zur feudalen Vergangenheit herstellen. Die damit verbundene Problematik beinhaltet die Grundsatzfrage zur Neuorientierung: Mit welchen Veränderungen ist die Übertragung der ursprünglichen Sinnggebung der Fechtkunst auf die Sportart verbunden?

Bemerkenswert ist hier die Tatsache, dass das Ziel des heutigen Sport-Kampfes im Erreichen von zwei gültigen Treffern und nicht im Töten des Gegenübers liegt. Doch gerade die existentielle

Konfrontation mit dem Gegner war die Ausgangsbasis der zugrunde liegenden Philosophie und des Erziehungsanspruchs der feudalen Fechtkunst. Ob diese ‚Struktur der Ernsthaftigkeit‘ in der sportlichen Auseinandersetzung des heutigen *Kendo* fortwirkt, ist kritisch zu hinterfragen. Die Klärung dieser Problemlage verhilft zu weitergehenden Einsichten in den Untersuchungsgegenstand und einer vorsichtigen Standortbestimmung der japanischen Fechtkunst in der Gegenwart, mit der die vorliegende Arbeit ihren Abschluss findet.

An dieser Stelle ist ein Hinweis zum Gender einzufügen. In Geschichte<sup>8</sup> und Gegenwart der japanischen Fechtkunst ist die Einflussnahme von Frauen auf soziokulturelle Entwicklungen offenkundig nicht prägend gewesen. Die Fechtwelt ist bis heute deutlich männerdominiert, obwohl in ihr auch Frauen erfolgreich trainieren und kämpfen<sup>9</sup>. Im weiteren Verlauf dieser Arbeit findet der Gender-Aspekt keine Berücksichtigung. Er könnte als wichtige Herausforderung für weitergehende Forschungen zur Fechtkunst aufgefasst werden, die die Gleichstellungsperspektive der japanischen Gesellschaft einbeziehen. An dieser Stelle kann das nicht geleistet werden.

---

<sup>8</sup> Historische Belege zu ‚Meisterinnen‘ scheinen nicht zu existieren, von Frauen begründete Fechtstile sind nicht bekannt.

<sup>9</sup> Gemäß einer aktuellen Umfrage des japanischen Dachverbandes gibt es ca. 500.000 Aktive im *Kendo*, der Frauenanteil beträgt dabei ca. 23 Prozent (vgl. <http://www.kendo.or.jp/column/250.html>). In Japan gibt es eine Tendenz, dass Frauen inzwischen auch hohe Graduierungen bestehen, selbst wenn sie immer noch in Prüfungen gegen Männer antreten müssen. Höchste Graduierungen sind allerdings von ihnen bisher nicht erreicht worden, obwohl sie vermutlich ein besseres *Kendo* zeigen als die meisten Männer: Sie behindern sich nicht selbst durch unnötigen Krafteinsatz, Machogehabe oder Konkurrenzdruck, sondern agieren natürlicher und flexibler.

## 2 Methodologische Überlegungen

Die vorliegende Arbeit versteht sich als kulturanthropologische Untersuchung mit pädagogischem Schwerpunkt. Ihre Grundlage findet sie in der Erhebung historischen und aktuellen Materials zur Fechtkunst. Daran anknüpfend folgt die hermeneutische Auswertung mit der Einordnung in das kulturelle Bezugssystem Japans. Die Zielstellung liegt in der Identifizierung von Merkmalen und Strukturen in der Fechtkunst, die Veränderungen in der japanischen Kultur begleitet haben und als relative Kontinuitäten fortbestehen. Im *Kendo* sind sie heute noch nachweisbar. Die Interpretation möglicher Wirkungsweisen erfolgt unter Einbezug konstruktivistischer Ansätze und in Anlehnung an BOURDIEUS soziologische Theorie des ‚Habitus‘.

Aus methodologischer Sicht beinhaltet das Vorhaben einige Schwierigkeiten hinsichtlich der Datenerhebung. Grundlegend ist die Problematik, wie zuverlässige Daten einer vergangenen Zeitepoche gewonnen werden können, deren Gültigkeit noch in der Gegenwart nachzuweisen ist. Eine Quellenarbeit, die die Dokumentenanalyse in den Vordergrund stellt, ist im historischen Arbeitsteil angezeigt. Die Berücksichtigung von Texten und deren hermeneutische Auswertung ist die zentrale Methode zur Erarbeitung von Merkmalen der feudalen Fechtkunst. Wissenschaftliche Texte aus der Perspektive der Gegenwart thematisieren historische Strukturen und Entwicklungen in der japanischen Gesellschaft im Allgemeinen. Historische Quellentexte beschreiben konkrete Situationen und Handlungen in der Fechtkunst im Besonderen. Narrative Texte, Romanauszüge und philosophische Schriften stehen dabei im Mittelpunkt, um ein Bild von den Akteuren und ihrer Welt, die *„ersetzt ist durch Welten, die nichts als Versionen sind“* (GOODMAN, 1984: 19), zu entwerfen. Die Verwendung der Bezeichnung ‚Fechtwelt‘ im Sinne individueller Kleinwelten leitet sich hier ab. Darüber hinaus werden zentrale Formen sozialen Interagierens wie Sprache, Zeichen und Symbole einbezogen, so dass ein möglichst breites und differenziertes Bild alltäglicher Handlungsprozesse entsteht.

Die vorliegende Arbeit ist der qualitativen Sozialforschung zuzuordnen, die sich anderer Methoden als der quantitativen Forschung bedient. Die Deutung der Fechtkunst im ‚Bezugssystem japanische Kultur‘ ist an Theorien und Konzepte gebunden, die auf Konstruktionen verweisen. So wird die allumfassende Realität der Fechtkunst in einem sozialen Feld angenommen, das nach der soziologischen Theorie BOURDIEUS im „*sozialen Raum*“ (1998: 23) neben weiteren Feldern zu verorten ist. In jedem Fall ist die Realität der Fechtkunst eine Form von Alltagskonstruktionen, die nach SCHÜTZ „*mannigfaltige Wirklichkeiten*“ (1971: 267) einzelner Menschen repräsentiert.

Hieraus ergeben sich für die vorliegende Arbeit wichtige Konsequenzen, die auch für die Forschung im Allgemeinen gelten. Eine Unterscheidung von Konstruktionen auf zwei Ebenen erscheint notwendig, wenn nach SCHÜTZ berücksichtigt wird, dass die Ergebnisse des Forschers Konstruktionen zweiten Grades darstellen, die durch die Alltagskonstruktionen der Akteure im sozialen Feld - die Konstruktionen ersten Grades - gebildet werden (vgl. SCHÜTZ 1971: 68). Die Konsequenz, den Alltag für soziale Konstruktionen hervorzuheben - wie in der vorliegenden Arbeit umgesetzt -, kann zu weitergehenden Schwierigkeiten führen, wenn der Alltag eines anderen Kulturkreises zum Gegenstand des Konstrukts wird. Die Zwangsläufigkeit einer reduzierten Realität ist jedem interkulturellen Untersuchungsgegenstand inhärent und verweist auf das allgemeine Dilemma kulturanthropologischer Forschungen, denn die *„Untersuchung von Kultur ist ihrem Wesen nach unvollständig. Und mehr noch, je tiefer sie geht, desto unvollständiger wird sie“* (GEERTZ, 1987: 41).

Unter Berücksichtigung dieser interkulturellen Problemlage wird eine weitere Text-Kategorie eingeführt, die zwischen den soziokulturellen und den Fechtwelt spezifischen Bezügen eine Hybridstellung einnimmt. Hierbei handelt es sich um in der Gegenwart verfasste Texte japanischer Autoren mit einem ambivalenten Bezug zur Fechtkunst. Die Verfasser verfügen über Erfahrungen und Handlungskompetenz



im Feld der Fechtkunst. Die Bezeichnung ‚Experten‘ erfasst den inhaltlichen Sachbezug dieser weiteren Textkategorie. Durch den Einbezug der Experten soll das oben beschriebene Problem der angenommenen Unvollständigkeit oder potentiellen Nichtberücksichtigung wichtiger Faktoren relativiert werden, da mit Hilfe dieser Spezialisten das Kriterium ‚Gegenstandsbezogenheit‘ berücksichtigt wird. Gleichwohl entstehen hierbei unterschiedliche Perspektiven, die für den Forschungsansatz zwingend erforderlich sind. Die Wichtigkeit der Experten könnte ebenso aus ihrer Vermittlungsposition zwischen den oben skizzierten Konstruktionen ersten und zweiten Grades abgeleitet werden, die als ‚Vergrößerungsglas‘ bei der Datenerhebung angesehen wird.

Mit der Hinwendung zur Gegenwart wird bei der Bestimmung von Kontinuitäten im sozialen Feld der Fechtkunst das methodologische Spektrum durch die teilnehmende Beobachtung erweitert. Die Basis bildet hierbei ein persönlicher Interpretationsrahmen, der durch meine über dreißigjährige Praxis im Handlungsfeld *Kendo* entsteht. Persönliche Erfahrungen wurden durch zahlreiche Langzeitaufenthalte in Japan erworben, die ausschließlich dem Zweck des sportlichen Trainings dienten. Neben der Weiterentwicklung persönlicher Kompetenz im *Kendo* ergaben sich zentrale Einblicke in die Fechtkunst und ihre gesellschaftliche Einbindung. Hierbei ist herauszustellen, dass die Voraussetzung für diesen persönlichen Zugang immer an das körperhafte Eintauchen in das lebende System der Fechtwelt gebunden war. Die für den Umgang mit japanischen Lehrern der Fechtkunst notwendige Glaubwürdigkeit musste ich durch hartes, ausschließlich physisches Training mühsam erwerben bzw. im realen Sinn ‚erkämpfen‘.

Durch diese engen persönlichen Beziehungen zu führenden Akteuren im Feld der Fechtkunst entwickelten sich allmählich Einsichten, deren Inhalte einen wichtigen Beitrag zu dieser Arbeit leisten können, wenn aktuelle Positionen der Lebensweltanalyse in der Ethnografie

berücksichtigt werden. Dieser Forschungsansatz dient der „*verstehenden Beschreibung von kleinen sozialen Lebenswelten, von sozial (mit)organisierten Ausschnitten individueller Welterfahrungen*“ (HONER, 2009: 195), deren Bedeutungssinn durch den Forscher zu rekonstruieren ist. Im Mittelpunkt stehen hierbei die Sichtweisen „*From the Native's Point of View*“ (GEERTZ, 1984), die der Forscher als Beobachter durch vollkommenes Eintauchen in die Alltagswelt mit den Augen des Untersuchten ‚einnehmen‘ möchte. Relativ losgelöst von eigenen Vorannahmen erschließt sich der Ethnograph über den Akteur, dessen Welt und Wichtigkeiten. Dem Untersuchten kommt dabei die Bedeutung eines idealen Typus zu, an dem die historisch hergeleiteten Sinnstrukturen der betrachteten Kultur allgemeingültig interpretiert werden. Demnach besteht der Wert der Lebensweltanalyse nach HONER in der Möglichkeit, „*Welt(en) wenigstens annäherungsweise so zu erfahren, wie die Menschen sie erfahren, statt der Welt, wie sie nach Meinung der Soziologen aussieht*“ (2009: 199). Relativiert man den hohen Anspruch der Lebensweltanalyse für die vorliegende Arbeit, so könnte der Wert dieses Ansatzes in der Übernahme von Sichtweisen der japanischen Kultur liegen.

Es bleibt festzuhalten, dass die persönliche Innensicht in der Fechtkunst den Zugang zu besonderen Daten ermöglicht, die anders kaum zu erheben sind. Im Sinne BOURDIEUS kann durch die Verbindung von wissenschaftlicher Theorie und eigener Fachkompetenz im Untersuchungsfeld Fechtkunst, die hier als „*Logik der alltäglichen Praxis*“ (1982: 40) aufzufassen ist, wesentlich die Wahrscheinlichkeit erhöht werden, tatsächlich die Perspektive des Gegenstandes zu erfassen und zu verstehen. Der Erfolg des Ansatzes allerdings ist wesentlich mit der anschließenden Distanzierung von eben dieser Fachkompetenz in der theoretischen Reflexion verbunden. Deshalb ist bei der Beschreibung von Situationen oder der Wiedergabe von Erfahrungen das Kriterium ‚Genauigkeit‘ wegweisend, um die intersubjektive Nachvollziehbarkeit sicherzustellen.

Mit Hilfe persönlicher Beobachtungen können latente Bedeutungsstrukturen besser zum Vorschein gebracht werden, da ein Wechsel in der Perspektive des Betrachters möglich ist. Darüber hinaus soll der selbst erlebte Entwicklungsprozess der kritischen Überprüfung potentieller Ergebnisse dienen. Abschließend werden mit Hilfe eines Fragebogens verschiedene Meinungen und Sichtweisen in einem kleinen Ausschnitt der Fechtwelt herausgearbeitet, die einige Annahmen dieser Arbeit bestätigen. Die schriftliche Befragung wurde im Oktober 2011 in Japan durchgeführt.

Letztendlich hoffe ich, eine anschauliche Darstellung von der Fechtkunst zu geben, die etwas von der Faszination des realen Handelns aufzeigt. Denn Faszination scheint die immerwährende Energiequelle für die Fechtkunst zu sein, unerheblich ob in der Feudalzeit oder Gegenwart.

### 3 Zur Terminologie und Abgrenzung zentraler Begriffe

#### 3.1 Einordnung der Fechtkunst

Der im Titel verwendete Begriff ‚Fechtkunst‘ wird in der vorliegenden Arbeit als Terminus festgelegt, der zwei zentrale Bedeutungen einschließt: Erstens wird Fechtkunst als individuelle Komponente aufgefasst. Damit werden alle Subjekte und Handlungen einbezogen, deren Bezugspunkt die überragende Meisterschaft im Fechten mit dem Schwert oder *Shinai*<sup>1</sup> ist. Das Individuum ist identifizierbar durch seine zweckfreie Fecht-Technik, die aufgrund ihrer Durchsetzung gegenüber anderen die Einzigartigkeit des Fechters hervorbringt. Im Begriff Fechtkunst ist dieses Verständnis angelegt. Zweitens erhält Fechtkunst die zugewiesene Bedeutung als Bezeichnung für die gesellschaftlichen Implikationen der Fechtwelt und deren vielfältigen Verknüpfungen mit anderen Feldern der japanischen Kultur. Diese gesellschaftliche Komponente soll in einem Arbeitsbegriff wiederzufinden sein, der das oben entworfene Verständnis von der Fechtwelt transportiert, ohne dass es weiterer Präzisierung bedarf. Der Terminus Fechtkunst kann dies leisten.

Häufig werden in der Literatur die Begriffe ‚Schwertkunst‘ und ‚Schwertkampfkunst‘ für den mit der Fechtkunst erfassten Sachverhalt verwendet, wodurch leicht Verwechslungen entstehen. So ist der Terminus ‚Schwertkunst‘ gleichzeitig geeignet, die handwerkliche Herstellung der qualitativen einzigartigen japanischen Schwerter - *Katana* - wiederzugeben. In der vorliegenden Arbeit wird der Begriff Schwertkunst ausschließlich in seinem originären Sinne auf die Qualität der Fertigung dieser Waffe bezogen, während Schwertkampfkunst das Verständnis gemäß der oben beschriebenen individuellen Komponente als Handlung mit der Waffe - das Beherrschen des Gegenstandes - wiedergibt. Hierbei ist die Unterscheidung unerheblich, ob diese

---

<sup>1</sup> Bambusstock, der als Schwertersatz zum ‚Bambusschwert‘ im Kendo geworden ist.

Tätigkeit mit echten Klingen, Holz- oder Bambusschwerter ausgeführt wurde bzw. wird.

Die japanische Bezeichnung für Fechtkunst ist vieldeutig und häufig verwirrend, da verschiedene Schriftzeichen mit einem weiten Bedeutungsumfang existieren. Begriffe wie *Gekken*, *Kenjutsu* oder *Kendo* werden in Japan allgemein verwendet, um die Fechtkunst vage verschiedenen historischen Epochen zuzuordnen. Obwohl einige Begriffe bei der Beschreibung des jeweiligen Phänotyps der Fechtkunst dienlich sein können, ist die strikte Zuordnung dieser Begriffe dennoch nicht sinnvoll. Die Grenzlinien von Veränderungen zu anderen Begriffen sind nicht deutlich erkennbar und können nur grob anhand ihrer gesellschaftlichen Verknüpfung bestimmt werden. Eine weitergehende Klärung würde die kryptologische Analyse von Schriftzeichen in historischen Quellen erforderlich machen, die aufgrund elementarer Bestimmungsschwierigkeiten ausschließlich japanischen Experten vorbehalten bleiben muss.

Als Lösung für das skizzierte Problem der Begrifflichkeiten wird hier eine Differenzierung vorgenommen, die von der Betrachtung des originären Ziels in der Fechtkunst ausgeht. Die physische Vernichtung des Gegners als ursprüngliche Zielsetzung lässt eine klare Unterscheidung zwischen ‚alter‘ und ‚moderner‘ Fechtkunst zu. Nur wenn die tödliche Auseinandersetzung der Subjekte in der traditionellen Kampftechnik als Ausgangspunkt genommen wird, kann der vielschichtige Entwicklungsprozess von Lehren und Lernen nachgezeichnet werden, der in späteren Phasen zu einem gesellschaftlichen Erziehungsauftrag für die Fechtkunst führte.

Im Folgenden werden der alten oder feudalen Fechtkunst alle Begriffe und Handlungen zugeordnet, die das Töten des Gegners anstrebten. Hierbei ist es unerheblich, ob das Töten real mit dem Schwert im Kampf auf Leben und Tod in Kriegssituationen stattfand oder im Zweikampf, der nicht immer einen tödlichen Ausgang nahm. Beim Kampf mit Holz-

oder Bambusschwertern wurde die Tödlichkeit des Kampfes meist nur symbolisch nachvollzogen. Allerdings konnte in dieser Variante des duellgemäßen Kampfes - *Taryu-jiai* - das echte Schwert jederzeit wieder eingesetzt werden, wenn es Zweifel über den Ausgang des Kampfes gab. Die reale Vernichtung des Verlierers ersetzte dann den symbolischen Tod mit zwingender Klarheit. Die sukzessive Auflösung des Sinnzusammenhangs ‚Fechtkunst und Tod‘ ist von zentraler Bedeutung für die vorliegende Arbeit, wenn es darum geht, den Grenzbereich für den Übergang von der alten in die moderne Fechtkunst zu skizzieren.

Dieser Übergangsprozess ist gekennzeichnet durch eine reduzierte individuelle Gewaltausübung und zunehmende staatliche Gewaltkontrolle in der Anfangsphase der Tokugawa-Zeit (1600 - 1868). Die allmähliche Abwendung von der tödlichen Auseinandersetzung in der Fechtkunst ist als wichtiger Schritt in die Moderne einzuordnen. Am Anfang des Prozesses verlor die Fechtkunst zwar den originären Kriegsbezug, jedoch wies das Schwert weiterhin die Herrschaftselite des Kriegerstands symbolhaft aus. Jederzeit wurde es wieder von seinen Trägern als tödliche Waffe eingesetzt, wenn es die aktuellen Umstände erforderten. Überfälle, Affekthandlungen und Zweikämpfe bildeten die häufigsten Szenarien für den Einsatz der alten Waffe. Aufgrund der ungebrochenen Präsenz des Schwertes in dieser Gesellschaft hatte die Fechtkunst noch nicht vollständig den realen Todesbezug verloren.

Mit dem Beginn der Meiji-Zeit (1868 - 1912) änderte sich das unwiderruflich, so dass der Beginn der modernen Fechtkunst für das Ende des 19. Jahrhunderts festzulegen und mit dem gesellschaftlichen Übergang Japans in die Moderne gleichzusetzen ist. In der japanischen Moderne bewirkten grundlegende Veränderungsprozesse die Auflösung der Ständegesellschaft, verbunden mit der Abschaffung der Kriegerelite, der fortan das Tragen der Schwerter in der Öffentlichkeit verboten wurde. Das Schwert-Edikt von 1876 setzte den Schlusspunkt. Analog

zu den gesellschaftlichen Umwälzungen wurde die tödliche Waffe ‚Schwert‘ nun auch in der Fechtkunst durch das *Shinai* ersetzt. Erst durch die vollständige, unwiderrufliche Ablösung von der mittelalterlichen Leben-Tod-Konstellation wird das Fechten dieser Zeit und alle folgenden Erscheinungsformen dem oben dargelegten Verständnis von der modernen Fechtkunst gerecht.

Moderne Fechtkunst ist demnach eine umfassende Neuorientierung alter Fechtkunst, die auf soziopolitische Prozesse zurückzuführen ist. Auch wenn das *Shinai* heute allgemein als Bambusschwert aufgefasst wird und die Regeln seinen Gebrauch symbolhaft an das echte Schwert binden, hat es dennoch seinen realen tödlichen Bezugspunkt verloren. Der heute verwendete Begriff *Kendo* ist der modernen Fechtkunst zuzuordnen. *Kendo*, der ‚Weg des Schwertes‘, ist im Sinne eines Entwicklungsprozesses der Persönlichkeit aufzufassen, der durch das ständige Üben mit dem Schwert entsteht. 1919 wurde dieser Begriff von der *Dai Nihon Butokukai*<sup>2</sup> eingeführt, um die verschiedenen Bezeichnungen der Fechtkunst zu vereinheitlichen und eine neue Sinnzuordnung sprachlich herauszustellen. Ausdrücklich sollte damit die spirituelle und erzieherische Seite des Trainings gegenüber der technischen hervorgehoben werden (vgl. ALL JAPAN KENDO FEDERATION, 2000: 15). In der vorliegenden Arbeit werden ältere Begriffe wie *Gekken* oder *Kenjutsu* herangezogen und mit konkreten Inhalten verbunden, wenn die Zielstellung verfolgt wird, die Zusammenhänge zwischen sozialem Handeln und gesellschaftlichen Umbrüchen im Sinne eines übergeordneten Bezugsrahmens für die Fechtkunst zu erfassen.

Die Einordnung der Fechtkunst in den großen Kontext ähnlicher Kampfformen Japans<sup>3</sup> ist notwendig, da die gemeinsame Wurzel im Kampf auf Leben und Tod liegt. So ist die übergeordnete Kategorie für

---

<sup>2</sup> ‚Großjapanische Gesellschaft der Kampfkünste‘, die in der Meiji-Zeit zur zentralen, alles bestimmenden Organisation für die Kampfkünste wurde.

<sup>3</sup> Gemeint sind die über Japans Grenzen hinaus bekannten Kampfformen wie Judo, Karate, Aikido, Kyudo oder Sumo, die eine ungezählte, weltweite Anhängerschaft aufweisen. Nach MÖLLER ist diese Einordnung häufig undifferenziert, da Sumo nicht zu den üblichen Kampfkünsten gehört; es besitzt eine Sonderstellung bei der Einteilung sportlicher Disziplinen in Japan (vgl. MÖLLER, 1996: 11).

die Fechtkunst im Begriff *Budo* zu finden. Dieser Sammelbegriff wird hierzulande als ‚Kampfkunst‘ übersetzt, was nicht dem tatsächlichen Inhalt des zugrunde liegenden Bildzeichens entspricht. Zusammengesetzt aus den beiden Zeichen für ‚Krieg‘ - *Bu* - und ‚Weg‘ - *Do* - entsteht in *Budo* die Bedeutung von ‚Weg des Krieges‘ und nicht von ‚Kampfkunst‘. Diese Begriffsdeutung korrespondiert mit der oben angeführten Überlegung zum Prozess der Persönlichkeitsbildung durch eine spezifische Kampfmethode. Parallel dazu beschreibt im Japanischen der wesentlich ältere Begriff *Bugei* den gleichen Kontext. Das Zeichen *Bu* steht für ‚Krieg‘ und *Gei* für ‚Kunst‘, so dass die sinnbildliche Ableitung von ‚Kriegskunst‘ oder ‚Kunst des Krieges‘ entsteht.

An dieser Stelle muss auf das grundlegende japanische Verständnis von ‚Kunst‘ verwiesen werden, das die Handlung des Subjekts - also das Tun - in den Mittelpunkt stellt, weniger das Objekt seines Wirkens. Dieses Kunstverständnis betont das Handwerkliche in der jeweiligen Handlung, die von einem Meister seines Faches ausgeführt wird. Aus japanischer Perspektive scheint die Trennung zwischen ‚Kunst‘ und ‚Handwerk‘ im kriegerischen Kontext unwichtig zu sein, da zahlreiche Experten den Begriff *Bugei* vereinfacht als ‚Kriegstechniken‘ übersetzen und damit das Handwerkliche im Handeln fokussieren. Einfacherweise wird für diesen Sachverhalt ebenso der Begriff *Bujutsu* - zusammengesetzt aus *Bu* für ‚Krieg‘ und *Jutsu* für ‚Technik‘ - verwendet, so dass von einer allgemeinen Gleichsetzung der Begriffe *Bugei* und *Bujutsu* ausgegangen werden kann. Mit beiden Begriffen werden die alten Kriegskünste im Sinne einer Kampfmethode zusammengefasst (vgl. ALL JAPAN KENDO FEDERATION, 2000: 16; ANDOU, 1995: 15). Im Blickfeld einer weiterführenden Inhaltsbestimmung steht die Unterscheidung der Begriffe *Bugei* und *Budo* anhand der Fragestellung: Worin liegt ihre inhaltliche Diskrepanz?

Obwohl die Alljapanische Kendo Föderation im „Japanese-English Dictionary of Kendo“ zunächst vorgibt, dass *Budo*, *Bujutsu* und *Bugei*



die gleiche Bedeutung als ‚Weg des Kriegers‘ hätten, wird der Unterschied später erläutert:

„The term >budo< (Hervorhebungen im Original, JP) was then used to refer collectively to these disciplines. The new names reflected the fact that that martial arts training has an important spiritual side and does not consist only of training in techniques. Today, >budo< encompasses even more disciplines, with the term being used widely to refer to martial arts such as >kendo<,> judo<,> kyudo<,> sumo<,> naginata<,> aikido<,> karatedo< ” (ALL JAPAN KENDO FEDERATION, 2000: 15).

Offensichtlich unterlag der Begriff *Bugei* einer Veränderung, die dem Wandel von einer ‚Tötungskunst‘ zum ‚Lebensweg‘ bildhaft im Zeichen *Budo* Rechnung trug. Als Ursache sind zentrale soziokulturelle Veränderungsprozesse anzuführen, die in der allmählichen Auflösung der feudalen Kleinkriege und der gewaltsamen Befriedung des Landes durch zentralistische Machtstrukturen gegen Ende des 16. Jahrhunderts lagen. Da jedoch die offizielle Umbenennung der Kampfkünste erst in der Anfangsphase des 20. Jahrhunderts erfolgte, also lange nach der entstandenen Friedensperiode der Tokugawa-Zeit muss davon ausgegangen werden, dass weitere gesellschaftliche Prozesse diese Veränderung beeinflussten. Die Meiji-Zeit, insbesondere der allmählich entstehende Nationalismus, brachte neue Einflussgrößen hervor, die die moderne Fechtkunst in den Dienst des ‚revitalisierten‘ Kaiserstaates stellten. Nationale Übersteigerung, Verblendung der Massen und Erziehung der Jugend zum Opfertod für das Vaterland waren unmittelbaren Folgen einer Politik, die eine ideologisierte Fechtkunst hervorbrachte. Welche gesellschaftlichen Veränderungen diese Politisierung tatsächlich bewirkten, wird später ausführlich dargelegt.

Die Problematik zur Terminologie in den Kampfkünsten ist im Kontext der japanischen Kultur zu betrachten. Wichtig ist hierbei der Hinweis des amerikanischen Historikers HALL, dass Prozesse der Veränderung im „*geschichtlichen Verlauf eigenständiger politischer und sozialer Evolution in Japan*“ stehen (HALL, 1983: 79). Soziale Prozesse verliefen

demnach typischerweise langsam und undramatisch. Auch fehlten offensichtliche Wendepunkte für soziale Veränderungen, die häufig über Umwege entstanden. Übertragen auf die vorliegende Problematik ist zu folgern, dass der Zeitpunkt der tatsächlichen inhaltlichen Veränderungen der Fechtkunst nicht präzisiert werden kann, da in einem langsamen, unspektakulären Wandlungsprozess die Bezeichnungen allmählich umgeformt wurden, so dass in der Meiji-Zeit lediglich der offizielle Abschluss stattfand. Anhand der Begriffsveränderung in Fechtkunst und Kampfkünste kann ein in der Literatur häufig beschriebenes Merkmal Japans bestätigt werden: die besondere Fähigkeit der japanischen Kultur zum vorsichtigen Wandel.

Für *Bugei* im Allgemeinen und für die Fechtkunst im Besonderen gilt, dass die sich verändernden gesellschaftlichen Bedingungen neue Sinngewandlungen und damit neue Bezeichnungen hervorbrachten. Dieser Veränderungsprozess kann als Wandel vom vorrangig Kriegerischen zu einer erweiterten, spirituellen Sinngewandlung beschrieben werden, wobei letztere zunehmend an Stellenwert in der befriedeten Gesellschaft gewann. Die Ursachen sind in entsprechenden Kapiteln aufzuzeigen. Hinsichtlich der spirituellen Sinngewandlung wird eine Unterscheidung zugrunde gelegt, die zu den Begriffen ‚individuelle Spiritualität‘ und ‚normative Spiritualität‘ führt.

In der vorliegenden Arbeit beschreibt ‚individuell‘ die Zielrichtung der Selbstfindung für den Einzelnen, während ‚normativ‘ für die Eingliederung des Einzelnen in die Gesellschaft steht. Diese beiden Ausprägungen sind in der Fechtkunst anhand verschiedener ethisch-religiöser Einflüsse nachzuweisen. Im umfassenden Kontext von Religion und Fechtkunst werden die Inhalte dieser ambivalenten Spiritualität im Kapitel „Reis, China und die Götter“ dargelegt. Es bleibt festzuhalten, dass Krieg und Kampf in der Feudalzeit Japans die historische Basis für die als *Budo* bezeichneten Kampfkünste bildeten,

die nun allerdings im neuen Sinn des *Do* standen und immer noch stehen.<sup>4</sup>

Ein anderer, noch nicht hinreichend geprüfter Erklärungsansatz könnte im allgemeinen Sprachgebrauch dieser Gesellschaft angelegt sein. Hierbei wäre zu hinterfragen, ob die Erfahrungen einer Gesellschaft mit zwei schrecklichen Weltkriegen unabdingbar dazu führten, dass Termini des Krieges in allgemeinen Tätigkeiten oder Sportformen vermieden, eliminiert oder durch neue Bezeichnungen ersetzt werden. Es ist anzunehmen, dass derartige Prozesse von Begriffsumformungen besonders in Gesellschaften vorzufinden sind, die zu den Verlierern im Zweiten Weltkrieg zählen; allen voran die Deutschlands<sup>5</sup> und Japans.

In einem weiten Sinn kann die Begriffsumformung auf ELIAS bezogen werden, dessen Überlegungen zur „*Verhöflichung, dieser inneren Pazifizierung einer Gesellschaft*“ (1988, Bd. 2: 354) einen neuen Ansatz begünstigen, der linguistische Veränderungen im Kontext gesellschaftlicher Entwicklungsprozesse betrachtet. Während ELIAS die umfassende Theorie „Über den Prozess der Zivilisation“ (1988) aus Betrachtungen des Abendlandes im Mittelalter entwickelte (vgl. ELIAS, 1988, Bd. 2: 434 ff), scheint im vorliegenden Kontext der japanischen Kultur eine vorsichtige Erweiterung auch für einen spezifischen Aspekt der Moderne möglich zu sein. In Japan lässt sich eine weit verbreitete Tendenz pazifistischer Sinngebungen beobachten, die im Rahmen dieser Arbeit anhand von Beispielen in verschiedenen soziopolitischen Phasen zu belegen ist. Inwiefern die jeweiligen Zuschreibungen der tatsächlichen Friedensbotschaft des Pazifismus gerecht werden, bleibt

---

<sup>4</sup> Der in der deutschen Literatur ebenfalls vorzufindende Begriff Budo wird zumeist vollkommen undifferenziert mit ‚Kampfkunst‘ übersetzt oder einfach mit der Bezeichnung ‚Kampfsport‘ umschrieben.

<sup>5</sup> Die allgemeine Abwendung der Gesellschaft vom Krieg wird in Deutschland mit der ‚Stunde Null‘ eingeleitet und bestimmt entscheidend die außenpolitische Positionierung der Bundesrepublik bis heute. Aktuelle Stichworte hierzu sind Schröders ‚Nein‘ zum Irak-Krieg, die andauernde Debatte zum Afghanistan-Einsatz der Bundeswehr sowie die grundsätzlich zögerliche Haltung bei multinationalen Einsätzen im Kampf gegen Völkermord oder andere schwerste Menschenrechtsverletzungen.

im jeweiligen Kontext zu klären. Anhand wichtiger Begrifflichkeiten zur Fechtkunst wurde dies hier begonnen.

### 3.2 Zur begrifflichen Unschärfe bei der Beschreibung der japanischen Gesellschaftsstruktur

Die Beschreibung der gesellschaftlichen Struktur der Feudalzeit Japans präsentiert sich als problematisches Unterfangen, da in der Fachliteratur verschiedene Begrifflichkeiten herangezogen werden, um den gleichen Sachverhalt zu beschreiben. Die Aufteilung der feudalen Gesellschaft der Tokugawa-Zeit<sup>6</sup> in die sozialen Gruppierungen Krieger, Bauern, Handwerker und Kaufleute führt zu Verwirrungen, da nur selten Klarheit und Trennschärfe zwischen den zumeist verwendeten Kategorien ‚Klassen‘ und ‚Stände‘ hergestellt werden.

Es hat den Anschein, dass eine latente Unsicherheit bezüglich der Begriffswahl im Kontext Japans besteht, offensichtlich begünstigt durch japanische Bezeichnungen und deren deutschen bzw. europäischen Übersetzungen. Das Problem ist beispielhaft an einer neueren soziohistorischen Arbeit festzumachen. Darin wird die Gesellschaft der Tokugawa-Zeit mit dem Begriff der ‚sozialen Klassen‘ unterteilt, wobei die Übersetzung des Klassenbegriffs aus der konfuzianischen Gesellschaftstheorie vom japanischen Begriff *Shimin* abgeleitet wird (vgl. ZÖLLNER, 2009: 53a). Doch die präsentierte Übersetzung entspricht nicht dem Inhalt, da *Min*<sup>7</sup> als ‚Nation‘, ‚Volk‘ und hier treffend als ‚Untertan‘ zu übersetzen ist. Der erforderliche japanische Klassenbegriff im soziologischen Sinn entspricht der Bedeutung von *Kaikyuu*, doch diese Bezeichnung ist im vorliegenden Fall nicht verwendet worden. Offenbar ist hier der Begriff ‚Klasse‘ für die Tokugawa-Zeit aus der westlichen Interpretation hervorgegangen.

---

<sup>6</sup> Diese Phase des Übergangs von feudaler zu moderner Gesellschaft wird in der Literatur auch als Frühmoderne oder Neuzeit bezeichnet.

<sup>7</sup> Im japanischen Begriff ‚Shi-min‘ steht ‚Shi‘ für die Zahl Vier.

Die Verunsicherung zur Begriffslage wird auf die Spitze getrieben, wenn für die in der Gesellschaft so wichtige Gruppierung der *Samurai* nicht nur die Bezeichnungen ‚Kriegerklasse‘ oder ‚Kriegerstand‘ zur Disposition stehen, sondern Ersatzbezeichnungen wie ‚Kriegeradel‘ oder ‚Kriegeraristokratie‘ herangezogen werden.

Für die vorliegende Arbeit ist die Abgrenzung der Begriffe von besonderer Bedeutung, da die Entwicklung und Verbreitung der Fechtkunst wesentlich mit der Gruppe der Krieger verbunden ist und deren sozialer Status innerhalb des Systems zu beschreiben ist. Demzufolge sind soziologische Kategorien festzulegen, die dem Kontext dieser Arbeit gerecht werden. Auf KRAIS/GEBAUER Bezug nehmend wird die Kategorie ‚soziale Klasse‘ verstanden als *„ungleiche Teilhabe verschiedener Gruppen der Bevölkerung am gesellschaftlichen Reichtum und auf die Ungleichheit in der Beteiligung an gesellschaftlichen Entscheidungs- und Gestaltungsprozessen“* (2008: 35). Überträgt man dieses Verständnis auf die oben angeführte Kriegerklasse, so werden schnell Unzulänglichkeiten offenkundig, wenn der Terminus Klasse die Gesamtheit der Krieger erfassen soll. Die Gruppe der Krieger war äußerst heterogen und umfasste ein weites soziales Spektrum vom Provinzfürsten als politischem Herrscher - *Daimyo* -, über Fürsten - *Kenin* - mit kleinen Lehen bis zum einfachen Vasall - *Kasi* -, der mit einer geringen Reisrente abgefunden wurde.

Die bestehenden Untergruppierungen in der Kriegerschicht offenbaren derart große soziale Unterschiede an gesellschaftlichen Beteiligungsprozessen, dass nicht nur von ‚einer‘ Kriegerklasse auszugehen wäre, sondern von mehreren. Doch die Auffächerung der Kriegerklasse in weitere macht den Nachweis eines gemeinsamen ‚Klassenhandelns‘ unmöglich und führt in unlösbare Schwierigkeiten. Die Streubreite der Kriegergruppe bedingte einen weit gefächerten Status und eine variable ökonomische Ausstattung für die Akteure, so dass auch der Verwendung des Klassenbegriffs im Sinne Max WEBERS zu widersprechen ist. Seiner Argumentation folgend sind es *„eindeutig*

*ökonomische Interessen und zwar an die Existenz des >Marktes< (Hervorhebungen im Original, JP) gebundene, welche die >Klasse< schaffen“ (WEBER, 2008: 680), doch diese gemeinsamen Erwerbsinteressen existierten nicht innerhalb der Kriegergruppe, da keine einheitliche „Klassenlage“ (WEBER, 2008: 679) bestand.*

Wenn weder Klassenhandeln noch Klassenlage für die *Samurai* nachzuweisen sind, muss dieser Terminus als vollkommen ungeeignet angesehen werden, die Sozialstruktur der japanischen Feudalzeit zu erfassen. Dennoch scheint für einige Autoren der Klassenbegriff im Sinne Marx' aufgrund seiner politischen Dimension für die Tokugawa-Zeit besonders reizvoll gewesen zu sein. Im Zentrum dieser Überlegungen steht das Verständnis von einer Klassengesellschaft, die starre, scharf abgegrenzte Klassen - hervorgebracht aus dem Konfuzianismus - beinhaltet. Der Versuch, „*das Feld der Macht mit der herrschende Klasse vom Rest der Gesellschaft (den beherrschten Klassen)*“ (ZÖLLNER, 2009: 53b) zu unterscheiden, befördert die Annahme von der Existenz einer Klassengesellschaft. Allerdings ist auch diese Argumentation zur Existenz von Klassen im feudalen Japan anhand von theoretischer Kritik und soziohistorischen Ausführungen zum japanischen Kontext zu widerlegen.

Die Anwendung des politischen Klassenbegriffs im Sinne Marx' für die japanische Feudalgesellschaft verbietet sich, wenn die Argumentation BOURDIEUS anerkannt wird, nach der die ‚virtuell‘ im sozialen Raum existierenden Klassen erst real herzustellen sind, indem politische Mobilisierungsarbeit zu leisten ist. Damit wird die theoretische Disposition zur Klassenbildung erst durch das gemeinsame Handeln für gemeinsame Ziele und gegen eine andere Klasse zur tatsächlichen Klasse:

*„Die >reale< (Hervorhebungen im Original, JP) Klasse, sofern überhaupt jemals eine Klasse >real< existiert hat, ist immer nur die realisierte, das heißt mobilisierte Klasse, Ergebnis des >Klassifizierungskampfs< als eines genuin symbolischen [und politischen] Kampfs um die Durchsetzung einer Sicht der sozialen Welt“ (BOURDIEU, 1998: 25).*

Die Fundamentalkritik BOURDIEUS<sup>8</sup> an der marxistischen Klassentheorie ist auf das japanische Beispiel übertragbar: Die mobilisierte Klasse der Krieger existierte nicht, was auch anhand des soziohistorischen Kontextes zu bestätigen ist. Die ohne Zweifel gravierenden und prägenden Maßnahmen des herrschenden Tokugawa-Klans zur Durchsetzung der angenommenen Klassengesellschaft können zwar als Mobilisierungsversuche angesehen werden, die von ‚oben‘ oktroyiert eindeutig ideologischen Charakter besaßen. Die zunehmende Durchlässigkeit zwischen den vertikalen Schichten allerdings belegt die fehlende Rezeption des Klassenhandelns bei den Akteuren. Die Ungleichheiten innerhalb der Kriegerschicht waren zu gravierend, als dass sie durch eine ideologische Formel ausgeblendet werden konnten. Zusammenfassend ist die Anwendung des Terminus ‚Klassen‘ für das japanische Modell abzulehnen<sup>9</sup>.

Demgegenüber ist es angemessen, die japanische Gesellschaft dieser Zeit als Ständegesellschaft zu begreifen, deren zentrale Bezugsgröße nach WEBER in der ‚Ehre‘ liegt (vgl. WEBER, 2008: 683a). In deutlicher Abgrenzung zur rein ökonomisch definierten Klassenlage formuliert er die „ständische Lage“ als „[...] jede typische Komponente des Lebensschicksals von Menschen, welche durch eine spezifische, positive oder negative, soziale Einschätzung der >Ehre< (Hervorhebung im Original, JP) bedingt ist, die sich an irgendeine gemeinsame Eigenschaft vieler knüpft“ (ebd.: 683b). Im Entwurf WEBERS sind Stände - im Gegensatz zu Klassen - Gemeinschaften, die eine spezifische Lebensführung jedem auferlegen, der dazu gehören möchte. Weil die ‚ständische Ehre‘ nicht notwendigerweise

---

<sup>8</sup> Sein Hauptargument liegt im fehlenden Beweis der marxistischen Theorie, die per „Salto mortale“ von der Existenz in der Theorie zur Existenz in der Praxis gelangte oder „von den Dingen der Logik zur Logik der Dinge“ (BOURDIEU, 1998: 25).

<sup>9</sup> Wahrscheinlich hätte Marx selber auf die Definition der Samurai als herrschende Klasse verzichtet, da in einem Briefwechsel mit Engels die „Abwesenheit des Grundeigentums“ als Schlüssel zum Verständnis des ganzen Orients herausgearbeitet wird (vgl. MARX/ENGELS, 1987: 252 ff). In der Tat existierte in Japan kein Grundeigentum im Sinne europäischer Feudalgesellschaften. Vielmehr wurden die Lehen antichretisch auf Zeit verliehen und der Shogun - als höchster vom Kaiser eingesetzter Lehnsherr - konnte sie jederzeit auflösen oder durch die Ernennung eines neuen Daimyo maßgeblich umgestalten.

an eine ‚Klassenlage‘ gebunden ist, sondern fast gegenläufig die *„Prätensionen des nackten Besitzes“* (ebd.: 683c) in den Mittelpunkt stellt, können nach WEBER Besitzende und Besitzlose dem gleichen Stand angehören. Die Entwicklung der Ständegesellschaft wird befördert, solange *„nicht eine bloß individuelle und sozial irrelevante Nachahmung fremder Lebensführung, sondern ein einverständliches Gemeinschaftshandeln“* (ebd.: 684a) vorliegt.

Dieser Ansatz vollkommener Gleichsetzung der Akteure ist allerdings zu relativieren, was auch WEBER vornimmt, indem er auf die *„sehr fühlbaren Konsequenzen“* (ebd.: 683d) eines dauerhaften Strebens nach Zugehörigkeit verweist, da in der sozialen Praxis Gleichheit zwischen den Akteuren nicht existiert. Standesgemäßes Gemeinschaftshandeln ist eben nicht ohne die Verfügbarkeit von Besitz zu realisieren. ‚Ständische Ehre‘ ist an finanzielle Sorglosigkeit gebunden, die Bestandteil des Würdegefühls privilegierter Stände ist. Es ist davon auszugehen, dass die Gleichheit der Akteure - wenn überhaupt jemals angestrebt - allenfalls als ‚Botschaft‘ im Gründungsprozess zur Ständebildung angelegt war und von der sozialen Wirklichkeit aufgelöst wurde. Dass in der japanischen Gesellschaft der Besitz von Ehre nicht zwangsläufig mit Reichtum verbunden war, wird in der vorliegenden Arbeit anhand eines bedeutsamen, aber armen Kriegers belegt.

Nach WEBER<sup>10</sup> ist die Entstehung des Standes durch die Auslese persönlich Qualifizierter - hervorgehoben wird der Ritterstand mit seiner physischen und psychischen Ausstattung zum Krieg - und durch die Auswahl nach politischer Zugehörigkeit gekennzeichnet (vgl. WEBER, 2008: 686a). Angesichts dieser Kriterien, die weit und auslegbar sind, ist die Entstehung des Kriegerstandes als Machtelite auf schwerwiegende gesellschaftliche Veränderungen zurückzuführen. Für die Angehörigen des Standes - gewissermaßen die siegreichen Träger der Veränderungen - markiert der Gründungsprozess einen

---

<sup>10</sup> Der ethnische Ursprung der Ständebildung wird von Weber als Sonderfall angesehen.



Startpunkt angenommener prinzipieller Gleichheit, in dem Gemeinschaftshandeln im Sinne WEBERS auf den Begriff der Ehre zugespitzt wird. Im weiteren Prozess der Vergesellschaftung allerdings treten Differenzen in den Vordergrund, die die ständische Ordnung zu einer „*Gliederung nach >Ehre< (Hervorhebung im Original, JP)*“ (ebd.: 687) umformen. Ständische Lebensführung wird nun zum symbolischen Ausdruck besonderer Exklusivität, der sich standesgemäßer Privilegien zur Darstellung der Ehre bedient. Besonderheiten hinsichtlich Kleidung, Speisen, Waffen und Verhalten dienen der „*Stilisierung des Lebens*“ (ebd.: 686b), die Angehörige der positiv privilegierten Stände auszeichnet und gegen andere abgrenzt.

Die ständische Ehre vermittelt ein besonderes Lebensgefühl, das sich in extremer Form in der generellen Ablehnung körperlicher Arbeit verdeutlicht. Die Erwerbstätigkeit gilt in diesem Wertesystem als ‚entehrend‘ und somit als ständisch disqualifizierend. Die Mitglieder dieser Stände verfügen ‚einfach‘ über Besitz und finanzielle Ausstattung; Wohlstand ist nichts, worüber man sich Gedanken macht. Ausschließlich die Realisierung eines angemessenen Lebensstils bestimmt Handeln und Selbstwert:

*„Das Würdegefühl der positiv privilegierten Stände bezieht sich naturgemäß auf ihr nicht über sich selbst hinausweisendes >Sein< (Hervorhebung im Original, JP), ihre >Schönheit und Tüchtigkeit< [...] Ihr Reich ist >von dieser Welt< und lebt für die Gegenwart und von der großen Vergangenheit. Das Würdegefühl der negativ privilegierten Schichten kann sich naturgemäß [nur] auf eine jenseits der Gegenwart liegende, sei es diesseitige oder jenseitige Zukunft beziehen“ (WEBER, 2008: 685a).*

Das Wertesystem positiv Privilegierter unterscheidet sich eindeutig von dem negativ Privilegierter: Rückbesinnung und Gegenwart ‚leben‘ einerseits und auf die Zukunft ‚hoffen‘ andererseits. Auf ökonomische Prozesse übertragen wird die Existenz des Marktes von beiden Schichten als ‚Verbote einer neuen Zeit‘ wahrgenommen, doch die

ständespezifischen Konsequenzen sind antagonistisch: ‚Bedrohung‘ des Lebensstils oder ‚Chance‘ auf ein Würdegefühl.

Auffälligerweise steht die generelle Ablehnung marktwirtschaftlichen Handelns bei den positiv privilegierten Ständen in Widerspruch zum Güterkonsum, den Lebensstil und Würdegefühl auferlegen. Im Lebensstil dieser Gruppe ist bereits die vertikale soziale Struktur angelegt, die aus dem „*horizontalen unverbundenen Nebeneinander*“ (WEBER, 2008: 685b) verschiedener Stände ein starres Übereinander macht, in dem die positiv privilegierten Ständen oben stehen. Die gefestigte soziale Ordnung mit ihrer realisierten rechtlichen Privilegierung verändert den Stand zur Kaste. Blutsverwandtschaftsbeziehungen, Heiratsregeln, eigene Götter und Kulte markieren den geschlossenen Rahmen. Als Voraussetzung für die Veränderung der Ständegesellschaft zum Kastensystem sieht WEBER zwingend an, dass „*Differenzen zugrunde liegen, die als >ethnische< (Hervorhebung im Original, JP) angesehen werden*“ (2008: 684b).

In Übereinstimmung mit der theoretischen Argumentation WEBERS folgt die vorliegende Arbeit einem Ansatz, der die eingangs beschriebenen Maßnahmen des herrschenden Tokugawa-Klans zu Beginn des 17. Jahrhunderts als Versuch deutet, von der Ständegesellschaft zur Kastengesellschaft zu gelangen. Die Errichtung der Ständegesellschaft mit den Ständen Krieger, Bauern, Handwerker und Kaufleute sowie deren Überführung in ein starres Kastensystem bestätigen zahlreiche Aspekte der oben entworfenen Argumentation und erscheinen in weiten Teilen modellhaft. In Abgrenzung zu WEBER jedoch ist das Fehlen ethnischer Differenzen im Prozess der Überführung in das Kastensystem in der Tokugawa-Zeit herauszuheben und gleichzeitig als Hinweis auf andere Differenzierungsmöglichkeiten anzusehen. Am Beispiel des Waffen-Privilegs kann dies kurz skizziert werden.

Das Vorrecht des Waffentragens - eines von mehreren Sonderrechten nach WEBER - hat für das japanische Modell besondere Bedeutung:

Es markiert den Kriegerstand in eindeutiger Weise als Träger der physischen und - später bedeutsameren - politischen Gewalt. Die Qualifizierung zum ständigen Herrscher wurde hier angelegt, denn die Gruppe der *Samurai* - nur diese war zum Schwerttragen berechtigt - entwickelte sich vom ‚Träger‘ zum ‚Besitzer‘ gesellschaftlicher Macht. Die angeführte Argumentation zur Ständegesellschaft in Japan wird in den Kapiteln der vorliegenden Arbeit belegt, ohne dass es weiterer Präzisierung der Terminologie bedarf.

## 4 Kultur und Schwert in der japanischen Feudalzeit: das Tod bringende Schwert

### 4.1 Mythen und die Realität des Krieges

Der mythologische Ursprung der Fechtkunst wird in Japan allgemein den *Tengu* zugeschrieben. Diese waren koboldartige Mischwesen zwischen Mensch und Vogel im Bergland Kyotos, die über sagenhafte Fechtkünste verfügten (vgl. CHOZAN, 1986: 14 ff). Legenden zufolge gaben diese unübertrefflichen Meister des Schwertkampfes ihr Wissen nur an Auserwählte weiter, die sich zunächst als dessen würdig erweisen mussten. Jahrelange härteste Übung, Askese und Meditation in der Einsamkeit eines Tempels schienen die wichtigen Voraussetzungen zu sein, um in die Geheimnisse der Fechtkunst durch die Bergeister eingeweiht zu werden.



Abb. 1: Ein Schwertkämpfer lauscht dem Gespräch der Tengu, Illustration einer alten Schrift zum Schwertkampf, um 1728

Tatsächlich beriefen sich viele Fechthelden des japanischen Mittelalters auf die von den *Tengu* erworbenen Geheimnisse (siehe Abbildung 1). Legenden dieser Art verweisen auf einen spirituellen Initiationsprozess, der den Betroffenen durch seine besonderen Fertigkeiten im Fechten auf eine höhere soziale Stufe hob; allgemein vergleichbar mit der Schwertleite im Mittelalter Europas, die einen neuen Ritter bzw.

Edelmann erkor (vgl. ENDE, 1984: 83). Allerdings ist der Aspekt der

meditativen Selbsterfahrung im japanischen Kontext<sup>1</sup> deutlich von den strengen religiösen Bezügen des Christentums im Abendland zu unterscheiden, die in Beten, Fasten und ‚Ritterschlag‘ des künftigen Gotteskriegers lagen.

Im Gegensatz zur Mythologie ist der reale historische Ursprung weniger deutlich zu finden. Fest steht, dass Schwertfechten auf einen pragmatischen Ursprung im Kampf zurückzuführen ist. SASAMORI/WARNER verweisen in diesem Zusammenhang auf das Problem der historischen Quellenforschung und geben das *Kojiki* und *Nihon-Shoki*<sup>2</sup> als zentrale Quellen antiken Wissens für japanische Historiker an (vgl. SASAMORI/WARNER, 1972: 19). Bogen, Speer und Schwert waren seit jeher die wichtigsten Waffen, die bei kriegerischen Auseinandersetzungen verwendet wurden. Der Gebrauch von Schwertern ist bis in die Yayoi-Zeit (ca. 250 v. Chr.) zurückzuführen; Bronzeschwertern wurden kultisch-religiöse Bedeutungen nachgesagt (vgl. KAMMER 1969: 9). Aus der Nara-Zeit (710 - 784) sind Überlieferungen vorhanden, die den Ablauf von Techniken mit dem Schwert beschreiben und als *Tachi-uchi* (‚Übungen mit dem Schwert‘) bezeichnet werden (vgl. SASAMORI/WARNER, 1972: 21).

Mit Beginn des 10. Jahrhunderts existierte erstmals eine konkrete Fechtmethode mit der Bezeichnung *Kashima-no-tachi*, die als Grundlage für alle folgenden Stilrichtungen angesehen wird. Diese Methode erhielt ihren Namen nach dem Kashima-Schrein, einer Tempelanlage des Shintoismus, der elementaren Glaubenslehre im Volk Japans. In der Folgezeit verlief die Entwicklung der Fechtkunst nur schleppend, bis die Popularität des *Kenjutsu* in der Muromachi-Zeit (1338 - 1573) stark zunahm. Da in dieser Zeit permanent Kämpfe zwischen großen Adelsfamilien und der Zentralgewalt des Kaisers

---

<sup>1</sup> Siehe Kapitel „Fechthelden und Kleinwelten“.

<sup>2</sup> *Kojiki* (‚Berichte alter Begebenheiten‘) von 712 und *Nihon-Shoki* (‚Berichte über Japan‘) von 720 sind die ältesten schriftlichen Zeugnisse, die zur japanischen Geschichte bekannt sind. Sie entstanden auf Wirken des Kaiserhofes als Chroniken offizieller staatlicher Geschichtsschreibung, in deren Zentrum Mythen und Legenden Japans stehen.

stattfanden, dienten Bogen, Speer und Schwert dem alltäglichen Überlebenskampf. Als wichtigste Kriegswaffe jedoch galt der Bogen; das Schwert wurde vor allem im Nahkampf und zum Abschlagen der Köpfe getöteter Feinde verwendet (vgl. SAKAI/BENNET, 2010: 37).

Fern literarischer Verklärung ist der historische Ursprung dieser Waffen im japanischen Begriff *Bujutsu* wiederzufinden, dessen Bedeutung als ‚Kriegshandwerk‘ oder ‚Kriegstechnik‘ auf den gesellschaftlichen Kontext verweist. In diesem Begriffsverständnis wird das Technische bzw. das Handwerkliche in der Handlung herausgehoben, so dass die vordergründige Funktionalität des entsprechenden Waffengebrauchs deutlich erkennbar wird. Bei meditativer Aspekte ging es um Fertigkeiten mit der Waffe, die dem singulären Ziel dienten, den Gegner zu töten. Tatsächlich waren die Akteure der Anfangszeit grobe Krieger, die in unzivilisierten Banden an der Peripherie des japanischen Inselreiches organisiert waren. Diese Banden - später als ‚Klans‘ bezeichnet - setzten sich aus Kriegern und Bauern zusammen, die von den Adelsfamilien des Kaiserhofes angeführt wurden. Als schwer bewaffnete Reitertruppen - *Mononofu* - gewannen sie im frühen 10. Jahrhundert zunehmend an Bedeutung, indem sie im Kanto-Gebiet<sup>3</sup> Angst und Schrecken verbreiteten.

Das politisch-geographische Machtzentrum dieser Zeit war der Sitz des Kaisers in Kyoto, dessen politische Macht allmählich durch die *Mononofu* destabilisiert wurde, bis endlich der Kriegeradel zu Beginn des 12. Jahrhunderts eine Militärrherrschaft etablierte und den Kaiser vollends entmachtete. Damit zerbrach das alte Machtmonopol von Kaiser und Hofaristokratie, das seit dem 8. Jahrhundert existierte. Yoritomo, der Nachfahre eines berühmten Kriegeradelsgeschlechts, wurde 1184 *Shogun*. In Kamakura errichtete er eine zentralistische Militärregierung - das Shogunat -, dessen Form in Grundzügen bis zur Meiji-Restauration von 1868 erhalten blieb. Yoritomos Verwaltungs-

---

<sup>3</sup> Großraum um Tokyo, heute Provinzbezeichnung.

system beruhte auf der Verleihung politischer Ämter. Bereits seit dem 11. Jahrhundert hatten sich im aufkommenden Stand des Kriegeradels lehnsartige Verhältnisse entwickelt, die zur Differenzierung in ‚Lehnsherr‘ und ‚Vasall‘ führten (vgl. TÖPFER 1985: 163). Der *Shogun* übte die politische Herrschaft im Reiche aus (vgl. WEBER 1988: 297 ff). Gemeinsam mit den *Daimyo* - Landesfürsten mit vollkommener Regierungsgewalt in ihren Gebieten - war der *Shogun* in der Funktion des Kronmarshalls ein Vasall des faktisch handlungsunfähigen Kaisers. Unter den *Daimyo* standen die *Samurai* der verschiedenen Rangstufen als bewaffnete Gefolgsleute. Die *Daimyo* wurden vom *Shogun* überwacht, kontrollierten ihrerseits aber die Politik ihrer Vasallen. Die *Samurai* waren lehnsfähig und standen über den Bauern, die für die Reisrente ihrer Herren zu sorgen hatten. Die Verwaltung des antichretischen Lehens wurde der zentralen Aufgabe des Kriegeradels untergeordnet, die in der absoluten Treue- und Heerespflicht gegenüber dem Lehnsfürsten lag (vgl. WEBER, 1988: 298).

Die Besonderheit des japanischen Feudalismus bestand in der Verleihung der Gebiete auf Zeit, so dass die vom *Shogun* vergebenen Lehensbezirke jederzeit zurückgefordert, neu aufgeteilt oder aufgelöst werden konnten. Diese extremen Maßnahmen zur Entmachtung widerstrebender *Daimyo* allerdings waren nur in Abhängigkeit einer starken Zentralgewalt des *Shogun* realisierbar. Erst in der Tokugawa-Zeit wurden die dafür erforderlichen Bedingungen geschaffen.

Die Kriegeraristokratie verdrängte den Hofadel von seiner Position der politischen Macht und bewirkte eine erneute Militarisierung der Gesellschaft, indem den *Samurai* - auch als *Bushi* bezeichnet - das private Tragen von Waffen in der Öffentlichkeit gestattet wurde (vgl. HALL, 1968: 82). Indem die Rückkehr von ziviler zur militärischen Regierungsform vollzogen war, zeichneten sich allumfassende Wirkungen physischer Gewalt auf die feudale Gesellschaft ab. Ausgelöst durch den Einfluss- und Machtgewinn dieser neuen Machtelite gegen Ende der Kamakura-Zeit (1185 – 1333) nahm

die Bedeutung des Kriegshandwerks in der Gesellschaft zu und die *Bujutsu* wurden allmählich als Kriegskünste ausgewiesen. Die Krieger übten sich im Umgang mit verschiedenen Waffentypen, allen voran die Verwendung von Bogen und Pfeil. Das Schwert besaß noch nicht den Rang als „*edelste Kampfkunst*“ (DESHIMARU, 1985: 115) wie in späteren Zeiten. Aus dem Bogenschießen ging ein erstes, vage spirituelles Denkgebäude für die Kriegskünste hervor, das bald auf den Gebrauch von Schwertern und andere Waffen übertragen wurde. Die frühen philosophischen Einflüsse auf die Kampfkünste werden in der japanischen Fachliteratur mit *Mononofu-no-michi* (‚Weg der Reitertruppen‘), *Kyuba-no-michi* (‚Weg des Bogens und des Pferdes‘) oder *Tsuwamono-no-michi* (‚Weg des Kriegers‘) umschrieben. Diese allgemeinen Bezeichnungen gelten neben anderen als Vorformen des *Bushido*, dem theoretischen Konzept vom ‚Weg des Kriegers‘ (vgl. OSAWA, 1983: 32). Die Verwendung des neuen Begriffs *Bushido* ist nach OSAWA auf den Beginn der Tokugawa-Zeit zurückzuführen und stand für „*die Geburt einer neuen Krieger-Kultur*“<sup>4</sup> (2008: 19), die nun in den Dienst des Tokugawa-Shogunats gestellt wurde.

Die zwei Schwerter, Kurz- und Langschwert (siehe Abbildung 33, Seite 368) wurden im Gegensatz zu Bogen und Speer immer vom Krieger mitgeführt, so dass die besondere Bedeutung der Kampftechnik Fechten für den *Bushi* unter anderem in der ständigen Verfügbarkeit der Schwerter erkannt wird. Die Schwerter wurden zum offenkundigen Symbol des Kriegeradels, der sich damit deutlich innerhalb der aristokratischen Schicht vom Hofadel abgrenzte. Die Entstehung vieler Fechtschulen - meist in der Nähe von Tempelanlagen - mit einem schulspezifischen Regelsystem zur Ausbildung im Schwertkampf lässt sich auf die Mitte der Muromachi-Zeit zurückführen (vgl. SUGAWARA, 1985: 12). Die einsetzende Bedeutungszunahme des Fechtens verlief in enger Wechselwirkung zur innenpolitischen Situation Japans. So gilt die Muromachi-Zeit als die wildeste Phase im japanischen Mittelalter,

---

<sup>4</sup> Eigene Übersetzung aus dem Englischen.



da kriegerische Auseinandersetzungen einzelner Lehnsfürsten im Streit um Einfluss und Ländereien das Zeitalter prägten. Das Entstehen vieler Fechthallen zum Erlernen des Umgangs mit dem Schwert geschah in unmittelbarer Abhängigkeit von dieser Bürgerkriegsphase. Von 1467 bis 1568, in der „*Zeit der kämpfenden Provinzen*“ (HALL, 1968: 130) - *Sengoku-jidai* -, war der japanische Alltag von Unruhen, Gewalttaten, Überfällen und Fehden geprägt.

Kriege, Schlachten und Duelle boten in diesem historischen Szenario zahlreiche Möglichkeiten für den sozialen Aufstieg erfolgreicher Berufskrieger. Die Eindeutigkeit der kriegerischen Auseinandersetzung ließ keinen Zweifel an Erfolg respektive Misserfolg: Einerseits Aufstieg und provinzweite Anerkennung für den Sieger und andererseits die höchst reale Alternative von Verstümmelung oder Tod für den Unterlegenen, in jedem Fall aber Bedeutungslosigkeit. In diesem gewaltträchtigen Abschnitt des Mittelalters versuchten die *Samurai* ständig, Ruhm und Ansehen durch Siege über berühmte Kämpfer zu vergrößern. Diese Kämpfe entsprachen internen Statusrivalitäten innerhalb der Gruppe, da der Ausgang eines Schwertkampfes nicht nur über die physische Existenz entschied, sondern ebenfalls den sozialen Stellenwert innerhalb der Gruppe der Krieger definierte. Der Unterlegene verlor demnach alles: Leben und die Wertschätzung seines Namens innerhalb des Kriegerstands. Im Gegensatz dazu legitimierte der im Krieg erworbene Ruf eines Meisterfechters zur Gründung einer eigenen Fechtschule, was einem außergewöhnlichen Statusgewinn und einem damit verbundenen wirtschaftlichen Einkommen entsprach. Hatte sich die neue Fechtschule bewährt - etwa durch den Sieg über Meisterfechter anderer Schulen -, bestand die Möglichkeit einer Beschäftigung als Fechtlehrer bei einem *Daimyo*. Die berühmtesten Fechter unter ihnen konnten sich sogar eine Anstellung beim *Shogun* erhoffen (vgl. HARRIS, 1983: 16).

Anhand der Schilderung SUGAWARAS über Yagyu Munenori<sup>5</sup>, einem der größten Fechthelden Japans<sup>6</sup>, kann der Weg des sozialen Aufstiegs für einen erfolgreichen Fechter idealtypisch nachvollzogen werden:

*„Soon after Munenori was promoted too (sic!) the respected position of hatamoto with a stipend of 3,000 koku<sup>7</sup>, Ieyasu<sup>8</sup> appointed him instructor of swordmanship to the shogun. And thus, Munenori took another step upward on the ladder of status within the Shogunate. He was rapidly rising among the shogun's close retainers” (SUGAWARA 1985: 125).*

Die exponierte Position als enger Berater des *Shogun* und die Spitzenposition in dessen Fechtschule ermöglichte Yagyu ein erhebliches wirtschaftliches Einkommen. Ruhm und sozialer Aufstieg innerhalb der Kriegeraristokratie waren für ihn - die Elite der Fechtmeister - eng mit ökonomischem Wohlstand verbunden. Andere weniger berühmte Fechter zogen auf die Schlachtfelder, um die Wahrhaftigkeit ihrer Fechtkunst zu überprüfen und zu verbessern. Die These einiger Autoren, dass die Schlachtfelder den Meisterfechtern auch zur Aneignung neuer Fechtmethoden dienten, dürfte kaum belegbar sein. Wird die einzigartige Situation des existentiellen Kampfes und die damit verbundene extreme psychische Anspannung der Krieger berücksichtigt, so kann nicht davon ausgegangen werden, dass die unterlegene Fechtmethode eines - wahrscheinlich - toten Gegners vom Sieger später ausführlich analysiert, hinterfragt und in das eigene Technikrepertoire übernommen wurde. Auch ist der wissenschaftliche Nachweis kaum zu erbringen, welche Methode vor der Schlacht beherrscht wurde und welche Veränderung aus dem Kampf hervorging. Hierbei handelt es sich offensichtlich um Vermutungen, genährt durch

---

<sup>5</sup> Im Folgenden werden alle japanischen Eigennamen gemäß der japanischen Schreibweise wiedergegeben, die den Familiennamen an den Anfang stellt.

<sup>6</sup> Die Bedeutung und der Verdienst dieses Fechthelden wird im Zusammenhang der Glaubensvorstellungen ausführlich thematisiert, vgl. Unterkapitel „Yagyu Munenori - Erleuchtung durch Fechtkunst“.

<sup>7</sup> Koku als Bezeichnung von Einkommen repräsentiert die Menge von fünf Bündeln Reis, die in dieser Zeit als ausreichend erachtet wurde, einen Erwachsenen ein Jahr lang zu ernähren.

<sup>8</sup> Tokugawa Ieyasu war einer der drei japanischen Reichseiniger und wird noch heute als wichtige historische Figur Japans verehrt.

Legenden, die häufig in Darstellungen zur japanischen Fechtkunst vorzufinden sind.

An dieser Stelle wird ein zentrales methodologisches Problem offenkundig. Aus heutiger Perspektive ist es schwierig, ein realistisches Bild von den Vorgängen der japanischen Feudalzeit nachzuzeichnen, da der Umfang der Literatur zum Thema ‚Fechtkunst in Japan‘ mit deutschen und englischen Übersetzungen sehr gering ausfällt. Darüber hinaus wurden nur wenige der alten japanischen Original-Quellen in die moderne japanische Sprache der Gegenwart übersetzt. Erschwerend wirkt hierbei die häufig festgestellte Vermischung von Erzählung, Bericht und Legende, die zu einem vagen Geflecht von Informationen führt und eine ‚fragwürdige Wirklichkeit‘ hervorbringt. Auch die offenkundige oder unterschwellige Begeisterung bei zahlreichen Autoren für die geheimnisvolle Kultur Japans leistet einen Beitrag zur Konstruktion einer Mythen-Welt bzw. zur Verklärung der beschriebenen Gesellschaft durch Idealisierung. In jedem Fall ist eine Analyse vermeintlich wichtiger Fakten dann nicht mehr möglich.

Andererseits ergibt sich der Wert narrativer Literatur für den Gegenstand der vorliegenden Arbeit aus dem wichtigen sequentiellen Informationsgehalt. Mit Hilfe zahlreicher Quellen unterschiedlichen Ursprungs kann ein grobes Mosaikraster vom differenzierten Zeitgeschehen und Zeitgeist entworfen werden. Dieses historische Konstrukt schafft die Voraussetzung für die Deutung moderner Entwicklungen in der Fechtkunst. Die gewählte Vorgehensweise des skizzierten Zeitgeschehens ermöglicht die Herausarbeitung von Merkmalen berühmter Fechtkunst, die aus - immer lückenhaften - historischen Schilderungen über Fechtgrößen der Feudalzeit abgeleitet werden. Eingeordnet in die Fechtkunst der Gegenwart lassen sich dann Veränderungen präzisieren und ihre Ursachen im Kontext der Gesellschaft interpretieren.

Der kurze historische Diskurs belegt, wie Theorie und Praxis der feudalen Fechtkunst einzelner Subjekte zu einer untrennbaren

Einheit verschmolzen, die sich im existentiellen Kampf ständig der ‚Überprüfung‘ stellen musste, um entweder ruhmreich fortzubestehen oder unbekannt unterzugehen. Gegen Ende des 15. Jahrhunderts existierten drei wichtige Fechtschulen, die durch ihre Begründer und Meisterfechter landesweite Berühmtheit erlangten, die bis in die Gegenwart reicht. Die drei Schulen waren:

1. *Tenshin-shoden-shinto-ryu*, gegründet von Iizasa Chosai, mit dem Meisterfechter Bokuden Tsukahara<sup>9</sup>,
2. *Aisukage-ryu*, gegründet von Aisu Ikosai, vertreten durch den Meisterfechter Kamiizumi Hidetsuna,
3. *Itto-ryu*, gegründet von Chujo Nagahide, mit Ito Ittosai Kagehisa als berühmtesten Fechter.

Diese Schulen gelten heute als die ältesten Spezialisten für Kampfkünste schlechthin (vgl. OZAWA, 1997: 12). Große Fechter wurden häufig von *Daimyo* angestellt, um dessen Fechtkunst mit der eigenen Fechthalle - *Dojo* - zu verbinden. Die Untergebenen des jeweiligen Fürsten sollten ihre Technik im Fechten verbessern, um den Anspruch als Berufskrieger jederzeit pflichtgemäß erfüllen zu können. In einigen Ausnahmen wurden auch die *Daimyo* des Herrschers unterrichtet. In diesem Fall standen die Geheimnisse des verpflichteten Meisters im Mittelpunkt, die der Feudalherrscher zu entschlüsseln beabsichtigte. Wahrscheinlich war ein Antrieb der Feudalherrscher, die ausgeübte politische Macht mit großer Fechtkunst zu verbinden.

Berücksichtigt man, dass viele reiche Feudalfürsten – bis hin zum *Shogun* - berühmte Fechtmeister in ihren Dienst stellten oder stellen wollten, so bietet die Bedeutung des Schwertes als Verteidigungswaffe nur einen allgemeinen Erklärungsansatz. Vielmehr ist der Symbolcharakter der Waffe Schwert einzubeziehen, der in der Verbindung von physischer und politischer Gewalt der Feudalzeit erkannt werden kann. Fechten als wichtige Kampftechnik

---

<sup>9</sup> Vgl. Unterkapitel „Bokuden Tsukahara - die göttliche Fechtkunst“.

der Kriegeraristokratie - also die überragende Handhabung des Schwertes - und die regionale politische Herrschaft sollten zu einer sich ergänzenden Einheit gebracht werden, damit die bestehende politische Gewalt dieser Oligarchie als gewissermaßen ‚natürliche Herrschaft‘ gegenüber den untergeordneten Gesellschaftsmitgliedern dargestellt werden konnte. In Verbindung mit großer Fechtkunst transportierte diese Herrschaft Ruhm, Stärke und Größe, also Merkmale eines idealisierten Kriegerbildes. Als Beleg ist der mächtige Feudalfürst Tokugawa Ieyasu anzuführen, der bereits sehr früh die besten Fechtmeister des Landes in seinen Dienst stellte, um seine Familie in der Fechtkunst unterrichten zu lassen. In dieser Phase kam dem Schwert noch nicht die zentrale Bedeutung als Standesmerkmal der *Samurai* zu wie in wenigen Jahren danach.

In einer bürgerkriegsgeprägten Gesellschaft ist der Bezug auf Heldenbilder nachzuvollziehen und die Gleichsetzung von politischer und physischer Gewalt als ein Ergebnis des beendeten Krieges zu erkennen. Für das bestehende Gesellschaftssystem erhält der Krieg legitimierenden Charakter. Was aber, wenn diese Legitimation der Herrschaft entfällt? Im folgenden Kapitel steht die Konsolidierung der politischen Macht des Kriegeradels in der Friedenszeit der feudalen Gesellschaft im Zentrum.

#### 4.2 Kriegerstand und das Schwert

Die japanische Fechtkunst entwickelte sich im Kontext der Kriege des feudalen Japans. In der allmählich einsetzenden Friedensperiode der Tokugawa-Zeit entfernte sich die Bedeutung der feudalen Fechtkunst als Kriegshandwerk zunehmend von ihrer ursprünglichen Bestimmung, allerdings erst, nachdem die erworbene politische Macht der Kriegeraristokratie unwiderruflich konsolidiert wurde. Möchte man den Stellenwert dieses Prozess der Machtverschiebung innerhalb der Gesellschaft für die Folgezeit bestimmen, so ist die besondere

Beziehung des Kriegers zu seiner wichtigsten Waffe, dem Schwert, vertiefend zu betrachten. *Samurai* und *Katana* erlangten eine einzigartige Verknüpfung mit der japanischen Gesellschaft der Feudalzeit. Grundlegende Veränderungen in den Herrschaftsbeziehungen sind auf Wechselwirkungen zwischen Kriegeradel und Gesellschaft zurückzuführen.

Die herausgehobene Bedeutung des Umgangs mit dem Schwert für den Kriegeradel soll mithilfe grundlegender Überlegungen zur Struktur des Kampfes aufgezeigt werden. Die Bipolarität von Erfolg und Misserfolg ist in allen Konkurrenzsituationen angelegt; im realen Kampf jedoch erfährt sie ihre Zuspitzung, besonders wenn dieser in extremer Nähe - ‚Mann gegen Mann‘ - ausgetragen wird. Der Gebrauch des Schwertes als Waffe findet hier seine Herleitung.

Nach CLAESSENS ist der Prozess der menschlichen Evolution durch allmähliche Umwandlung des sozusagen tierhaften Körperanpassungsprinzips gekennzeichnet, das ursprünglich den Körper der Umwelt anglich, um die Überlebensfähigkeit sicherzustellen. Als ontogenetischer Entwicklungsschritt wird die allgemeine Tendenz zur Erweiterung des Abstands angeführt, „*die den Gegner aktiv distanziert und den Körper damit vom Anpassungsdruck freisetzt, hier von der Fluchtnotwendigkeit*“ (CLAESSENS, 1993: 63). Der Gebrauch von Waffen ist darin als wichtige Komponente zu berücksichtigen, da deren Einsatz zu einer maximalen Distanzerweiterung zwischen den Gegnern führte. Gleichzeitig wurde die Weiterentwicklung der verwendeten Gegenstände zu Waffen bewirkt. Im Waffengebrauch zeigt sich nach BINHACK „*das ursprüngliche menschliche Kämpfen*“ (1998: 204), das im Kampf mit dem Schwert seine Zuspitzung erlangte. Im Fechten blieb die Ursprünglichkeit des Nah-Kampfes erhalten, obgleich durch die Perfektionierung von Waffe und Technik eine maximale Distanzierung zwischen den Kämpfern hergestellt wurde. Furchtlosigkeit, Mut und Entschlossenheit wurden zu unabdingbaren mentalen Voraussetzungen für den Sieg im Kampf, der sich immer als ‚Überleben‘ definierte.

Die Sonderstellung des Schwertes ist hier abzuleiten als die „*distanzierende, prototypische Waffe schlechthin [...], dessen material- und kampftechnikspezifische Kultivierung in keinem Land zu einer solchen Feinform getrieben wurde, (sic!) wie in Japan*“ (BINHACK, 1998: 204). Dort - wie in anderen Gesellschaften auch - markierte das Statuskennzeichen ‚Schwert‘ den herrschenden Kriegerstand als Träger der physischen Macht. Japan allerdings nimmt eine exklusive Sonderstellung im Konzert der Kriegergesellschaften ein. Japanische Schwerter sind hinsichtlich von Qualität und Wert einzigartig. Mythen über ihre Schärfe bildeten sich um die bekanntesten Klingen, die noch immer als kulturelle Schätze - mittlerweile weltweit - angesehen und gehandelt werden. Doch das japanische Schwert - *Katana* - ist weit mehr als die sagenhaft scharfe Waffe von höchster qualitativer Fertigung. In Japan wird dem *Katana* ein mystisches Eigenleben zugesprochen. Die japanische Mythologie bindet das Schwert in unzählige Mythen an den Shintoismus und verschafft ihm eine eigene Religiosität, die hier als ‚Spiritualität des Schwertes‘ bezeichnet wird.

Gemäß Überlieferungen wurden die beiden berühmten Schwerter *Kusanagi-no-tsurugi* und *Futsu-no-mitama-no-tsurugi* mit göttlicher Kraft ausgestattet, um das Böse im Land zu vertreiben (vgl. SAKAI/BENNET, 2010: 35). Diese Schwerter werden heute noch als heilige Objekte verehrt. Die sakrale Aura und tiefe Verwurzelung im Shintoismus der japanischen Schwerter ist am traditionellen Herstellungsprozess des *Katana* zu verdeutlichen:

„*Der Meister der Schwertschmiedekunst schmückte nach vorbereitenden Fastenzeiten und Riten auf den Bergen oder in der Zurückgezogenheit der Tempel die Schmiede mit den heiligen Schnüren der >Shinto<-Zeremonien (Hervorhebung im Original, JP) ... , übte die reinigenden Waschungen, zog sich die weißen Paramente der >Shinto<-Priester an, entfachte das Feuer in der von den Riten vorgeschriebenen Weise durch Aneinanderschlagen von Steinen und rief vor dem kleinen Altar (Kamidana) den Schutzgott der Schmiede an. Während der Arbeit, die mehrere Tage dauerte, setzte*

er die Praktik der Reinigungsriten fort und enthielt sich des Essens von als unrein erachteten Speisen. Niemand durfte in die Schmiede eintreten, und niemand durfte das Wort an ihn richten. Die Formeln und Techniken der Härtung bildeten das bestgehütete Geheimnis jeder Schule“ (MASSI, 1985: 32).

Beten, Zeremonien und Reinigungsrituale waren eng verbunden mit der handwerklichen Meisterschaft im Herstellungsverfahren. Aufgrund seiner tiefen Verwurzelung im japanischen Glauben des Shintoismus wurde das Schwert als Seele der *Samurai* angesehen, so dass allgemein jedem Schwert eine eigenständige spirituelle Sphäre zugesprochen wurde. In einer weit verbreiteten Legende über zwei der berühmtesten japanischen Schwert-Klingen kann dieser Mythos nachvollzogen werden: Ein Mann - zweifellos ein *Samurai* - wollte das beste Schwert zwischen den legendären Klingen der Schmiedemeister Muramasa und Masamune auswählen. Dazu hielt er das Muramasa-Schwert in einen kleinen Fluss. Er beobachtete die Blütenblätter an der Wasseroberfläche, die sich flussabwärts dem Schwert näherten. Alle Blüten, die das Schwert berührten, wurden extrem fein in zwei Teile geschnitten. Jetzt nahm er das Masamune-Schwert für den gleichen Versuch, doch die Blüten auf dem Wasser änderten ihren Kurs, bevor sie auf das Schwert trafen und setzten ihren Weg unbeschadet fort (vgl. Suzuki 1970: 65 ff, zit. bei OZAWA, 2008: 16).

In dieser Anekdote wird die Masamune-Klinge als ‚gnadenvoll‘ und ‚übermenschlich‘ herausgestellt, sie besitzt etwas Heiliges, das den Eigentümer beeinflusst, prägt und inspiriert. Damit ist sie weit mehr als die tödliche Waffe, die die Muramasa-Klinge mit ihrer einzigartigen Schärfe repräsentiert. Derartige Sinngebungen entsprachen den individual-philosophischen Erweiterungen der ursprünglich nur auf das Töten bezogenen Fechtkunst. Japanische Umschreibungen wie ‚das Tod bringende Schwert‘ - *Satsuniken* - und ‚das Leben schenkende Schwert‘ - *Katsuniken* - stellten die Spiritualität des Schwertes in den Wirkungszusammenhang der Charakterbildung seines Besitzers. Es lag in der Macht des Schwertes die Entwicklung des Menschen zu



beeinflussen, wobei die Dimensionen von ‚gnadenvoll‘ bis ‚böse‘ allen Eigenschaften des menschlichen Charakters entsprechen konnten.

Die Mystik des japanischen Schwertes fordert noch heute entsprechende Verhaltensregeln. Zwei Verdeutlichungen: Bei der Begutachtung eines *Katana* aus unmittelbarer Nähe wird vom Betrachter erwartet, dass er Mund und Nase bedeckt, damit die Aura des Schwertes nicht beeinträchtigt wird. Für ein am Boden liegendes Schwert gelten ebenfalls besondere Regeln. Es gilt als sehr unhöflich und respektlos, über dieses Schwert zu schreiten. Merkwürdigerweise beschränkt sich dieses Verständnis nicht nur auf Stahlschwerter, sondern erhebt universelle Gültigkeit: Im alltäglichen *Kendo*-Training ist es heute immer noch ein Sakrileg, über das *Shinai*, einem Bambusstock, zu laufen oder es versehentlich mit dem Fuß zu berühren.

Für den Kontext ‚Schwert‘ bleibt festzuhalten, dass die quasi-sakrale Aura des *Katana* der Feudalzeit - durch die immanente Mystik des Shintoismus entstanden - auch auf das Bambusschwert im *Kendo* der Gegenwart übertragen wird. Dass allerdings in der modernen Fechtkunst nicht die Pflege altertümlicher Rituale im Vordergrund steht, sondern Aspekte der Erziehung kennzeichnend sind, wird im Kapitel „Die strukturelle Dimension der modernen Fechtkunst“ umfassend darlegt. Um die Einzigartigkeit des japanischen Schwertes angemessen einzuschätzen zu können, wird folgend seine Wichtigkeit im gesellschaftlichen Prozess zur Ausbildung als Erkennungsmerkmal der Elite in der Feudalzeit dargelegt.

Die historische Betrachtung führt zunächst in die Gegenrichtung, da das Schwert als veraltete Waffe seine Zeit überlebt zu haben schien. Gegen 1542 brachten portugiesische Seefahrer erstmals Geschütze und Handfeuerwaffen nach Japan, die sogleich Einfluss auf die japanische Kriegsführung im Bürgerkrieg nahmen. Sofort bemühten sich aufstrebende *Daimyo* in West-Japan um Import und Nachbau

dieser neuen Waffen, deren moderne Waffentechnologie sich schnell gegenüber der alten durchsetzte. Die Motive der westlichen *Daimyo* sind leicht in der Absicht zu erkennen, eine starke Machtposition in der Feudalgesellschaft zu erlangen. Aber auch die drei großen Reichseiniger Japans erkannten den Wert einer überlegenen Waffentechnologie für die eigene Herrschaftssicherung. Als ‚Reichseiniger‘ werden die berühmten aufeinander folgenden Militärführer Nobunaga Oda, Hideyoshi Toyotomi und Tokugawa Ieyasu bezeichnet, die als Verfechter einer starken Zentralgewalt das Ende des mittelalterlichen Bürgerkriegs und die lange Friedensperiode der Tokugawa-Zeit<sup>10</sup> herbeiführten.

Für den Kontext der Feuerwaffen ist OZAWAs Hinweis einzubeziehen, dass Nobunaga und Hideyoshi den traditionellen Waffen Schwert und Speer nur geringen Wert als nützliche Kriegsgeräte gegenüber den neuen Feuerwaffen einräumten. Beide waren der Auffassung, dass die alten Waffen ausschließlich von niederen Fußsoldaten verwendet werden sollten, da ihre Handhabung keine besonderen Fähigkeiten erforderten und folglich nicht geübt werden mussten. Der Kriegerstand hatte sich gemäß seiner Aufgabe als Feldherr und Anführer in Strategie und Taktik zu schulen. Nur wenige, unter ihnen der große *Daimyo* und spätere *Shogun* Tokugawa Ieyasu, vertraten eine andere Position gegenüber den alten Kampfkünsten. An seinem Hof veranstaltete Tokugawa Kampfkunst-Turniere und der berühmte Fechtmeister Ono Tadaaki<sup>11</sup> wurde angestellt, um Sohn und Soldaten Tokugawas im *Kenjutsu* zu schulen (vgl. OZAWA, 2010: 4). Allerdings muss berücksichtigt werden, dass Tokugawa grundsätzlich die vorherrschende Auffassung von der Stellung des Kriegeradels als Heerführer und Stratege teilte, so wie sie bei Nobunaga und Hideyoshi vorlag. Auch er sah keine Notwendigkeit für sich und seinen Stand die

---

<sup>10</sup> Auch als Edo-Zeit bezeichnet.

<sup>11</sup> Ono Tadaaki war der legitime Erbe von Ito Issai Kagehisa (1560 - 1653) als Oberhaupt der Fechtschule Itto-ryu. Diese Schule existiert noch heute.

Fechtkunst zu erlernen, außer als persönliche Verteidigungstechnik für seltene Fälle:

*„He (Tokugawa, JP) believed that a general needed to have excellent tactical skill and marginal sword skill for selfdefense purpose, and that there was no need for a general to receive sword training to acquire techniques of killing enemies in the battle”*  
(OZAWA, 2010: 5).

Doch welche Motive führten zur Förderung der Fechtkunst an seinem Hof? War es die Faszination der alten Spiritualität des Schwertes, die auf Tokugawa wirkte, oder schätzte er die pragmatischen Möglichkeiten, die mit der Fechtkunst verbunden waren? Beide Aspekte werden zu Leitlinien der folgenden Kapitel, die Tokugawas Motive im übergeordneten Rahmen des gesellschaftlichen Kontexts diskutieren.

Der Erfolg der modernen Feuerwaffen in dieser Zeit verlief rasend schnell. 1558 wurden in Nord-Kyushu erstmals Kanonen eingesetzt; um 1570 erfolgte die Eingliederung von Musketieren in die Heere und 1575 gewann Nobunaga Oda eine größere Schlacht durch die Unterstützung von 3000 Gewehrschützen (vgl. HALL, 1968: 140). Diese Entwicklungen bedingten den Wendepunkt in der Kampfstrategie, da von nun an überlegene Feuerkraft statt Heldenmut für einen Krieg entscheidend war. Die Folgen für die Gesellschaft allerdings waren grundlegender. Kleine Festungen, die ursprünglich Bogenschützen und berittene Krieger abwehren konnten, boten keinen Schutz mehr vor den Kanonen und Musketen. Die *Daimyo* waren nun gezwungen, massive Burgen mit weitauslaufenden Umfassungen zu bauen, um die Truppen ausreichend zu schützen. Zweifellos konnten sich nur die reichen *Daimyo* eine aufwändige Sicherheitsarchitektur leisten, was in der Folgezeit zum Bau großer Festungsanlagen führte. Die daraus abgeleitete These HALLS, die Einführung der Muskete beschleunigte die Einigung des Landes um einige Jahrzehnte, ist nachzuvollziehen (vgl. HALL, 1968: 140). Die Überlegungen des amerikanischen Historikers werden im Folgenden aufgegriffen.

Das Anwachsen der Festungen zu großen Burgstädten mit großen Mannschaften und zahlreichen Bewohnern ist auf die veränderte Kriegstechnik zurückzuführen. Die überlieferte und mythische Form des Heldenkampfes - mit einem einzelnen das Schlachtfeld beherrschenden *Samurai* zu Pferd - war durch Reihen Lanzen tragender Fußsoldaten und Musketieren ersetzt worden. Die mittelalterliche Fehde wuchs zur Massenschlacht zwischen Armeen von mehreren 10.000 Kriegeren heran. Die großen *Daimyo* machten die Burgen zu Zentren persönlicher Macht und konsolidierten ihre lokale Herrschaft als neue Machtbereiche in der Gesellschaft. In der Folge bewirkten ständige Kleinkriege die endgültige Auflösung der alten Ordnung, die im 13. Jahrhundert entstanden war.

Mitte des 16. Jahrhunderts entsprachen die Grenzen der individuellen Machtbereiche nicht mehr den ursprünglich festgelegten Landzuteilungen innerhalb der alten Verwaltungsbezirke, sondern den faktischen Machtblöcken von bewaffneten Kriegeren mit absoluter Oberherrschaft der *Daimyo*. Die unterschiedlichen Besitzrechte an Gebieten und Verwaltungsämtern gingen nun an das einzige Machtzentrum des neuen Typs vom Lokalherrscher über, so dass die ursprüngliche Macht der Zentralgewalt gebrochen war. Die fundamentale Veränderung der gesellschaftlichen Struktur bewirkte letztendlich, „dass Japan vollständig feudalistisch wurde“ (HALL, 1968: 130), da die *Daimyo* ihre Vorstellung vom Land in Eigenbesitz durch Vergabe von Lehen willkürlich realisierten und nicht mehr durch den temporär begrenzten Landbesitz kontrolliert werden konnten. Allgemeinen Schätzungen zufolge existierten zu dieser Zeit etwa 200 *Daimyo*, davon fast dreißig bedeutende, deren Territorien ca. 2/3 des Landes ausmachten (vgl. HALL, 1968: 134 ff). Der beschriebene gesellschaftliche Aufstieg der *Daimyo* und der damit verbundene Zerfall des japanischen Kaiserreiches in kleine Machteinheiten wäre ohne die beschriebenen Entwicklungen in der Waffentechnologie nicht möglich gewesen. Doch auch die drei Reichseiniger nutzen diese Technologie

zum Bemühen, die neuen Lehnsherren wieder der eigenen Zentralgewalt zu unterwerfen.

Nachdem die Entmachtung der *Daimyo* im auslaufenden 16. Jahrhundert gelungen war, geschah - aus fortschrittsorientierter Perspektive - das scheinbar Unverständliche: Die Feuerwaffen wurden allmählich abgeschafft und das Schwert erfuhr eine Renaissance als wichtigste Waffe der *Samurai* (vgl. KEEGAN, 2007: 79 ff).

Diese ungewöhnliche Entwicklung führt zu der zentralen Frage nach den Motiven. Ob dieser Vorgang mit der besonderen Ästhetik des japanischen Schwertes erklärbar oder als Bestandteil einer ideologischen Rückbesinnung aufzufassen ist, versucht das folgende Kapitel zu beantworten. Zentral ist darin die besondere Bedeutung des Schwertes als Unterscheidungsmerkmal für gesellschaftliche Gruppen.

#### 4.3 Schwert und Distinktionen

Die folgende soziohistorische Betrachtung stellt das Funktionsdreieck Krieger-Schwert-Stand in den Mittelpunkt. Die entstandene Symbiose aus Akteuren, Erkennungsmerkmal und Herrschaftsposition bestimmte über 250 Jahre die gesellschaftliche und politische Entwicklung Japans, bis die Veränderungen der Meiji-Zeit das feudale Zeitalter beendeten und die Moderne einleiteten.

Die vermeintliche Rückbesinnung auf die traditionelle Waffe gegen Ende des 16. Jahrhunderts wird in der Literatur multikausal erklärt, ohne die Entwicklungen und Veränderungen in ihren gesellschaftlichen Wirkungszusammenhängen zu betrachten. Nach der Sichtung verschiedener Befunde können zur Erklärung der Bedeutungsabnahme von Feuerwaffen sechs Argumente herausgestellt werden, deren Inhalt

im gesellschaftspolitischen Kontext diskutiert wird. Folgende Thesen ergeben sich anhand der Literaturlage:

1. Die Abschaffung der Feuerwaffen war eine Maßnahme zur Entwaffnung des Volkes, die den *Samurai* das Waffen-Monopol sichern und die Zentralgewalt stärken sollte (vgl. KEEGAN, 2007: 84).
2. Feuerwaffen galten als Beleg des bedrohlichen Einflusses ausländischer Mächte in Japan, die es zu vertreiben galt (vgl. PERRIN, 1982: 48).
3. Allgemein bestand die „*Erkenntnis, dass Feuerwaffen gesellschaftliche Instabilität hervorriefen*“ (KEEGAN, 2007: 81) und deshalb abgeschafft werden mussten.
4. Die mystische Symbolik des Schwertes als Seele des Kriegers war mit der Einfachheit des Gebrauchs von Feuerwaffen unvereinbar (vgl. PERRIN, 1982: 42).
5. Die besondere Ästhetik in der Harmonie von Körper und Schwert konnte bei der Verwendung von Schusswaffen nicht beibehalten werden (vgl. PERRIN, 1982: 49).
6. Die geopolitische japanische Insellage wurde als Begründung für den Verzicht auf die neuen Waffen angeführt, da die „*territoriale Unversehrtheit auch mit herkömmlichen Waffen aufrechterhalten werden konnte*“ (PERRIN, 1982: 41).

In der Literatur wird allgemein ein übergeordnetes Verständnis von Rückbesinnung oder Rückwendung zugrunde gelegt, das hier nicht geteilt wird. Die Fakten führen nach einer differenzierteren Betrachtung der historischen Bezugsrahmen zu einer anderen Gesamteinschätzung. Anhand des Punktes 6 ‚freiwilliger Verteidigungsverzicht‘ ist dies darzustellen. Für die besondere Situation unmittelbar nach der Bürgerkriegsphase *Sengoku-jidai* ist der Feuerwaffenverzicht aufgrund der Notwendigkeit von Waffen zur Konfliktkontrolle und Friedenssicherung argumentativ nicht nachzuvollziehen. In einer fragilen Friedenssituation wird die siegreiche Gruppe kaum die Instrumente physischer Gewalt-samkeit niederlegen um zur Tradition zurückzukehren. Allerdings könnte eine lang anhaltende Friedensperiode die notwendigen

Voraussetzungen dafür schaffen, so dass dieses Motiv für einen späteren Zeitpunkt anzunehmen ist. Mit dem Argument der selbst gewählten politischen Isolierung des Landes ab 1635 kann die freiwillige Abrüstung in dieser Zeit begründet werden, so dass unter diesen epochalen Voraussetzungen die angeführte These hinsichtlich der sicheren Insellage zu bestätigen ist.

Zwischen 1635 und 1641 bestand eine „*Abschließungspolitik*“ (HALL, 1968: 186), die für über 200 Jahre zur totalen Isolation des Landes - *Sakoku* - führte. Das Ziel des Tokugawa-Shogunats war die Verhinderung ausländischer Einflussnahme insgesamt. Die Motive können nur verkürzt als vermeintlich wahrgenommene ‚Bedrohung von außen‘ zusammengefasst werden, denn nach HALL war diese Politik von verschiedenen Anliegen des Tokugawa-Shogunats bestimmt. Demnach führten Bestrebungen nach innenpolitischer Stabilität und Monopolisierung des Außenhandels für den Tokugawa-Klan in Verbindung mit einer allgemeinen Furcht vor dem Christentum zur folgenschweren Isolationspolitik (vgl. HALL, 1968: 185).

Seit 1635 war es Japanern verboten, ins Ausland zu reisen oder aus diesem zurückzukehren. Ab 1636 wurden die Handelsmöglichkeiten der Portugiesen in Japan auf eine kleine, künstliche Insel vor Nagasaki reduziert, was zur Erschwerung des Imports von Feuerwaffen für andere Feudalfürsten führte. Die Shimabara-Rebellion von 1638 - ursprünglich ein sozial bedingter Aufstand unzufriedener Bauern und herrenloser *Samurai* in einer vorwiegend christlichen Gegend - wurde vom Tokugawa-Shogunat zum Anlass genommen, das Christentum brutal zu bekämpfen und aus Japan zu verbannen. 1639 wurden die Portugiesen endgültig vertrieben, ab 1640 mussten sich alle Japaner in einem Tempel ihrer Wahl registrieren zu lassen.

Die freiwillige Abschottung des Landes ist als Voraussetzung anzusehen, die Reduzierung der Feuerwaffen in Japan durchführen

zu können. Allerdings erwies sich die politische Entscheidung für die Abrüstung angesichts der später in den Vordergrund drängenden Bedrohung durch den Imperialismus als eklatante Fehleinschätzung. 1853 - gegen Ende der Feudalzeit - wurde die Tragweite dieser Entscheidung offenkundig, als sich die USA mit massiver Gewaltgebärde Zugang zum japanischen Markt erzwingen konnten. Die Ankunft der „*schwarzen Schiffe*“ (ZÖLLNER, 2009: 142) vor der Küste Uragas unter dem Kommando des US-Kommodores Perry wurde zum traumatischen Schlüsselerlebnis in der Rückständigkeit Japans.

Mit überragender westlicher Kriegstechnologie konfrontiert offenbarte sich die japanische sicherheitspolitische Hilflosigkeit, die zur folgenreichen Öffnung des Landes durch den Abschluss einseitiger Handelsverträge führte. Nach ZÖLLNER waren die ungleichen Verträge „*eine typische Technik des westlichen Imperialismus*“ (2009: 143). Der unter Punkt 2 befürchtete Einfluss ausländischer Mächte wurde durch die militärische Überlegenheit westlicher Kanonen einerseits und den allgemeinen Verzicht des Kaiserreiches auf sie andererseits zur Realität der gescheiterten japanischen Sicherheitspolitik.

Zu den Folgen der Abschließungspolitik bleibt festzuhalten, dass das allgemeine Problem ausländischer Hegemonie anhand der Verbreitung des Christentums zwar früh wahrgenommen, aber mit falschen Konsequenzen beantwortet wurde. Fast 250 Jahre nach Vertreibung der Portugiesen wurde Japan ohne Gegenwehr zur ‚leichten Beute‘ imperialistischer Mächte. Die allgemeine Rückständigkeit Japans ist kaum eindrucksvoller zu belegen, da die Anwesenheit westlicher Dampfschiffe vor der Küste Japans ausreichte, um den Zerfall der politischen Ordnung einzuleiten. Die Unzulänglichkeit der sicherheitspolitischen Ausstattung des Landes verweist auf das geringe Niveau der Wirtschaft zu Beginn der Moderne in Japan.



Gegen Ende der Edo-Zeit<sup>12</sup> - ZÖLLNER bezeichnet die Phase von 1853 bis 1868 als „*Auflösung der frühmodernen Gesellschaft*“ (2009: 140) - wurde Japans Rückstand im technologischen und industriellen Sektor offenkundig.

Die Ursachen sind nach dem amerikanischen Historiker Paul KENNEDY anhand grundlegender Nachteile für die ökonomische Entwicklung Japans festzumachen. Eine geringe Anbaufläche von nur 20 Prozent an der Gesamtfläche aufgrund der Berglandschaft, extreme Rohstoffabhängigkeit, Isolierung durch eine komplexe Sprache und intensives Bewusstsein kultureller Einzigartigkeit werden als Erklärungen für die Selbstbezogenheit und Resistenz gegenüber ausländischen Einflüssen bis zur zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts angeführt. „*Aus all diesen Gründen schien es Japan in den Begriffen globaler Macht bestimmt zu sein, politisch unreif, wirtschaftlich rückständig und militärisch schwach zu bleiben*“ (KENNEDY, 1989: 315). Umso erstaunlicher muss erscheinen, dass Defizitäres innerhalb zweier Generationen beseitigt und in rasendem Entwicklungstempo der Aufstieg zur Führungsmacht im Fernen Osten realisiert wurde. Es ist zu betonen, dass die Erfolgsgeschichte des Landes in der Erkenntnis der militärischen Unzulänglichkeit ihren Anfang nahm und die explosionsartige Modernisierung in Wirtschaft, Militär und Gesellschaft bewirkte. Die Bezeichnung der Meiji-Zeit als Beginn der japanischen Moderne wird diesem historischen Sachverhalt geschuldet. Dass der Staat und die vorherrschenden Weltbilder nicht annähernd mit dem Veränderungstempo Schritt hielten, ist an den weitergehenden Ausführungen zur Bedeutung des Schwertes in dieser Gesellschaft nachzuvollziehen.

Während die Abwertung von Feuerwaffen respektive die Aufwertung des Schwertes aus der Perspektive globaler Interdependenzen als fatale Rückständigkeit einzuschätzen ist, führt die Betrachtung der

---

<sup>12</sup> Andere Bezeichnung für die Tokugawa-Zeit (1600 – 1868).

Entwicklungen in Japan gegen Ende des 16. Jahrhunderts aus innenpolitischer Perspektive zu einer anderen Bewertung. Mit Hilfe des Schwertes wurde die Ordnung eines Ständesystems etabliert, die für 250 Jahren eine weitgehend friedliche und stabile Gesellschaft mit sich brachte. Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass der Verzicht auf Feuerwaffen nicht in der häufig betonten Radikalität<sup>13</sup> eintrat, da die herrschende Gewalt des Tokugawa-Klans weiterhin über dieses Waffenmonopol verfügte. Alle Büchsenmacher des Landes wurden statistisch erfasst und mussten sich fortan in derselben Stadt niederlassen. Ab 1607 fanden Herstellung und Verkauf der Waffen nur nach Erlaubnis oder im Auftrag der Regierung statt, wodurch die Verbreitung allmählich reduziert wurde, indem die Regierung immer weniger Feuerwaffen gestattete (vgl. KEEGAN, 2007: 80 ff).

Am Ende dieser Entwicklung um 1706 verfügte nur noch die Zentralgewalt des Tokugawa-Shogunats über den Zugriff auf diese Waffentechnologie, die jederzeit wieder ‚hervorgezaubert‘ werden konnte, wenn es innenpolitische Konflikte durch aufsässige *Daimyo* erforderlich machten. Damit erhält die diskutierte Maßnahme eine herrschaftsstabilisierende Funktion für das Shogunat. Berücksichtigt man, dass die Aufwertung des Schwertes direkt mit der Reduzierung der Feuerwaffen innerhalb derselben Gruppe verbunden war, dann muss dieser Prozess eher als Relativierung der Waffenverbreitung innerhalb des Kriegeradels angesehen werden und nicht als Abschaffung der Feuerwaffen generell. Im Ergebnis war diese Gruppe nun mindestens zweigeteilt: in den herrschenden Tokugawa-Klan, mit dessen Möglichkeit des Zugriffs auf die Feuerwaffentechnologie, und in die reichen, aber kontrollierten *Daimyo* ohne moderne Waffen. Was auf der einen Seite Konsolidierung der erkämpften Macht bedeutete, war auf der anderen Seite mit Verlust von Macht und Handlungsfreiheit verbunden. Diese Relativierung führte zu einer Differenzierung

---

<sup>13</sup> Die Darstellungen PERRINS (1982) und KEEGANS (2007) schildern den Prozess als ‚Abschaffung‘ und betonen allzu stark die Mystik des japanischen Schwertes als Motiv für die Veränderungen.

innerhalb der ehemals geschlossenen Kriegerkaste, der Elite der japanischen Gesellschaft. Als verbindendes Element dieser Gruppe allerdings blieb das Schwert als Kennzeichen von Macht gegenüber allen anderen Gruppen der Gesellschaft erhalten.

Die Differenzierung innerhalb des Kriegerstands muss als Endpunkt einer gesellschaftlichen Entwicklung angesehen werden, in der Krieg eine neue Herrschaft hervorbrachte. Innerhalb dieses Prozesses erlangte das Schwert der *Samurai* die Bedeutung eines besonderen Merkmals, so dass Schwerter im Sinne des Begriffs nach Pierre BOURDIEU als ‚Distinktionen‘ der herrschenden Gruppe der Krieger aufgefasst werden können. BOURDIEU begreift Distinktionen als schichtenspezifische Unterscheidungsmerkmale, die immer durch die Beziehung zu einer anderen Klasse hergestellt werden. Dabei sind Distinktionen geknüpft an das Vorhandensein oder an starke Ausprägung von Merkmalen bei der einen Gruppe und gleichzeitig an Nicht-Vorhandensein oder geringe Ausprägung bei der anderen Gruppe (vgl. GEBAUER, 1986: 124 ff). So ist die eindeutige Zugehörigkeit einer spezifischen Gruppe anhand ihrer vorhandenen oder nicht-vorhandenen Unterscheidungsmerkmale zu einer anderen Gruppe festzumachen.

Unter Berücksichtigung des oben entworfenen Verständnisses vom Schwert als Seele des Kriegers ist dieser Distinktionsbegriff erweiterbar. Nach dem Ansatz GEBAUERS wird der Körper zum Ausdrucksmittel, weil er Symbole trägt, „*die seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten gesellschaftlichen Schicht darstellen*“ (GEBAUER, 1986: 123). Daran anknüpfend wird hier ein Begriffsverständnis zugrunde gelegt, nach dem das *Katana* - zu einem Teil des Körpers durch das mystische Seelenverständnis geworden - als körperliches Distinktionsmerkmal des spezifischen Kriegerstands Japans anzusehen ist.

Der Abgrenzungsprozess zu anderen gesellschaftlichen Gruppen begann allerdings früher, auch hierbei spielte das Schwert eine wichtige Rolle. Hideyoshi, der zweite berühmte Reichseiniger, verkündete 1587 ein Verbot, das allen Personen außer den *Samurai* das Tragen von Waffen untersagte<sup>14</sup>. In dieser als ‚Schwert-Jagd‘ - *Katana-gari* - bezeichneten Entwaffnung des gemeinen Volkes sieht OZAWA den Beginn des Schwertes als Symbol des Kriegerstands mit eindeutigem Motiv: „*At this point, swords became an ideological backbone for the warriors to suppress commoners*“ (2008: 11a). Der Inhalt dieser Maßnahme war die materielle Entwaffnung einer für den Kriegeradel sehr gefährlichen Gruppe, den Bauern. Hideyoshi - selbst aus dem Bauernstand emporgestiegen - erkannte das soziale Bedrohungspotential, das von der unterdrückten Bevölkerungsmehrheit einer verzweifelten Bauernschaft für die Minderheit des Kriegeradels ausging (vgl. OZAWA, 2008: 11b).

Auffälligerweise kann in dieser Phase noch die Durchlässigkeit zwischen gesellschaftlichen Gruppen festgestellt werden, die allerdings zu Beginn des 17. Jahrhunderts schnell durch die Errichtung eines Kastensystems beseitigt wurde. Aufgrund der Politik Tokugawa Ieyasus, dem *Shogun* des befriedeten Landes, bestimmte der Konfuzianismus Wert und Pflichten der einzelnen Stände, die zu Kasten geworden waren, indem er ihnen rigide Moralregeln vorgab. Spielräume und Übergänge wurden abgeschafft, damit das überlieferte Herrschaftssystem nicht in Frage gestellt werden konnte. Die offizielle Ständeordnung in Krieger, Bauer, Handwerker und Kaufmann - *Shi-no-ko-sho* - plazierte zwar das Landvolk aufgrund seiner Funktion als Ernährer des Reiches auf die zweite Position in der Hierarchie, doch entsprach das nicht annähernd der sozialen Realität. Schlimmer noch, das einfache Volk war rechtlos gegenüber dem Kriegeradel, der jederzeit die Schärfe seines Schwertes durch Hinschlachten eines Untergebenen straffrei überprüfen konnte. So war in der Tokugawa-Zeit

---

<sup>14</sup> Diese Praxis war auch bei verschiedenen Lehnsfürsten gebräuchlich.

verbrieftes Recht und Pflicht gleichermaßen für die *Samurai*, einen „*nicht ehrerbietigen Mann unter ihrem Stand auf der Stelle zu töten (kirisute-gomen)*“ (HALL, 1968: 178). In der Sprache der Täter wurde die Selbstjustiz zynisch als ‚Schwertprobe‘ bezeichnet.

Der Entwaffnung der Bauern kann hiernach zwei zentrale Funktionen der Machtkonsolidierung nachgewiesen werden: Erstens die physische Entwaffnung, die die Gefahr einer gesellschaftlichen Krise - hervorgerufen durch Unruhen und Aufstände - reduzierte; zweitens die symbolische Abgrenzung der Kriegeraristokratie mit dem Distinktionsmerkmal Schwert zum nachgeordneten Stand, der nun nicht mehr in der sozialen Hierarchie aufsteigen konnte. In dieser neuen Machtkonstellation wurde das Schwert zum eindeutigen Symbol der Kriegerkaste und ihrer Herrschaft. Damit erfüllte das *Katana* die Doppelfunktion einer Waffe und eines Distinktionsmerkmals.

Wie oben gezeigt ist dieses neue, aber starre Gesellschaftssystem auf die Initiative des Shogun Tokugawa Ieyasu zurückzuführen, der sofort nach dem kriegerischen Einigungsprozess die neue Ordnung mit dem Kriegeradel an der Spitze durchsetzte. Tokugawa wird in der Literatur eindeutig als großer Stratege und trickreicher Politiker dargestellt, seine persönliche Wertschätzung für die Fechtkunst kann folglich im Kontext einer Langzeitstrategie gedeutet werden. Mit großer Wahrscheinlichkeit entstand sein Aufstieg zum mächtigsten Mann des Landes durch eine weitreichende Planung, in deren Zielstellung das Schwert den Inhaber faktischer und politischer Gewalt markieren sollte. Bezug nehmend auf die spirituelle Phase des Schwertes legitimierte so der von Tokugawa geförderte Konfuzianismus die Herrschaft des Kriegeradels, dem selbstverständlich auch Tokugawa Ieyasu und sein Klan angehörten. Bereits als *Daimyo* erkannte er - anknüpfend an einer persönlichen Faszination von der alten Kampfkunst - wahrscheinlich den Nutzen der Spiritualität des Schwertes für seine spätere Politik, folglich bemühte er sich um das Erlernen der Fechtkunst. Maßnahmen wie die Förderung des *Kenjutsu* an seinem Hof und die Anstellung großer Fechtmeister

wie Ono Tadaaki - und später Yagyu Munenori - sollten seine Familie mit den Fertigkeiten des Schwertes ausstatten, die sie später als ‚natürlichen Erben einer mythischen Ordnung‘ auswiesen.

Gegenüber den unteren Schichten der Bauern und Handwerker entstanden weitere Distinktionen durch besondere Kleidung, die geknotete Haartracht - *Sakayaki* - und den Gebrauch eines Nachnamens, die zu äußeren Merkmalen des Kriegeradels - *Buke* - wurden. Gegenüber dem Hofadel - *Kuge* -, der intellektuellen Führungsschicht im Umfeld des Kaisers, erfolgte die Abgrenzung durch besondere Verhaltensmerkmale. Das Handeln der *Samurai* wurde von einer extremen Lebensphilosophie geprägt, die in Abgrenzung zum Hofadel zu verstehen ist. Da der Hofadel aus Sicht der kampf- und realitätsgeprägten Kriegeraristokratie als verweichlicht, feige und künstlich galt und somit das Gegenteil vom Kriegerideal repräsentierte, war man um eindeutige Abgrenzung durch Gegenpositionen wie Härte, Mut und Askese bemüht. Das extreme Beispiel dieser Polarität ist in der Art des Selbstmordes zu finden, der beiden Gruppen unter besonderen Umständen gestattet war. Der rituelle Freitod des japanischen Kriegerstands durch Selbstentleibung stand im deutlichen Gegensatz zum Selbstmord der Hofadeligen durch Gifteinnahme. Dem Krieger wurde eine langsame, qualvolle Todesart auferlegt, die vollkommene Selbstdisziplin erforderte. Pflichterfüllung bis zum Tode bildete von jeher die Basis in allen Kriegergesellschaften, doch die ritualisierte Selbsttötung - *Seppuku*<sup>15</sup> - war ein typisches Kennzeichen des japanischen Kriegerstands. Die Wiedergabe eines aus dem Jahr 1868 stammenden Augenzeugenberichts der traditionellen Selbstentleibung eines Samurai gibt einen Einblick in den Ablauf des Selbstmordrituals:

*„Bedächtig, mit fester Hand, nahm er den Dolch, der vor ihm lag, er sah ihn nachdenklich, fast liebevoll an; einen Augenblick lang schien er seine Gedanken zum*

---

<sup>15</sup> Hierzulande bekannter mit der abwertenden Bezeichnung Hara-kiri, im Sinne eines schlichten Bauchaufschneidens. Im Japanischen existieren neben Seppuku weitere Bezeichnungen wie Kappuku oder Tofuku.

*letzten Mal zu sammeln, und dann stach er sich unterhalb der Taille tief in den Leib, zog den Dolch langsam quer zur rechten Seite hinüber, drehte ihn in der Wunde und machte einen leichten Schnitt nach oben. Während dieser grässlich schmerzhaften Operation bewegte er nicht einen Gesichtsmuskel“ (STORRY, 1986: 33).*

An dieser Stelle entstehen Fragen nach den Motiven dieser selbst gewählten Todesqual. Um die extreme Innenwelt im Denken der *Samurai* aufzuzeigen, wird diese Todesart des Kriegerstands vertiefend betrachtet und als ein spezifisches Merkmal der Krieger ausgewiesen. Die Motive für diese Handlung sind im japanischen Loyalitäts- und Ehrverständnis zu finden, die in der Literatur als Wesenseigenschaft der Krieger bezeichnet werden. Ob es nun galt, durch *Seppuku* unsagbare Schande aufgrund der Gefangennahme durch einen Feind zu verhindern oder auf diese Weise seinen Protest gegen den irrenden Herrn zu äußern, immer löste das Tötungsritual des Bauchaufschneidens - *Munen-bara* - die Rettung der Ehre des Handelnden aus. Selbst als Kapitalstrafe im Strafgesetz existierte *Seppuku* als Privileg der *Samurai*, da damit die Auslöschung des Familiennamens vermieden und die Familienehre gerettet werden konnte (vgl. HALL 1968: 179).

Bereits aus der Nara-Zeit (710 - 784) existieren Aufzeichnungen, die das Selbstmordritual des Politikers Nagaya-no-Okimi im Jahre 729 als Todesstrafe im Rahmen der Gesetzgebung dokumentieren (vgl. OZAWA: 2007: 9). *Seppuku* als Rettungsakt der Ehre wurde durch weitere Anlässe zur Selbsttötung ergänzt, beispielsweise auf Befehl des Herrn bei fehlerhaftem Verhalten des *Samurai* - *Tsume-bara*. In der politisch stabilen Edo-Zeit (1600 - 1868) wurde *Junshi*, der Selbstmord als Loyalitätsausdruck gegenüber dem verstorbenen Feudalherrn, zu einem erheblichen Problem für die Tokugawa-Regierung. Viele *Samurai* wählten den Weg des Freitods, um ihren Herrn über dessen Tod hinaus dienen zu können. OZAWA erklärt die starke Zunahme von *Junshi* in friedlichen Zeiten mit dem wichtigen Hinweis auf das alte Selbstverständnis der Krieger:

„During peaceful times, vasalls did not have an oppurtunity to die for their lord in battle. However, as their ancestors had for generations, they wanted to risk their lives to serve their lord and so committed >seppuku< (Hervorhebung im Original, J. P.) as a way to fullfill their wish of following his death” (2007: 7).

Folgerichtig wurde *Junshi* 1663 offiziell verboten. Unabhängig vom Anlass standen die Motive 'Ehre' und 'Loyalität' im Zentrum des Tötungsrituals. An der Entstehung, Verbreitung und Wertschätzung dieser Rituale der Selbstzerstörung lässt sich die Bedeutung ethischer Werte wie Treue und Ehre für das Handeln des Einzelnen ableiten, so dass die Praktik des *Seppuku* als Produkt der japanischen Feudalgesellschaft aufzufassen ist.

Die Art der Ausführung - das Bauchaufschneiden - war allerdings eng mit Aspekten des religiösen Denkens verbunden. Die Handlung ist auf Ursprünge zurückzuführen, die sowohl der alten buddhistischen Vorstellung vom Bauch als Gesamtheit des menschlichen Wesens als auch den shintoistischen Reinigungsritualen zugeordnet werden können. SUZUKI führt aus, dass im fernen Osten die alte buddhistische Regel „*Frag deinen Bauch!*“ (1971: 73a) zur Lösung schwieriger Probleme herangezogen wird. Es sind damit die Teile des Unterleibes, „*die die Natur fühlen und sie in ihrem Sosein verstehen*“ (SUZUKI, 1971: 73b). Die Vorstellung vom Bauch als Sitz der Seele bildet die Grundlage für dieses Verständnis. *Seppuku* ist nach NITOBE so zu interpretieren, dass der *Samurai* durch diese Handlung den Sitz seiner Seele öffnen und deren Reinheit beweisen wollte (vgl. NITOBE, 1985: 142). Im Gegensatz dazu führt STORRY das Tötungsritual auf shintoistische Quellen zurück, in denen Reinigungsrituale den Kern religiösen Handelns bilden (vgl. STORRY 1986: 14). Demzufolge wird das Bauchaufschneiden als Reinigungsakt aufgefasst, denn die Tat reinigte den *Samurai* von der Schmach der Schande.



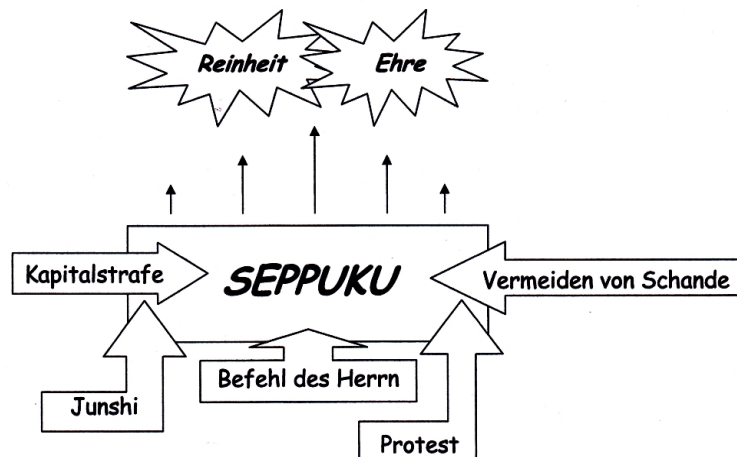


Abb. 2: Motive des Seppuku

Die Gemeinsamkeit beider Interpretationen liegt in der stringenten Beziehung zwischen dem Beweis von der Reinheit der Seele durch Ausbreiten der Eingeweide und dem Ziel der hergestellten Ehre in der gewaltsamen Handlung des reinigenden Rituals. Die Bezeichnung des Selbstmords als „*ehrenhaften Ausweg*“ (HALL 1968: 98) fasst diese Dualität zusammen, die in Abbildung 2 dargestellt wird.

Abschließend ist die Verknüpfung zwischen *Seppuku* und dem Distinktionsmerkmal Schwert herzustellen. Im perfekten Ablauf des Zeremoniells kippte nach erfolgter korrekter Schnittführung im Bauch des Todeskandidaten der Kopf leicht nach vorn und wurde sofort von einem Helfer - *Kaishaku* - abgeschlagen, um das Leiden zu beenden. Ein Interpretationsversuch: Das Schwert als Seele des *Samurai* erlöst somit die in Unruhe versetzte Seele des Todeskandidaten von ihrem Leiden, indem das *Katana* selbst zur reinen Seele des Kriegers wird. Die Ehre des Kriegers ist wiederhergestellt und ihre Einzigartigkeit gegenüber anderen Ständen herausgestellt. Von der ursächlichen Verfehlung des Kriegers ist keine Spur mehr und die letzten Momente seines heldenhaften Dahinscheidens schaffen die Inhalte für Legenden, deren Botschaft jeder kennt: vollkommener Stil bis zum Ende des Daseins; Distinktion einer elitären Gruppe mit Modellcharakter.

Unzählige Legenden vom heldenhaften Opfertod sind in Japan zum Kulturbestand erhoben worden. Die ‚Legende von den 47 Ronin‘

ist vielleicht die bekannteste und wichtigste, in jedem Fall aber ist sie Bestandteil sämtlicher Darstellungen, wenn es um Merkmale oder Besonderheiten der japanischen Kultur geht. Entsprechend ist die Vielzahl von Versionen, die sich in einigen Details deutlich unterscheiden. Das Spektrum reicht von der verklärten Darstellung in Schulbüchern bis zur historischen Spurensuche von Daten und Jahreszahlen als Beleg der tatsächlichen Ereignisse. Die folgende Kurzfassung ist aus der Einsichtnahme verschiedener schriftlicher Darstellungen entstanden und gibt die wichtigsten, nachvollziehbaren Fakten wieder<sup>16</sup>.

Im April 1701 wurde der *Daimyo* Asano aus Ako in der Provinz Harima aufgefordert, *Seppuku* zu begehen. Asano hatte am Hofe des Shoguns Tsunayoshi in Yedo<sup>17</sup> sein Schwert gegen einen kaiserlichen Beamten gezogen, um ihn zu töten. Dieses Verhalten galt als schweres Verbrechen, das mit dem Tode zu bestrafen war. Der Anlass dieser Tat, eine geplante Provokation des Kammerherrn Kira zur Bloßstellung Asanos, blieb unberücksichtigt, so dass Asano nach dem oben beschriebenen Ritual *Munen-bara* in Perfektion zelebrierte. Der Lehnsherr Tamura erwies ihm dabei die letzte Ehre als *Kaishaku* und befreite ihn von der Qual, indem er Asanos Kopf abschlug. Asano wurde ehrenhaft begraben, sein Besitz einem anderen *Daimyo* übertragen und seine 300 Gefolgsleute wurden nun zu *Ronin*, d. h. zu Kriegerern ohne Herrn und Beschäftigung. Bei ihrem letzten Treffen diskutierten die Gefolgsleute, was zu tun sei. *Junshi*, dem Herrn freiwillig in den Tod zu folgen, war seit 1663 offiziell verboten und entfiel als Lösung. Stattdessen schworen 46 *Samurai* des verstorbenen Herrn Blutrache am Verantwortlichen zu nehmen, um so die Ehre wiederherzustellen.

---

<sup>16</sup> Sehr bildlich und detailreich geschildert als Heldensage bei HABERSETZER (vgl. HABERSETZER, 2008: 217 ff). STORRY/FORMAN betonen in der sachlicheren Darstellung den ethischen Handlungsaspekt (vgl. STORRY/FORMAN, 1986: 45 ff).

<sup>17</sup> Alter Begriff für Tokyo.

Ihre Entscheidung wurde maßgeblich durch das Denken des Konfuzianers Yamaga Sokō beeinflusst, der durch mehrere Schriften einen strengen Verhaltenskodex für den Kriegerstand prägte. Die Umsetzung des Racheplanes musste allerdings warten, da der zu Tötende Kira einen Anschlag befürchtete und sich besonders schützte. In den nächsten Monaten bemühten sich die Angreifer um eine glaubwürdige Tarnung als harmlose *Ronin*, indem sie entgegen aller standesspezifischen Verhaltensregeln lebten und ihren sittlichen und körperlichen Verfall öffentlich demonstrierten. Beispielsweise verließ der Anführer der Verschwörergruppe Oishi seine geliebte Frau und lebte fortan als Trinker auf der Straße. Ein ehemals befreundeter *Samurai* aus Satsuma, der ihn so vorfand, trat und bespuckte ihn voller Verachtung. Im Dezember 1702 konnte der Racheplan endlich verwirklicht werden, als die 46 *Samurai* in den Palast Kiras eindrangen, den Kammerherrn zum *Seppuku* aufforderten und ihn nach seiner Verweigerung kurzerhand erstachen und enthaupteten. Die Verschwörer legten den Schädel Kiras auf das Grab ihres toten Herrn und stellten sich danach den Behörden. Überall wurde ihnen mit Bewunderung und Hochachtung begegnet, verschiedene *Daimyo* empfanden es als Ehre, den Helden in ihrem Schloss den angeordneten Hausarrest zu gewähren.

Nach langer Diskussion über die moralischen Beweggründe der Attentäter wurden sie von der Regierung zum *Seppuku* aufgefordert, einem ungewöhnlich milden Urteil. Blutrache war zwar nach dem Gesetz verboten und musste bestraft werden, doch wurde bei dem Urteil berücksichtigt, dass die Tat als Ausdruck höchsten Ehrverhaltens ganz im Sinne des Kriegerkodex' *Bushido* lag. Damit entsprach das Handeln der *Samurai* durchaus der Ethik der Tokugawa-Zeit, die Pflichtgefühl und Loyalität zum höchsten Wert erhob. Nach ihrem gemeinsamen *Seppuku* wurden die Gräber der 46 *Ronin* zum Grab ihres Herrn Asano verlegt. Der erste Besucher von unzähligen folgenden war der *Samurai* aus Satsuma, der vor dem Grab Oishis niederkniete,

sich formal entschuldigte und selbst *Seppuku* beging. Damit war er zum 47. *Ronin* geworden<sup>18</sup>.

Schande und Ehre im Wechselspiel bestimmen die Handlungen dieses berühmten Dramas japanischer Geschichte. Die Bedeutung des Schwertes für die Ehre eines Kriegers steht im engen Kontext der Abgrenzung und Erhöhung gegenüber anderen Gruppen. Der Held tötet und stirbt durch das Schwert. Letztmalig wird das Schwert in der beginnenden Meiji-Zeit zum zentralen Distinktionsmerkmal einer herrschenden Gruppe. Das Schwert-Edikt von 1876 verbot allen *Samurai* das Tragen von Schwertern, da das Standessystem abgeschafft und die Gleichstellung aller Bürger verkündet wurde.

Es ist heute nicht zu beurteilen, ob der drastische soziale Abstieg des alten Herrschaftsstands durch Auflösung der Ständegesellschaft oder der Verlust des Schwert-Privilegs die ehemaligen Krieger schwerwiegender traf. Aus historischer Sicht weist dieses Ereignis der Entwaffnung deutliche Parallelen mit den Schwertjagden Hideyoshis von 1587 auf (siehe oben), da beide Praktiken auf die physische Entwaffnung einer system-oppositionellen Gruppe abzielten, allerdings mit dem Unterschied, dass der ehemalige Herrschaftsstand der *Samurai* nun selbst betroffen war. Bereits 1873 wurde das folgenschwere Gesetz zur Einführung der allgemeinen Wehrpflicht verkündet, wodurch der Unterschied zwischen *Samurai* und dem einfachen Mann beim Kriegsdienst beseitigt und dem Kriegeradel offiziell die Existenzberechtigung entzogen wurde. Die Entwaffnung der *Samurai* folgte unmittelbar.

Die für die Feudalzeit aufgezeigte zentrale Bedeutung des Schwertes bleibt auch im Modernisierungsprozess der Meiji-Zeit erhalten, sie liegt wiederum in der Überführung des Schwert-Privilegs an eine besondere Gruppe. Hier allerdings mit einer Modifikation, die den

---

<sup>18</sup> Bei der Angabe, wer der 47. Ronin war, unterscheiden sich die Versionen häufig.

Erneuerungsbemühungen dieser Zeit zuzuordnen ist: Während anfangs noch die als Polizei eingesetzten Ordnungstruppen der *Samurai* ihre eigenen Schwerter trugen (vgl. WORM, 2011<sup>19</sup>), waren die neukonzipierten Polizeikräfte seit 1874 mit Säbeln ausgestattet, die aus England importiert wurden (vgl. WESTNEY, 2011<sup>20</sup>). Diese Veränderung der Ausstattung muss als westlicher Einfluss angesehen werden, der sich durch die Europareise des Polizeioffiziers Kawaji Toshiyoshi (1834 - 1879) ergab. Im Auftrag der Regierung besuchte Kawaji 1872/73 Frankreich, um Struktur und Arbeit der Polizei in Europa zu studieren<sup>21</sup>. Ernannt zum wichtigsten Polizeigeneral Tokyos, beeinflussten seine Ideen die Entwicklung eines modernen Polizeiwesens in Japan erheblich<sup>22</sup>. Als wichtigstes Ergebnis für den diskutierten Zusammenhang ist die Aufnahme von *Kenjutsu* 1879/80 in das Ausbildungsprogramm der Polizei anzusehen. Eine Maßnahme, die in den 1890er Jahren die Entwicklung des *Kenjutsu* zu einer modernen Form der Fechtkunst erheblich förderte.

Die Argumente zur Einführung der Fechtkunst bei der Polizei wurden von Kawaji aus Beobachtungen im Satsuma-Aufstand<sup>23</sup> abgeleitet. 1877 schlugen darin die personell und waffentechnisch überlegenen Regierungstruppen die Rebellion ehemaliger *Samurai* - zumeist mit alten Waffen ausgerüstet - nach monatelangen Kämpfen nieder (vgl. ZÖLLNER, 2009: 228). Damit hatte das neue, moderne Wehrpflichtigenheer seinen militärischen Leistungsbeweis erbracht und gleichzeitig die Abschaffung der alten Kriegerelite in der Praxis bestätigt. Kawajis Bewunderung jedoch galt nicht dem Fortschritt, sondern der *Battotai*, eine Spezialeinheit der Polizei, die nur mit

---

<sup>19</sup> Im Web: <http://www.uni-hamburg.de/Japanologie/worm/polizei.html>.

<sup>20</sup> Im Web: <http://edo-meiji.livejournal.com/24936.html>.

<sup>21</sup> Anfangs galt Frankreich als Vorbild für die japanischen Reformer. Doch nach dem schnellen Sieg im Deutsch-Französischen Krieg von 1871/72 favorisierte man das Deutsche Kaiserreich, dessen militärische Struktur und Technologie die japanischen Spezialisten beeindruckte. Gleichzeitig existierte in Deutschland mit der parlamentarischen Monarchie ein vergleichbares politisches System, das zur Nachahmung ermutigte.

<sup>22</sup> Vgl. im Web ohne Angabe des Autors: <http://edo-meiji.livejournal.com/28923.html>.

<sup>23</sup> Im Japanischen als ‚Seinan Senso‘ bezeichnet.

Schwertern kämpfend in der Schlacht von Tabaruzaka legendäre Heldentaten vollbrachte (vgl. SAKAI/BENNET, 2010: 209). Zuverlässige Informationen über diese Spezialgruppe sind rar, vielmehr umgibt sie ein spezifischer Mythos. SHIMODA führt die Herkunft des *Battotai* auf *Samurai* aus Aizu zurück:

„When the Aizu men were finally deployed to the front, they were ordered to fight hand-to-hand with their blades. A hundred-man *Battotai* was especially formed for this purpose, and they were called into action on March 14, 1877 [...] The *Battotai* fought hand-to-hand with the Satsuma forces over two days, and suffered staggering casualty [sic] twenty-five killed and fifty-four injured” (2011<sup>24</sup>).

Offensichtlich wurde in diesem Krieg nicht nur mit modernen Waffen gekämpft, sondern auch mit der alten Waffe Schwert<sup>25</sup>. Nach HURST verwies Kawaji auf die Wichtigkeit des Fechtens in westlichen Staaten und forderte den Erhalt des *Kenjutsu* als japanisches Äquivalent. Der Erfolg der *Battotai* hatte nach Kawaji die Bedeutung der Fechtkunst ausreichend hervorgehoben (vgl. HURST, 2011<sup>26</sup>).

Der besondere Wert des Schwertkampfes - ein Anachronismus angesichts moderner Kriegsstrategien und Waffen - wurde auf die psychologischen Aspekte des Kampfes zurückgeführt. Im wegweisenden Aufsatz „Kendo saiko-ron“<sup>27</sup> thematisiert Kawaji die Bedeutung der Kampfkünste im Allgemeinen und des *Kenjutsu* im Speziellen. Der Artikel unterstreicht Wert und Potential der alten Kampfkünste und betont die Wichtigkeit einer permanenten Einsatzbereitschaft für den Kampf. Seine zentrale Forderung, jeder Polizist müsse in guter Verfassung zur Selbstverteidigung und Verhinderung von Straftaten sein, führte letztlich zu der Maßnahme, dass ab 1880 zahlreiche berühmte Fechtgrößen - ehemalige *Samurai* - vom

---

<sup>24</sup> Im Web: <http://edo-meiji.livejournal.com/24936.html>.

<sup>25</sup> Mit zahlreichen bildlichen Darstellungen ist diese Annahme zu stützen. In diesem Krieg wurden unterschiedliche Waffen wie Katana, westliche Säbel und vor allem Gewehre verwendet. Das galt für beiden Seiten.

<sup>26</sup> Im Web: <http://edo-meiji.livejournal.com/24936.html>.

<sup>27</sup> ‚Neue Wertschätzung des Kendo‘.

Polizeihauptquartier in Tokyo als Ausbilder rekrutiert wurden (vgl. BENNETT, 2011<sup>28</sup>).

Wenn nach Kawaji der Wert der Fechtkunst in der ständigen Kampfbereitschaft lag, so schien die psychologische Einstellung der Rekruten im Fokus der Ausbildung zu stehen. Selbstbewusstsein, Mut, Entschlossenheit, Disziplin und bedingungslose Gefolgschaft galten wahrscheinlich als die wichtigen Eigenschaften - analog zur Schlacht von Tabaruzaka -, die bei jungen Polizisten durch das körperliche Training in der Fechtkunst zu entwickeln waren. Zu diesem Zweck wurde von der zentralen Polizeibehörde in Tokyo - *Keishicho* - eine einheitliche Lehrform zur Vermittlung der Fechtkunst zusammengestellt. Die *Keishicho-ryu-kata* ist als erste Maßnahme für die Vereinheitlichung der Fechtkunst anzusehen (vgl. SAKAI/BENNETT, 2010: 211). Berücksichtigt man die planmäßige, gesteuerte Vorgehensweise und die damit beabsichtigte Entwicklung spezifischer Verhaltensweisen, so lässt sich die Einführung der Fechtkunst bei der Polizei als ganzheitliche Strategie der Erziehung identifizieren.

Mit der funktionalen Inanspruchnahme der Fechtkunst als Inhalt der Polizeiausbildung ist die wichtige symbolische Bedeutung für die sich verändernde Gesellschaft der Meiji-Zeit zu verbinden. Faktisch war die Bewaffnung und Ausbildung der Polizei mit der obsolet gewordenen Waffe Schwert/Säbel ein symbolischer Akt der Überführung physischer Gewalt an die legitime Gewalt, und diese Gewalt stand nun im Dienste des neuen, modernen Staates. Dieser Staat wurde offiziell durch die Macht des Kaisers repräsentiert, so dass die häufig in der Literatur vorzufindende Bezeichnung ‚Restauration‘ für die Meiji-Zeit zutreffend erscheint. Allerdings lässt dieses Verständnis unberücksichtigt, dass die hier vorliegende Hinwendung zum modernen Staat durch die „*legitime physische Gewaltsamkeit als Mittel der Herrschaft*“ (2008: 1046) im Sinne WEBERS verlief und somit ein Ausdruck der

---

<sup>28</sup> Im Web: <http://www.mushinsa.co.za/file/A%20brief%20synopsis%20of%20kendo.pdf>.

Modernisierung in der japanischen Gesellschaft darstellte. Das alte Distinktionsmerkmal Schwert markierte nun die Träger des staatlichen Gewaltmonopols, die selbstverständlich den Umgang mit der feudalen Waffe erlernen mussten. Dass dabei zunehmend das reale Schwert durch Bambus- und Holzschwert ersetzt wurde, reduzierte nicht die Botschaft staatlicher Machtrepräsentation.

Die im vorherigen Kapitel geschilderte Verbindung von physischer und politischer Gewalt der Feudalzeit musste auch im neuen Meiji-Staates Gültigkeit erlangen. Vielleicht war es in dieser Phase der Geschichte sogar noch wichtiger als ehemals, denn die Moderne brachte unzählige Veränderung in rasantem Tempo hervor, dem viele ehemalige *Samurai* nicht folgen konnten oder wollten. Deshalb schien es bedeutsam gewesen zu sein, dass auch in der neuen, ständelosen Gesellschaft Japans Schwert und Fechtkunst als Garanten kultureller Kontinuität wahrgenommen werden konnten.



Abb. 3 : Der verurteilte Kriegsverbrecher  
Premierminister Tojo mit Schwert, 1941

Die spirituelle Aura des Schwertes - beschrieben im Kapitel „Kriegerstand und das Schwert“ - war noch nicht erloschen, im Gegensatz zum privilegierten Status seiner Besitzer. Folgerichtig wurde die Fechtkunst in den Dienst staatlicher Macht gestellt und das Schwert erlangte letztmalig die Bedeutung als Distinktionsmerkmal. Im aufkommenden Nationalismus und Militarismus der Folgezeit blieb diese Funktion rudimentär erhalten, da viele Offiziere der kaiserlichen

Armee mit dem Familien-Erbstück *Katana* in den Krieg zogen (siehe



Abbildung 3). Es ist offenkundig, dass mit dem Tragen des Schwertes die persönliche Herkunft aus dem alten Kriegerstand belegt werden sollte, der längst nicht mehr existierte.

Die latente symbolische Gewalt des Schwertes wurde in der Taisho-Zeit situativ um die originäre physische Komponente der Gewalt erweitert, wenn es um die Bestrafung von Kriegsgefangenen ging. Zahlreiche Berichte bestätigen den Einsatz des *Katana* bei der Exekution von Kriegsgefangenen (siehe Abbildung 4). Demzufolge erfuhr das Schwert seine Wiederverwendung als tödliche Waffe in einem Umfeld von Krieg, aber auch Kriegsverbrechen, also in einem Rahmen, in dem die physische Gewalt seitens des Staates gefordert und für Soldaten wieder freigesetzt wurde.

Drastischer noch stieg das Ausmaß physischer Gewalt im Militarismus der Showa-Zeit an, in der die gesamte japanische Gesellschaft in den Sog der totalen Zerstörung geriet. Die Mandchurei-Besetzung von 1931, der Überfall auf Pearl Harbor 1941 und der Abwurf der US-



Abb. 4: Hinrichtung eines Gefangenen durch japanische Soldaten mit dem Schwert, 1901

Atombombe auf Nagasaki am 9. August 1945 markieren die zentralen Etappen vom Größenwahn bis zur Unterwerfung. Obwohl in den Phasen des Kriegsverlaufs die symbolische Gewalt des Schwertes als Kennzeichen von Macht kaum eine Rolle gespielt haben dürfte, wurden Eigenschaften von den Soldaten gefordert, die Jahrhunderte lang mit dem *Katana* verbunden waren. In jedem Fall wurde mit dem Schwert ein Denken transportiert, dass die Werte des alten Kriegerstands hoch hielt und Tod und Opferbereitschaft in den Mittelpunkt des kollektiven Handelns stellte; unbenommen des Sachverhalts, dass es diesen Stand

offiziell nicht mehr gab und deren Abschaffung erst die Modernisierung in Japan ermöglicht hatte. Offensichtlich war die Hinwendung zur Moderne in Japan nicht zwangsläufig mit dem Untergang alter Traditionen verbunden.

Die staatliche Einflussnahme auf die Verbreitung der modernen Fechtkunst - seit der Meiji-Zeit überall mit Schutzrüstung und Bambusschwert praktiziert - muss als Maßnahme eingeordnet werden, den Bezug auf die alten Werte des Kriegerstands herzustellen. Erst mit der totalen Niederlage Japans im Zweiten Weltkrieg konnte die Kontinuität des Schwertes von außen gebrochen werden. Sofort nach der Kapitulation Japans 1945 verkündete die Besatzungsmacht USA das Verbot aller Kampfkünste, wodurch das Schwert endgültig und unwiderruflich als Symbol physischer oder politischer Gewalt aus der japanischen Gesellschaft verbannt wurde.

Es bleibt festzuhalten, dass die Verknüpfung des japanischen Schwertes in der Gesellschaft eng an die Personen gebunden war, die als Herrschaftselite in der Feudalzeit über die physische Gewalt verfügten. Anfangs rein physisch im Sinne einer Waffe wandelte sich das Schwert allmählich zum Medium symbolischer Gewalt. Die Fechtkunst war unmittelbar mit diesem Medium verbunden, denn sie stattete die Krieger mit der Fertigkeit aus, das *Katana* im Kampf Sieg und Ehre bringend einzusetzen und somit die Größe und den Machtanspruch seines Besitzers zu belegen. Diese Legitimation entfiel mit der Zunahme einer stabilen Ordnung, die in der langen Friedenszeit der Tokugawa-Zeit lag. Der Frieden entzog dem Kriegerstand die funktionale Sinnzuweisung des Kämpfens, die fortan durch Bildung ersetzt werden sollte. Mit Hilfe des Buchstudiums wurden die Krieger umgeformt und ‚veredelt‘, so dass sie nun als gebildete Kriegerkaste dem fortbestehenden Führungsanspruch in der Gesellschaft gerecht werden konnten.

Die Morallehre des Konfuzianismus, der vom Tokugawa-Shogunat installierte höchste Glauben, nahm wichtigen Einfluss auf diesen Veränderungsprozess. Dass die neue Lehre nicht ohne Widerstände von den *Samurai* angenommen wurde, war auf die latente Wirkung der alten Glaubensvorstellungen Shintoismus und Buddhismus in der japanischen Gesellschaft und den von oben oktroyierten Wertewandel zurückzuführen. Der entstandene Wertkonflikt lässt sich mit der zentralen Fragestellung erfassen, inwieweit die alten Werte des Kriegerstands durch eine neue konfuzianische Sinnggebung ersetzt werden konnten.

Im 1716 verfassten „Hagakure“ (1987) stellt der ehemalige *Samurai* YAMAMOTO die Grundsatzfrage nach der ursprünglichen Bestimmung des Kriegers: „*What is the true meaning of the Way of the Samurai? [...] The Way of the Samurai is found in death*“ (1987: 17). Was aber, wenn die Bedeutung des Todes aufgrund einer friedlichen Ordnung entfällt? Kann die konfuzianische Staatsethik Ersatz bieten und neue Werte begründen? Auch in Bezug auf diese Problemlage äußert sich YAMAMOTO eindeutig:

*„Neither the Shakyamuni Buddha, nor Confucius, nor Kusunoki, nor Shingen were ever retainers of the Ryuzojis or the Nabeshimas, hence it cannot be said that they are in harmony with our clan's customs“* (1987: 167).

Die Absage an den Konfuzianismus ist eindeutig. Für YAMAMOTO zählen nur Loyalität und Treue gegenüber dem Lehnsherrn, konfuzianische oder andere Glaubensvorstellungen haben für ihn keine Bedeutung<sup>29</sup>. YAMAMOTOS Denken war zutiefst geprägt von den Idealen des alten

---

<sup>29</sup> YAMAMOTO war ehemaliger Gefolgsmann des Nabeshima-Clans in Kyushu. Nach dem Tod seines Herrn zog er sich in ein Kloster zurück und wurde Mönch. Das Junhsi-Verbot des Tokugawa-Shogunats hielt ihn von der standesgemäßen Pflichterfüllung früherer Zeiten ab, dem Herrn in den Tod zu folgen (s. o.). Insgesamt ist das „Hagakure“ als kritische Bestandsaufnahme der Samurai-Kaste Anfang des 18. Jahrhunderts zu sehen, in der Verfall und Untergang der Kriegerideale an verschiedenen Aspekten aufgezeigt werden. Neben der hier zitierten englischen Version ist von zahlreichen weiteren Versionen die aus dem klassischen Japanisch ins Deutsche übersetzte Ausgabe des „Hagakure“ (2006), erschienen im Area-Verlag, positiv hervorzuheben.

Kriegerkodex', der Ehre und Loyalität an den Lehnsfürsten band und den Tod zum höchsten Ideal eines Kriegers erhob. Die Bezeichnung des Kriegerstands als *Samurai* - übersetzt als ‚Dienende‘ - ist auf diesen Kontext zurückzuführen. Angesichts der historischen Entwicklung einer weitgehend stabilen, friedlichen Ordnung in der Tokugawa-Zeit kann YAMAMOTOS konservative Einstellung nicht als repräsentativ für den gesamten Kriegerstand angenommen werden, dennoch artikuliert er stellvertretend für viele die ablehnende Haltung gegenüber dem neuen System und den ethischen Forderungen des kodifizierten *Bushido*. Das folgende Kapitel thematisiert religiöse Aspekte der Feudalzeit, die das Handeln der Akteure im gesellschaftlichen Kontext dieser Zeit nachvollziehbar machen.

#### 4.4 Reis, China und die Götter

Möchte man die Weltbilder der Feudalzeit Japans ergründen, so erscheint es notwendig, grundlegende Aspekte religiösen Handelns und Denkens in der japanischen Kultur zu skizzieren. Obwohl Denken und Handeln weit über die Feudalzeit zurück von den drei Glaubenslehren Shintoismus, Buddhismus und Konfuzianismus geprägt wurden - und noch werden –, muss die Bedeutung des *Shinto* (‚Weg der Götter‘) als Ursprung allen religiösen Handelns herausgestellt werden<sup>30</sup>. Anhand der Fachliteratur kann beobachtet werden, dass in vielen Abhandlungen der Wert des Shintoismus für die japanische Kultur unzureichend berücksichtigt wird. Stattdessen werden vor allem Aspekte des Buddhismus hervorgehoben; einer Religion, die als Importprodukt aus China zur Staatsreligion in Japan aufsteigen konnte.

---

<sup>30</sup> Das Christentum als verbreitete Weltreligion spielt in der Geschichte und Gegenwart Japans eine untergeordnete Rolle. In der vorliegenden Arbeit bleibt das Christentum als Glaubenslehre unberücksichtigt, da keine nachweisbaren Einflüsse auf die Fechtkunst bestehen.

Vielleicht ist die marginale Rolle des Shintoismus in wissenschaftlichen Darstellungen damit zu erklären, dass der *Shinto* als religiöser Glaube nur schwer zu fassen ist. Verglichen mit den großen Weltreligionen verzichtet er auf heilige Schriften, Glaubensregeln und Glaubensbekenntnisse seiner Anhängerschaft. Vielmehr ist der Shintoismus als eigenständiges, archaisches Fundament des japanischen Volkes anzusehen, das seit Menschengedenken vitalen Einfluss auf die Religiosität seiner Menschen ausübt. Seine Wichtigkeit geht damit weit über den Aspekt als ‚Ur-Religion‘ Japans hinaus, denn die *„grundlegenden Werte der japanischen Gesellschaft wurden nicht in einem verfassungsgebenden Akt von ihr selbst gesetzt“* (HAMM, 1986: 194), sondern existieren einfach fort durch die institutionelle Einheit von Volk, Natur und Gott, die als Grundlage der japanischen Gesellschaft anzusehen ist. In diesem System wird der Tempel zum heiligen Ort, indem die Einheit von Individuum und Gesellschaft, Natur und Göttlichem im religiösen Ritual als allesverbindend erlebt wird (vgl. HAMM, 1986: 193). Damit erhält die Religiosität des Shintoismus normierenden Charakter für die Gesellschaft. Im Folgenden werden dem Shintoismus zwei zentrale Funktionen nachgewiesen, die in der Ausbildung eines Gemeinschaftsdenkens und in der Legitimierung von Herrschaft liegen.

#### 4.4.1 Shintoismus

Als ursprünglichster Ausdruck der Gemeinschaft in Japan findet der Shintoismus seine Wurzeln in den Reis anbauenden Lokaleinheiten der vorindustriellen Agrargesellschaft (vgl. SWYNGEDOUW, 1986: 219). Das komplizierte Verfahren des Nassreisanbaus<sup>31</sup> erforderte eine intensive Zusammenarbeit der Gemeinschaft. Anlage und Bewässerung der Reisflächen wurden von der Dorfgemeinschaft durchgeführt, da kollektive Arbeitsprozesse zur Effizienzsteigerung beitragen sollten. Berücksichtigt man die vier deutlich unterschiedlichen Jahreszeiten in Japan, das Auftreten sämtlicher Arten von Naturkatastrophen und die

---

<sup>31</sup> Vor etwa 2000 Jahren aus China über Korea in Japan eingeführt.

geringe Anbaufläche von weniger als 1/5 der Gesamtfläche, so wird nachvollziehbar, dass die landwirtschaftliche Produktion früher Agrargesellschaften erheblich erschwert war. Demzufolge ist die intensive Zusammenarbeit innerhalb lokaler Gemeinschaften als Gegenmaßnahme aufzufassen, die schwierigen geo-klimatischen Vorgaben bewältigen zu können. Der Erhalt dieser Gemeinschaften stand im Mittelpunkt von Feierlichkeiten und Ritualen<sup>32</sup>, die ein verbindendes Element zwischen den teilnehmenden Menschen und der Gemeinschaft hervorbrachten.

Im Zentrum dieser alten Religiosität befand sich nach SWYNGEDOUW Fruchtbarkeit und Lebenskraft im realen Sinn, denn jedes Mitglied der Gemeinschaft stärkte durch seine Teilnahme an den Festen die bestehende Ordnung:

*„[...] indem es seine Aufgabe als Ring oder Glied in der vertikalen Kette der Vor- und Nachfahren wie auch in der horizontalen Kette der Mitbauern erfüllte. Sie alle waren vereint in der Heiligkeit des ganzen Kosmos, dem nicht nur die Götter und Buddhas und die Familie der Lebenden und der Toten, sondern auch Tiere und Pflanzen, ja sogar Dinge angehörten, die nach westlichem Verständnis unbelebt sind“ (SWYNGEDOUW, 1986: 220a).*

An dieser Verbindung von Gegenwart, Vergangenheit und Gemeinschaftsdenken - oder der *„Einheit der Wirklichkeit von Selbst, Familie und sozialer Welt“* (GEBHARDT, 1986: 73) - lässt sich die zentrale Rolle des *Shinto* zur Legitimierung von Herrschaft ableiten. *Shinto* geht von einer polytheistischen Weltauffassung aus, nach der Geisterwesen - *Kami* - an besonderen Plätzen der Natur leben. Ursprünglich verehrte jeder Sippenverband einen persönlichen *Kami* als Schutzgott. Nach WEBER gingen die *Kami* aus den *„eigenen Ahnen und derjenigen apotheosierter Heroen“* hervor (1988: 301). Hieraus entwickelte sich der Ahnenkult, der - im Verständnis FREUDS als

---

<sup>32</sup> Noch heute werden kultische Erntedankfeste gefeiert, im Sommer beispielsweise Bon-odori.

„Seelenvorstellungen“ (1984: 82 ff) bezeichnet - den Kern animistischer Vorstellungen darstellt. FREUD begreift den Animismus als ein universales Denksystem, das die Welt als Ganzes von einem Zusammenhang ausgehend erfasst und nicht auf Einzelphänomene abhebt.

„Die Menschheit hat [...] drei große Weltanschauungen im Laufe der Zeit hervorgebracht: die animistische (mythologische), die religiöse und die wissenschaftliche. Unter diesen ist die erstgeschaffene, die des Animismus, vielleicht die folgerichtigste und erschöpfendste, eine, die das Wesen restlos erklärt“ (FREUD 1984: 83a).

Der Einfluss auf die Gegenwart ist nach FREUD nachweisbar, da Aspekte „entweder entwertet in der Form des Aberglaubens oder lebendig als Grundlage unseres Sprechens, Glaubens und Philosophierens“ (FREUD 1984: 83b) im Alltagsleben fortbestehen.



Abb. 5: Sonnengöttin Amaterasu mit Ahnengott Kasuga und Kriegsgott Hachiman (r.)

Für die japanische Kultur kann das uneingeschränkt bestätigt werden. Nach Auffassung GEBHARDTS findet bis zum heutigen Tag, „die japanische Gesellschaft im Ahnenkult den religiösen Hintergrund ihrer Ordnung“ (1986: 73). Der Schöpfungsmythos verbindet Götter, Natur, Volk und Kaiserhaus zu einer untrennbaren Einheit, wobei der Sonnengöttin Amaterasu („Licht des Himmels“) besondere Bedeutung zukommt (siehe Abbildung 5). Sie ist nach dem Verständnis im *Shinto* die Urahnin und Schutzgöttin des

Kaisergeschlechts. Der *Tenno* („Himmlicher Herrscher“) regiert seit

dem 6./7. Jahrhundert und war immer als höchste Autorität im *Shinto* und Protektor des Buddhismus legitimiert. Der vorgenommene Rückschluss, der Kaiser sei göttlich, stellte diesen auf eine übermenschliche Stufe, die ihn an die Spitze der Gesellschaft stellte und unantastbar machte. Die mythologische Konstruktion von der göttlichen Herrschaft hat fundamentalen Einfluss auf die Beziehungen der Macht. Sie entbindet grundsätzlich von der Legitimierung der Herrschaft und installiert ungeschriebene Gesetze, die heute noch in wichtigen Fällen gelten:

*„Die Normen der Gesellschaft sind sakrosankt, der Diskussion und Kritik nicht zugänglich. Staatliche Macht braucht sich nicht zu legitimieren, denn anstelle der Legitimierung des Herrschaftsanspruchs wird auf den göttlichen Ursprung der Macht hingewiesen“* (HAMM, 1986: 194a).

Die Werte und Ziele dieser Gesellschaft erhalten Bestand für die Ewigkeit und sind jedem Mitglied dieses Volkes bekannt. Die Erklärung liegt für HAMM in der Kraft der Einheit von Volk und Kaisertum, denn das *„Göttliche und der Geist des Volkes, der mit dem Göttlichen identisch ist, ändern sich nicht, auch wenn äußerlich im Kampf ums Überleben Änderungen und technische Anpassungen nötig sind“* (1986: 194b). Am Beispiel des Tempels von Ise<sup>33</sup> - vielleicht dem wichtigsten Heiligtum des *Shinto* - kann das vereinende Element der Religiosität beschrieben werden. Der Innenschrein ist der Verehrung der Sonnengöttin Amaterasu-Omikami gewidmet, während der Außenschrein der Verehrung der Göttin des Getreides Toyouke-Omikami dient. Die Gemeinsamkeit der beiden Heiligtümer liegt in der schlichten Gestaltung, die durch einfache Holzbauten mit steilen Strohdächern entsteht (vgl. STORRY/FORMAN, 1986: 12). Die Symbolik geht weit über die Einfachheit hinaus: Der Mythos der Sonnengöttin wird vereint mit der Göttin der Gemeinschaft und dem Kaiser als höchstem Priester obliegt die Leitung des religiösen Zeremoniells. Obwohl das japanische Kaiserhaus in den 124 Regierungszeiten

---

<sup>33</sup> Ca. 120 km von Nagoya entfernt.



bis zum Zweiten Weltkrieg größtenteils nicht die Regierungsgewalt besaß und lange ein Schattendasein führte, war es dennoch selbstverständlich, dass sich politische Gewalt immer mit Bezug auf den Kaiser legitimierte. So sieht HAMM die wichtigste Funktion des Kaisers darin, dass er existierte und immer schon existiert hatte. Auch die Shogune der Kamakura-, Muromachi- oder Tokugawa-Zeit stellten seine legitimierende Kraft nicht in Frage (vgl. HAMM, 1986: 194b).

Anhand der Ausführungen ist nachzuvollziehen, dass die ehemals verwandtschaftlichen Beziehungen des *Shinto*, hervorgegangen aus dem Ahnenkult, sich allmählich zum Mittel politischer Legitimationsformen wandelten. Die sich auflösenden verwandtschaftlichen Beziehungen wurden letztlich durch Herrschaftsbeziehungen ersetzt. HALL belegt diese Veränderung anhand der Entwicklung der Klan-Beziehungen der *Bushi* seit dem 10. Jahrhundert, die durch verschiedenartige Verbindungen gemeinsamer Interessen oder familiärer Bande zusammengehalten wurden. Die meisten Beziehungen waren aus einem Kern von wirklichen oder rituellen Verwandtschaftsbeziehungen hervorgegangen, die typisch waren für die japanische Familienstruktur. Oberhaupt und weitere Familienmitglieder bildeten eine Einheit, Zweigfamilien galten als patrimoniales Gefolge und nicht-verwandte Anhänger wurden zu Hausleuten oder Gefolgsmännern. Somit dienten Verwandtschaftsbeziehungen zur Definition von Verbindungen, die nicht zwangsläufig der Blutsverwandtschaft entsprangen. Das Oberhaupt vollzog weiterhin die religiösen Rituale vor den Schreinen der Familiengottheiten oder lokaler Gottheiten, allerdings für den gesamten Verband (vgl. HALL, 1968: 84). Der Klan als soziale - und später politische - Einheit war entstanden.

Die amerikanische Soziologin Ruth BENEDICT verweist im Japan-Klassiker „Chrysantheme und Schwert“ auf den Unterschied zwischen chinesischen und japanischen Klanstrukturen (vgl. 2006: 51 ff). In China existieren noch heute weit ausgedehnte Beziehungen einzelner

Klanverbände, die häufig Zehntausende von Menschen umfassen und für ihre Mitglieder eine verbindliche Rechtsprechung ausüben. Die gemeinsame Verehrung der Vorfahren in eigenen Tempeln und die sorgfältige Pflege der Stammbäume schaffen individuelle Bindungen mit höchster Loyalität in ihrem Kern. In der Kaiserzeit Chinas wurden diese halbautonomen Klans vorsichtig durch ortsfremde und häufig wechselnde Spitzenbeamte des Staates regiert. Hierin liegt nach BENEDICT der wichtige Unterschied zu den Verhältnissen in Japan, wo die Loyalität nicht einer großen Gruppe von Verwandten galt, sondern dem Feudalherren als ortsansässigem Herrscher (ebd., 52a). Während die Mandarine Chinas in ihrer Provinz immer als Fremde angesehen wurden - hierin lag die beabsichtigte Strategie der Regierenden zur Verhinderung von Korruption - existierten in Japan enge Bindungen der Menschen an Feudalherrn und Lehen. Demzufolge kann die Entwicklung einer nahezu verwandtschaftlichen Beziehung zwischen den Gefolgsleuten und dem Feudalherrscher als Vertreter der lokalen Exekutive im Sinne HALLs bestätigt werden.

Darüber hinaus ist die Ahnenverehrung in Japan nach BENEDICT durch einen besonderen örtlichen Aspekt gekennzeichnet, denn *„bei den Schreinen [...] kommen alle Dorfbewohner zusammen, ohne dass sie ihre gemeinsame Abstammung unter Beweis stellen müssten“* (2006: 52b). Nach allgemeiner Auffassung gelten alle als Kinder des örtlichen Schrein-Gottes, weil die Menschen auf dessen Gebiet leben. Demnach besteht ein weit über enge Blutsverwandtschaft hinausgehendes Selbstverständnis, das territorial angebunden wird. Auch im täglichen Leben ‚verwässern‘ die tatsächlichen Verwandtschaftsbeziehungen allmählich, wie BENEDICT aufzeigt:

*„Für die Verehrung der Ahnen ist in Japan ein Schrein vorgesehen, der sich im Wohnzimmer der Familie befindet. Es wird lediglich sechs oder sieben vor nicht langer Zeit Verstorbener gedacht. In allen japanischen Schichten ist es üblich, sich täglich vor diesem Schrein zu verbeugen; den verstorbenen Eltern, Großeltern und engen Verwandten, an die man sich noch erinnern kann und die im Schrein durch kleine Miniaturgrabsteine dargestellt sind, werden Nahrungsmittel dargebracht. Auf den*

*Friedhöfen wird die Beschriftung der Grabsteine, mit den Namen der Urgroßeltern, nicht erneuert, und selbst die Angehörigen der dritten Vorfahrgenerationen geraten schon bald in Vergessenheit“ (2006: 53).*

Die zunehmende Ausdifferenzierung von persönlichen und familiären zu politischen Beziehungen führte zu starken Modifizierungen im alten Glauben des *Shinto*. In der weiteren Entwicklung, vor allem in der Meiji-Restauration, veränderten sich die Glaubenswerte des Shintoismus, da nun der Kaiser als direktes politisches Zentrum instrumentalisiert und zum Ursprung sämtlicher politischen, moralischen und ästhetischen Kräfte Japans stilisiert wurde (vgl. HAMM, 1986: 194c). Der Staats-Shintoismus war entstanden, eine Mutationsform ursprünglicher Religiosität, die im Namen des göttlichen Kaisertums durch Ultra-Nationalismus, Militarismus und Großmachtwahn den Weg in die Katastrophe des 2. Weltkriegs vorzeichnete<sup>34</sup>. Mit der bedingungslosen Kapitulation im August 1945 zerplatzte der Traum von nationaler Übersteigerung und der Kontinuität der tausendjährigen Herrschaft des Kaisers unwiderruflich.

Der Wert des Shintoismus für die japanische Kultur wurde erstmals nach Einführung des Buddhismus offenkundig, da ein Bewusstsein für die eigene einheimische Tradition am Gegenstand des *Shinto* entstand. Im 6. Jahrhundert aus China über Korea kommend traf der Buddhismus auf die religiösen Traditionen des Landes, deren Fortbestand durch die Insellage Japans begünstigt wurden (vgl. YAMAZAKI, 1986: 41). Die vorhandene Religiosität war so eng und grundlegend mit dem gemeinschaftlichen Reisanbau und dem Lebensalltag der Menschen verflochten, dass man sich ihrer Existenz nicht bewusst war. Der alte Glaube fand den treffenden Ausdruck *Musubi*, der als ‚Kraft des Werdens und Wachsens‘ zu übersetzen ist. *Musubi* entwickelte sich allmählich zu einem spezifisch religiösen System mit eigenen Organisationsformen und Ritualen. Erst mit

---

<sup>34</sup> Vgl. Kapitel „Kokutai und die Konstruktion nationaler Identität“.

der Einführung des Buddhismus - *Bukkyo* - wurde der Begriff *Shinto* verwendet, um die die eigene Tradition von der fremden zu unterscheiden.

Die unbewusste Selbstverständlichkeit der ursprünglichen Religiosität erklärt SWYNGEDOUW mit dem wichtigen Hinweis, dass der *Shinto* aus der Gemeinschaft hervorging und nicht von außen aufgesetzt wurde. Demzufolge war die isolierte Betrachtung ihrer Religion unabhängig von der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft bei den Menschen nicht angelegt, da in ihrem Alltag sich beides als Einheit darstellte (vgl. SWYNGEDOUW, 1986: 220b). Obwohl allmählich ein organisierter Shintoismus entstand, blieb der Glaube *Musubi* ein Ausdruck der Gemeinschaft, getragen durch die Menschen und nicht durch die Priester. Im überzeichneten Sinn eines Dienstleistungsunternehmens stellte der organisierte Shintoismus lediglich die Symbole für die Feierlichkeiten dar:

*„Darum waren diese Feste oder >matsuri< (Hervorhebung im Original, JP) nicht so sehr die Angelegenheit des örtlichen Shinto-Tempels, der dann die Gemeinschaft zur Teilnahme aufgefordert hätte, sondern Sache der Gemeinschaft, an der auch der Tempel, wenngleich in beschränktem Maße, teilhatte“ (SWYNGEDOUW, 1986: 221).*

Der *Shinto* als einheimische Religion sah sich nun mit einer weit verbreiteten Glaubenslehre konfrontiert, die auf andere Bereiche des japanischen Lebens Einfluss nahm. Eingang in die japanische Kultur konnte der Buddhismus durch andere ergänzende Glaubensinhalte finden, die offensichtlich nicht in direkter Konkurrenz zum *Shinto* traten (vgl. STORRY/FORMAN, 1986: 48). Da der *Shinto* weder ein Glaubensbekenntnis noch eine entwickelte Metaphysik vorweist, schien es der neuen, intellektuell fundierten Lehre nicht schwer zu fallen, durch ihr konkretes Glaubensgebäude schnell angenommen zu werden. Allerdings musste sich auch der Buddhismus dem zentralen Aspekt der Gemeinschaft anpassen, um ein gleichberechtigtes Element im Sinne des *Musubi* für die Gemeinschaft zu werden und der übergeordneten Harmonie - *Wa* - zu dienen (vgl. SWYNGEDOUW, 1986: 221).

Die Überlagerung verschiedener Glaubensinhalte in der japanischen Kultur ist anhand dieser Ausführungen nachvollziehbar und erklärt unter anderem die scheinbare Resorption christlicher Rituale in der Gegenwart. Die Übernahme des Weihnachtsfestes oder der christlichen Heiratszeremonie wird heute verbunden mit gebräuchlichen shintoistischen Geburtsfeiern und buddhistischen Bestattungsritualen. Offensichtlich stehen die verschiedenen religiösen Praktiken nicht konkurrierend zueinander, sondern vielmehr ergänzend nebeneinander. Dies allerdings ist nur möglich, weil elementare Voraussetzungen niemals in Frage gestellt werden. So hat das Land nach SWYNGEDOUW „*nur solche Elemente übernommen, die der grundlegenden Identität der japanischen Kultur nicht direkt gefährlich werden können*“ (1986: 228).

Identität und Kultur entstehen im *Wa*, das Unterordnung unter den höheren Wert des ‚Japanertums‘ bedeutet. Folglich gehören christliche Elemente oder die Einflüsse westlicher Kultur generell in eine andere Kategorie des japanischen Denkens. Sie werden solange ‚praktiziert‘, wie sie von Nutzen für die Gruppe und keine Bedrohung für das Vorhandene sind. Dadurch allerdings sind die Einflüsse des Christentums niemals gleichgestellt oder gar gleichbedeutend gegenüber dem Shintoismus. Wenn beispielsweise in einer Familie ein shintoistisches Zeremoniell abgehalten wird, entspringt und dient es der kulturellen Identität; anders beim Weihnachtsfest derselben Familie, das der schönen Effekte wegen als besonderes Ereignis geschätzt wird. Als rein äußere Form ist es weder Ausdruck religiösen Empfindens noch eines kulturellen Bezugs. Die mögliche Erklärung ist grundlegender Art für die Selbsterhaltung japanischer Kultur. Das Christentum ist von außen nach Japan gekommen und wurde bekämpft, als der Einfluss für den Status quo gefährlich wurde. Der Japan-typische ‚Schutzmechanismus‘ passte die christlichen Rituale der Gemeinschaft an, indem er sie als exogene Faktoren außerhalb der japanischen Spiritualität platzierte. Letztlich konnte das Christentum keinerlei Bezugspunkte zur japanischen Identität

entwickeln, bildlich beschrieben kam es in die Schublade mit der Bezeichnung ‚Äußere Elemente‘.

Für die Verbreitung des Buddhismus in Japan galten günstigere Bedingungen, weil er Vorhandenes nicht anzweifelte und gleichzeitig Neues anbot. Mit FREUD kann ein Theorieansatz einbezogen werden, der das symbiotische Verhältnis zwischen Shintoismus und Buddhismus in der japanischen Kultur näher beleuchtet. Gemäß der oben erläuterten entwicklungsgeschichtlichen Stufenfolge der Weltanschauungen im Sinne FREUDS sind dem Animismus im *Shinto* wichtige Anknüpfungspunkte für den Buddhismus nachzuweisen, wenn berücksichtigt wird, „*dass der Animismus selbst noch keine Religion ist, aber die Vorbedingungen erhält, auf denen sich später die Religion aufbaut*“ (FREUD, 1984: 83c). Damit stellt die pragmatische Religiosität des Shintoismus gewissermaßen eine Vorstufe für die fundierte Lehre des Buddhismus als eigenständige Religion dar.

#### 4.4.2 Buddhismus

Der Buddhismus - *Bukyo* - entwickelte im Gegensatz zu den animistischen Kulturen des *Shinto* „*eine - relativ - rationale religiöse Lebensreglementierung, außerweltliche Heilsziele und Heilswege und eine Anreicherung des Gefühlsgehalts*“ (WEBER, 1988: 302). Den Wert des Buddhismus für die Kultur Japans sieht WEBER im Einfluss auf das Innenleben der Menschen: „*Alles was über den feudalen Ehrbegriff hinaus an Sublimierung des Trieb- und Empfindungslebens in Japan entwickelt wurde, ist unbestritten sein Werk gewesen*“ (1988: 302).

Begünstigend wirkte hierbei, dass einige Ähnlichkeiten existierten, die eine Überlagerung beider Lehren möglich machten. So können buddhistische Tempelkulte und Totenmessen auch im Sinne des shintoistischen Ahnenkults interpretiert werden. Zum Beispiel ist der Brauch, Familientempel zu errichten - eine Praxis des Buddhismus - durchaus mit der shintoistischen Pflege von Familien- oder Ahnenschreinen kompatibel (vgl. HALL, 1968: 63). In jedem Fall muss die

Übernahme einer neuen Religion für die Entwicklung der Kulturgeschichte eines Volkes als bedeutendes Ereignis angesehen werden<sup>35</sup>; vor allem dann, wenn sie wie im Falle des Buddhismus zur Staatsreligion aufsteigen konnte. Dementsprechend sind dem Buddhismus drei zentrale Funktionen für die japanische Kultur zuzuordnen:

1. als Voraussetzung zur Einführung der Glaubensvorstellungen und Verhaltensweisen einer neuen Religion,
2. als Transfer-Funktion für chinesisches Kulturgut nach Japan und
3. als zunehmender politischer Machtfaktor aufgrund sozialer Einflussnahme und wirtschaftlicher Stärke (vgl. HALL, 1968: 63).

Als pragmatische Religion etablierte sich der Buddhismus aufgrund seiner magischen Kraft, Unheil von seinen Gläubigen abzuwenden; die Vorstellung von persönlicher Erlösung entwickelte sich erst langsam bei den Menschen. So wurden Sinnbilder Buddhas verehrt, die einen konkreten Nutzen versprachen, wie beispielweise der Buddha Yakushi für die Gesundheit oder Kannon für das menschliche Bedürfnis nach Barmherzigkeit (vgl. HALL, 1968: 64a). In gestifteten Tempeln lasen die Priester Sutren zum Schutz ihres Spenders, in der Folgezeit entstanden zahlreiche Tempel, die sich den Schutz des Staates zur religiösen Aufgabe machten. Die Nara-Zeit (710 - 784) stand für die umfassende Aufnahme neuer Kultureinflüsse in Bereiche, die weit über das Religiöse hinausgingen. Architektur, Literatur, Mathematik, Kunst, Medizin und vieles mehr wurden vom chinesischen Vorbild übernommen.

Im 8. Jahrhundert religiös fest etabliert, entwickelte der Buddhismus einen starken wirtschaftlichen und politischen Einfluss, den der *Shinto* niemals erringen konnte. Politische und religiöse Interessen vermischten sich darin. So wurden Lesungen von Schutz versprechenden Sutren durch buddhistische Orden zum Prinzip

---

<sup>35</sup> HALL vergleicht dieses Ereignis mit der Verbreitung des Christentums auf den britischen Inseln (vgl. HALL, 1968: 62). In Europa ist dem Einfluss des römisch-christlichen Glaubens auf die Welt der Germanen ähnliche Bedeutung beizumessen.

der Staatsführung erhoben (vgl. HALL, 1968: 64b). Die umfassende Einflussnahme der Religion Buddhismus auf die Geschäfte der Politik entwickelte sich zum elementaren Problem für die Kaiserherrschaft. Erst durch die Herrschaftsübernahme des Kriegeradels im 12. Jahrhundert und die Verlagerung des politischen Zentrums in die Stadt Kamakura konnte das Machtmonopol großer buddhistischer Tempel und des Hofadels zerschlagen werden.

Das religiöse Konstrukt des Buddhismus unterscheidet sich deutlich vom autochthonen Glauben Japans. Im Unterschied zum *Shinto* sind im Buddhismus kollektive Werte unbedeutend. Vielmehr liegt das ethische Ziel in der Befreiung des Individuums von den Fesseln der Geburt oder wie FROMM meint, darin, „*von der Knechtschaft zur Freiheit zu gelangen*“ (1971, 155). Die buddhistische Lehre geht von einem Leben des Leidens aus, die Ursachen des Leidens liegen in Begierde und Leidenschaft. Das angestrebte Ziel, den Kreis der Wiedergeburten zu durchbrechen, kann durch Einsicht und Erkenntnis erreicht werden. Nur der Erleuchtete kann in das Nirwana eingehen. Nach buddhistischer Auffassung ist die Welt der Dinge eine Illusion, von der es sich mittels Meditation zu lösen gilt. Mit der Bezeichnung ‚individuelle Spiritualität‘ - bereits im Kapitel „Einordnung der Fechtkunst“ von mir eingeführt - soll die philosophische Selbstfindung des Subjekts im Zen-Buddhismus erfasst werden. Der Buddhismus als Hauptrichtung bildete die Basis für das Entstehen unzähliger Sekten in Japan. Die wichtigste im Rahmen dieser Betrachtung ist der Zen-Buddhismus, der prägenden Einfluss auf die Fechtkunst nahm. Mit seiner ausschließlich innerweltlichen Ausrichtung und der Intellektualität negierenden Methode bot der *Zen*-Buddhismus wertvolle Bezugspunkte für das Selbstverständnis des Kriegerstands. Im Folgenden werden einige Grundaspekte des *Zen* dargestellt, aus denen die individuelle Spiritualität der Krieger abzuleiten ist.

Nach mehreren Besuchen in China begann der Mönch Eisai 1191 öffentlich für die auf Meditation ausgerichteten Zen-Praktiken



einzutreten und gründete entgegen zahlreicher Widerstände die Rinzaï-Sekte in Kyoto. Zuvor aus Kyoto ausgewiesen, kehrte Eisai mit Unterstützung der neuen Militärregierung aus Kamakura zurück in die Kaiserstadt und verbreitete von dort aus die Meditationspraktiken des Zen in ganz Japan (vgl. HALL, 1968: 103). Ziel der Zen-Meditation ist es, die persönliche Erfahrung der Erleuchtung - *Satori* - herbeizuführen, indem sich der Anhänger einer strengen geistigen und physischen Zucht unterwirft und das vom Verstand gesteuerte Denken aufgibt. Die Mittel liegen in Meditation - *Zazen* - und Konfrontation mit rational unlösbaren Problemen - *Koan* -. Nach HAN ist der Zen-Buddhismus eine meditativ ausgerichtete Form des Mahayana-Buddhismus, der als Heilsweg die Menschen aus der leidvollen Existenz hinausführen soll. Die Übersetzung als ‚großes Fahrzeug‘ weist in die Richtung seiner besonderen Botschaft:

*„Die Lehre Buddhas ist also keine >Wahrheit< (Hervorhebungen im Original, JP), sondern ein >Fahrzeug<, d. h. ein >Mittel<, das sich erübrigt nach dem Erreichen des Ziels. So ist der buddhistische Diskurs frei vom Wahrheitszwang, der den christlichen Diskurs bestimmt“ (HAN, 2008: 7).*

Der zentrale Begriff des ‚Nichts‘ im Buddhismus geht von einer Leere aus, die das Christentum nicht kennt. Das Nichts besagt, dass *„nichts herrscht“* (HAN, 2008: 12) oder kein ‚Herr‘ besteht, denn Buddha verkörpert keinen Gott. Von ihm geht weder Macht noch Herrschaft aus, *„Buddha repräsentiert nichts“* (HAN, 2008: 13). Die radikale Andersartigkeit des Buddhismus verdeutlicht HAN mit der Forderung des Zen-Meisters Linji an seine Jünger: *„Wenn ihr Buddha trifft, tötet Buddha [...] Dann erlangt ihr zum ersten Mal Befreiung, werdet ihr nicht mehr von Dingen gefesselt und durchdringt alles frei“* (Linji, 1996: 111, zit. nach HAN, 2008: 16). Das Verständnis von der Nicht-Existenz eines Gottes löst den Buddhismus ab von jeglichem Herrschafts- oder Machtdenken. Niemand ist oder repräsentiert eine Macht. Das Nichts, dem jeglicher Wille fehlt, ist konstitutiv für die Friedlichkeit des Buddhismus. HAN sieht gerade in der *„Destruktion des Heiligen“* (2008: 18) die Voraussetzung für das Friedliche. Es gilt das Herz vom Streben

nach etwas - und hierzu zählt auch Buddha - zu befreien, um ein Erwachen im Alltäglichen zu erreichen. Im alltäglichen Geist liegt der Weg des *Zen* oder nach HAN ist die Erleuchtung „*ein Erwachen zum Alltäglichen*“ (ebd.: 40).

Was aber ist das Alltagsbewusstsein? Eine Antwort im Sinne des *Zen* ist im Gespräch zwischen Mönch und Lehrer zu finden. Auf die Frage des Mönchs, was unter Alltagsgeist zu verstehen sei, antwortete der Lehrer: „*Wenn ich hungrig bin, esse ich; wenn ich müde bin, schlafe ich*“ (SUZUKI, 1971: 30). Bewusstsein wird hier zum Un-Bewusstsein oder zur instinktiven Handlung, die reflexbedingt abläuft. Nach SUZUKI (1971) hat der Verstand keinen Einfluss auf das Handeln, ganz wie bei einem Kleinkind. Zentral im Alltagsbewusstsein ist das Vorhandensein des Prinzips vom ‚Ungeborenen‘ oder der „*Naivität der Sinneserfahrung*“ (SUZUKI, 1971: 32), die im Laufe der Entwicklung beim Erwachsenen verlorengelht. Jeder Erleuchtung liegt das Ungeborene zugrunde, das nach SUZUKI als kosmisches Unbewusstes „*die Urquelle aller schöpferischen Möglichkeiten bildet*“ (ebd.: 31). Das alltägliche Bewusstsein beinhaltet eine besondere Einstellung zum Tod. Dem Tod wird mit Gelassenheit, ja mit Freiheit begegnet. Die Zen-buddhistische Freiheit zum Tod ist aus der zugrunde liegenden Immanenz abzuleiten, denn das Vergängliche wird nicht auf das Unendliche verlagert. Der Gläubige weilt ganz in der Gegenwart, er vertieft sich ins Vergängliche, ein Vorher und Nachher existiert für ihn nicht (vgl. HAN, 2008: 110 ff). Ein Zitat verdeutlicht das Ziel: „*Erst wenn der Tote in dir ganz und gar getötet ist, erblickst du dich als Lebenden; und erst, wenn der Lebende in dir ganz und gar lebendig ist, erblickst du dich als Toten*“ (Bi-yän-lu, 1973: 164, zit. nach HAN, 2008: 113).

Leben und Tod gehören untrennbar zusammen. Der Lebende kann erst leben, wenn er die Gedanken an den Tod überwunden hat. Mit dem ‚Töten des Todes‘ wird der Mensch zum Lebenden. Damit verliert der Tod seine Bedrohung und seine Macht über das Subjekt. ‚Ganz lebendig‘ bezieht sich nur auf das Hier und Jetzt, nicht aber auf die

Ewigkeit oder Unsterblichkeit. Damit wird ‚ganz lebendig‘ gleichzeitig zu ‚ganz sterblich‘. Ausgestattet mit dieser Erkenntnis kann der Endlichkeit des Daseins mit Gelassenheit begegnet werden.

Seit dem 13. Jahrhundert beeinflusste der Zen-Buddhismus stark den Kriegerstand (vgl. SATO, 2008: 123). Vielleicht war es die strenge Forderung nach Einfachheit und Selbstdisziplin sowie die offene Einstellung gegenüber Leben und Tod im *Zen*, die so viele Samurai anzog, um den Alltag bewältigen zu können. Die ständige Bedrohung der eigenen physischen Existenz übte zweifellos hohen Druck auf die Psyche der Krieger aus, in deren Zentrum allgegenwärtige Kampfbereitschaft stand. Die geistige Zucht der Mönche, angelegt vor allem in der Meditationspraktik des *Zazen*, bot den Kriegern Möglichkeiten, ein Leben ohne Begehren oder Angst zu führen.

Die allgemeine Hinwendung zum *Zen* innerhalb des Kriegerstands musste schwerwiegenden Einfluss auf das Innenleben dieser großen und wichtigen Gruppe innerhalb der japanischen Gesellschaft nehmen. Die Ausrichtung auf das Alltagsbewusstsein im Sinne des *Zen* förderte die Ausprägung einer Geisteshaltung, die durch spezifisches Selbstverständnis und unerschütterbares Selbstvertrauen gekennzeichnet war; zwei Eigenschaften, die als kennzeichnend für den japanischen Kriegerstand gelten. Das Selbstverständnis basierte auf ihrem kriegerischen Auftrag und der gesellschaftlichen Führungsposition, die sie als Männer des Kampfes und des Todes erworben hatten. Das Selbstvertrauen hingegen entstand aus dem Überleben genau dieses Auftrages. Es ist davon auszugehen, dass das Überleben des Kriegers, also seine physische Fortexistenz, von ihm als eindeutige Bestätigung seiner Berufung wahrgenommen wurde. ‚Das Töten des Todes‘ als Beruf musste demzufolge unweigerlich zu einem ganz besonderen Typus von Charakter führen, der sich durch Lebenskraft, Härte, Entschlossenheit und Todesverachtung auszeichnete. Der Idealtypus des Kriegers war mit Hilfe des *Zen* entstanden und das implizite Treue- und Loyalitätsverständnis

band diese Elite bedingungslos an ihren Feudalfürsten, wie in den vorangegangenen Kapiteln gezeigt wurde.

Eine ergänzende Erklärung für die Hinwendung zum *Zen* könnte im individuellen Grundbedürfnis des Menschen nach Freiheit angelegt sein. Die Möglichkeiten der Selbstbestimmung waren für die *Samurai* stark eingeschränkt, denn strenge gesellschaftliche Konventionen und Pflichterfüllung gegenüber dem Feudalherrn ließen wenig Spielraum für die Freiheit des Individuums. Berücksichtigt man den gemeinschaftsstiftenden Einfluss des Shintoismus und die allumfassenden Regeln des Konfuzianismus<sup>36</sup>, so können Freiräume für individuelles Sein und Erleben kaum entdeckt werden. Während sämtliches gesellschaftliches Handeln auf die Gemeinschaft fixiert war und das Individuum entsprechend forderte, bot lediglich der Zen-Buddhismus Möglichkeiten der innerweltlichen Selbsterfahrung mit Hilfe asketischer Versenkungsübungen.

Die Freiheit des Subjekts in der Meditation als Zufluchtsmöglichkeit vor der Realität zu suchen, war eine Methode, die auch im Mittelalter des Abendlandes weit verbreitet war. Orden und Klöster boten dort von jeher einen außerweltlichen Hoffnungsort für Gescheiterte, Aussteiger und Träumer sowie für politisch in Ungnade Gefallene der Gesellschaft. Im Unterschied zum Abendland jedoch wurden die japanischen *Bushi* nicht mit den Dogmen von Glaubensbekenntnissen in die spezifische Religion eingebunden und zu ‚Kriegern Gottes‘ geweiht. Weder *Zen* noch das Selbstverständnis der *Samurai* hätten diese Bindung zugelassen, denn der *Zen* kannte keine Bestrebungen zur Missionierung und der *Bushi* hatte bereits seinen ‚Gott‘ gefunden, für den er tötete und starb. Sein Leben gab der *Samurai* ausschließlich für seinen Feudalherrn, aber nicht für ein religiöses Dogma.

---

<sup>36</sup> Im Folgenden wird dies aufgezeigt.

Dennoch erreichte eine weitere Glaubenslehre ab Mitte des 17. Jahrhunderts das, was für den *Zen* unmöglich erschien: die Einbindung des Kriegeradels in ein universales Glaubensgebäude, dem uneingeschränkt zu dienen war. Mit religionsgemäßem Pathos erzwang der Konfuzianismus grundlegende Veränderungen in der Ausrichtung der Treuepflicht zugunsten eines Systems, das die alten Feudalbeziehungen ersetzte und letztendlich zum politischen Zentralismus der Meiji-Zeit führte.

#### 4.4.3 Konfuzianismus

Im Folgenden wird das von Shintoismus und Buddhismus beeinflusste japanische Weltbild um Inhalte des Konfuzianismus - *Jukyo* - erweitert, der als dritte Glaubensvorstellung ethische Normen in der japanischen Gesellschaft etablierte. Aus historischer Perspektive trifft in der Tokugawa-Zeit die beschriebene individuelle Spiritualität des *Zen* auf die alles bestimmende Verhaltensethik des Konfuzianismus, die von mir als ‚normative Spiritualität‘ bezeichnet wird.

Der vom Buddhismus ausgelöste Kulturtransfer aus China brachte eine weitere Glaubensvorstellung gewissermaßen im Handgepäck mit: den Konfuzianismus oder die Lehre des *Kungfutse*. Anfangs war der Konfuzianismus noch eng mit dem Buddhismus verbunden und von diesem bestimmt. Konfuzianische Studien wurden ausschließlich von der buddhistischen Priesterschaft in den Tempeln vorgenommen und die Lehren im Sinne des Buddhismus interpretiert. Gegen Mitte des 17. Jahrhunderts jedoch entwickelte sich der Konfuzianismus zu einer selbständigen Philosophie, indem er aus dem Umfeld der Klöster herausgelöst und mit eigenen Einrichtungen einer philosophischen Schule aufgewertet wurde. Hierbei spielte das Tokugawa-Shogunat als autoritäres Regierungssystem die entscheidende Rolle.

Die Entwicklung der Eigenständigkeit wird nach HALL auf den Mönch Fujiwara Seika aus Kyoto zurückgeführt, dessen Schüler Hayashi Razan (1538 – 1657) zum Berater von Tokugawa Ieyasu für Rechts-

und Geschichtsfragen aufsteigen konnte. Hayashi war der erste in einer Reihe von Gelehrten, der die konfuzianische Richtung des Chinesen Chu Hsi vertrat und vom Shogunat das erbliche Amt eines konfuzianischen Ratgebers erhielt. 1630 gründete die Familie Hayashi eine eigene konfuzianische Schule, die später unter dem Namen *Shoheiko* zur offiziellen Lehranstalt der Tokugawas wurde. Die *Daimyo* in ihren Ländereien förderten ebenfalls die Gründung eigener konfuzianischer Schulen. Ab 1691 waren konfuzianische Gelehrte offiziell außerhalb buddhistischer Orden zugelassen (vgl. HALL: 1968: 182).

Der Konfuzianismus stieg durch staatliche Protektion zur herrschenden Staatsphilosophie auf und die alten Religionen wurden ihm untergeordnet. Die Gründe hierfür waren vielschichtig. Die starke Unterstützung des Konfuzianismus durch die Herrscher der Edo-Zeit war zunächst auf die Ablehnung der lebensverneinenden Grundstimmung des Buddhismus zurückzuführen, dessen Annahmen ‚vom Leben des Leidens‘ mit dem Optimismus und dem Tatendrang des Reichseinigers Tokugawa Iyasu nicht mehr vereinbar waren (vgl. HALL, 1968: 183). Demzufolge galt aus Sicht des Konfuzianismus besonders der Zen-Buddhismus mit seiner individuellen, innerweltlichen Ausrichtung als störend, so dass dieser im Japan der Edo-Zeit massiven Repressalien seitens der Regierung ausgesetzt war. Als Konkurrenz-Lehre eignete sich der Konfuzianismus vorzüglich, weil er ein Konstrukt anbot, das die gesellschaftliche Ordnung mit kosmischen Prinzipien und spezifischen Verhaltensregeln verband und zugleich ein ethisches System vorgab, in dem sich jedes Mitglied der Gesellschaft als nützlicher Bestandteil des Ganzen begreifen konnte. Hierbei halfen zentrale Grundannahmen des Konfuzianismus, nach denen alle Vernunft im Universum begründet sei und der Kosmos den Menschen die Pflicht zu Vernunft und Ordnung der Gesellschaft auferlege.

Offenkundig simulierte der Konfuzianismus eine harmonische Gesellschaft, die aus einer „*natürlichen Klassenhierarchie*“ bestehen sollte (HALL, 1968: 184). Die Vorstellung von der ethischen Natur der Ordnung war prädestiniert, die Ständegesellschaft mit ihrer vertikalen Hierarchie des *Shi-no-ko-sho* zu legitimieren. Kaiser und Hofadel sowie Bettler und ‚Unreine‘ wurden keinem dieser Stände zugeordnet. Loyalität gegenüber Staat und Familie galten als höchste Werte für alle. Da der Konfuzianismus jedem Menschen seinen Platz zuwies und die Erfüllung seiner Bestimmung einforderte, diente er in erster Linie der Lenkung und Kontrolle des Volkes. Zugleich aber bewirkte er die Fixierung im Sinne einer Kastentrennung und die Ausdifferenzierung von kasten-spezifischem Verhalten, das auch die politischen Herrscher in das System einband. Die ethischen Forderungen des Konfuzianismus an *Shogun* oder *Daimyo* erhoben das Wohl des Volkes zur Zielstellung ihrer Herrschaft. Theorien und Regeln zum statusbedingten Verhalten wurden für alle Kasten und Berufe formuliert, so dass jeder seinem spezifischen Lebensweg - fortan als *Do* oder *Michi* bezeichnet - zu folgen hatte.

Vorbei waren die Zeiten, in denen ein Bauer aufgrund großer Kriegserfolge in die Adelsschicht und zur Führerpersönlichkeit aufsteigen konnte, wie es noch dem ersten Reichseiniger Hideyoshi Toyotomi (1536 - 1598) gelang. Allgemeine Dogmen des Konfuzianismus wie „*Erkenne deinen Stand und tue deine Pflicht!*“ (UCHIYAMA, 1986: 241) mahnten die Massen seit der Tokugawa-Zeit über Jahrhunderte zum Einhalten der Standespflichten. Die konfuzianische Lehre teilte zwar die Gesellschaft in unterschiedliche Stände, doch sollten sich diese in der zentralen Auffassung von der im Universum begründeten Ordnung als Ganzes wiederfinden.

Entgegen aller ideologischen Bemühungen konfuzianischer Gelehrter konnten die alten Glaubensvorstellungen mit ihrem Einfluss auf das japanische Weltbild nicht vollkommen verdrängt werden. Vielmehr führte der Konfuzianismus zu Veränderungen und Modifikationen in den

Auffassungen von *Shinto* und *Buddha*. Der Buddhismus verlor aufgrund der staatlichen Protektion des Konfuzianismus zunehmend an politischem Einfluss, doch blieb der *Shinto* davon ausgenommen. Seine Mythologie schien unangetastet zu bleiben, da offensichtlich seine soziokulturelle Bedeutung für das Volk von den Herrschenden und ihren Gelehrten erkannt wurde. Günstigerweise ließen sich konfuzianische Inhalte mit denen des *Shinto* widerspruchsfrei verbinden und in dessen Namen vertreten. So konnte beispielsweise die Vorstellung von der zugrunde liegenden gesellschaftlichen Ordnung im shintoistischen wie im konfuzianischen Sinne begründet werden. Die erfolgreiche Methode, interreligiöse Verknüpfungen vorzunehmen, lässt sich anschaulich am Zen-Buddhismus aufzeigen.

Besonders die zentrale Forderung nach der Enthaltung im *Zen* wurde aufgenommen, um eine neue Sozialethik zu postulieren. So begreift der berühmte konfuzianische Mönch Suzuki Shosan (1579 - 1655) die alltägliche Arbeit als Askese, ganz im Sinne buddhistischer Praxis. Voraussetzung ist für ihn lediglich, dass sie mit dem entsprechenden Bewusstsein ausgeführt wird (vgl. YAMAMOTO, 1986: 113). Der Bezug auf den Begriff des Alltagsbewusstseins im *Zen* ist offenkundig und beabsichtigt. In seinem Werk „*Shimin nichiyō*“ („Das alltägliche Leben für die vier Klassen“<sup>37</sup>) präsentiert Suzuki Shosan seine dem *Zen* entlehnte Ethik in persönlichen Dialogen mit Vertretern der vier Stände. Auf die Frage eines Handwerkers, wie er Buddha werden könne, antwortet Suzuki:

*„Ohne Handwerker wie den Schmied gäbe es keine Werkzeuge; ohne Krieger gäbe es keine Ordnung in der Welt; ohne Bauern gäbe es keine Nahrung; ohne Kaufleute müssten wir darben. Und so ist es mit allen Gewerben; sie sind zum Nutzen der Welt da“* (Suzuki, zit. nach YAMAMOTO, 1986: 114).

---

<sup>37</sup> Vgl. die problematische Übersetzung von ‚Klassen‘, siehe dazu Kapitel „Zur begrifflichen Unschärfe bei der Beschreibung der japanischen Gesellschaftsstruktur“.



Die programmatischen Sätze Suzukis deuten an, dass der Konfuzianismus funktionalisiert wurde, um eine neue soziale und politische Ordnung zu etablieren und vorliegende Herrschaftsstrukturen zu stärken. Doch Suzukis Werk geht weit über das eines Ideologen hinaus. Obwohl er Zen-Mönch war, stand er für grundlegende Reformbemühungen im Buddhismus, die aus einer kritischen Grundeinstellung gegenüber namhafter Zen-Meister resultierte. So trat er entschieden für den Laienbuddhismus ein und riet davon ab, in einen religiösen Orden einzutreten. Als Vertreter eines modernen Religionsverständnisses verfasste er seine zahlreichen Schriften ausschließlich in leicht verständlichem Japanisch. Dies war ein radikaler Bruch mit dem Üblichen, da die meisten Zen-Gelehrten ihre Gedichte traditionsgemäß in Chinesisch schrieben<sup>38</sup>. Entgegen der weitläufigen Ansicht der meisten Buddhisten, dass religiöses Leben vollkommen vom profanen zu trennen sei, versuchte Suzuki seinen Weg inmitten des weltlichen Lebens zu finden. So lehnte er die Meditationspraxis im *Zen* als Methode der Askese mit der Begründung ab, die anstrengende Übung des *Zazen* erschöpfe die Kräfte des Asketen, während das Ziel buddhistischer Askese in der Stärkung des Geistes bestehe (vgl. NAKAMURA, 1986: 90). Die ist eine verblüffende Einstellung für einen Zen-Mönch, der stattdessen seinen Anhängern riet: „*Jeder Beruf ist eine buddhistische Übung. Du sollst durch deine Arbeit zur Buddhaschaft gelangen*“ (Suzuki, zit. nach NAKAMURA, 1986: 82).

Was ihn hier in die Nähe der Protestantischen Arbeitsethik Webers stellen könnte, setzt einen Einfluss auf die japanische Arbeitsethik voraus, die er in seiner Zeit nicht besaß<sup>39</sup>. Suzukis moderne Auffassungen zur religiösen Praxis wurden vom Tokugawa-Shogunat und der Mehrheit der Geistlichen strikt abgelehnt; er blieb ein Außenseiter. Dennoch formulierte Suzuki eine Arbeitsethik, die

---

<sup>38</sup> Erst im 13. Jahrhundert fing man an, Schriften in japanischen statt in chinesischen Zeichen anzufertigen. Damit sollte eine größere Verbreitung erreicht werden (vgl. NAKAMURA, 1986: 68).

<sup>39</sup> Im Gegensatz zur Gegenwart, in der als Wegbereiter des japanischen Kapitalismus gewürdigt wird.

allumfassend für alle sozialen Gruppen der Feudalgesellschaft galt und vollkommenen Einsatz mit rechtem Geiste forderte. Soziale Differenzen galten darin als vorbestimmt und wurden mit der Auffassung vom Karma begründet. Kastenzugehörigkeit, Reichtum und die Dauer des Lebens galten als angeboren bzw. vorher festgelegt und daher unveränderlich. Die Folgerung für das Individuum könnte nach Suzuki lauten: Entsage den eigenen Interessen und Leidenschaften und arbeite zum Nutzen aller (vgl. NAKAMURA, 1986: 86). Der Ansatz Suzukis ist eine klare Abwendung von der individuellen Lebensgestaltung hin zu einer Gemeinschaft, die das höchste Ziel darstellt. Das Individuum sollte zwangsläufig zu der Erkenntnis einer sozialen Logik gelangen: Da die Selbstverwirklichung nicht möglich ist, liegt das Glück des Einzelnen (nur) darin, seinen Beitrag für die Gesellschaft zu leisten. Individuelles Handeln wird demnach zur sozialen Gemeinschaft zusammengeführt.

Begreift man diese Sozialethik als theoretische Einbindung aller Gruppen in die geltende Gesellschaftsordnung der Tokugawa-Zeit, so rückt Suzuki in die Nähe des dogmatischen Konfuzianismus, weit entfernt von einem reformierten Buddhismus, den er offenbar anstrebte. Schlimmer noch, indem er den Buddhismus aus seiner jenseitigen Orientierung herauslöst und durch eine gegenwartsbezogene Arbeitsmoral ersetzt, entfremdet er den Buddhismus als Glaubenslehre, ganz im Sinne des konkurrierenden Konfuzianismus. Suzuki wird unfreiwillig (?) zum wertvollen Ideologen mit Volksnähe und leistet einen theoretischen Beitrag für bedeutende Veränderungsprozesse in der japanischen Gesellschaft, die weit über Glaubensfragen hinaus reichen.

Die Arbeitsmoral Suzukis findet ihren Bezugspunkt im Umfeld sozioökonomischer Veränderungen der alten Feudalordnung und in den allgemeinen und schwach ausgeprägten Normen dieses Gesellschaftssystems. Allerdings war das willkürliche Rechts- und Gesetzesverständnis der Feudalherren nicht geeignet, allgemeingültige

Regeln für die starre und scharf abgegrenzte Ständegesellschaft hervorzubringen. Nach HALL verlangte der Übergang „von einer vorwiegend feudalistischen (oder patriarchalischen) Gesellschaft zu einer der Klassen und großen Gruppen [...] neue und allgemeinere Rechtsprinzipien“ (1968: 183b). Der Konfuzianismus erfüllte hierbei diese wichtige Funktion für die japanische Gesellschaft, indem er die intellektuelle Plattform präsentierte, auf der eine Gesetzesherrschaft der zentralistischen Tokugawa-Regierung die willkürliche persönliche Machtausübung vergangener Zeiten ersetzte, so dass neue Gesetze und Verwaltungsregeln formuliert werden konnten. Versteht man diese Veränderung im Sinne einer beginnenden Entwicklung des staatlichen Gewaltmonopols, so könnte dem Konfuzianismus ein Beitrag zur Einleitung der Moderne in Japan eingeräumt werden.

Der Einfluss des Konfuzianismus auf die politische Ordnung beinhaltete auch den Aufstieg einer neuen Philosophie, deren Schwerpunkt auf der Entwicklung eines Erziehungswesens vollkommen im Sinne des Staates lag. Die Maximen dieser „nicht-geistlichen Philosophie“ (HALL, 1968: 183a) gründeten nicht auf den Idealen einer durch die Aufklärung geprägten Gesellschaft, sondern auf denen der ‚harmonischen Gesellschaft‘. Die Grundlage bildete die feudalistische Ständehierarchie, die nun fixiert und undurchlässig mit dem Konfuzianismus als Sozialethik propagiert und zur Klassengesellschaft umgeformt werden sollte. Die Existenz der harmonischen Gesellschaft mit ihrer Klassenhierarchie besaß totalitären Anspruch, immerhin wurde sie durch das Ordnung begründende Universum legitimiert. Weitere Erklärungen entfielen, die Klassenhierarchie war sakrosankt; ähnlich dem oben entwickelten Verständnis vom *Tenno* als Gottkaiser im *Shinto*. Der Verweis auf das Heilige befreite von Argumenten, ganz im Sinne einer Ideologie, die nicht hinterfragt werden durfte: Harmonische Gesellschaft, Klassenhierarchie und *Tenno* existierten einfach wie ehedem.

Tatsächlich entsprach die Rangordnung der Ständegesellschaft jener der Kriegszeiten, in denen die Macht des Kriegerstands keiner weiteren Legitimation bedurfte. Die Wiederherstellung einer durch den Frieden begründeten Ordnung hatte die Krieger ihrer Lebensgrundlage beraubt und ihnen die legitimen Machtansprüche als Standeselite entzogen. Eine Abwertung des Kriegerstands kam wegen der Zugehörigkeit des herrschenden Klans und der großen Anzahl von fast zwei Millionen Kriegern<sup>40</sup> nicht in Betracht. Stattdessen bemühten sich Gelehrte und Beamte des Tokugawa-Shogunats um die ethische Umformung der *Samurai* zum „*Herrscher als Edelmann*“ (HALL, 1969: 194).

Der oben zitierte Suzuki Shozan musste die Tragweite des Veränderungsprozesses erkannt haben, denn bevor er Mönch wurde, nahm er als *Samurai* des Tokugawa Ieyasu - dem späteren *Shogun* - unter anderem an der legendären Schlacht von Sekigahara<sup>41</sup> im Jahre 1600 teil. Als einflussreicher Vasall Tokugawas war er hoch angesehen, dennoch wandte er sich vom profanen Leben ab und widmete sich der geistlichen Kontemplation.

Die Ursachen seiner schwerwiegenden Entscheidung bleiben weitgehend unklar und rätselhaft. Suzuki selbst erklärte seinen Lebensweg mit seinem Karma, Mönch zu werden. Zur Erhellung der Motive Suzuki Shosans kann der Hinweis NAKAMURAS auf die rigide Festschreibung der sozialen Stellung und Unumkehrbarkeit des Statusverlustes in dieser Zeit beitragen. Nach NAKAMURA befand sich Suzuki auf der inneren Suche nach dem buddhistischen Weg, als er der Welt entsagte. Später geriet er in die dramatische Situation, die

---

<sup>40</sup> PERRIN errechnet für das Jahr 1592 einen Kriegeranteil von fast zwei Millionen Personen, der etwa 8 Prozent der Gesamtbevölkerung entsprach. England besaß im Jahr 1597 nach PERRIN lediglich 30.000 Krieger, die weniger als 1 Prozent der Gesamtbevölkerung ausmachten (vgl. PERRIN, 1979: 41). ZÖLLNER gibt für den Anfang des 18. Jahrhundert ca. 10 Prozent Anteil der Krieger an der Gesamtbevölkerung an, das entspricht ca. 2,6 Mio. Menschen (vgl. 2009: 51). In keinem Land der Erde gab es einen zahlenmäßig vergleichbar großen Kriegerstand.

<sup>41</sup> Diese gilt als Entscheidungsschlacht für die zentralistische Reichseinigung durch den Tokugawa-Clan. 1614/1615 folgte der Sommer-/Winterfeldzug in Osaka gegen das letzte Aufbäumen der Tokugawa-Gegner. Der Hauptfeind war die Toyotomi-Familie, die dabei endgültig vernichtet wurde.

Abkehr der Religion von der Welt als Fehler zu erkennen und zu verurteilen, aber gleichzeitig das Leben eines Mönches führen zu müssen. Die sozialen Verhältnisse dieser Zeit machten sein Schicksal zum tatsächlichen Karma (vgl. NAKAMURA, 1986: 91). Die Immobilität der Ständegesellschaft der Tokugawa-Zeit (1600 – 1868) verhinderte seine Rückkehr in die einfache Welt der Kriegerkaste.

Allerdings ist nicht auszuschließen, dass eine Wechselbeziehung zwischen seinen religiösen Reformbemühungen und der Unumkehrbarkeit seines Schicksals bestand. Da für Suzuki die Sinnhaftigkeit enger religiöser Handlungen nicht mehr bestand, ist die Ablehnung verständlich und die Verwirklichung neuer Praktiken zu vermuten, von denen er zutiefst überzeugt war. In jedem Fall war für Suzuki die Nähe zum ‚einfachen‘ Menschen wichtiger als der Vollzug religiöser Rituale. Doch auch hier definierte die starre Feudalgesellschaft die Grenzen für einen Priester dieser Zeit. Arbeitsethik, pragmatisierte Glaubensanwendung und allgemeine Hinwendung zur Diesseitigkeit könnten demzufolge die pragmatische Lösung im individuellen Dilemma Suzukis gewesen sein.

Für den Kriegerstand wurde der Kodex des *Bushido* geschaffen, der als neuer Begriff eingeführt die moralischen Normen in der Tokugawa-Zeit vorgab. Obwohl das Konzept des *Bushido* bereits in der späten Heian-Zeit (794 - 1185) entstanden war und als *Tsuwamono-no-michi* („Weg des Kriegers“), *Bando-musha-no-narai* („Kodex der östlichen Krieger“) oder *Kyuba-no-michi* („Weg des Bogens und des Schwertes“) Verhalten und Einstellung der Krieger beeinflusste, stand der *Bushido* der Neuzeit für den Beginn einer neuen Kriegerkultur (vgl. OZAWA, 2008: 19). Während Furchtlosigkeit, Ehre, Treue und Loyalität bis in den Tod aus dem Umfeld eines ständigen Kampfes im Mittelalter hervorgingen und die *Samurai* zu ergebenen Gefolgsmännern ihres Feudalherrn machten, wurde der neue Moralkodex von anderen Einflussgrößen bestimmt:

„Confucianism is a moral code to instill (sic!) moral values and mold moral character. Bushido is a moral code to preach what the warriors were required to do and what they were not allowed to do” (OZAWA, 2008: 22).

Mit dem Konfuzianismus verbunden bot *Bushido* ein Moralkonzept, dass das Verhalten aller Krieger definierte und diese zu Ergebnissen des Togugawa-Shogunats machte. Vereinfacht: Alle *Samurai* sollten den *Shogun* als einzigen Herrn anerkennen und nicht den alten Feudalherren dienen<sup>42</sup>. Das Shogunat forderte demnach die Anerkennung seiner zentralistischen Herrschaftsform. Nach OZAWA ist der Kriegerkodex, der immer an die Spiritualität des Schwertes gebunden war, in der Phase des Mittelalters und der beginnenden Neuzeit<sup>43</sup> unterschiedlich zu bewerten:

„The spirituality in the mythological period was a law created by an ethnic community based on the idea that men need to follow God’s Word. In the early modern period, a lord (Tokugawa Ieyasu) put himself in the highest place of government and established a law requiring people to follow his rules by adopting a Confucian moral system” (2008: 21).

Was in einer frühen Phase nahezu natürlich von der lokalen Gemeinschaft im *Shinto* hervorgebracht wurde, veränderte sich in der späteren Phase durch Verbindung mit dem Konfuzianismus zum Instrument der Erziehung für die Gesellschaftselite. Nicht die gemeinschaftsstiftenden Einflüsse des Shintoismus waren Prozess steuernd bei der Entstehung des neuen *Bushido*, sondern die Tatkraft des *Shogun* Tokugawa Ieyasu, der sich der Morallehre des Konfuzianismus als Instrument bediente. OZAWAs deutliche Markierung dieser Vorgehensweise als ‚Ideologie‘ kann nachvollzogen werden (vgl. 2008: 22), besonders wenn die gesellschaftliche Führungsposition der *Samurai* berücksichtigt wird.

---

<sup>42</sup> Die Abschlussklausel des Buke-shohatto machte die Anordnungen des Shogun zum obersten Gesetz (vgl. HALL, 1968: 169).

<sup>43</sup> OZAWA bezeichnet die beiden Phasen als „mythological period“ und „early modern period“ (2008: 21).

In der friedlichen Edo-Zeit war der Status von Berufskriegern als Elite funktional nicht mehr begründbar. Tokugawas Formel der ideologischen Erziehung lautete *Bun-bu-ichi*, die Einheit von Gelehrsamkeit - *Bun* - und Kriegskünsten - *Bu*. Einerseits mussten sich die *Samurai* der Literatur und dem Buchstudium zuwenden, um ihre neue Berufung als Verwaltungselite erfüllen zu können. Andererseits praktizierten sie die Kriegskünste, um ihrer alten Berufung gerecht zu werden und den Umgang mit dem Distinktionsmerkmal Schwert zu beherrschen. Mit dem *Bunbu-shorei-saku* als formuliertem Kodex begründete das Tokugawa-Shogunat den Führungsanspruch des Kriegerstands in der Ständegesellschaft. Der Kriegerstand war zur Kaste geworden.

Allgemeine Vorschriften zu Verhalten, Kleidung und Auftreten der Krieger im Allgemeinen und der Fürsten im Speziellen folgten 1615 mit der Verkündung des *Buke-shohatto*. Im Jahre 1635 wurde das Regelwerk auf 21 Bestimmungen begrenzt. Wichtige Kernpunkte für die *Daimyo* waren darin spezielle Vorschriften zur Aufwartung beim *Shogun*, zum Verfahren der Dienstpflicht am Hofe, zum Verbot von Hochseeschiffen und zur Diskriminierung des Christentums (vgl. HALL, 1968: 169). Von diesen Regeln war die seit 1635 wieder eingeführte Dienstpflicht - *Sankin-kotai* - für die *Daimyo* besonders schwerwiegend<sup>44</sup>. Die Großen des Reiches wurden mit ihren Familien für eine bestimmte Zeit zum Dienst am Hofe des *Shogun* in Edo verpflichtet. Zwangen politische Geschäfte den Feudalherrn seine Lehnprovinz aufsuchen, musste die Familie als Geisel zurückgelassen werden. Begründet wurde diese Maßnahme offiziell mit der Heeresfolgepflicht der Lehnsfürsten, im Nebeneffekt sorgten die schwer bewaffneten Reisegesellschaften der Fürsten für Sicherheit und Ordnung auf den Hauptstraßen des Reiches (vgl. ZÖLLNER, 2009: 22). Letztlich jedoch war die politische Geiselnahme ein Kontrollinstrument der Tokugawa-Herrschaft zur Verhinderung von Umsturzversuchen durch mächtige Rivalen.

---

<sup>44</sup> Das System *Sankin-kotai* wurde 1615 von Shogun Hidetadada eingeführt, aber 1629 vom Nachfolger Iemitsu vorübergehend ausgesetzt.

Eine ideologische Formel und das starre Ständesystem waren demnach die Mittel, um das alte Herrschaftsmodell mit seinen überkommenen Werten in das Tokugawa-System zu überführen. Es muss vorweggenommen werden, dass dieser Prozess der Umformung aus Sicht des Begründers langfristig erfolgreich war. In weniger als einem halben Jahrhundert waren aus den harten, kampferprobten Kriegern der Feudalzeit gebildete und moralisch gefestigte Männer geworden, die dem Staat als loyale Beamte dienten. Fortan lasen die *Samurai* in den „Analekten des Konfuzius“, die immer mit der Syntax „*Der Meister sagt ...*“ (OZAWA, 2005: 22) ihre ethischen Normen einleiteten und das Verhalten der Krieger langfristig beeinflussten.

Die konfuzianische Ethik wurde zur erfolgreichen Bildungsnorm dieser Zeit, wenngleich die Kampfkünste allmählich ihre ursprüngliche Bedeutung verloren. Je mehr die Krieger Normen und Inhalte annahmen und in das Tokugawa-System eingebunden wurden, umso stärker erlagen sie der Entfremdung von ihrer ursprünglichen Bestimmung. Die Kampfkünste als Bestandteil der Identität der Kriegerkaste wurden allmählich durch neue Anforderungen der Zeit ersetzt. Und die lagen in sozioökonomischen Veränderungen einer Feudalgesellschaft, die sich gegen Ende des 17. Jahrhunderts mit dem aufkommenden Kapitalismus auseinandersetzen musste. Was am Ende als bemerkenswerter ökonomischer Fortschritt die Existenz des Kapitalismus in der Meiji-Zeit ermöglichte, entstand in einer Zeit, als „*die Logik des Samurai nicht länger von Nutzen und die Logik des Kaufmanns zur Herrschaft gelangt war*“ (YAMAMOTO, 1986: 125).

Von jeher erachteten *Samurai* Geldangelegenheiten für ‚würdelos‘, nun allerdings konnten sie nicht mehr problemlos Geld leihen. In einer Situation, in der die Fertigkeiten eines Kriegers keine Ernährung mehr versprachen, mussten die *Samurai* die Einstellung zum Kapital grundlegend ändern und die Entwicklung kapitalistischer Strukturen



durch Umwandlung der Klans in Wirtschaftsunternehmen anstreben. Entscheidend war hierbei, dass die gesamte Gruppe als Nutznießer dieser neuen Wirtschaftsform fortbestehen konnte. Im Erfolgsfall blieb der Klan als funktionale Gruppe erhalten. Zwei Bevölkerungsgruppen standen allerdings der Logik des Kapitals skeptisch gegenüber:

1. *Samurai* mit geringem Status ohne Vorteile am neuen System
- und 2. traditionelle Krieger, die ihren alten Idealen verhaftet blieben

(vgl. YAMAMOTO, 1986: 126).

Für die traditionell orientierten *Samurai* beinhaltete die existentielle Neubestimmung erhebliches Konfliktpotential, zumal der Krieg als Ort der Bewährung und des Heldentums entfallen war. Gleichzeitig war ihnen die Möglichkeit des Freitods durch *Seppuku*, dem ultimativen Beleg für Ehre und Treue, per Gesetz seit 1663 genommen worden. Lediglich im duellartigen Zweikampf auf Leben und Tod - *Taryu jiai* - konnten die *Samurai* ihr überkommenes Weltbild wiederfinden. Kampf, Schwert und Tod bestimmten darin letztmalig die Größe der Krieger, bis auch die Zweikämpfe vom Tokugawa-Shogunat verboten wurden<sup>45</sup>. Die Regierung befürchtete einen Rückfall in die Zeiten der Gewalt und politischen Instabilität (vgl. SAKAI/BENNET, 2010: 181). Stattdessen wurde das martialische Erbe des Kriegeradels in unzähligen Kampfkunstschulen gepflegt, die ihre Blütezeit erlebten. Die Anzahl von 500 bis 600 eigenständigen Fechtschulen wird für den Zeitraum bis zum Ende der Edo-Zeit angenommen (vgl. OZAWA, 1997: 13).

Unter dem Einfluss des Konfuzianismus in der Tokugawa-Zeit veränderten sich die Kampftechniken des Kriegszeitalters zu Kampfkünsten - *Bugei* -, die nun in jeweils spezifischen Schulen geübt wurden (vgl. SAKAI/BENNET, 2010: 35). Schwertkampfschulen waren am zahlreichsten vertreten, das Schwert wurde in dieser Zeit zur wichtigsten Waffe der *Samurai*. Da die Fechtschulen eine wichtige soziale Funktion für eine große Gruppe der Krieger

---

<sup>45</sup> Wahrscheinlich zu Beginn des 17. Jahrhunderts; eine exakte Angabe ist nicht vorhanden.

einnahmen, erwies sich das Shogunat als weitsichtig, indem es diese letzte Zufluchtsmöglichkeit für die gespaltene Kriegeridentität unterstützte. Es kann davon ausgegangen werden, dass die Geheimpolizei des Shogunats dankbar war für die informelle Organisationsform vermeintlich konspirativer Gruppierungen innerhalb der Kriegerkaste. Die Überwachung war dort leicht möglich. Nicht selten wurden Anschläge oder Putschversuche in Fechtschulen vorbereitet<sup>46</sup>.

Der weitsichtige *Daimyo* unterstützte die Pflege der Kriegskünste auf seinem Territorium, um seine Gefolgsleute an den Klan zu binden. In beiden Fällen - im Umfeld von Shogunat und *Daimyo* - wurden die Kriegskünste um ihrer selbst willen gepflegt und perfektioniert. Fernab der gesellschaftlichen Realität nahm die Fechtkunst eine Entwicklung, die sie aus der Realität des Krieges herauslöste und an andere Künste wie die der Teezeremonie - *Shado* -, oder des Blumensteckens - *Kado* - annäherte. Um Verletzungen zu vermeiden, übte man die Fechttechniken als *Kata*, das heißt, in einem exakt festgelegten Ablauf von Bewegungen und Handlungen mit Abstoppen des Schlages vor dem Auftreffen.

Für den Kontext der Glaubensvorstellungen müssen Shintoismus, Buddhismus und Konfuzianismus als zentrale Einflussgrößen für die japanische Kultur eingeordnet werden. Der Shintoismus als ureigenes Produkt Japans verknüpfte religiöses Denken und Handeln mit der Gemeinschaft, deren Begründung im Mittelpunkt alter Rituale stand. Fehlende Glaubensbekenntnisse und Alltagsbezogenheit des *Shinto* sowie soziohistorische Veränderungen ermöglichten anderen, von außen eindringenden Glaubensvorstellungen die Besetzung noch offener Felder im religiösen Weltverständnis Japans. Der Buddhismus mit seiner innerweltlichen Ausrichtung bot den Menschen Dogmen und Rituale eines fundierten religiösen Glaubens, der auf die individuelle Spiritualität abzielte.

---

<sup>46</sup> So die Satsuma-Rebellion von 1877, vorbereitet und getragen von Saigo Takamori, vgl. Kapitel „Kokutai und die Konstruktion nationaler Identität“.

Die breite Akzeptanz in der japanischen Gesellschaft brachte dem Buddhismus als Religion zunehmenden Einfluss auf die politischen Prozesse, die bald eine weitere Glaubensvorstellung hervorbrachten. Der Konfuzianismus nahm den größten politischen Einfluss auf die Gesellschaft, indem er als allumfassende Verhaltenslehre Denken und Handeln in der Edo-Zeit normierte und steuerte. Vom Tokugawa-Shogunat in einer Phase des soziopolitischen Umbruchs eingeführt, diente er der Fixierung einer Ständegesellschaft, an deren Spitze der obsolet gewordene Kriegeradel stand.

Als Instrument der Herrschaft kam der ‚Glaubenslehre Konfuzianismus‘ die zentrale Aufgabe zu, eine Gesellschaft mit klassenspezifischer Ethik zu prägen, in der sich das Subjekt einordnete und eine adäquate Identität entwickelte. Die normative Spiritualität des Konfuzianismus zielte vor allem auf die *Samurai*, da deren ursprüngliche Identität als heldenhafte Krieger durch die neue, die eines gebildeten Bürokraten, ersetzt werden sollte. Das psychologische Kernproblem, das diesem Umwandlungsprozess zueigen war, ergab sich aus der wichtigen Bedeutung des *Zen* für Innenleben und Selbstverständnis der *Samurai* und dem Anspruch des Konfuzianismus beides ideologisch zu besetzen. Zweifellos ließ der Konfuzianismus keinen Spielraum für die Individualität eines Kriegers, so dass sich der traditionell orientierte *Samurai* in einem psychologischen Dilemma befand, das pointiert als ‚die Freiheit des Subjekts im selbst gewählten Gefängnis‘ zu bezeichnen ist.

Im folgenden Kapitel werden am Beispiel von drei legendären Fechtelden des japanischen Mittelalters die Schwierigkeiten sich überlagernder Weltbilder und individuelle Lösungsversuche aufgezeigt, die wahrscheinlich stellvertretend waren für Denken und Handeln vieler *Samurai* dieser Zeit.

#### 4.5 Fechthelden und Kleinwelten

Die im Folgenden geschilderten Persönlichkeiten können als exponierte Vertreter ihrer Zeit angesehen werden, die gleichzeitig in einer ‚eigenen‘ besonderen Lebenssituation agierten. Die Bezeichnung dieser Umstände als ‚Kleinwelten‘ ist an GOODMAN angelehnt, nach dem die Akteure ihr Handlungsfeld als eigene „Versionen“ (1984: 16) von der Welt wahrnehmen. Die folgenden Versionen individueller Kleinwelten der geschilderten Charaktere unterscheiden sich vor allem durch den Glaubensbezug in der Fechtkunst. In ihrer Einzigartigkeit hinsichtlich der Fechtkunst sind die drei Vertreter kaum zu unterscheiden, wohl aber die repräsentierten Fechtstile, die aus der Individualität dieser Meister hervorgegangen sind.

Die Geschichten und Legenden von Bokuden Tsukahara, Munenori Yagyu und Musashi Miyamoto sind zum Bestandteil japanischer Kultur geworden und fast jedem Japaner bekannt, unabhängig von einer persönlichen Zugehörigkeit zur Fechtwelt *Kendo*. Mit großer Wahrscheinlichkeit können diese als die berühmtesten Vertreter ihrer Art angesehen werden. Die historischen Fakten und überlieferten Erzählungen entstammen zu weiten Teilen der wertvollen Darstellung SUGAWARAS „Lives of Master Swordsmen“ (1985), die eine Auswertung alter Originalquellen und deren Übersetzung ins Englische darstellt.

Ebenso hilfreich bei der Faktenerhebung zur Geschichte war das aktuell erschienene Buch „A Bilingual Guide to the History of Kendo“ von SAKAI/BENNET (2010), bislang die einzige wissenschaftliche Abhandlung zur Geschichte im *Kendo* in japanischer und englischer Sprache. Allerdings wurden hier geringe Abweichungen zwischen Quelle und Übersetzung bei einer von mir veranlassten Stichprobe durch einen japanischen Sachverständigen festgestellt. Eine Erklärung dafür könnte in der eigenen, sehr komplizierten Terminologie der Fechtwelt liegen. Historische Lehranweisungen oder individuelle

Erkenntnisse zur Fechtkunst klingen aus heutiger Perspektive oft rätselhaft oder unverständlich, wenn sie wortwörtlich übersetzt werden. Der spezifische Kontext innerhalb der Fechtkunst erfordert häufig eine andere Begriffswahl, die nur für den Experten im Handlungsfeld Fechtkunst eine sinngebende Struktur ergibt. Die Übersetzung vom Japanischen ins Englische kann leicht zur Verschärfung der Problemlage beitragen, auch wenn die Autoren SAKAI und BENNET offenkundig über Eigenkompetenz im *Kendo* verfügen<sup>47</sup>.

Die folgende Darstellung der drei Fechtgrößen ist nicht autobiographisch, da der Zugang zur weitergehenden historischen Forschung stark eingeschränkt ist und nur Bruchstücke der Biographien eindeutig belegbar sind. Stattdessen sollen mithilfe verschiedener Informationen zu den Charakteren kennzeichnende Aspekte der alten Fechtkunst, der religiöse Bezug und die gesellschaftliche Implementierung skizziert werden. Erzählungen und Legenden schaffen die Basis für die wenigen ‚streng‘ wissenschaftlichen Quellen, die einbezogen werden, um die historische Fechtwelt möglichst wahrheitsgemäß darzustellen. Sollte der Nachweis nicht zu erbringen sein, werden Erklärungsansätze vorgelegt, die aus dem Rahmen des Zeitgeschehens als realistische Möglichkeit abgeleitet werden.

#### 4.5.1 Bokuden Tsukahara: die göttliche Fechtkunst

Dieser Meisterfechter lebte in einem Zeitabschnitt, der als ‚Zeit der kämpfenden Provinzen‘ blutige Geschichte schrieb. 1489<sup>48</sup> in den Bürgerkrieg als zweiter Sohn hineingeboren, musste der Wert einer Kampfkunst für Bokuden Tsukahara<sup>49</sup> schnell erkennbar gewesen sein.

---

<sup>47</sup> Verweise auf die persönliche Handlungskompetenz der Autoren im *Kendo* sind im Buch vorzufinden. Auf welchem Niveau allerdings konnte nicht verifiziert werden.

<sup>48</sup> SUGAWARA gibt Dezember 1490 als Geburtsdatum an (vgl. SUGAWARA, 1985: 21), SAKAI/BENNET nennen das Jahr 1489 (vgl. SAKAI/BENNET, 2010: 91).

<sup>49</sup> Bokuden änderte seinen Rufnamen später in ‚Tsukahara‘. Die Schwierigkeit der japanischen Quellenlage kann an dem früheren Vornamen Bokudens leicht aufgezeigt werden: SUGAWARA nennt den Namen ‚Takamoto‘ (vgl. SUGAWARA, 1985: 18), Ozawa verwendet „Tsukamoto“ (vgl. OZAWA, 1997: 12) und SAKAI/BENNET geben „Tomotaka“ als früheren Vornamen an (vgl. SAKAI/BENNET, 2010: 91). Obwohl es sich bei allen um seriöse Darstellungen zur Fechtkunst handelt,



Abb. 6: Ehrenbild Bokudens in  
Kashima City

Sein Geburtsort Kashima<sup>50</sup> lag in unmittelbarer Nähe des Kashima-Schreins, dem Sitz des Kriegsgottes *Takemikazuchi*; der auch als ‚Gott der Schwerter‘ verehrt wurde (vgl. SAKAI/BENNET, 2010: 91). In der Gegenwart verweist eine Statue in Kashima City auf den Mythos um den Volkshelden (siehe Abbildung 6). Bereits als Kind zeigte Bokuden außergewöhnliches Talent im Umgang mit dem Schwert, so dass er von seinem Vater, einem Priester,

unterwiesen im Fechtstil seiner Geburtsstätte *Kashima-Chuko-ryu*<sup>51</sup> (‚Schwert der Kashima-Schule‘) schnell zu einem hoffnungsvollen Kämpfer wurde. Nach der Überlieferung verbeugte sich Bokuden im Alter von 10 Jahren tief vor dem Gott *Takemikazuchi*, betete und bat um Unterstützung seines Wunsches, ein großer Schwertkämpfer zu werden (vgl. SUGAWARA: 1985: 22). Ein Verwandter des örtlichen *Daimyo* und selbst berühmter Fechter, Yasumoto Tsukahara Tosa-no-kami, adoptierte Bokuden nach dem Tod des eigenen Sohnes und unterwies ihn im Fechtstil des *Tenshin-shoden-shinto-ryu* (vgl. SUGAWARA: 1985: 21), einem der ältesten nachweisbaren Fechtstile überhaupt.

SUGAWARA führt an, dass Bokuden bereits im Kindesalter von einem unbändigen Ehrgeiz angetrieben stundenlang Techniken übte, indem er gegen Bäume schlug. Talent, schnelle Auffassungsgabe und

---

sind offensichtlich Abweichungen in historischen Details unvermeidbar. Für unseren Sachverhalt ist der Vorname aber kein Problem.

<sup>50</sup> In der Provinz Hitachi, heute in der Präfektur Ibaraki-ken.

<sup>51</sup> Ein Fechtstil mythischen Ursprungs, dessen Wurzeln bis in das 10. Jahrhundert reichen, ehemals als *Kashima-no-tachi* bezeichnet.

Trainingsbesessenheit - wahrscheinlich die zentralen Voraussetzungen für alle großen Schwertkämpfer - brachten die schnellen Lernerfolge, die es Bokuden erlaubten, mit dreizehn oder vierzehn Jahren eine Reise durch die Provinzen des Landes anzutreten, um Fechtgrößen anderer Schulen herauszufordern.

Schlachten und Duelle zwischen Vertretern verschiedener Schulen waren in der Muromachi-Zeit (1338 - 1573) von großer Wichtigkeit für den gesellschaftlichen Status eines Schwertkämpfers und seiner Fechtschule. Durch die Provinzen zu ziehen und gegen Fechtgrößen anzutreten - *Musha-shugyo* - war die zeitgemäße Methode für junge, unbekannte Fechter, um den Erfolg der eigenen Technik und Fechtschule zu beweisen und landesweite Reputation zu erlangen<sup>52</sup>. Da es sich bei den verwendeten Waffen um echte Schwerter oder schwere Holzschwerter handelte, waren Duelle in der Fechtkunst - *Taryu-jiai* - Kämpfe auf Leben und Tod, auch wenn der Verlierer nicht immer getötet wurde. In jedem Fall aber dauerte der Kampf an, bis einer der Kombattanten als Sieger anerkannt wurde (vgl. SUGAWARA, 1985: 37).

Die Teilnahme an einem *Taryu-jiai* setzte die Erlaubnis des Meisters der vertretenen Fechtschule voraus und war mit dem Risiko verbunden, den besten Schüler im Duell zu verlieren. Es wird von Fällen berichtet, in denen sich der Unterlegene dem Sieger unterwarf, um selbst Schüler vom Gegner und dessen Schule werden zu können (vgl. SUGAWARA, 1985: 109). Das allerdings bedeutete das Ende der vertretenen Schule. Es muss davon ausgegangen werden, dass diese Situation eher selten eintrat, da die Umwandlung des existentiellen Konkurrenzkampfes auf Leben und Tod in eine ‚pädagogische‘ Lehrer-Schüler-Beziehung nicht das primäre Ziel des Leistungsvergleichs zweier Duellanten war. Vielmehr ging es für den einzelnen Schwertkämpfer um die Herausstellung individueller Größe und Einzigartigkeit in der Fechtkunst. In jedem Fall nahm die Berühmtheit des Siegers in Relation zum Ruhm des

---

<sup>52</sup> Sinngemäß entsprach diese Praxis einer „Kriegerwallfahrt“ (HARRIS, 1983: 26).

besiegten Gegners zu. Hatte ein Kämpfer durch zahlreiche Duelle oder Schlachten den Ruf eines großartigen Fechters erlangt, so wurde er vom Volk als *Kengo* („Heiliger des Schwerts“) verehrt. Kämpfer und Fechtschule erlangten dadurch landesweite Berühmtheit.

Bokuden wurde auf dieser Reise nicht und niemals später von einem Gegner besiegt, in allen Zweikämpfen blieb er unverletzt. Dennoch entschloss er sich zu einer drastischen Maßnahme, da er seine Fechtkunst noch als unzulänglich empfand. Abgeschieden von der Außenwelt widmete er sich in der Tempelanlage des Kriegsgottes *Takemikazuchi* in Kashima einer 1.000-tägigen Meditation, die aus permanenten Fechtübungen und Gebeten zu den Göttern bestand. In der Überlieferung wird behauptet, dass Bokuden am Ende dieser Phase ein Geist erschien, der ihn in die Geheimnisse der Fechtkunst einweihte (vgl. HABERSETZER, 2008: 98). Nach seiner Rückkehr in die Alltagswelt gründete Bokuden die eigene Fechtschule *Shinto-ryu* mit ihrer geheimen Kunst vom ‚einzelnen Schlag‘ - *Hitotsu-no-tachi* -, von der heute nur wenig bekannt ist.

Bokudens einzigartige Berühmtheit trug zur Verbreitung seiner Fechtschule im ganzen Land bei. Es wird berichtet, dass seine Fechtschule mehrere 1.000 Fechter aus allen Provinzen umfasste. Wenn Bokuden von seinen Schülern begleitet auf Reisen ging, waren Größe und Anmut der Gesellschaft geeignet, Feudalfürsten eifersüchtig zu machen (vgl. SUGAWARA, 1985: 27). Der gesellschaftliche Status Bokudens war entsprechend. Einem Text aus der Tokugawa-Zeit zufolge unterwies Bokuden den 13. und den 14. *Shogun* der Ashikaga-Zeit (1338 - 1573) in seiner Fechtkunst (vgl. SAKAI/BENNET, 2010: 89). Der Daimyo von Ise Kitabatake Tomonori wurde Bokudens engster Schüler und wahrscheinlich vom Fechtmeister in die Geheimnisse des *Hitotsu-no-tachi* eingeweiht. Bokuden erhielt zahlreiche Angebote für eine dauerhafte Anstellung als Fechtlehrer von den Mächtigen des zerstrittenen Reiches, doch immer lehnte er höflich ab. Die Unabhängigkeit wollte er um keinen Preis verlieren, war sie



doch auf das Engste mit seiner Fechtkunst verbunden. Mit 66 Jahren ließ sich Bokuden in seiner Heimatstadt nahe dem Kashima-Tempel nieder, um sein weiteres Leben in Frieden und Abgeschlossenheit zu führen (vgl. SUGAWARA, 1985: 29). Lediglich die schwierige Suche nach einem würdigen Nachfolger könnte seinen Lebensabend getrübt haben. Gemäß der Legende war seine Kampfbilanz einzigartig: Im Alter von 17 Jahren gewann er in einem Tempel in Kyoto das erste Duell mit echten Klingen, 19 weitere tödliche Duelle folgten. Über 100 Kämpfe wurden von Bokuden mit Holzschwertern ausgetragen. Die Realität des Krieges erlebte er in 37 Schlachten, in denen er lediglich durch Bogenpfeile verletzt wurde. Wahrscheinlich tötete er 212 Feinde. Von keinem direkten Gegner jemals verletzt, starb er friedlich im Alter von 82 Jahren im Jahr 1571 (vgl. SAKAI/BENNET, 2010: 89).

Der allgemeine Bedeutung Bokudens für die alte Fechtkunst lässt sich mit der Einschätzung SUGAWARAS wiedergeben: „*the reincarnation of a great swordsman who is reborn every five hundred years*“ (1985: 19). Die besondere Bedeutung seiner Person für die vorliegende Arbeit ergibt sich aus seinem mystischen Verständnis der Fechtkunst, das in unmittelbarem Zusammenhang des Shintoismus zu sehen ist. Die Voraussetzung für Bokudens einzigartige Fechttechnik war eng mit dem Glauben an die Götter im Shintoismus verbunden: Der vorgetragene Wunsch ein großer Fechter zu werden, die 1.000-tägige Askese und die Initiation zum Fechtmeister fanden gemäß der Überlieferung in Anwesenheit der Götter - allen voran der Kriegsgott *Takemikazuchi* - statt. Gleichzeitig wird der oben beschriebene lokale Aspekt des *Shinto* deutlich, denn Bokuden bezog seinen Fechtstil immer auf den Ursprung seines Geburtsortes Kashima. Örtliche Tempelanlage und Tradition dortiger Fechtstile bildeten den Rahmen seines Glaubensbezugs, der stark in die Entwicklung seines Fechtstils *Shinto-ryu* einging und die innewohnende Heiligkeit des Schwertes hervorbrachte. Dieser sakrale Aspekt wird nach SAKAI/BENNET im *Hitotsu-no-tachi*, dem geheimnisvollen Zentrum der Fechttechnik Bokudens, deutlich:

*„Hitotsu-no-tachi was supposed to have been a divine technique using the power of this sword. The technique could only be executed with the help of Takemikazuchi; and the only way of mastering it was by training in the sacred region of Kashima... He (Bokuden, JP) also believed that the sword moved in magical ways, as if the target of the cut was not the enemy, but evil residing in the self“ (2010: 97).*

Die regionale Anbindung des *Shinto-ryu* an den *Kashima*-Schrein und an örtliche Gottheiten wurde verknüpft mit der mystischen Auffassung vom Eigenleben des Schwertes. Die Spiritualität des Schwertes und der Shintoismus als Ursprung wurden im Kapitel „Kriegerstand und das Schwert“ aufgezeigt; hier erfuhre sie die theoretische Einbindung in eine der berühmtesten Fechtschulen im japanischen Mittelalter. Es kann davon ausgegangen werden, dass die enge Verbindung mit dem Shintoismus für viele - wenn nicht alle - Fechtschulen dieser Zeit bestand<sup>53</sup>.

Es zeichnet sich die zentrale Frage ab, ob die Anbindung der Fechtkunst an den *Shinto* legitimatorischen Charakter besaß und deshalb zwingend notwendig war. In einem erweiterten Ansatz wäre die Analyse von japanischen Originalquellen erforderlich, um diese Frage mit Gewissheit beantworten zu können. Obwohl dieser Beweis hier nicht geleistet werden kann, wird die Wichtigkeit der Verbindung zum *Shinto* für eine Fechtchule dieser Zeit grundsätzlich angenommen. Meine These ist mit der gesellschaftlichen Akzeptanz und der erforderlichen Legitimation zu begründen. Am Beispiel der Biographie Bokudens ist die Individuation eines Genies auf dem Gebiet der Fechtkunst zu belegen, die anscheinend ohne Berücksichtigung der zentralen gemeinschaftsstiftenden Inhalte des Shintoismus verlief. Fechtkunst und Shintoismus verfolgten hier offenbar unterschiedliche Zielrichtungen, die beim Fechten in der individuellen Einzigartigkeit und beim Glauben im gesellschaftsprägenden Wert lagen. Angesichts der

---

<sup>53</sup> Die enge Bindung anderer großer Schulen an den Shinto wie in der Aisukage-ryu und Itto-ryu lässt sich ebenfalls anhand ihrer Begründer oder Meisterfechter belegen (vgl. SAKAI/BENNET, 2010: 125 ff).

aufgezeigten Rahmenbedingungen des Shintoismus ist anzunehmen, dass die hohe gesellschaftliche Akzeptanz Bokudens als ‚Volksheld‘ nicht aus seiner großartigen Fechtkunst allein entstand.

Als Einzelgänger mit der Berufung zum Fechtgenie stand er zweifellos außerhalb des ‚Mainstream‘ und der gesellschaftlichen Realität.

In der eigenen Kleinwelt der Fechtkunst Bokudens blieb der Alltag unberücksichtigt. Die Einbindung in die Alltagswelt geschah für Bokuden durch den spirituellen Bezug auf den *Shinto* und dessen Traditionen, die ein Bindeglied zu den Vorfahren herstellten.

Im vorliegenden Fall handelte es sich konkret um die Ahnen der alten Fechtschule. Offenbar war es in dieser Zeit unerheblich, ob Traditionen durch Reisanbau oder Fechtkunst und Schwert begründet wurden, in jedem Fall stand der Bezug zu den Vorfahren im Zentrum des religiösen Handelns, unabhängig davon, ob es sich um lebendige oder „*apotheosierte Helden*“ (WEBER, 1988: 301) handelte.

Entscheidend war die Bezugnahme auf die Ahnen allgemein, die zur Einbindung in die Gemeinschaft führte. Wie im vorherigen Kapitel belegt, stand der Ahnenkult im Zentrum des shintoistischen Glaubensverständnisses, so auch im Handeln Bokudens. Dieser Überlegung zur Folge konnte Bokudens Einzigartigkeit von der Gemeinschaft insgesamt - hier die Menschen von Kashima - als großer Wert wahrgenommen und anerkannt werden.

Einmal mehr hatte der Shintoismus die vorliegende Gesellschaft als gemeinsam erlebte Gemeinschaft hergestellt und neu begründet. Die Fechtkunst als extremes Feld individuellen Handelns war damit in der vom Shintoismus geprägten Gesellschaft legitimiert. Bokudens biographische Daten sind partiell bekannt und ausreichend dokumentiert, seine mystische Fechttechnik *Hitotsu-no-tachi* ist es nicht. Während andere große Fechtschulen direkte historische Linien zum heutigen *Kendo* besitzen, gilt die Fechtschule *Shinto-ryu* in der Gegenwart als verschwunden, lediglich Fragmente sind vorhanden (siehe Abbildung 7).

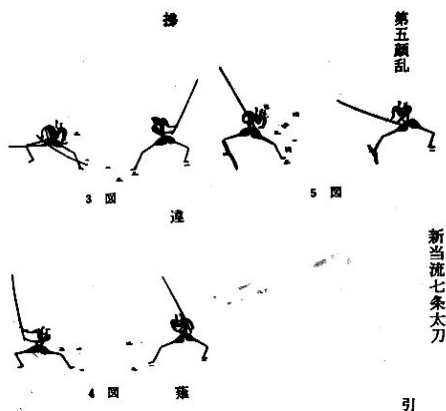


Abb. 7: Fechtpositionen der Shinto-ryu nach einer alten Fechtkunstschrift

Die Ursachen für deren Untergang sind allgemein in der Struktur von Fecht- schulen zu finden, so dass sie hier stellvertretend auch für andere untergegangene Schwertschulen aufgezeigt werden können. Allerdings muss auf die sehr schwierige Quellenarbeit zu dieser Zielstellung verwiesen

werden, da nur wenig übersetztes Material zu diesem speziellen Bereich der alten Fechtkunst vorhanden ist. Deshalb ist der von mir nachgezeichnete Bezugsrahmen zunächst nur facettenhaft und unvollständig.

Wichtige Querverbindungen entstehen erst durch die Rekonstruktionen, die vielfach aus Informationen in persönlichen Gesprächen und Interviews mit japanischen Experten hervorgegangen sind. Als besonders wichtiger Gesprächspartner ist der japanische Budo- Historiker OZAWA Hiroshi (2007, 2008, 1997) von der Science University of Tokyo zu nennen, dessen Forschungsergebnisse zu *Bushido* und dem japanischen Schwert in der Tokugawa-Zeit wichtige Bedeutung für die vorliegende Arbeit haben. Der im Kapitel „Methodologische Überlegungen“ formulierten Textkategorie ‚Experten‘ entspricht OZAWA durch seine persönliche Ambivalenz zur Fechtkunst in besonderem Maße: Als Mitglied einer alten Samurai-Familie und Sohn des berühmten Kendo-Lehrers Ozawa Takashi, 9. Dan (siehe Abbildung 21, Seite 282), leitet er das bekannte *Dojo Kobukan* in Tokyo. Er besitzt den 8. Dan, die höchste Graduierung, die heute im *Kendo* möglich ist. Damit ist OZAWA mit einer Fachkompetenz ausgestattet, die für die vorliegende Arbeit einzigartig ist. Die Ergebnisse von persönlichen

Fachgesprächen mit OZAWA Hiroshi<sup>54</sup> sind in die folgenden Überlegungen zur Struktur der Fechtschulen eingegangen.

Fechtschulen - *Ryuha* - waren spezifische Stilrichtungen im *Kenjutsu*, die durch einen Schwertmeister mit außerordentlichen Fähigkeiten und Fertigkeiten in der Fechtkunst<sup>55</sup> gegründet wurden. Die Besonderheit der individuellen Qualität lag darin, dass sie jederzeit belegbar, das heißt, im Kampf auf Leben und Tod erfolgreich und nicht durch andere Fechter zu kopieren war. Die Entstehung einer *Ryuha* war möglich, wenn andere Personen von diesem Schwertkämpfer lernen wollten und sich um diesen eine kleine, funktionale Gruppe bildete: „*A ryuha is an exclusive group in which individuals joined in the hope of learning from a proven master*“ (SAKAI/BENNET, 2010: 113). Allerdings war es nicht selbstverständlich, dass ein großer Schwertkämpfer Schüler annahm.

Da das Ziel, das Erlernen des Umgangs mit dem Schwert, in der kriegerischen Feudalzeit ein lebenswichtiges Mittel zur Selbstverteidigung war und sich die Freund-Feind-Beziehungen allzu schnell veränderten, bestand grundsätzliches Misstrauen gegenüber Fremden. Die individuelle Fechtkunst galt als Geheimnis - immerhin versprach es Überleben im Kampf - und das sollte nur an Ausgewählte weitergegeben werden. Besonderes Talent, uneingeschränkte Lernbereitschaft und charakterliche Reife galten als wichtigste Voraussetzungen für einen Anwärter, der dann unter Umständen vom Schwertmeister als Schüler akzeptiert wurde. In diesem Fall wurde ein Vertrag - *Kishomon* - verfasst, in dem der Schüler sich verpflichtete, seinem Meister loyal zu dienen, die Regeln der Schule zu beachten, sich dem Training hinzugeben, die Geheimnisse der Schule zu schützen und niemals zu anderen - auch nicht innerhalb seiner Familie - über die Techniken der Schule zu sprechen oder diese

---

<sup>54</sup> Unter anderem ein Gespräch, das im Rahmen eines internationalen Kendo-Seminars am 09.09.2010 in Prag geführt wurde.

<sup>55</sup> Das gilt allgemein für alle Kampfkunst-Schulen im japanischen Mittelalter.

weiterzugeben. Der Eid, der den Vertrag in Kraft setzen sollte, wurde vor den Göttern geschworen und mit dem Blut des Schülers besiegelt (vgl. OZAWA, 2010: 6). Der nun folgende Unterricht fand als Zwei-Personen-Beziehung zwischen Lehrer und Schüler statt, wenn auch mitunter viele Schüler zu einer Schule gehören konnten.

Die *Ryuha* funktionierte als pädagogisches System, das über den Tod des Begründers hinaus die Fortexistenz der Fechtschule in folgenden Generationen garantieren sollte<sup>56</sup>. Deshalb war die Auswahl geeigneter Erben von entscheidender Wichtigkeit. Nur der fähigste Schüler wurde in die zentralen Techniken der jeweiligen Schule und somit in die Geheimnisse des Stils vom Meister eingeweiht. Hatte der Schüler alle Geheimnisse der Schule erlernt, so erhielt er eine Urkunde als Beleg seiner Initiation - *Denju*. Erwies er sich darüber hinaus in den Augen des Begründers der Schule - *Ryuso* - als geeignet und würdig, vergab dieser das Zertifikat zur Lehrberechtigung - *Menkyo-jo* -, das die Gründung eines Ablegers der Schule an einem anderen Ort erlaubte. Nur das Oberhaupt der Schule durfte das Zertifikat ausstellen, das die Kontinuität der *Ryuha* garantierte. Der initiierte neue Meister durfte nun seinerseits Schüler in die Geheimnisse der alten *Ryuha* einweihen. Seiner eigenen Schule stand er als *lemoto* vor. Wurde die Fechttechnik des neuen Meisters als so überragend eingeschätzt, dass sie aus Sicht des Begründers ebenbürtig erschien, folgte die Ernennung zum einzig legitimen Nachfolger und Erben dieser *Ryuha*. Nach dem Tod des Begründers wurde dieser Nachfolger als ‚neues‘ Oberhaupt der alten *Ryuha* angesehen.

Damit wird deutlich, dass der wichtige Titel des Oberhauptes einer Schule eng mit der Weitergabe der Geheimnisse dieser Schule verknüpft war. Häufig wurde der Titel innerhalb derselben Familie

---

<sup>56</sup> Zur pädagogischen Dimension der *Ryuha* vgl. das Kapitel „Aneignung der Technik als Lebensweg“, besonders die Stufen *Shu-ha-ri*.

weitergegeben<sup>57</sup>; überragende Fertigkeiten in der Fechtkunst und erworbene Verdienste für die Schule waren die zentralen Voraussetzungen für die Berufung zum Nachfolger (vgl. SAKAI/BENNET, 2010: 125).

In der Auswahl der richtigen Person lag das zentrale Problem für den Fortbestand jeder Schule. So auch für Bokuden. Anhand einer weit verbreiteten Legende, die auf Bokuden zurückgeführt wird, kann diese Problematik veranschaulicht werden:

*„After Bokuden entered a life of seclusion in his hermitage, he tested the talents of his three adopted sons to try to judge which was the most worthy to carry on his name and position. Bokuden placed a wooden pillow above the door to his room so that it would drop upon anyone entering the room. He then called the eldest son to his side without informing him of the trick. Just as the eldest son was about to enter the room, his sixth sense warned him that something was afoot. He extended his hand, caught the wooden pillow and then entered the room. When the second son was called he strutted into the room and just as the pillow was about to fall on his head, his hand went to the hilt of the sword and he dodged. Finally, it was the youngest son's turn. As his son entered, he drew his sword and cut the pillow in half in midair. Although the youngest son's reflexes were as speedy as lightning, the eldest son had passed the test without even drawing his sword. So Bokuden decided to transfer the headship of his family to his eldest son and sent him to Kitabake Tomonori for initiation into the secret of >hitotsu-tachi< (Hervorhebung im Original, JP)“ (SUGAWARA, 1985: 30)<sup>58</sup>.*

Während Bokuden im angeführten Beispiel Erfahrung und Reife zu Auswahlkriterien erhob, bevorzugten andere Schwertmeister die technische Überlegenheit im Zweikampf zwischen zwei Bewerbern. Obwohl die Initiation des Sohnes in die Geheimnisse des *Hitotsu-tachi* durch Kitabake, dem engsten Schüler Bokudens, nach SAKAI/BENNET anhand historischer Aufzeichnungen noch nachvollziehbar ist, verwischt

---

<sup>57</sup> Adoptionen waren im Mittelalter Japans keine Seltenheit, besonders wenn der Familie männliche Nachfolger fehlten.

<sup>58</sup> Diese berühmte Legende wird in abgewandelter Form auch anderen Helden zugeschrieben. Sogar der Film-Klassiker Kurosawas „Die sieben Samurai“ entfremdet sie als Auswahltest für fähige Krieger zur Verteidigung des Dorfes.

sich danach jegliche Spur vom ältesten Sohn. Der Tod Kitabakes in einer Schlacht gegen Nobunaga ist als endgültiger Bruch in der Kontinuität des *Shinto-ryu* anzusehen, der Schule des einzigartigen Fechters Bokuden Tsukahara. In der Folgezeit blieb die Fechtkunst ohne nachweisbaren Einfluss Bokudens; das Geheimnis seiner Fechtkunst - oder besser das Wesen in der Überlieferung - war für immer verschwunden und dem Reich der Legenden überantwortet (vgl. SAKAI/BENNET, 2010: 95); ganz im Unterschied zum Meisterfechter Yagyu Munenori, dessen berühmte Fechtschule *Yagyu-shinkage-ryu* andauernde Kontinuität besitzt und in der Gegenwart sinnhafte Bezüge für die moderne Fechtkunst *Kendo* durch die Übungsmethode *Kata* herstellt.

#### 4.5.2 Yagyu Munenori: Erleuchtung durch Fechtkunst

Die besondere Bedeutung Yagyus für die vorliegende Arbeit ergibt sich aus der intensiven Beziehung zwischen Fechtkunst und Zen-Buddhismus, die an seiner Person exemplarisch festgemacht wird und eine traditionelle Auffassung dieser Zeit von der Einheit zwischen Fechtkunst und *Zen - Ken-zen-ichi* - wiedergibt.

Yagyu Munenori war der fünfte Sohn von Yagyu Muneyoshi, dem legitimen Erben der Fechtschule *Aisukage-ryu*<sup>59</sup> des Begründers Hidetsuna Kamiizumi. Doch Muneyoshis Aufstieg zum großen Fechtmeister seiner Zeit begann mit einer historisch bedeutsamen Niederlage im *Taryu-jiyai*. Yagyu Muneyoshi, der beste Schwertkämpfer im Kinki-Distrikt<sup>60</sup>, forderte wahrscheinlich 1563 den berühmtesten Fechter des Kanto-Gebiets Hidetsuna Kamiizumi in Nara<sup>61</sup> zum Duell. Doch dieser kämpfte nicht selbst, sondern ließ seinen Schüler Hikida gegen den Herausforderer Yagyu Muneyoshi antreten. Hikida war mit

---

<sup>59</sup> Diese Fechtschule gilt als eine der drei berühmtesten in der alten Fechtkunst (vgl. OZAWA, 1997: 12).

<sup>60</sup> Gebiet um Osaka.

<sup>61</sup> Das Duell fand - wie wahrscheinlich die Mehrzahl aller Duelle - in direkter Umgebung eines Tempel statt, hier war es der Hozoin-Tempel in Nara. Aufgrund von Querverweisen ist das Jahr 1563 anzunehmen.



dem *Fukuro-Shinai*<sup>62</sup> bewaffnet, einem ungefährlichen Schwerterersatz, der im Gegensatz zum Holzsword realistische Treffer zuließ, ohne den Gegner zu verletzen oder gar zu töten (siehe Abbildung 34, Seite 370).

Yagyu Muneyoshi mit dem gebräuchlichen Holzsword kämpfend wurde zu Beginn des Duells mit deutlicher Klarheit auf dem Kopf getroffen. Da er den Treffer nicht wahrhaben wollte und stattdessen weiterkämpfte, schlug Hikida ihn zum zweiten Mal mit dem *Fukuro-Shinai* und bestätigte die klare Niederlage Muneyoshis. Tief beeindruckt von der Stärke der Schule Hidetsunas - immerhin brachte ihm ‚nur‘ der Schüler diese Niederlage bei und nicht der Lehrer selbst -, unterwarf sich Yagyu dem Meister Hidetsuna und bat ihn, sein Schüler werden zu dürfen. Obwohl eindeutig geschlagen, war das Talent Muneyoshis für den großen Hidetsuna offenkundig und er akzeptierte Yagyu als Schüler. Dieser Moment markierte nach SUGAWARA die Geburt der neuen Fechtschule *Yagyu-shinkage-ryu* (vgl. SUGAWARA 1985: 99).

Die außergewöhnliche Qualität Yagyu Muneyoshis sollte sich schnell bestätigen und kann an den überlieferten Daten seines Aufstiegs festgemacht werden: Bereits 1565 - nur zwei Jahre nach seiner Niederlage - erhielt Yagyu Muneyoshi das *Menkyo-jo* von Hidetsuna und 1571 wurde er zum Oberhaupt und einzig legitimen Erbe dieser Fechtschule erklärt (vgl. SAKAI/BENNET, 2010: 131) . Die kurzen Zeitabschnitte zur höchsten Meisterschaft belegen das enorme Potential eines zunächst unterlegenen Talents in der Fechtkunst. 1594 erreichte Yagyu Muneyoshi den Höhepunkt seines gesellschaftlichen Erfolgs, als er seine Fechtschule mit dem Haus des großen *Daimyo* Tokugawa Ieyasu verbinden konnte. Tokugawa, kurz vor dem Aufstieg zum *Shogun* des Landes, bat in Kyoto um eine

---

<sup>62</sup> Das *Fukuro-Shinai* wird allgemein als eine Erfindung Hidetsunas angesehen. Mehrere Bambusstreben wurden durch einen Lederüberzug zusammengehalten und ermöglichten Stoßdämpfungen auch bei heftigsten Schlägen, so dass der Gegner zwar geschlagen, aber nicht verletzt werden konnte. Das *Fukuro-Shinai* ist der historische Prototyp des heute im Kendo verwendeten *Shinai*.

Demonstration der Fechtkunst durch den berühmten Fechtmeister. Die gezeigte Technik Yagyus beeindruckte Tokugawa dermaßen, dass er sogleich Schüler dieses Meisters werden und die Technik des *Muto* erlernen wollte. Nachdem Yagyu den *Daimyo* Tokugawa in die Geheimnisse seiner Technik einwies, wurde die *Yagyu-shinkage-ryu* per Vertrag zur Fechtschule<sup>63</sup> der Tokugawa-Familie erklärt und Muneyoshis jüngster Sohn Munenori als Fechtlehrer bei dem Klan angestellt<sup>64</sup> (vgl. SUGAWARA, 1985: 108 ff). Doch selbst der große Tokugawa Ieyasu musste sich nach der Lehrstunde mit Yagyu per Vertrag und Eid verpflichten, die Geheimnisse der *Ryuha* zu schützen und nicht weiterzugeben<sup>65</sup>. Damit unterschied sich der spätere Shogun Tokugawa nicht vom gemeinen Fechtschüler. SAKAI/BENNET sehen darin einen Beleg für die überragende Bedeutung der Geheimnisverpflichtung als Mittel zur Sicherung des Fortbestands der *Ryuha* in der Fechtkunst (vgl. SAKAI/BENNET, 2010: 183).

Muneyoshis fünfter Sohn Yagyu Munenori - 1571 geboren und 1646 friedlich gestorben - trat in die Fußstapfen des großen Vaters und entwickelte sich zum wahrscheinlich berühmtesten Fechtlehrer aller Zeiten. Seine Fechtschule repräsentierte die erfolgreichste des Landes und ihrer Zeit (vgl. SATO, 2008: 9). Yagyu Munenori lebte den Traum aller großen Schwertmeister, die eigene Fechtschule am Hof des mächtigsten Mann des Landes zu repräsentieren. Damit verbunden war ein sozialer Aufstieg, der beispiellos für einen Schwertkämpfer verlief. Ausgestattet mit höchstem kulturellen und wirtschaftlichen Kapital<sup>66</sup> stand Yagyu seit 1636 im Rang eines *Daimyo*, dessen Status an einem

---

<sup>63</sup> Damit war sie die zweite landesweit bekannte Fechtschule, die dem Hause Tokugawa diente.

<sup>64</sup> Diese Anekdote verdeutlicht die im Kapitel „Kriegerstand und das Schwert“ thematisierte Wertschätzung Tokugawas gegenüber der Fechtkunst. Gleichzeitig wird die Bedeutung der Fechtkunst für die Familie des späteren Shogun durch die Verbindung mit dem Hause Yagyu belegt.

<sup>65</sup> Nach SUGAWARA setzte Tokugawa einen Absatz in diesem Vertrag durch, indem die Initiation Ieyasus in die *Yagyu-shinkage-ryu* festgehalten wurde (vgl. SUGAWARA, 1985: 109). Auch hiermit wird meine These von der besonderen Wichtigkeit der Fechtkunst für die spätere Politik Tokugawas gestützt.

<sup>66</sup> Die Verwendung der Kategorie ‚Kapital‘ ist an Bourdieu angelehnt.

Einkommen von mindestens 10.000 *Koku* festgemacht wurde<sup>67</sup> (vgl. SATO, 2008: 118). Bis zu seinem Tode stieg sein Einkommen auf 12.500 *Koku* an<sup>68</sup>. Der politische Aufstieg verlief ähnlich erfolgreich. Im Zenit seines Schaffens gehörte er als persönlicher Berater zum engsten Kreis des *Shogun* Tokugawa Iemitsu. 1629 erhielt er die wichtige Position des *Ometsuke*, eines hochrangigen Generals des *Shogun*, der die reichen *Daimyo* und hochrangigen Beamte des Shogunats überwachen sollte (vgl. SAKAI/BENNET, 2010: 133). Diese Position wurde erstmals für Munenori geschaffen<sup>69</sup>. Wahrscheinlich war diese Position vergleichbar mit dem Chef eines Geheimdienstes<sup>70</sup> in späteren Zeiten (vgl. CLEARY, 1996: 14).

Ohne Zweifel besaß Munenori erheblichen Einfluss auf das Tokugawa-Shogunat, was auf seine Stellung als Fechtlehrer des Shoguns zurückzuführen war (vgl. SATO, 2008: 120). In der Literatur wird Yagyu Munenoris persönlicher Anteil am Entwicklungsprozess zweier Tokugawa-Shogune zu großen Staatsmännern herausgestellt. So wird ihm besondere persönliche Nähe zum Shogun Hidetada<sup>71</sup> und dessen Sohn Iemitsu nachgesagt. Die Rolle der Fechtkunst war dabei zentral: „*By the training with Munenori, therefore, Shogun Hidetada was learning the essentials of statecraft through swordmanship*“ (SUGAWARA, 1985: 127). Dies galt für Iemitsu im Besonderen, denn im Unterschied zu seinem Vater war dieser von der Fechtkunst vollkommen fasziniert, schwor einen Eid und wurde Munenoris Schüler.

---

<sup>67</sup> *Koku* als Bezeichnung von Einkommen repräsentiert die Menge von fünf Bündeln Reis, die in dieser Zeit als ausreichend erachtet wurde, einen Erwachsenen ein Jahr lang zu ernähren.

<sup>68</sup> Im Gegensatz dazu erhielt der andere Fechtlehrer der Tokugawa-Familie Ono Tadaaki niemals mehr als 600 *Koku* (vgl. SUGAWARA, 1985: 126). Obwohl dieser ebenfalls legendären Ruhm als unbesiegter Meisterfechter besaß, erreichte er wahrscheinlich aufgrund seiner extremen Härte niemals den Status Munenoris.

<sup>69</sup> Sugawara verweist auf die ursprüngliche Bezeichnung ‚Sometsuke‘, die später in ‚Ometsuke‘ umbenannt wurde (vgl. SUGAWARA, 1985: 61).

<sup>70</sup> Es gibt verschiedene Hinweise auf die Geheimdiensttätigkeit der Familie Yagyu für Tokugawa.

<sup>71</sup> Sohn und Nachfolger des Reicheinigers Tokugawa Ieyasu.

Diese Entscheidung band ihn in doppelter Hinsicht an seinen Lehrer, der die technische Beherrschung des Fechtstils verbunden mit der charakterlichen Entwicklung seines Schülers als seine Lehraufgabe ansah. In Yagyus Konzept bildeten sowohl innere Entwicklung als auch technische Perfektion die zentralen Bezugspunkte für die Entwicklung großer Fechtkunst. Entgegen vorherrschender Auffassungen war die innere Haltung eines Menschen für Yagyu Munenori bedeutsamer als die technische Komponente im Schwertkampf. Damit repräsentierte die *Yagyu-shinkage-ryu* eine neue Stilrichtung, die in Konkurrenz zu den traditionellen Schulen und ihrer Schlachtfeld orientierten Technikdominanz stand.

Um den Neuansatz Yagyu Munenoris angemessen einordnen zu können, muss die fundamentale Veränderung der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen in dieser Zeit einbezogen werden. Seit der Entscheidungsschlacht von Sekigahara im Jahre 1600 setzte allmählich die lange Friedensperiode in der Tokugawa-Zeit ein, die faktisch das Ende von Berufskrieger und der Kriegswaffe Schwert bedeutete. Yagyu Munenoris Wirken fiel genau in diese Übergangszeit. Im Gegensatz zum Schwert-Kampf zahlreicher Rivalen entwickelte Yagyu die Fecht-Kunst, deren Inhalte maßgeblich durch den Zen-Buddhismus beeinflusst wurden. Im Zentrum seiner Schule stand das *Katsuniken* („Leben spendendes Schwert“), hervorgegangen aus dem *Satsuniken* („Tod bringendes Schwert“):

*„In einer verwirrten Welt werden viele Menschen grundlos getötet. Eine todbringende Klinge wird eingesetzt, um Frieden in eine solche Welt zu bringen. Doch ist einmal Frieden erlangt, wird dieselbe Klinge zum lebenspendenden Schwert, nicht wahr?“*  
(YAGYU, 2008: 79)

Munenori stellte den Bedeutungswandel des Schwertes in den Kontext gesellschaftlicher Veränderungen und philosophischer Deutungen: vom Krieg zum Frieden. Doch sein Vater Muneyoshi sah die ursprüngliche Bedeutung praxisbezogen: *„In unserer Schule wird das Schwert, das zum Angriff positioniert ist, todbringend genannt, und das Schwert, das*

*keinen Angriff andeutet, lebenspendend“* (YAGYU, 2008: 129).

Es bleibt festzuhalten, dass das ‚Leben spendende Schwert‘ in der Yagyu-Shinkage-ryu als Synonym für eine Schwerhaltung galt, die nicht offensiv war.

Über die Ursachen für die Faszination Yagyus am *Zen* ist nichts bekannt, obgleich überzeugend belegt ist, dass er *Zen* intensiv praktizierte und einem Zen-Mönch sehr nah stand. Diese Beziehung wird in deutschen Abhandlungen zumeist als freundschaftliches Verhältnis beschrieben, ohne allerdings den wichtigen Aspekt der spezifisch japanischen Lehrer-Schüler-Beziehung zwischen den beiden ausreichend herauszustellen<sup>72</sup>. Takuan Soho (1573-1645), ein angesehener Mönch der Rinzaï-Sekte, verfasste wahrscheinlich für seinen Zen-Schüler Yagyu Munenori das Traktat *Fudochi Shinmyoroku* (‚Entfesselt es Bewusstsein‘), das die Fechtkunst vollkommen aus der Perspektive des *Zen* interpretierte<sup>73</sup>.

SATO hält einen anderen Empfänger dieser wichtigen Lehrschrift für möglich (vgl. SATO, 2008: 124). So ist es nicht auszuschließen, dass Takuan den Text für den Shogun Tokugawa Iemitsu verfasste und dieser ihn an Munenori weitergab. Diese Argumentation ist stringent, wenn berücksichtigt wird, dass Takuan aufgrund eines religiösen Disputs mit dem Tokugawa-Shogunat 1629 ins Exil geschickt und anlässlich des Todes des zweiten Shoguns von dessen Nachfolger Iemitsu im Jahr 1632 begnadigt wurde. Munenori selbst stellte den Zen-Mönch dem Shogun Iemitsu vor, worauf dieser tief beeindruckt von der Persönlichkeit Takuans eine große Zuneigung für den Mönch entwickelte<sup>74</sup> (vgl. SATO, 2008: 122). So ist nicht auszuschließen, dass Takuan das *Fudochi Shinmyoroku* für den Shogun verfasste. Iemitsus Begeisterung für die Fechtkunst und Munenoris Geschick als wichtiger

---

<sup>72</sup> Vgl. das Kapitel „Lehrer und Schüler als Konstrukt einer Lebensbeziehung“.

<sup>73</sup> In welchem Jahr Soho das Traktat verfasste, ist ungeklärt.

<sup>74</sup> Iemitsu suchte die Nähe Takuans und ließ den Zen-Tempel Tokai-ji im Bezirk Shinagawa in Tokyo für ihn errichten, um den Mönch an Tokyo zu binden (vgl. SUGAWARA, 1985: 143).

Berater des *Shogun* machen die Weitergabe des *Fudochi Shinmyoroku* als Dankesgeschenk an Munenori von Iemitsu zur möglichen Variante.

Höchstwahrscheinlich werden die Motive der Entstehung dieses Zen-Werkes aus dem 17. Jahrhundert heute nicht mehr zu klären sein. Unzweifelhaft allerdings - weil ausreichend belegt - existierten die besonderen Beziehungen zwischen Yagyu Munenori und dem *Shogun* Iemitsu und Yagyu und dem Zen-Mönch Takuan Soho, aus der sich die ungewöhnliche Dreiecksbeziehung Yagyu-Iemitsu-Takuan entwickelte. Aus gesellschaftlicher Perspektive betrachtet, ergab sich ein Beziehungsgeflecht von Fechtlehrer-Regent-Mönch, in dem die Fechtkunst im Mittelpunkt stand. Yagyu und Takuan, die im Kern der sozialen Beziehungen wirkenden Protagonisten, verband bis zum Lebensende eine tiefe Zuneigung, die zur wichtigen Einflussnahme des Zen auf die Fechtkunst Yagyus führte: „*To Munenori swordsmanship was far more than the art of developing fencing techniques, it was life itself, for it trained man to develop his inner self*“ (SUGAWARA, 1985: 126).

1632 verfasste Yagyu Munenori das *Hyoho-Kadensho*, eine Lehrschrift zur Fechtkunst, die das Wissen und die Erkenntnisse seines Vaters Muneyoshi und dessen Lehrers Hidetsuna zum philosophischen Postulat über die Fechtschule der *Yagyu-shinkage-ryu* verdichtete. Der darin vertretene Ansatz von der Hervorhebung des Geistes im Schwertkampf - *Shinpo* - ist auf den starken Zen-Einfluss Takuans zurückzuführen, der anhand identischer Überlegungen im *Fudochi Shinmyoroku* nachzuweisen ist (vgl. SAKAI/BENNET, 2010: 143). Munenori verstand die im *Hyoho-Kadensho* entwickelte Theorie als Psychologie des Schwertkampfes, die den idealen Geisteszustand in den Mittelpunkt stellt. Doch mit ‚Geisteszustand‘ wird nur verkürzt wiedergegeben, was Munenori in den Begriffen *Kokoro* oder *Shin* erfasst. Der leichter verständliche englische Begriff „*mind method*“ (SAKAI/BENNET, 2010: 143) hilft Munenoris Methode zur Betonung des Geistes nachzuvollziehen. Im Folgenden wird der Ansatz erläutert.

Im Verständnis Munenoris bedeutet ‚Geist‘ Gemütszustand, Bewusstsein oder gefühlsgeleitete Einstellungen, die ständigen Versuchen der Einflussnahme von außen unterliegen. Versuche des Eingriffs können Bedürfnisse, Wünsche, Ängste etc. darstellen, die zu Krankheiten des Geistes - *Yamai* - führen, wenn sie diesen bestimmen. Demnach behindern Krankheiten den Gemütszustand am Erreichen des Idealzustands. Das angestrebte Ideal liegt in einem freien Geist, der jede Situation mit der gleichen emotionalen Balance erlebt. Das Alltagsbewusstsein oder der Alltagsgeist<sup>75</sup> wird zum ‚entfesselten Bewusstsein‘ des Geistes, ganz im Sinne des *Fudochi Shinmyoroku* von Takuan. Munenori bezeichnete diesen Status als *Byoshin* oder *Heijoshin*. Diese Begriffe repräsentieren den Kern einer *Zen* geprägten Fechtkunst, die in dieser Zeit den Anspruch der ‚Einheit von Schwert und *Zen*‘ - *Ken-zen-ichi* - vertrat.

Aufgrund der vollkommen verschiedenen Inhalte von *Zen* und *Kenjutsu* erscheint die Frage zwingend, warum die Erkenntnisse des *Zen*-Buddhismus, dessen Wesen in Meditation und Stille angelegt war, so leicht mit der Gewalt und Bewegung erfordernden Fechtkunst verbunden werden konnte. Nach YAGYU Munenori wiesen *Zen* und *Kenjutsu* große Gemeinsamkeiten auf:

*„Die Schwertkampfkunst stimmt mit dem Buddhismus und dem Zen in vielerlei Hinsicht überein. Alle verachten sie das Anhaften, jenes Stadium, bei etwas zu verweilen. Nicht anzuhaften ist der entscheidende Punkt“* (YAGYU, 2008: 76).

Auch wenn der Kampf mit dem Schwert eine außerordentlich stressvolle Situation für den Kämpfer darstellte, weil der Erfolg über Leben und Tod entschied, war der ideale Gemütszustand den gleichen Hindernissen ausgesetzt wie in der *Zen*-Übung. Als Krankheiten in der Fechtkunst galt übersteigertes Siegesdenken ebenso wie das Überbewerten technischer Fertigkeiten; beides führte dem Ansatz gemäß zu Obsessionen des Geistes, der folglich seine Freiheit verlor.

---

<sup>75</sup> Vgl. „Buddhismus“ im Kapitel „Reis, China und die Götter“.

Demgegenüber lag die Zielstellung in einem freien Gemütszustand, der nach Munenori nicht nur in der Ausnahmesituation des Kampfes erlebt werden konnte, sondern in der Alltagswelt generell:

*„Wenn du dir der Schwertkampfkunst bewusst bist, während du sie anwendest, ist das eine Krankheit. Wenn du dir des Abschießens eines Pfeils bewusst bist, bist du ... erkrankt. Wenn du hingegen in natürlichem Geisteszustand ein Schwert und einen Bogen benutzt, solltest du frei mit dem Schwert umgehen können und keine Probleme mit dem Bogen haben. Ein natürlicher Geist, den nichts überraschen kann, ist in allem gut“ (YAGYU, 2008: 79).*

Im Zustand *Heijoshin* lag folglich die Formel für ein freies und unbelastetes Leben. Die breite Akzeptanz des *Zen* innerhalb der Kriegerschicht muss in den Zusammenhang der allgegenwärtigen psychischen Anspannung der *Samurai* eingeordnet werden. Die geforderte Bereitschaft, jederzeit dem Tod offen gegenüberzutreten, war wahrscheinlich nur zu erbringen, wenn die Freiheit der Geisteshaltung im Seelenleben als verinnerlichter Wert vorlag. Die Meditation im *Zen* war hervorragend geeignet, diese wichtige Grundvoraussetzung herzustellen. Die Verbindung von *Zen* und Fechtkunst in der Kriegerschicht kann demnach als pragmatische Strategie angesehen werden, die psychologischen Anforderungen bewältigen zu können. Die große Verbreitung von *Zen*-Praktiken innerhalb der Fechtwelt ist als Beleg für diesen pragmatischen Todesbezug anzusehen.

Allerdings muss die zentrale Veränderung der Fechtkunst berücksichtigt werden, die im Kontext der veränderten gesellschaftlichen Bedingungen entstand. Das *Hyoho-Kadensho* als Lehrschrift des *Ken-zen-ichi* wurde von Munenori 1632 in einer gesellschaftlichen Realität verfasst, die sich schon lange von den Kriegstugenden der Berufskrieger in der Bürgerkriegsphase distanziert hatte. Der reale Todesbezug der Fechtkunst war im Alltag der Krieger nicht mehr gegeben. Stattdessen hatten die Tokugawa-Herrscher eine zivile Ordnung etabliert, die die Berufskrieger zur Verwaltungselite umformte. Die allumfassende Befriedung der Gesellschaft führte zu unumkehrbaren Veränderungen



im *Kenjutsu*, das ehemals Identitätsnachweis und Lebensmittelpunkt der Krieger gleichermaßen war. Als Zäsur muss das zu Beginn des 17. Jahrhunderts von der Tokugawa-Regierung erlassene Verbot des *Taryu-jiai* angesehen werden. Das Shogunat befürchtete, tödliche Duelle könnten in der Friedenszeit zu einem Rückfall in die Ära des Bürgerkriegs führen (vgl. SAKAI/BENNET, 2010: 181).

Konsequenterweise wurden die *Taryu-jiai* mit aller Härte unterbunden und der Sieger eines illegalen Duells musste im Falle des Bekanntwerdens mit der Todesstrafe rechnen. Es ist anzunehmen, dass dieses Verbot Yagyu persönlich nicht kümmerte, da keine Daten zu finden sind, die eine Duellteilnahme des großen Fechtmeisters belegen. Vage Hinweise deuten auf einen Kampf mit Angreifern des *Shogun* Hidetata während des Winterfeldzug in Osaka hin, in dem „*er mühelos sieben Männer einer speziellen Angriffstruppe des Feindes*“ (SATO, 2008: 118) mit dem Schwert tötete. Diese Anekdote ist allerdings der einzige Beleg für Munenoris Fertigkeiten als tötender Schwertkämpfer (vgl. SATO, 2008: 144).

Da das Verbot den tödlichen Leistungsvergleich zwischen den Schulen langfristig unterband, beförderte es gleichzeitig den Veränderungsprozess der tödlichen Fechtkunst zu einer modernen Fechtkunst, die das *Katana* durch nicht-tödliche Schwerter ersetzte<sup>76</sup>. In der Übungspraxis der Tokugawa-Zeit wurden zunehmend Holz- und Bambusschwerter verwendet, so dass *Taryu-jiai* allmählich wieder populär und letztendlich vom Shogunat erlaubt wurden; mit dem wichtigen Unterschied allerdings, dass die Duelle keinen tödlichen Ausgang mehr nahmen, weil die Schläge vor dem Berühren des Gegners abgestoppt wurden oder das Schlagen mit den *Shinai* unblutig verlief.

---

<sup>76</sup> Dennoch missachteten viele Fechthallen das Verbot; tödliche *Taryu-jiai* wurden bis zur Meiji-Restauration (1868) abgehalten (vgl. SUGAWARA, 1985: 13).

Betrachtet man diesen gesellschaftlichen Prozess im Zusammenhang des Erscheinens vom *Hyoho-Kadensho* im Jahre 1632, so lässt sich erkennen, dass das wichtige Postulat von der Einheit zwischen Schwert und Zen - *Ken-zen-ichi* - in einer Zeit entstand, in der die echten Stahlschwerter nicht mehr die Praxis bestimmten. Vielmehr zielte *Ken-zen-ichi* in dieser Zeit auf die Verwendung des Holzschwertes, das von jeher das Verfahren zum Lernen und Üben im *Kenjutsu* bestimmte. Die Vermittlungsmethode vieler Schulen lag im *Kumitachi*, einer Vorform der *Kata*, die durch einen festgelegten Bewegungsablauf zwischen Lehrer und Schüler gekennzeichnet war. Hierbei waren kaum Abweichungen von der vorgeschriebenen Form möglich, denn die Schläge wurden vor dem Auftreffen abgestoppt, ebenso wie in der nicht-tödlichen Form des *Taryu-jiai*. In der *Yagyū-shinkage-ryū* war die *Kata* zentrale Methode zum Erlernen der Fechtkunst geworden, auch wenn nach Einschätzung Munenoris diese Lehrmethode deutlich vom Kämpfen mit echten Klingen zu unterscheiden war (vgl. SATO, 2008: 145).

Die Popularität des Zen innerhalb der Kriegerkaste zu Zeiten Munenoris muss auch angesichts der individuellen Spiritualität dieser Religion betrachtet werden. Der Verlust der kriegerischen Identität - der wichtigste Teil im Denken eines *Samurai* - führte zur Aufwertung des Zen innerhalb der Kriegerkaste, was am Beispiel Munenoris nachzuvollziehen ist. So könnte die besondere Attraktivität des Zen in den esoterischen Zuwendungsmöglichkeiten für den Geist des einzelnen Kriegers gelegen haben, der in der Tokugawa-Zeit vollkommen durch den Konfuzianismus bestimmt werden sollte. Im *Ken-zen-ichi* ließ sich diese individuelle Spiritualität mit den obsoleten Werten eines Kriegers perfekt verbinden, indem der Umgang mit dem kastenspezifischen Schwert perfektioniert wurde.

Doch das reale Schwert in der Fechtkunst wurde zunehmend verdrängt und durch die Produkte der gesellschaftlichen Realität ersetzt. Holzschwert und *Shinai* erfuhren die Aufwertung als ‚neues‘

Medium im *Kenjutsu*. Erkenntnisse und Geheimnisse alter Schulen galten fortan auch für den nicht-tödlichen Schwerterersatz. So veränderte sich die Fechtkunst in der Friedensperiode mit Einfluss des *Zen* zum philosophischen Diskurs mit praktischer Anwendung, die allerdings nur noch selten im Töten des Gegners lag. Ob allerdings die spirituelle Heilsformel *Heijoshin* die angestrebte Wirkung in der weiten Anhängerschaft entfalten konnte, ist nicht nachprüfbar. Für Yagyu Munenori und dessen Familie darf dies uneingeschränkt angenommen werden. Munenori selbst allerdings deutete nur vage an, wann er das wichtige Stadium der Einsichten erreichte:

*„Als Erwachsener ergriff ich das Schwert und erbte meines Vaters Berufung, auch wenn ich etwas noch zu meistern habe: die Freiheit. Doch als ich das >Alter des Wissens um die eigene Bestimmung< (Hervorhebung im Original, JP) überschritt, begann ich ein Gefühl für diese Kunst zu entwickeln“* (YAGYU, 2008: 116).

In Bezug auf Yaguy's Ausführungen ergibt sich eine zentrale Fragestellung zu dieser Kunst: Woran kann eine dem *Zen* entlehnte innere Haltung in der Praxis des Kampfes festgemacht bzw. erkannt werden? Die Frage nach einem Phänotyp von *Ken-zen-ichi* wird im Folgenden mit Hilfe eines Textes beantwortet, der einem vollkommen anderen Kulturkreis entnommen ist und keinen direkten Bezug zu Japan aufweist. Als vage Verbindung ist lediglich die Situation des Fechtens zu erkennen. In „Über das Marionettentheater“ erzählt Heinrich von KLEIST (1984) eine Geschichte, die von einer Auseinandersetzung im Fechten handelt. Ein hervorragender Fechter wurde, nachdem man seine Fähigkeiten erkannt hatte, mit einem höchst ungewöhnlichen Gegner konfrontiert: Er wurde aufgefordert, gegen einen Bären zu fechten. Der Fechter erzählt:

*„Der Bär stand, als ich erstaunt vor ihn trat, auf den Hinterfüßen, mit dem Rücken an einem Pfahl gelehnt, an welchem er angeschlossen war, die rechte Tatze schlagfertig erhoben und sah mir ins Auge: das war seine Fechterpositur. Ich wußte nicht, ob ich träumte, da ich mich einem solchen Gegner gegenüber sah; stoßen Sie! stoßen Sie! sagte Herr v. G. [...], und versuchen Sie, ob Sie ihm eins beibringen können! Ich fiel, da ich mich ein wenig von meinem Erstaunen erholt hatte, mit dem Rapier auf ihn aus; der*

*Bär machte eine kurze Bewegung mit der Tatze und parierte den Stoß. Ich versuchte ihn durch Finten zu verführen; der Bär rührte sich nicht. Ich fiel wieder, mit einer augenblicklichen Gewandtheit, auf ihn aus, eines Menschen Brust würde ich unfehlbar getroffen haben: der Bär machte eine ganz kurze Bewegung mit der Tatze und parierte den Stoß. Jetzt war ich fast in dem Fall des jungen Herrn v. G. [...] Der Ernst des Bären kam hinzu, mir die Fassung zu rauben, Stöße und Finten wechselten sich, mir triefte der Schweiß: umsonst! Nicht bloß, dass der Bär, wie der erste Fechter der Welt, alle meine Stöße parierte; auf Finten (was ihm kein Fechter der Welt nachmacht) ging er gar nicht einmal ein: Aug in Auge, als ob er meine Seele darin lesen könnte, stand er, die Tatze schlagfertig erhoben, und wenn meine Stöße nicht ernsthaft gemeint waren, so rührte er sich nicht“ (KLEIST, 1984: 90 - 91).*

Kleist<sup>77</sup> beschreibt - unbewusst? - das Wesentliche der Symbiose aus Zen-Buddhismus und Fechtkunst. Der Bär vereitelt jeden Angriff des Gegners, denn er scheint die Gedanken des Gegenübers in dessen Augen lesen zu können. Dieser Zustand der „*rechten Geistesgegenwart*“ (LENK, 1985: 75) ist mit Erklärungen unterschiedlicher Wissenschaftsdisziplinen nicht zu erfassen<sup>78</sup>. Vertreter des *Zen* sprechen von einem Zustand der „*Ichlosigkeit*“ (SUZUKI, 1971: 35), der „*Absichtslosigkeit*“ (HERRIGEL, 1985a: 88), der „*Leere*“ (Musashi, 1983: 120), des „*unbeeinträchtigten Bewußtseins*“ (YANO, 1973) oder vom Stadium des „*No-Mind*“ (TAKUAN, 1986).

Grundsätzlich wird von der Annahme ausgegangen, dass der Mensch als denkendes Wesen im Sinne Descartes nur unter Ausschaltung der Ratio große Werke vollbringen kann. Die Natürlichkeit oder Kindlichkeit muss durch die „*Kunst des Sich-Selbst-Vergessens wiedererlangt werden*“ (SUZUKI, 1985: 9). Den Geist gilt es im Zustand des Fließens, d. h., im Status der Freiheit zu halten.

---

<sup>77</sup> Der deutsche Philosoph Eugen HERRIGEL verweist in „Zen in der Kunst des Bogenschießens“ (vgl. HERRIGEL, 1985a: 95) auf diese Analogie.

<sup>78</sup> Die Sensomotorik beispielsweise beschreibt einen ähnlichen Zustand als „*unbewusste Bewegungskoordination im Sinne gefühlsmäßigen, subkortikalmotorischen Reagierens*“ (KIPPHARD, 1976: 156).

Dadurch entsteht Natürlichkeit und Wirken des Unbewussten. Gefühle und intellektuelle Überlegungen sind fehl am Platz, denn sie unterbrechen den Fluss und beeinträchtigen das geistige Wohlbefinden des Menschen. Der Schwertkämpfer muss die Natürlichkeit und damit die Freiheit anstreben, denn Unfreiheit bedeutet Tod. So lautete im Wesentlichen der Rat Takuans für seinen Schüler Yagyū Munenori (vgl. SUZUKI, 1971: 33).

Hat ein Fechter die höchste Meisterschaft erreicht, „*ist sein Geist wie ein Spiegel, in dem sich jeder Gedanke widerspiegelt, der sich im Geiste des Gegners regt, und er weiß sofort, wie und wo er den Gegner schlagen muß*“ (SUZUKI, 1971: 35). Das Zitat beschreibt nicht nur den Einfluss des *Zen* auf die alte Fechtkunst, sondern verweist gleichzeitig auf die Gegenwart. In der täglichen Trainingspraxis kann das Zitat mit der Beobachtung alter Kendo-Lehrer unzählig belegt werden. Der alte, aber erfahrene Fechtlehrer trifft den jungen Kämpfer mit dem *Shinai* in einem Moment, der von außen beobachtet als ‚Zeitlupe‘ wahrgenommen wird. Am Ausgang des sportlichen Kampfes gibt es für die beiden keinen Zweifel. Der Junge wird von dem *Shinai* des Alten in einem Augenblick des Zögerns, Zweifelns oder der totalen Unvorbereitung getroffen. KLEISTS Schilderung des Bären erweist sich als anschauliche und zutreffende Darstellung von *Ken-zen-ichi*. Offensichtlich nimmt die Philosophie des *Zen* noch heute Einfluss auf das Wesen im *Kendo*. Weitere Kontinuitäten alter Inhalte in der Gegenwart werden im Kapitel „Wandel und Konsistenz im Weg des Schwertes ohne Schwert“ aufgezeigt.

Voraussetzung zum Erreichen der höchsten Stufe dieser Meisterschaft ist das perfekte Beherrschen der Technik. Zen-Meister sprechen vom ‚Überwinden der Technik‘. Auf dieser Stufe verschmelzen Schwert und Mensch zu einer Einheit. Das Schwert folgt dem Befehl des Unbewussten. Zur Verdeutlichung der inneren Haltung in *Zen* und Fechtkunst wird auf den Begriff vom kosmischen Unbewussten verwiesen, der im Kapitel „Reis, China und die Götter“

als zentral für das Alltagsbewusstsein im Zen herausgearbeitet wurde (vgl. SUZUKI, 1971: 31). Im Kontext des Schwertkampfes bestimmt es nach SUZUKI die Handlung:

*„Solange das Unbewußte instinktiv ist, geht es über das von Tieren oder kleinen Kindern nicht hinaus. Es kann nicht das Unbewußte des reifen Menschen sein. Dieser hat ein trainiertes Unbewußtes, in das alle bewußten Erfahrungen, die er seit seiner Kindheit gemacht hat, aufgenommen sind, weil sie insgesamt sein gesamtes Wesen ausmachen. Sobald daher der Schwertkämpfer das Schwert ergreift, treten sein technisches Können und sein Bewusstsein der Situation in den Hintergrund, und das trainierte Unbewußte beginnt, seine Rolle in vollem Umfang zu spielen. Das Schwert wird geschwungen, als hätte es selbst eine Seele“ (SUZUKI, 1971: 32).*

Den vorangegangenen Ausführungen ist die wichtige Einflussnahme der Religion Zen-Buddhismus auf die Fechtkunst zu entnehmen. Der *Yagyu-shinkage-ryu* und den Familienmitgliedern Muneyoshi, Munenori und dem folgenden Sohn Mitsuyoshi sind in diesem Prozess wichtige Bedeutung einzuräumen. Betrachtet man den Zen-Einfluss im Kontext der gesellschaftlichen Veränderungen, so lässt sich dieser Prozess als Überführung der kriegerischen Fechttechnik in die Zivilgesellschaft bezeichnen. SATO, der Herausgeber von „Yagyu Munenori“ (2008), einer ins Englische übersetzten Version des *Heiho-Kadensho*<sup>79</sup>, formuliert den für eine Fechtschule des 17. Jahrhunderts höchst ungewöhnlichen Anspruch:

*„Die Idee des >mutō< (Hervorhebungen im Original, JP) - einen bewaffneten Gegner unbewaffnet zu bekämpfen -, die die >Shinkage-Schule< als ihr wichtigstes Ziel erachtete, war freilich im wesentlichen eine Folge ihres Wunsches, keinen Gegner zu zerstören. In diesem Sinne ist die >Shinkage-Schule< der Schwertkampfkunst als pazifistisch anzusehen“ (SATO, 2008: 126).*

Die Schlussfolgerung SATOS, die *Yagyu-shinkage-ryu* im Sinne des Pazifismus zu verstehen, ist angesichts der vorgelegten Befunde zur japanischen Fechtkunst nicht zu teilen. Das Erlernen der Fechtkunst in

---

<sup>79</sup> Eine andere Schreibweise von *Hyoho-Kadensho*.

dieser Schule zielte - wie in allen anderen auch - auf das Besiegen des Gegners, der in letzter Konsequenz getötet wurde, wenn es erforderlich war. Dadurch, dass von diesem ultimativen Ziel abgesehen wurde, indem ein Schwertersatz verwendet wurde, änderte sich nichts an der Grundstruktur des Kampfes, die in der Konkurrenzsituation zwischen Gegnern lag. Auch konnte der spirituelle Einfluss des *Zen* diese Konstellation nicht auflösen. Vielmehr führte er ‚lediglich‘ zur Relativierung des Gegners, indem er das eigene Ich als Problem definierte und die Zielstellung ‚Freiheit‘ anstrebte, um den anderen zu besiegen. Der Gegner blieb Gegner, es fand kein friedlicher Diskurs mit ihm anstelle des Kampfes statt. Die friedensstiftende Komponente fehlt auch in einer Deutung des *Zen*: Das Ich wird unbedeutend und aufgelöst, das Unbewusste führt das Schwert, das Ich wird zum Schwert. Und das Schwert tötet den anderen!



Abb. 8: Munenori in Herrschaftspose,  
Holzfigur im Hotokuji-Zen-Tempel

Es bleibt festzuhalten, dass nur der generelle Verzicht auf die kämpferische Auseinandersetzung zwischen Gegnern im etymologischen Sinn des Wortes „*pacificus*“ (KLUGE, 1995: 618) als ‚friedlich‘ einem pazifistischen Sinnverständnis entsprechen kann. Doch dies ist selbst der Yagyu-Familie nicht nachzuweisen, obwohl sie das Holzsword zum Medium ihrer Fechtkunst machte und das Leben spen-

dende Schwert propagierte. 1646 folgte Munenori seinem Lehrer Takuan in den natürlichen Tod. Drei Monate zuvor hatte der Mönch sein

Leben beendet, nachdem er das Zeichen für ‚Traum‘ im letzten Augenblick des Daseins niederschrieb. Shogun Iemitsu wurde vom Verlust seiner beiden Lehrer schwer getroffen. Munenori erhielt ein Staatsbegräbnis und wurde posthum mit einem Ehrentitel ausgezeichnet, der seiner Bedeutung angemessenen Ausdruck verlieh (siehe Abbildung 8). Iemitsu starb fünf Jahre später (vgl. SUGAWARA, 1985: 145).

#### 4.5.3 Musashi Miyamoto: der vollkommene Krieger

Der dritte Fechtheld der Betrachtung scheint den Gegensatz einer pazifistischen Position zu repräsentieren; er galt als der Apologet des Kampfes schlechthin. Die Berühmtheit Musashi Miyamotos im japanischen Volk steht wahrscheinlich über allen anderen Helden des Mittelalters. Nach mehr als 300 Jahren erreichte sein Ruhm auch die westliche Welt, indem sein Lehrwerk *Gorin-no-sho*, „Buch der fünf Ringe“ (1983), als Anleitung zum strategischen Handeln für Manager und Trainer von Wirtschaftsunternehmen genutzt wurde. Heute finden weltweit Seminare statt, die Musashis Erkenntnisse zum tödlichen Schwertkampf verkürzt auf ökonomische Prozesse übertragen oder seine ungewöhnliche Philosophie des Kampfes als universelle Hilfe für den eigenen Lebensweg anbieten<sup>80</sup>.

Die Person Musashis ist nur schwer zu erfassen, denn die wissenschaftlichen Darstellungen zeichnen ein unvollständiges Bild von ihm, vergleichbar mit Bokuden Tsukahara, dem großen Fechtmeister der *Shinto-ryu*. Doch die Gründe für die gemeinsame Rätselhaftigkeit sind gegensätzlicher Natur: „*Miyamoto Musashi is veiled in enigmas but in case of Bokuden this was because of a lack of data while in Musashi's case records are too abundant*“ (SUGAWARA, 1985: 33). Musashis Leben ist Thema unzähliger Veröffentlichungen, in denen die Vermischung von Mythen und Fakten zum Bestandteil japanischer Folklore wurde (siehe Abbildung 9).

---

<sup>80</sup> Dazu in Deutschland erschienen „Musashi für Manager“ (KÖHLER, 1986).





Abb. 9: Idealisierte Darstellung des Kriegers Musashi, Holzschnitt von Kuniyoshi um 1848

Die Einleitung zum Kapitel „Problemfelder und zentrale Fragestellungen“ ist dem historischen Roman YOSHIKAWAS (1984) entnommen, der maßgeblich das Heldenbild Musashis in der Öffentlichkeit mitprägte, indem er romantische Fiktion mit historischen Spuren verband. Der Roman erschien ursprünglich in den Jahren zwischen 1935 und 1939 als Fortset-

zungsreihe in der „Asahi Shimbun“, einer angesehenen japanischen Tageszeitung. Für die vorliegende Untersuchung ergibt sich die wichtige Bedeutung Musashis als Vertreter einer extremen Philosophie der Fechtkunst, die - aus Quellen des *Zen* gespeist -, auch in den Künsten der Kalligrafie und Teezeremonie zur höchsten Meisterschaft führte. Gleichzeitig blieb er ein rätselhafter Außenseiter mit einer einzigartigen Begabung, die ihn für das Volk zum ‚Weisen des Schwerts‘ - *Kensei* - machte. Held, Taten und Werk sind in der japanischen Gesellschaft der Gegenwart immer noch präsent.

Aus soziologischer Sicht verspricht die Betrachtung dieses Helden wichtige Einblicke in die Gesellschaft des Mittelalters, denn Musashi lebte und wirkte im Gegensatz zu Yagyu Munenori am Rand dieser Gesellschaft. Er war - wie viele 1.000 andere auch - ein *Ronin*, ein herrenloser, nicht sesshafter *Samurai*, der seinen Lebensunterhalt

durch temporären Fechtunterricht bei verschiedenen Fürsten bestritt. Gleichzeitig schien das äußere Erscheinungsbild Musashis nicht im Entferntesten seiner einzigartigen Größe gerecht zu werden. In schmutziger Kleidung und ungepflegt, mit langen Haaren ohne *Sakayaki*, dem typischen Haarknoten der *Samurai*, und vernarbten Ekzemen auf der Stirn<sup>81</sup> war sein Auftreten eher erschreckend als eindrucksvoll (vgl. SUGAWARA, 1985: 79 ff). Seine exzessive Ablehnung von Sauberkeit und Körperpflege beförderten das Bild vom wirren, verwarlosten Krieger, der er niemals war.

Musashi Miyamoto wurde 1584 im Ort Miyamoto in der Provinz Mimasaka geboren<sup>82</sup> und starb 1645 eines natürlichen Todes nahe Kumamoto City. Eigenen Angaben zufolge hatte er das Wesen der Fechtkunst für sich vollkommen ergründet. Von Kindesjahren an war Musashi besessen von dem Wunsch, der größte Fechter des Landes zu werden. Dabei entwickelte er seine eigene Schule, die zwei Schwerter verwendete und den Namen *Nito-ryu* (‚Zwei-Schwerter-Schule‘) trug, Später wurde die Bezeichnung in *Niten-ichi-ryu* (‚Zwei Welten integriert in einem Stil‘) umbenannt.

Gemäß der historischen Überlieferung gewann er bereits im Alter von 13 Jahren sein erstes *Taryu-jiai* gegen einen Vertreter der *Shinto-ryu*. Mit 17 Jahren kämpfte er in der Entscheidungsschlacht von Sekigahara, wahrscheinlich auf der Seite des Toyotomi-Klans, dem Hauptfeind der Tokugawas<sup>83</sup>. Im Alter von 21 reiste er nach Kyoto, wo er zahlreiche Duelle als Sieger bestritt und später seine erste Fechtschule gründete (vgl. SAKAI/BENNET, 2010: 103). 28-jährig kämpfte er in Kyushu gegen seinen berühmtesten Gegner, Sasaki Kojiro, den er tötete. Nach seiner Rückkehr in Kyoto - wahrscheinlich um 1612<sup>84</sup> - übte er sich erstmals

---

<sup>81</sup> Das *Sakayaki* war nur durch die Rasur von Vorder- und Hinterkopf möglich. Für Musashi verbot sich der Haarknoten, da er Narben auf der Stirn besaß, die aus einer Kindheitserkrankung resultierten.

<sup>82</sup> Auch hier gibt es unterschiedliche Angaben (vgl. SUGAWARA, 1985: 34).

<sup>83</sup> Trotz der Datenfülle zu Musashi sind keine weitergehenden Angaben zu finden.

<sup>84</sup> In jedem Fall nach dem Duell mit Ganryu, denn diese Begegnung sollte sein Leben stark beeinflussen.

in verschiedenen Künsten wie Kalligrafie, Teezeremonie oder Tuschmalerei. 1614/1615 nahm er am Sommer- und Winterfeldzug - dem letzten Aufbegehren der Tokugawa-Feinde - in Osaka teil.

SUGAWARA nimmt an, dass Musashi für die Gegner des Tokugawa-Klans kämpfte (vgl. SUGAWARA, 1985: 83 ff). Danach lebte Musashi längere Zeit in Osaka von den Einkünften aus einer Fechtschule. Nach dem Abschied von seinem Adoptivsohn Mikinosuke und dessen *Junshi* verließ Musashi die Stadt. Mikinosuke war ein hochrangiger *Samurai* des *Daimyo* von Himeji; gemäß dem alten *Bushido* begleitete er seinen Herrn in den Tod. Musashis folgende Station war Takatsuki, wo er eine Fechtschule gründete, die er 1632 wieder auflöste, um sich auf den Weg nach Edo zu begeben (vgl. SUGAWARA, 1985: 58). Edo, die prosperierende Metropole, entwickelte sich zum politischen und gesellschaftlichen Mittelpunkt des Reiches; anscheinend fühlte sich Musashi davon angezogen. 1638 stand er bei der Niederschlagung des Shimabara-Aufstand<sup>85</sup> auf der Seite des Tokugawa-Heeres gegen japanische Christen und Bauern, die in einem Massaker vernichtet wurden. Eigenen Angaben zur Folge hatte Musashi nach zahlreichen Schlachten und über 60 erfolgreichen Duellen mit Kriegerern aller Schulen erkannt, dass er das Wesen der Fechtkunst noch nicht erfasst hatte. Die Analyse seines Erfolgs fällt angesichts des Ruhmes bescheiden aus:

*„Als ich dreißig war, blickte ich zurück auf mein bisheriges Leben. Meine vorangegangenen Siege hatten ihre Ursache nicht darin, dass ich etwa die Schwertkunst vollkommen beherrschte. Vielleicht besaß ich nur eine natürliche Begabung, vielleicht war es auch eine Fügung des Himmels, vielleicht war es aber so, daß die Ausbildung anderer Schulen schlechter war. Danach übte ich mich von morgens bis abends in der Suche nach der Wahrheit, und als ich fünfzig war, erkannte ich das Wesen der Fechtkunst“* (MUSASHI, 1983: 48a).

---

<sup>85</sup> In dieser Rebellion wurden ca. 30.000 Christen und Bauern von einem alliierten japanischen Heer mit über 120.000 Soldaten besiegt. Fortan wurde das von Christentum verboten und verfolgt. Die vollkommene Abriegelung des Landes für mehr als 200 Jahre folgte. Das Tokugawa-Shogunat wollte mit der Isolierung jegliche ausländische Einflussnahme unterbinden. Die Öffnung des Landes wurde 1853 durch die US-amerikanische Marine erzwungen.

Im Folgenden wird der schwierige Weg Musashis am Beispiel des wichtigen Duells mit Sasaki Kojiro, dem Begründer der Fechtschule *Ganryu*, nachgezeichnet. Dabei ergeben sich Einblicke in den geheimnisvollen Charakter des Mannes, der durch die Fechtkunst zum ‚Universalgenie‘ wurde.

Die folgende Darstellung dieser berühmten Auseinandersetzung von 1612 folgt weitgehend der Schilderung SUGAWARAS. Sasaki Kojiro - allgemein auch *Ganryu* genannt - galt als größter Fechtmeister im Westen Japans und genoss große Wertschätzung beim lokalen *Daimyo* Hosokawa von Kumamoto und bei anderen Fürsten. Musashi wollte diesen Kampf unbedingt, um landesweite Berühmtheit zu erlangen und auch der Feudalfürst Hosokawa wünschte offensichtlich das Duell zwischen den beiden Fechtgrößen. Nach Klärung der Modalitäten folgte die offizielle Genehmigung. Jeder Kämpfer durfte selbst entscheiden, welche Waffe er verwendete und die kleine Insel Funajima wurde zum Ort des Kampfes bestimmt<sup>86</sup>. In diesem berühmten Duell festigte Musashi seinen Ruf als kühler Taktiker, der alle Mittel einsetzte, um andere zu besiegen. Allerdings waren diese Strategien SUGAWARA zur Folge zahlreichen Anfeindungen ausgesetzt: *„Musashi’s attitude and tactics before duels have greatly damaged his reputation. This is especially true for the duel with Ganryu when his tactics became the target of the most severe criticism”* (SUGAWARA, 1985: 50). Was jedoch war es, was man von einem großen Fechtmeister dieser Zeit nicht erwartete?

Im konkreten Beispiel täuschte Musashi Gegner und Zuschauer, indem er ihnen vormachte, dass er nicht zum Duell erscheinen werde, weil er ängstlich sei. Doch wider Erwarten erschien er ca. zwei Stunden später als verabredet am Ort, mit einem Tuch um den Kopf gewickelt und einem provisorischen, aus einem alten Ruder gefertigten Holzschwert

---

<sup>86</sup> Diese Insel trägt heute den Namen des getöteten *Ganryu*.

in der Hand. In ungewöhnlicher Aufmachung trat Musashi seinem bislang gefährlichsten Gegner entgegen. Gleichzeitig provozierte er den wartenden und verärgerten Ganryu mit der Bemerkung, dass dieser bereits verloren habe, weil er achtlos seine Schwert-Scheide ins Wasser warf: *„Ihr habt Eure Zukunft, Euer Leben weggeworfen!“* (YOSHIKAWA, 1984: 1166). Musashi hatte erreicht, dass die Kampfkonzentration des Gegners kurzzeitig gestört wurde und sich Ganryu zu einem eiligen, überhasteten Angriff verleiten ließ. Doch Musashi hatte die Attacke provoziert und erwartet. Sofort schlug er seinerseits zum Kopf Ganryus, der mit eingeschlagenem Schädel am Strand verstarb (vgl. SUGAWARA, 1985: 48 - 52).

SAKAI/BENNET formulieren Zweifel an SUGAWARAS und YOSHIKAWAS Schilderung. Die Verspätung und das trickreiche Vorgehen Musashis sei mit dem Samurai-Kodex nicht vereinbar gewesen und deshalb nicht wahrscheinlich. Die Darstellung resultiere aus einer zweifelhaften Quelle, denn YOSHIKAWA benutzte zur Rekonstruktion des Charakters seines Helden die Quelle „Nitenki“, eine Schrift des Musashi-Schülers Iori, die erst 1776, also 130 Jahre nach Musashis Tod veröffentlicht wurde. SAKAI/BENNET stufen diese Quelle als fiktional ein (vgl. SAKAI/BENNET, 2010: 103). Zur Ehrenrettung Musashis allerdings wird von ihnen genau dieser Iori angeführt, der neun Jahre nach dem Tod des Meisters einen Gedenkstein auf dem Berg Temuka in Kokura errichtete<sup>87</sup>. Aus verschiedenen Querverweisen der Inschrift folgern sie, dass die beschriebene Unehrenhaftigkeit des Helden fiktiver Natur sei. *„He (Musashi, JP) did not seek to win through a devious stratagem, but lived his life in accordance with the ancient code of >bushido< (Hervorhebung im Original, JP)“* (SAKAI/BENNET, 2010: 111).

SUGAWARA relativiert die Aussagekraft des Gedenksteins als wichtigen Beleg für die standesgemäße Ehrhaftigkeit Musashis erheblich, indem er die Rätselhaftigkeit der Inschrift betont: *„Some interesting questions*

---

<sup>87</sup> In der Meiji-Zeit wurde der Stein nach Kitakyushu in den Familientempel Enmyo-ji des Ogasawara-Clans verlegt, wo er heute noch steht.

*about the content of the inscription have plagued those who have tried to reconstruct Musashis's life*“ (SUGAWARA, 1985: 82). Er verweist auf den Bruch in der inhaltlichen Logik des Textes, nachdem allgemeine Fakten im Leben Musashis benannt wurden. Die Aufzählung der von ihm gekämpften - oben genannten - Schlachten bleibt sehr lückenhaft. Damals übliche Angaben wie Zeit, Heerführer und Zahl der besiegten Feinde fehlen vollkommen (vgl. SUGAWARA, 1985: 83). SUGAWARA entwickelt dazu die These, dass der Verzicht auf Details den Urheber des Gedenksteins vor Repressalien des Tokugawa-Systems schützen sollte.

Willkür und Gewalt waren durchaus zu befürchten, wenn Musashis Teilnahme auf der Seite der Gegner des herrschenden Tokugawa-Klans bekannt geworden wäre. Besonders in einer Zeit, in der die Reichsbefriedung noch fragil und die Namen der Feinde im öffentlichen Gedächtnis noch nicht ausgelöscht waren. Umso gefährlicher musste es für einen Bekannten Musashis sein, wollte er umfassend an das Werk dieses Genies erinnern, ohne die gegenwärtigen Realitäten der Macht zu berücksichtigen. Für Iori galt das umso mehr, denn er war nicht nur Schüler des Meisters, sondern auch sein Adoptivsohn - eine Tatsache, die SAKAI/BENNET vollkommen unbeachtet lassen. Die Ausblendung wichtiger Fakten zu den großen Schlachten des Reiches könnte demzufolge mit der Teilnahme Musashis auf der ‚falschen‘ Seite erklärt werden. Musashis belegbare Dienstverhältnisse bei Feudalherren, die eindeutig zu den Verbündeten des Toyotomi-Klans zählten, sind als weitere Indizien in die ‚Theorie der falschen Seite‘ einzuordnen.

Diese angenommene Ursache erscheint vielversprechend, wenn es darum geht, etwas Klarheit in die rätselhafte Erscheinung Musashis zu bringen. Der Gedenkstein allein ist jedoch kaum geeignet, das zu leisten. SAKAI/BENNETS Verweis auf die Inschrift des Steines als Beleg für die tadellose Ehrenhaftigkeit Musashis muss deshalb als vollkommen unzureichend angesehen werden. Die Kontroverse

hinsichtlich der Person Musashis kann noch verschärft werden, wenn der von beiden Seiten implizierte Wahrheitsgehalt der Inschrift nicht per se vorausgesetzt, sondern grundsätzlich in Frage gestellt wird. An dieser Stelle wird das Dilemma der historischen Forschung deutlich, wenn es darum geht, Daten zu erheben, die Rückschlüsse auf Eigenschaften oder Dispositionen einer rätselhaften Heldenfigur zulassen. Allerdings kann die Auswertung persönlicher Texte oder Darstellungen der zu untersuchenden Person einen anderen Zugang zur Fragestellung eröffnen. Im Falle MUSASHIS bietet das von ihm verfasste *Gorin-no-sho* bzw. „Buch der fünf Ringe“ (1983) umfassendes Material zur Beleuchtung der Motive und Kernpunkte seiner Fechtkunst.

1643 zog sich Musashi in die Höhle *Iwato Kannon*<sup>88</sup> westlich von Kumamoto zurück, um sein letztes Werk über Einsichten in die Schwertkampfkunst niederzuschreiben. Der Ort trägt den Namen der Gottheit *Kannon*, die im Buddhismus Gnade und Barmherzigkeit repräsentiert und in der Höhle als Steinskulptur aufgestellt ist. Kurz nach Fertigstellung des *Gorin-no-sho* verstarb Musashi am 19. Mai 1645<sup>89</sup>. Das „Buch der fünf Ringe“ beschreibt die zentralen Aspekte der Fechtkunst aus autobiographischer Perspektive in einfacher, ausschließlich auf die Praxis bezogener Sprache. Als Grundlage für das Lehrwerk diente Musashi das *Heiho Sanjugo-kajo* („35 Artikel in der Kunst der Schwertkampftechnik“), ein Manuskript, das Musashi wahrscheinlich 1641 aus Dankbarkeit für den *Daimyo* Hosokawa Tadatoshi<sup>90</sup> verfasste. Seit 1640 gehörte Musashi zum Hosokawa-Klan mit dem minderen Status eines temporären Gefolgsmannes. Seine Aufgabe lag in der Oberaufsicht über das Verteidigungswesen, für die er nur 300 *Koku* Lohn forderte. Nach Hosokawas Einschätzung war das eine vollkommen unangemessene Bezahlung für einen Berater, der mindestens 3.000 *Koku* wert war (vgl. SUGAWARA, 1985: 72).

---

<sup>88</sup> Die Höhle ist auch bekannt als Reigando.

<sup>89</sup> Heute existieren nur noch Kopien des Originalwerks.

<sup>90</sup> Dieser war Anführer des Hosokawa-Klans, der 1612 den Kampf mit Ganryu protegierte.

Kurz nach dem Erscheinen des *Heiho Sanjugo-kajo* folgte das Hauptwerk Musashis. Das „Buch der fünf Ringe“ besteht aus den fünf Einzelbüchern „Erde“, „Wasser“, „Feuer“, „Wind“ und „Leere“. Musashi beschreibt die Inhalte:

*„Im >Buch der Erde< (Hervorhebungen im Original, JP) erläutere ich in den Grundzügen die mit meiner eigenen Schule verknüpften Anschauungen. In der Ausübung allein kann der wahre Weg des Schwertes nicht erfahren werden. Es geht darum, vom Kleinen zum Großen, vom Flachen zum Tiefen erkennend voranzuschreiten. Gleichsam, als würde hier ein schnurgerader Weg auf die Erde gezeichnet, nenne ich das erste Buch das >Buch der Erde<. Das zweite ist das >Buch des Wassers<. Nach dem Beispiel des Wassers geht es darum, dass das Herz wie Wasser werde. Das Wasser ist formlos; es verändert seine Gestalt, je nachdem, ob es sich in einem eckigen oder in einem runden Gefäß befindet [...] Mit dem Bild eines Herzens, das klar ist wie die Bläue des Wassers, werden in diesem Buch die Lehren meiner Schule beschrieben. Der Anführer schließt vom Kleinen auf das Allgemeine. Das ist, wie wenn man aus einem nur einen Fuß hohen Modell eine Monumentalfigur Buddhas anfertigt. Es lässt sich kaum erklären, wie das vor sich geht. Das Prinzip der Schwertkunst ist es, an einem Ding zehntausend Dinge zu erkennen. Kurzum - in diesem >Buch des Wassers< sind die Dinge meiner Schule aufgezeichnet. Das dritte ist das >Buch des Feuers<. Es handelt vom Kämpfen. Das Feuer, ob klein oder groß, besitzt eine außerordentliche Kraft [...] Es trifft ebenso auf den Kampf von Mann zu Mann wie auf den Kampf von zehntausend gegen zehntausend Mann zu. Als viertes folgt das >Buch des Windes<. Dieses Buch befaßt sich [...] mit all den anderen Schulen der Schwertkunst in unserer Zeit [...] In den anderen Schulen versteht man, wenn man von >Heiho< spricht, darunter allein den Schwertkampf [...] Bei mir indessen gibt es >Heiho< im engeren Sinne, das ist die Schwertkunst, und es gibt zweitens >Heiho< im weiteren Sinne, den Weg des Kriegers. Um zu erklären, wie sich das wahre >Heiho< von anderen unterscheidet, habe ich im >Buch des Windes< die Lehren anderer Schulen beschrieben. Als fünftes schließlich habe ich das >Buch der Leere< verfasst. Ich spreche von Leere, woraus folgt, dass da weder ein Anfang ist noch ein Ende. Hat man sich das Prinzip angeeignet, so darf man sich doch daran nicht klammern. Der Weg des Schwertes ist der Weg des Selbstverständlichen. Tut einer das Selbstverständliche, erwächst ihm ungewöhnliche Kraft [...] Im >Buch der Leere< habe*



*ich festgehalten, wie man seiner Natur folgend den wahren Weg betritt“ (MUSASHI, 1983: 56 - 58).*

Die Einführung des Meisters verdeutlicht die Tiefe des Werkes, die in der einfachen Logik der Prinzipien zu liegen scheint. Das Geschriebene des Meisters klingt ungezwungen und zutiefst verinnerlicht. Vom praktischen Tun des Schwertkampfes zur höheren Einsicht zu gelangen ist im Weg des Kriegers angelegt, der auf der höchsten Stufe *Heiho* an Erleuchtung gebunden ist und letztendlich Anfang und Ende allen Tuns auflöst. Musashis Diktion ist hochgradig durch den *Zen* inspiriert und stellt die Fechtkunst in den übergeordneten Kontext von *Ken-zen-ichi*, obwohl er dies nicht verbal formuliert. Mehr noch, seine Ausführungen zur Vorgehensweise negieren den Zen-Einfluss:

*„Um dieses Buch zu schreiben, benutze ich weder die Gesetze Buddhas noch die Lehren des Konfuzius, noch alte Kriegschroniken oder Bücher über das >Heiho< (Hervorhebung im Original, JP). Ich nehme meinen Pinsel in die Hand, um den wahren Geist der Niten-ichi-Schule zu erklären, so wie er sich im Weg des Himmels und in der Gottheit Kannon widerspiegelt“ (MUSASHI, 1983: 48).*

Obwohl Musashis Worte vom Zen-Buddhismus durchdrungen sind, formuliert er den Anspruch vollkommener Unabhängigkeit für seinen Weg. Diesen Kontext gilt es zu berücksichtigen, wenn man die eingangs aufgeworfene Frage nach Musashis Ehrenhaftigkeit beantworten möchte. Aufgrund der persönlichen Ausführungen Musashis spricht vieles dafür, dass gesellschaftliche Konventionen des *Bushido* ebenso unbedeutend für ihn waren wie die übergeordnete Morallehre Konfuzianismus oder andere Verhaltensnormen. Auch sein äußeres Erscheinungsbild bestätigt diese Einschätzung. Das einzig für ihn wichtige Gesetz ergab sich aus dem *Heiho*, dem Ziel der vollkommenen Einsicht in die Fechtkunst. Einzubeziehen ist ebenfalls sein Verständnis vom Kampf - formuliert im Buch des Feuers -, das keinen Unterschied zwischen Schlacht und Duell zuließ. Das *Taryu-jiai* war demzufolge lediglich eine Verkleinerung der großen Schlacht, in der es wenige oder keine Regeln gab. Im Zentrum seiner Fechtkunst

stand, „daß einer in jedem Kampf sein Schicksal herausfordert; daß er das Prinzip von Leben und Tod begreift“ (MUSASHI, 1983: 88). Einsicht zu gewinnen durch den ständigen, existentiellen Kampf, ist die zentrale Prämisse Musashis, die aus den belegten Fakten und Artefakten zu seinem Leben herauszulesen ist: „Der einzig wahre Sinn des >Heiho< (Hervorhebung im Original, JP) ist es, mit dem Gegner zu kämpfen und ihn zu besiegen“ (MUSASHI, 1983: 105).

Obwohl er den ideologischen *Bushido* der Tokugawa-Zeit ablehnte, folgte er dem alten Kriegerkodex, der die Bereitschaft zum Tod als wahren Weg des Kriegers auswies. Folglich halte ich SUGAWARAS Darstellung von Musashi als kaltem Strategen ohne moralische Skrupel im Duell mit Ganryu für sehr wahrscheinlich. Demgegenüber scheint die oben angeführte Ehrenhaftigkeit einem romantischen Heldenbild entlehnt worden zu sein, das der ‚echte‘ Musashi nicht abgab und angesichts seiner Schriften auch sicherlich nicht bedienen wollte. Die vollkommene Unabhängigkeit war Voraussetzung für sein Ziel der Erleuchtung im *Heiho*.

Dennoch war Musashis Leben nicht ohne Religion, denn sie galt als Bestandteil seiner extremen Selbstdisziplinierung. Vor jedem Duell besuchte er Shinto-Schreine oder buddhistische Tempelanlagen, um dort den Göttern zu huldigen, aber niemals für den Erfolg zu beten (vgl. SUGAWARA, 1985: 47). Ein Dissens mit der formulierten Autonomie muss daraus nicht entstehen, wenn Musashis Religiösität im Sinne der natürlichen Spiritualität des *Shinto* aufgefasst wird. Unter Berücksichtigung der oben beschriebenen Verinnerlichung des *Zen* gilt diese natürliche Spiritualität auch für den Buddhismus im Leben Musashis. Seine Ablehnung des Konfuzianismus ist davon klar zu trennen. Wahrscheinlich verband er das Tokugawa-Shogunat direkt mit diesen Normen; seine Ablehnung galt beiden.

In den entscheidenden Schlachten des Landes stand er immer auf der Seite der unterlegenen Klans, die Feinde im Denken des siegreichen

*Shogun* blieben. Die Familien seiner ehemaligen Feudalherren waren entweder vernichtet<sup>91</sup> oder zerschlagen worden. Nur wer sich unauffällig und ungefährlich verhielt, entkam den politischen Säuberungsaktionen der Tokugawas. Vielleicht liegt hier der Schlüssel für Musashis unattraktives Erscheinungsbild. Als verwahter *Ronin* - einer von vielen Tausend dieser Epoche - demonstrierte er offenkundige Ablehnung aller politischen Ambitionen im neuen System. Er war nur ein Besessener der Fechtkunst. Wenn dies die Rolle war, die er spielen wollte, sein oben skizziertes Strategieverständnis macht diese Möglichkeit denkbar, dann erforderte dieses Spiel ungewöhnliche Selbstdisziplin, um nicht vom selbst gewählten Weg abzukommen. Dieser Weg lag im lebenslangen Streben nach Einzigartigkeit als größter Schwertkämpfer des Landes. Disziplin und Zielstrebigkeit waren in diesem Lebensentwurf ständigen Prüfungen unterworfen, die von Musashi nicht immer stringent bewältigt wurden.

So wollte er offensichtlich keine soziale Bindungen mehr eingehen, dennoch band er sich an den Hosokawa-Klan in Kumamoto. Diese emotionale Ambivalenz Musashis kann im persönlichen Wunsch nach geringer Entlohnung von 300 *Koku* herausgelesen werden, denn eine angemessene Bezahlung hätte ihn zu einem engen Gefolgsmann des Hauses gemacht. Aber vielleicht waren es einfach nur Musashis Bescheidenheit und seine Ablehnung allen materiellen Wohlstands, die ihm eine höhere Gehaltsforderung verboten. Letztlich war die Beziehung zum Daimyo Tadatoshi eng und wertschätzend, die Niederschrift des *Heiho Sanjugo-kajo* für Tadatoshi belegt das. Folglich traf der Tod des Freundes Musashi schwer. SUGAWARA setzt die spirituelle Bindung Musashis an das Haus Hosokawa in Beziehung zu der Umbenennung seiner Fechtschule, die in dieser Lebensphase erfolgte.

---

<sup>91</sup> Für die Schlacht von Sekigahara im Jahre 1600 werden mindestens 70.000 Tote angenommen. Im Winterfeldzug von 1615 erfolgte die Vernichtung der Toyotomi-Familie.

Die Veränderung von *Nito-ryu* („Zwei-Schwerter-Schule“) zu *Niten-ichi-ryu* („Zwei Welten integriert in einem Stil“) transportiert verschiedene Konnotationen zur Lebenssituation des Fechters (vgl. SUGAWARA, 1985: 86). Es ist denkbar, dass die Bezeichnung *Niten* („zwei Welten“) als Versinnbildlichung der beiden Lebenswelten Musashis anzusehen ist: einerseits die schwierige Realität des gesellschaftlichen Außenseiters und andererseits die des ewig suchenden Kriegers auf dem Weg des *Heiho*. In der Fechtschule Musashis ‚verschmolzen‘ die verschiedenen Realitäten zu einem Ganzen, was den Zustand der Einsicht markiert, aus dessen Perspektive Musashi die Alltagswelt wahrnahm.

Das Stadium der Einsicht in die Fechtkunst bzw. Erleuchtung im Sinne des *Zen* gab ihm die Offenheit für andere Wege, was die höchste Stufe darstellte. Durch die Übertragung der „*Tugenden der Schwertkunst*“ (MUSASHI, 1983: 48a) auf andere Tätigkeiten konnten Künste wie Malerei<sup>92</sup>, Dichtung und Teezeremonie von ihm ebenfalls mit großer Meisterschaft ausgeübt werden. Musashis Tuschbilder mit vielfältigen Motiven sowie Kalligraphien, Schnitzereien und Schmiedearbeiten belegen die Qualität des schaffenden Künstlers Musashi (siehe Abbildung 10), der eigenen Angaben gemäß nie einen Meister hatte (vgl. MUSASHI, 1983: 48b). Seine Arbeiten, die in Japan als große Meisterwerke gelten, tragen häufig die Namenssignatur ‚Niten‘, was als Verweis auf seine Fechtschule anzusehen ist

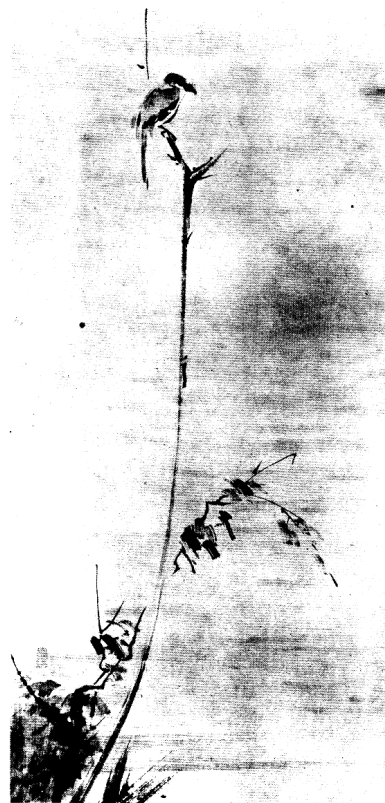


Abb. 10: Neuntöter auf Zweig,  
Tuschbild von Musashi

<sup>92</sup> Die vielfältigen Themen seiner Malerei sind Komorane, Reiher, Götter oder Naturszenen, deren gemeinsames Merkmal in der Schlichtheit zu liegen scheint.

(vgl. HARRIS, 1983, 39 ff). Die Einflüsse des *Zen* sind offenkundig und wahrscheinlich an den meisten Arbeiten Musashis nachzuvollziehen.

Besondere Beachtung bezogen auf die Arbeiten Musashis ist einem Selbstporträt einzuräumen, das in unzähligen Kopien in den folgenden Jahrzehnten erschien und hier in Abbildung 11 vorliegt. Musashi zeigt sich darin als Fechtmeister in späten Jahren, dessen Haltung entschlossene Bereitschaft ausdrückt, jeder Herausforderung gegenüberzutreten. In offener Kampfposition mit gezogenen Schwertern in den Händen haltend - der bildhafte Ausdruck seiner Fechtschule - übernimmt er die Initiative und nähert sich dem Gegner. Sein fokussierter Blick verrät Schärfe und Gnadenlosigkeit, seine Körperhaltung Anspannung und Aktionsbereitschaft. Die Darstellung entspricht der allgemeinen Vorstellung vom unbesiegbaren Fechtelden Musashi Miyamoto.

Hervorzuheben ist allerdings das, was das Bild nicht zeigt<sup>93</sup>. Der Held trägt keine schmutzige und abgetragene Kleidung, wie es die Forschung beschreibt. Haare und Gesicht sind nicht dreckig und ungepflegt, und die entstellenden Narben auf der Stirn sind verschwunden.

Die Darstellung steht in deutlichem Widerspruch zur Realität, stattdessen zeigt sie das Idealbild eines



Abb. 11: Selbstporträt Musashis

<sup>93</sup> Die verkleinerte Darstellung der Hände ist zeitgemäß, sie entspricht den künstlerischen Konventionen dieser Zeit.

großen Kriegers. Vielleicht war der junge Musashi dem gezeichneten Ideal nahe, der alte war es nicht, denn dieser verbrachte die letzten Jahre seines Lebens als Eremit in der Höhle Iwato Kannon und widmete sich der Meditation.

Es ist anzunehmen, dass Musashi der Nachwelt ein ‚korrigiertes‘ Bild von sich präsentieren wollte, das im Einklang mit der Bedeutung seiner Fechtkunst stand, weil er sich der äußerlichen Unzulänglichkeiten bewusst war. Dies weist auf die klare Selbsteinschätzung eines Mannes hin, dem vielfach Esoterik und Realitätsferne unterstellt wurde. Das ‚Selbstporträt‘ entsprang wahrscheinlich rationalen Überlegungen, die die Kontinuität seiner Fechtschule in folgenden Generationen sichern sollte. Ein notwendiges Sendungsbewusstsein kann anhand der Schriften Musashis - auch wenn sie nur einem engen Personenkreis gewidmet waren - nachgewiesen werden. Allerdings beförderte die Selbsterfindung Musashis einen Prozess, der nicht dem Wunsch des Helden entsprochen haben konnte: Der dargestellte Idealtypus des Kriegers trug wesentlich zur Erfindung von Mythen und Legenden bei, die dem Helden von der Nachwelt zugewiesen wurden (siehe Abbildung 9). Dass die einsetzende Romantik nicht im Sinne des Fechtmeisters liegen konnte, ist dem *Gorin-no-sho* zu entnehmen. Im „Buch der Leere“ fordert Musashi mit den letzten Worten:

*„Begriffe meine Lehre, halte dich an die Geradheit, nimm Wahrheit zur Richtschnur, und verbreite so den Weg der Schwertkunst unter den Menschen, auf dass sie aufrecht, klar und mit dem richtigen Urteil über die Dinge leben“* (MUSASHI, 1983: 120).

Wahrheit und Aufrichtigkeit - zwei zentrale Tugenden im *Zen* - führen für Musashi in Verbindung mit den Eigenschaften Bescheidenheit, Selbstdisziplin, Zielstrebigkeit und Härte zur höchsten Einsicht, deren finale Botschaft lautet:

*„Die Leere, das ist der Weg, und der Weg, das ist die Leere. Die Leere hat Gutes, nichts Böses. Es gibt Weisheit, Verstand und den Weg, und es gibt die Leere“* (MUSASHI, 1983: 121).

Anfang und Ende des Lebens werden hiernach gleich. Das Leben wird zum Kreis. Die Metapher des *Zen* im Titel des Werkes „Buch der fünf Ringe“ wurde für Musashi zur einzigen Wahrheit.

#### 4.6 Die Symbiose von Glaube und Fechtkunst

Anhand der skizzierten Lebenswelten der drei Fechtgrößen Bokuden, Yagyu und Musashi konnten unterschiedliche Einflüsse der zentralen Glaubenslehren auf Individuum, Lebensweg und Fechtstil dargestellt werden. Obwohl die Inhalte der drei großen Lehren Shintoismus, Buddhismus und Konfuzianismus in ihren grundlegenden Konzepten deutlich zu unterscheiden sind - siehe Kapitel „Reis, China und die Götter“ -, zeigt die Umsetzung in der japanischen Gesellschaft des betrachteten Zeitabschnitts ein anderes Bild. Die klare Trennung der Glaubenslehren war in der Alltagswelt nicht mehr gegeben, sondern Vermischungen bestimmten die Praxis. Dies gilt vor allem für die Religionen *Shinto* und *Bukkyo*, die eine Koexistenz hervorbrachten, die auch durch massive Maßnahmen des Tokugawa-Shogunats nicht aufgelöst werden konnte. Die Verbannung des berühmten Zen-Priesters Takuan von 1629 verdeutlicht diesen Zusammenhang<sup>94</sup>.

Die Rückkehr des Mönchs im Jahr 1632 und seine folgende Bedeutungszunahme als enger Gesprächspartner des neuen *Shogun* Iemitsu belegen die starke ‚Verwurzelung‘ des Zen-Buddhismus in der japanischen Gesellschaft<sup>95</sup>. Iemitsu als Herrscher des Tokugawa-Klans und Verfechter des Konfuzianismus - *Jukyo* - als höchste Staatslehre gab selbst das populärste Beispiel für die religiöse Praxis ab. Als *Shogun* versuchte er die strenge Morallehre des Konfuzianismus

---

<sup>94</sup> In der Forschung wird der Anlass als ‚Purple Robe Affair‘ bezeichnet.

<sup>95</sup> Takuans Begnadigung folgte auf den Tod des Shogun Hidetada und die Ernennung Iemitsus als dessen Nachfolger. Siehe dazu „Yagyu Munenori - Erleuchtung durch Fechtkunst“.

in der Gesellschaft um jeden Preis durchzusetzen und die anderen Glaubenslehren einzuschränken. Gleichzeitig aber war der ‚Privatmensch‘ Iemitsu zutiefst fasziniert von der *Zen* beeinflussten Fechtkunst Munenoris und dessen Mentor Takuan. Er nutzte jede Gelegenheit, um mit diesen Lehrern zusammenzukommen und von ihnen zu lernen.

Selbst die autoritäre Herrschaft der Tokugawas kam an der gesellschaftlichen Realität von *Shinto* und *Bukkyo* nicht vorbei, auch wenn die strenge Morallehre des Konfuzianismus die Gesellschaft allumfassend reglementierte. In der Fechtwelt ist die begrenzte Einflussnahme des *Jukyo* anschaulich nachzuvollziehen, da dort *Shinto* und *Zen* eine spirituelle Symbiose eingingen, die über Jahrhunderte zur dominanten Größe in der Fechtkunst wurde. Für die Akteure in der Fechtwelt war die Zuordnung und Auflösung der beiden Religionen nicht von Bedeutung, da keine Gegensätze oder unüberwindbaren Glaubensschränken zwischen ihnen existierten. Der Stellenwert von *Shinto* und *Zen* in der Fechtkunst ergab sich aus ihrer pragmatischen Anwendung, die aus gesellschaftlichen und individuellen Einflussfaktoren hervorging. Damit ergaben sich Schwankungen, die zur vorübergehenden Dominanz einer Religion führen konnten. In der Wahrnehmung der Krieger war dies wahrscheinlich unerheblich, denn ihre Spiritualität speiste sich aus dem gewachsenen Religionsverständnis, das aus dem symbiotischen Verhältnis von *Shinto* und *Zen* hervorgegangen war und an die individuellen Erfordernisse des Alltags angepasst wurde.

Im Leben Bokudens und Musashis ist diese ‚natürliche‘ Glaubenspraxis nachzuweisen. Alltag und Fechtkunst beider Helden wurden von dieser Symbiose beeinflusst. Bokuden lebte und wirkte in enger Anbindung an den *Shinto* und bezeichnete seine Fechtkunst entsprechend. Kindheit, Wohnort und Fechtstil wurden unmittelbar vom Umfeld des Kashima-Tempels geprägt. In dieser Tempelanlage erfuhr er die Stufe der



höchsten Erkenntnis in der Fechtkunst durch eine 1.000-tägige Meditation. Obwohl Form der Meditation und beschriebene Stufe der Erkenntnis deutlich als buddhistische Praxis zu identifizieren ist, wird sie in der Legende anders präsentiert. Hiernach war es ein Geist, der Bokuden die Geheimnisse brachte. In dem Geist als Überbringer der Geheimnisse wird der Bezug auf die alte Mystik deutlich, nach der es *Tengu* waren - die geisterartigen Wesen -, die ihre geheimen Künste ‚Auserwählten‘ offenbarten<sup>96</sup>. Gemäß dem überlieferten Mythos erhielt Bokuden das Geschenk höchster Fechtkunst eben von diesen Geisterwesen. In diesem Initiationsritus wurde die Götterwelt des *Shinto* mit der Fechtkunst verknüpft. Die Legitimität buddhistischer Erleuchtung als Voraussetzung für höchste Fechtkunst war bei Bokuden - noch - nicht gegeben, bei Musashi etwa 100 Jahre später schon. In Bokudens Fechtwelt dominierten traditionelle shintoistische Vorstellungen gegenüber denen des Zen-Buddhismus. Die historische Einordnung seiner Lebensphase kann das bestätigen. Bokuden lebte in der ‚Zeit der kämpfenden Provinzen‘, die von Krieg und Destruktion geprägt war, demzufolge waren Freiräume für Kontemplation und Selbstfindung durch *Zen* kaum gegeben. Sein Leben beendete Bokuden in der Heimat Kashimas; ein letzter Aspekt der tiefen Verwurzelung Bokudens im *Shinto*. Nicht zuletzt war es der autochthone Bezug, der dem ‚Weg der Götter‘ zugrunde lag. Bokudens Leben und Spiritualität waren vom alten Glauben des Shintoismus geprägt; deshalb ist er als Fechtgenie der alten Zeit anzusehen.

Von der Eindeutigkeit Bokudens ist Musashi klar zu unterscheiden. Sein spirituelles Weltbild ist weniger scharf abzugrenzen, denn das symbiotische Verhältnis von *Shinto* und *Zen* ist bei ihm nicht mehr aufzulösen. Musashi formuliert in der Einleitung zum Werk *Gorin-no-sho* zwar seine Unabhängigkeit von *Bukkyo* und *Jukyo*, doch ist sein Leben von den Einflüssen des *Zen* tief durchdrungen. Meditation, Künste und Erleuchtung sind als zentrale Merkmale im Prozess der

---

<sup>96</sup> Siehe Kapitel ‚Mythen und die Realität des Krieges‘.

Selbstfindung Musashis nachzuweisen, obwohl diese nicht von ihm auf den *Zen* zurückgeführt werden. Das ist nachvollziehbar, denn *Zen* war nur ein Element seines Weges. Den Hauptanteil erhält bei Musashi die Fechtkunst, und diese wies ihm den Weg zur Erleuchtung.

Im wichtigen Unterschied zu Bokuden erfuhr Musashi die Erleuchtung durch sich selbst. Es waren nicht die *Tengu* mit ihren göttlichen Geheimnissen, die ihn zu höchster Fechtkunst erhoben, sondern der Mensch Musashi erfuhr Einsichten aus dem eigenen Selbst heraus. Im Falle Musashis entstand ein neues Individuum, das aus seiner passiven Rolle im Prozess der Erleuchtung heraustrat und diesen selbst aktiv gestaltete. Diese wichtige Veränderung deutet allgemein die zunehmende Emanzipation des Individuums gegenüber dem *Shinto* an, die in der allmählichen Auflösung animistischer Vorstellungen lag. Nicht die Göttlichkeit führte zur Fechtkunst, sondern das Individuum erschloss sich diese eigenständig. Allgemeine religiöse Rituale waren Bestandteile von Musashis Leben, wenngleich diese nicht als solche von ihm hervorgehoben wurden. Sein regelmäßiger Besuch von Tempelanlagen, um den Göttern zu huldigen, verweist auf die natürliche Glaubenspraxis des *Shinto*, dessen Erscheinungsform ausführlich belegt wurde<sup>97</sup>.

In Musashis Schrift wird der Shintoismus weder betont noch ausgeschlossen. Offensichtlich war dieser Glaube einfach da und wurde von Musashi entsprechend gelebt. Ganz im Unterschied zum Konfuzianismus, den er gänzlich ablehnte. Die Spuren in seiner Biographie führen zu den Ursachen. Musashis Lebensphase fiel in eine Zeit des Übergangs vom kriegerischen Chaos in die restriktive Ordnung der Tokugawa-Zeit, in der die Gesellschaft folgenschweren Veränderungen unterlag. Fechtkunst und Religion waren davon gleichermaßen betroffen. In dieser Phase gesellschaftlichen Umbruchs war Musashi ein Außenseiter, der dem alten Weltbild des Kriegers

---

<sup>97</sup> Siehe Kapitel „Reis, China und die Götter“.

anhang. Die Elemente *Ken* und *Zen* wurden zu einem Teil seiner Persönlichkeit. Doch im Weltbild des Helden stand *Ken* für Töten, was in der neuen Ordnung nicht mehr gelten durfte. Sein Verständnis von *Zen* war ebenfalls nicht mehr zeitgemäß, denn die individuelle Spiritualität dieser Lehre lief den normativen Forderungen des Konfuzianismus zuwider. Die Fechtkunst machte Musashi zu einem einzigartigen Universalgenie, dessen Ideale in der alten Zeit verhaftet waren. In der neuen Zeit war er nie angekommen.

Yagyū hatte diese Zeit nicht nur mental erreicht, sondern er wurde darüber hinaus zu einem wichtigen Gestalter und Repräsentanten der neuen Ordnung. Er entwickelte ein gänzlich anderes Verständnis von der Fechtkunst als Musashi. Der Zen-Buddhismus beeinflusste die Persönlichkeitsentwicklung beider Zeitgenossen, doch präsentierte Yagyū eine Theorie der Fechtkunst, die durch den Einfluss des Zen-Mönchs Takuan stark geprägt worden war. An Takuans Schrift anknüpfend stellte Yagyū den idealen Geisteszustand in den Mittelpunkt des Schwertkampfes, was der Fechtkunst eine starke psychologische Orientierung gab. Durch die Verbindung mit dem *Zen* wurde die Fechtkunst hochgradig spirituell ausgerichtet und damit im Verständnis Yagyūs dem Alltagsleben sehr ähnlich. Das Erreichen der Erleuchtung war hiernach von der ausgeführten Tätigkeit unabhängig und überall möglich. Allerdings bleibt es historisch unbelegt, wann Yagyū in das Stadium der höchsten Einsicht eintrat<sup>98</sup>. Die wichtige Bedeutung des *Ken-zen-ichi* wird dadurch nicht gemindert, denn Yagyūs Fechtkunst muss als wichtiger Beitrag zu gesellschaftlichen Veränderungen in der Tokugawa-Zeit eingeordnet werden<sup>99</sup>.

---

<sup>98</sup> Anscheinend lag dieses Erlebnis - wenn überhaupt vorhanden - vor dem Erscheinen seiner Lehrschrift im Jahre 1632.

<sup>99</sup> Historisch sehr aufschlussreich ist die enge Korrelation wichtiger Ereignisse in der Phase von 1629 bis 1636. Das Personen-Dreieck Takuan-Iemitsu-Yagyū steht im Zentrum dieser Ereignisse: Takuan wird verbannt, aber bald vom neuen Shogun Iemitsu begnadigt. Iemitsu wird durch Yagyū in die Geheimnisse der Shinkage-ryū eingeweiht und befördert diesen zum Ometsuke. Yagyū präsentiert das Hyoho-Kadensho und stellt Takuan dem Shogun vor. Wenige Jahre später wird Yagyū zum Daimyo ernannt. Offensichtlich sind die persönlichen Beziehungen zwischen den Personen auch politische gewesen, siehe Zeittafel.

Yagyus Auffassung folgend erhielt das *Ken* eine neue Bedeutung, indem es nicht mehr den Tod des Gegners anstrebte, sondern dessen Fortexistenz. Die Metapher vom „Leben schenkenden Schwert“ ist als Ansatz für eine neue, modifizierte Fechtkunst anzusehen, die vom originären Ziel der Vernichtung absah und neue Inhalte kreierte. Mit Hilfe des *Zen* wurde die Wirksamkeit dieses Konzepts von Yagyu argumentativ belegt. Dass dieses neue Verständnis von der Fechtkunst im Sinne der Herrschaftspolitik lag, ist stark anzunehmen, denn Yagyu war langjähriger Fechtlehrer des Tokugawa-Shogunats und enger Berater des *Shogun* Iemitsu. Mit diesen Veränderungen in der Fechtkunst war gleichzeitig eine zeitgemäße Anpassung des *Zen* an die Normen des Konfuzianismus verbunden. Aus der Perspektive des Shogunats konnte die Annäherung des *Zen* an den Konfuzianismus wichtige gesellschaftliche Veränderungen in der Fechtkunst initiieren, da über die Fechtkunst der stark traditionell geprägte Kriegerstand zu erreichen war. Die gesellschaftliche Umformung und Einbindung dieser Elite war die Hauptaufgabe für das politische System dieser Zeit. Der Zen-Buddhismus leistete einen wichtigen Beitrag dazu, indem er zum Medium für die ‚Botschaft‘ der Veränderung bei den *Samurai* wurde. Yagyus Fechtschule hingegen lieferte den Inhalt. Indem er das Fechten mit spirituellen Inhalten verband und gleichzeitig auf die originäre tödliche Gewalt verzichtete, wirkte Yagyu stabilisierend auf die neue Konstruktion gesellschaftlicher Ordnung.

Die spirituell geprägte Fechtkunst wurde von der Fechtschule des *Shogun* - der wichtigsten des Landes - eindrucksvoll vertreten. Die Signalwirkung dieses Sachverhalts kann nicht überschätzt werden, denn fortan musste sich wahrscheinlich jede Fechtschule daran orientieren, wollte sie im neuen System fortbestehen. Es ist anzunehmen, dass der ohnehin schon legendäre Ruhm Yagyu Munenoris als größter Fechter dadurch noch überhöht wurde. Aus Sicht der Fechtwelt allerdings fehlte es an Beweisen für das Zutreffen der Theorie Yagyus. Die stilisierten Übungsformen der *Kata* in der *Yagu-shinkage-ryu* und die fehlenden Heldentaten Yagyus waren

Defizite, die kritischen Beobachtern auffallen mussten. Musashi, der von der Praxis des tödlichen Kampfes zur eigenen Theorie gelangte, war einer von ihnen.

Anhand der personengebundenen Fragestellung, warum es zu keiner Begegnung zwischen Yagyu und Musashi kam, obgleich Ruhm und Anspruch beider Helden einen Kampf scheinbar unvermeidbar machten, werden nachfolgend Differenzierungen im sozialen Feld dieser wichtigen Protagonisten herausgearbeitet. Die Betrachtung noch existierender Gemeinsamkeiten zwischen den beiden sollen Rückschlüsse auf den inhaltlichen Kern der Fechtkunst ermöglichen, die Motive und Handeln von Akteuren in der Feudalzeit erklärbar machen. Hiermit ist der vorsichtige Versuch verbunden, das ‚Wesen‘ der Fechtkunst zu umreißen und Inhalte zu benennen. Die diesem Schritt folgende Betrachtung im übernächsten Kapitel „Die strukturelle Dimension der modernen Fechtkunst: Phänotyp der Gegenwart“ nimmt die Fortexistenz angenommener Inhalte angesichts des gesellschaftlichen Erziehungsauftrages im *Kendo* in den Fokus.

#### 4.7 Das Individuum zwischen Duell und Gesellschaft

Das in den ersten Kapiteln beschriebene Streben nach Ruhm und Ehre erfolgreicher Schwertkämpfer bestimmte Jahrhunderte lang die Weltbilder innerhalb des Kriegerstands und der Fechtkunst. Der Anspruch der Einzigartigkeit war das Leitmotiv für die Gründung einer Fechtschule, deren gesellschaftliches Ansehen mit dem Sieg über andere - möglichst berühmte - Schulen zunahm. Der duellartige Leistungsvergleich - *Taryu-jiai* - wurde zum Ausleseprinzip, in dem sich die stärksten Fechtschulen mit ihren Oberhäuptern durchsetzen. In der viele 100 Schulrichtungen umfassenden Fechtwelt war eine Hierarchie entstanden, angeführt von den unbesiegten großen Namen mittelalterlicher Fechtkunst.

Während Mythos und Legende eines Kämpfers für die Zulassung zu einem Duell von wichtiger Bedeutung waren - die Satisfaktionsfähigkeit im japanischen Sinn -, bestimmte letztlich nur der Sieg über den Kontrahenten die Positionierung in der Hierarchie. Damit erhielt der Zweikampf eine wichtige Doppelfunktion in der feudalen Fechtkunst. Einerseits wurde er in der Phase der Differenzierung zum alleinigen Kriterium für die Einordnung berühmter Fechtmeister und gleichzeitig beförderte er die Wechselwirkung von Theorie und Praxis in der Fechtkunst. ‚Erfolg‘ führte zur Gründung einer individuellen Fechtschule, in der die Theorie des Fechtmeisters ausgewählten Schülern gelehrt und in der Praxis des *Taryu-jiai* bestätigt oder verworfen wurde. Vorangetrieben durch eine Gesellschaft, die Ruhm, Ehre und Tod zu den höchsten Idealen der *Samurai* erhob, wurde der Konkurrenzkampf als Leistungsvergleich zum zentralen Leitmotiv für die Protagonisten stilisiert.

Berücksichtigt man diesen Kontext, so erscheint es zunächst unverständlich, dass keine historischen Belege oder Hinweise eines Kampfes zwischen den Zeitgenossen Musashi und Yagyu vorzufinden sind. Obwohl die Anzeichen innerhalb der Fechtwelt eindeutig auf ein Duell deuteten - die Konkurrenzbeziehung zwischen Musashi und Yagyu ist durch den gemeinsamen Anspruch auf landesweite Berühmtheit, überragende Fechtkunst und das individuelle Streben nach Einzigartigkeit zu begründen -, gibt es keine Hinweise auf die finale Begegnung im Differenzierungsprozess der Fechtkunst der beginnenden Tokugawa-Zeit. Annahmen, die das Aufeinandertreffen zwar für möglich halten, die fehlende Belegbarkeit aber mit schlechter Quellenlage bzw. Abhandenkommen von Aufzeichnungen begründen, sind schnell zu entkräften.

Das Duell zwischen den berühmtesten Fechtern dieser Epoche dürfte zum wichtigen gesellschaftlichen Ereignis gezählt haben, das eine Vielzahl von Zeugnissen hervorgebracht hätte. Folglich dürften

unzählige Berichte von Zeitzeugen, Querverweise in der Literatur oder offizielle Aufzeichnungen des Shogunats vorliegen. Falls diese nicht mehr vorhanden sind, könnten dennoch Spuren des großen Kampfes in Form von Legenden oder Erzählungen existieren. Wie die vorliegende Arbeit in den ersten Kapiteln aufgezeigt hat, wird den Mythen große Bedeutung für die Ausprägung japanischer Kultur eingeräumt. Allerdings ist all dies nicht vorzufinden, demzufolge scheint die Annahme gerechtfertigt zu sein, dass dieses große *Taryu-jiai* niemals stattfand.

Im Weiteren gehe ich von der These aus, dass es ein Duell zwischen Musashi und Yagyu niemals gab, weil beide den Kampf nicht wollten, da das Kosten-Nutzen-Kalkül für keinen der Kämpfer positiv ausfallen konnte. Der Erklärungsansatz ist an die ökonomische Verhaltenstheorie angelehnt, und wird mit dem Bericht SUGAWARAS zum historischen Kontext eingeleitet. Demzufolge traf Musashi 1632 in Edo<sup>100</sup> ein und stellte dort intensive Nachforschungen zu Yagyu und dessen Fechtstil an (vgl. SUGAWARA, 1985: 60 ff). SUGAWARAS Folgerung, Musashi warte auf die Gelegenheit zum Kampf mit seinem größten Rivalen, ist aus der oben dargelegten Perspektive der Fechtwelt leicht nachzuvollziehen. Musashis Bestreben, der größte Fechter des Landes zu werden, war der definierte Lebensstraum und dieser schien nun im Bereich des Möglichen zu liegen:

*„[...] the shogun had heard of Musashi and sent a messenger to him requesting a match in the presence of the shogun. Musashis's opponent in this match was not to be Munenori but if Musashis was victorious the next step would be a duel with Munenori”* (SUGAWARA, 1985: 62).

Allerdings geschah das Unvorstellbare: Musashi lehnte den Wunsch des *Shogun* ab. SUGAWARA bezeichnet diese Absage als Wendepunkt im Leben Musashis. Charakter und Erscheinungsbild veränderten sich, Musashi stieß fortan überall auf Ablehnung. Die Motive Musashis

---

<sup>100</sup> Heute Tokyo.

bleiben rätselhaft, doch die Angst vor einer Niederlage im Kampf konnte es kaum gewesen sein, denn der zeitgenössische Bericht eines der fähigsten Anhänger Munenoris<sup>101</sup>, selbst Fechtmeister der *Yagyu-shinkage-ryu*, prognostizierte Musashi große Überlegenheit in einem Schwertkampf gegen Munenori (vgl. SUGAWARA, 1985: 62). SUGAWARA hält Musashis tiefgehende Ablehnung von Autorität und Macht für eine denkbare Erklärung seines Rückzugs.

Unbenommen der tatsächlichen Motive muss die ‚Nicht-Begegnung‘ in jedem Fall als tiefgreifender Bruch mit der Tradition der Fechtkunst aufgefasst werden. Meiner Einschätzung nach war diese Zäsur nur möglich, weil der Differenzierungsprozess innerhalb der Fechtkunst abgeschlossen war und die Hierarchie nicht mehr im gesellschaftlichen Fokus stand. Mit dem offiziellen Verbot tödlicher Duelle in der frühen Tokugawa-Zeit und dem einsetzenden gesellschaftlichen Bedeutungsverlust der alten Fechtkunst ist diese Annahme zu belegen. Die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen der Friedenszeit führten zu einer zivilen Gesellschaft, die auf das martialische Erbe seiner Elite allmählich verzichtete und neue Handlungsmaximen hervorbrachte. Vorbei war die Zeit eines Bokuden Tsukahara und Yagyu Muneyoshi, dem Vater Munenoris, die durch überragende Fechtkunst Wohlstand und Macht bei reichen *Daimyo* erzielen konnten. Physische und symbolische Macht - dargestellt mit Schwert und Fechtkunst - wurde zunehmend durch politische Macht ersetzt. Die alte Fechtkunst war nicht mehr zwingend mit der Elite verbunden und die Legitimierung von Stärke durch sie war überflüssig geworden.

Das Tokugawa-System bediente sich anderer Instrumente wie dem *Bun-bu-ichi*, deren inhaltliche Botschaft eindeutig Wissen und Bildung über die Kriegskunst stellte. In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts waren Yagyu und Musashi Repräsentanten eben dieser Unterschiede

---

<sup>101</sup> Als Quelle benennt SUGAWARA die Niederschrift von Watanabe Koan, dessen Erinnerungen als ‚Watanabe Koan Taiwa‘ ca. 25 Jahre nach dem Tod Musashis erschienen.



gesellschaftlicher Machtkategorien. Und hierin könnte die Erklärung für die oben diskutierte Nicht-Begegnung liegen. Aus Unterschieden waren Gegensätze geworden, die auch durch die ehemals verbindende Fechtkunst nicht mehr überwunden werden konnten. Yagyu und Musashi wirkten in verschiedenen Lebenswelten mit dem einzigen Schnittpunkt ‚Fechtkunst‘, wobei auch hier die wenigen Berührungspunkte von fundamentalen Gegensätzen sukzessive aufgelöst wurden. Die zentralen Merkmale ihrer individuellen Fechtkunst stehen unten im Zentrum der Betrachtung (siehe Tabelle 1, Seite 167).

Betrachtet man die soziale Wirklichkeit und die ökonomische Ausstattung der beiden Rivalen, so kann belegt werden, dass es keine Gemeinsamkeiten gab. Musashi war wahrscheinlich nie interessiert an Wohlstand, Reichtum oder repräsentativem Besitz, da für ihn einzig der ‚Weg des Kriegers‘ - *Heiho* - zählte. Das sichere Einkommen durch Betreiben einer ortsgebundenen Fechtschule möglichst bei einem großen Lehensfürsten lehnte er aus Gründen persönlicher Unabhängigkeit ab. Demzufolge war die Anzahl seiner Schüler relativ klein und das Einkommen entsprechend gering. Als herrenloser *Samurai* und durch die selbst gewählte Abgrenzung waren seine sozialen Beziehungen sehr begrenzt. Lediglich seine Adoptivsöhne Iori und Mikinosuke finden in der Literatur beiläufige Erwähnung im Kontext der Familie, deren Zusammensetzung weitgehend unbeschrieben bleibt. Als ‚Suchender‘ des Schwert-Weges war Musashi ein Getriebener, der niemals sesshaft wurde. Fern der politischen Machtzentren dieser Zeit lebte er an deren Peripherie. Seine Beziehungen zur Macht beschränkten sich auf den Hosokawa-Fürsten, den Souverän Kumamotos, der ihn in der letzten Lebensphase freundschaftlich unterstützte.

Ganz anders Yagyu. Die soziale und ökonomische Situation vom Fechtlehrer des *Shogun* erscheint wie eine Auflistung maximal möglicher Gegensätze zu Musashi. Als berühmtester Fechtmeister des

Landes und Oberhaupt der Fechtschule *Yagyu-shinkage-ryu* verfügte er über eine für Fechter unglaubliche finanzielle Ausstattung, aufgrund derer er 1636 vom *Shogun* in den politischen Rang eines *Daimyo* befördert wurde. Als Fechtlehrer, enger Ratgeber und Freund des *Shogun* Tokugawa Iemitsu befand er sich nicht nur im Zentrum der Macht, sondern wurde selbst zu einem Teil dieser. Der Einfluss Yagyus auf die Herrschaftspolitik des Shogunats ist im Kapitel „Die Symbiose von Glaube und Fechtkunst“ dargelegt worden. Die Bedeutung seiner Fechtschule und damit auch die Anzahl der Anhänger ist angesichts seiner exponierten Stellung in Fechtwelt und Tokugawa-System sehr hoch anzusetzen. Die Wechselwirkungen dieser persönlichen Handlungsfelder bedingten maßgeblich die hohe Positionierung Yagyus in Gesellschaft und Fechtkunst.

Die Exklusivität Yagyus ist an der Abbildung 8 nachzuvollziehen, die ihn als Holzfigur in Herrschaftspose präsentiert und durch eine detailreiche Darstellung als Persönlichkeit der Macht ausweist. In politischer wie auch in sozialer Hinsicht war er stark in verschiedenen Gruppen vernetzt. Als Oberhaupt einer Familie mit zahlreichen Kindern - hervorzuheben ist der berühmte Sohn Mitsuyoshi als nachfolgendes Oberhaupt der Fechtschule - repräsentierte er letztlich den loyalen Diener des Systems, der sich und seine Familienmitglieder traditionsgemäß mit der politischen Macht verband. Deutlicher konnte der Gegensatz zu Musashi nicht ausfallen.

Die Verknüpfung der oben erläuterten Aspekte mit der zentralen Frage nach dem Nutzen-Kalkül des Duells stellt zunächst Yagyus exponierten Status in den Fokus der Auswertung. In Anbetracht der sozialen Distinktionen zwischen den beiden Rivalen muss ein öffentlich ausgetragener Zweikampf ausgeschlossen werden, lediglich eine Demonstration im kleinen Kreis vor den Augen des *Shogun* erscheint realistisch. Rang und Status Yagyus machten den Fechtlehrer des *Shogun* für Musashi, den armen *Ronin*, nahezu unerreichbar. Die bei SUGAWARA erwähnte Einladung des *Shogun* an Musashi zu einem

Vorkampf schuf die vielleicht einzige Möglichkeit diese sozialen Differenzen zu überbrücken. Da die direkte Herausforderung und Begegnung zwischen Personen unterschiedlichen gesellschaftlichen Status' aufgrund strenger ethischer Konventionen nicht möglich war, wurde der Weg zum Duell über die Tradition der Fechtschulen gewählt. Selbstverständlich sollte Musashi gegen den stärksten Fechter der *Yagyu-shinkage-ryu* kämpfen, um per Sieg das Recht zu erwerben, gegen das Oberhaupt Yagyu Munenori antreten zu dürfen; einem Verfahren folgend, wie es die traditionelle Praxis in der Fechtkunst seit unzähligen Dekaden vorsah<sup>102</sup>.

Die gewählte Strategie zur Auflösung des Status-Konflikts ist einem Begründer zuzuordnen, der die Wirkungsweise ethischer Prinzipien in Ständegesellschaft und Fechtkunst gleichermaßen kannte und offenbar schätzte. So könnte als Urheber des Duell-Plans der von der Faszination der Fechtkunst vollkommen erfasste Shogun Iemitsu tatsächlich in Betracht kommen; Yagyu Munenori, der allzu häufig die Politik seines Herrn lenkte, zweifelsfrei nicht<sup>103</sup>. Der Sieg in diesem Duell hätte ihm nur geringen Statusgewinn als Sieger über Musashi, den herrenlosen Krieger, eingebracht. Yagyu repräsentierte die Spitze in der Hierarchie der Fechtkunst als Fechtlehrer des mächtigsten Mannes im Reich. Dennoch war der ‚sportliche‘ Ausgang des Kampfes vollkommen ungewiss. Eine Niederlage Yagyus hätte eine ernstzunehmende Bedrohung des gesellschaftlichen Status dargestellt. Die Begegnung wäre für ihn zum Schlüsselereignis der Zukunft

---

<sup>102</sup> Mit dem Begriff Dojo-yaburi wird diese traditionelle Herausforderung einer anderen Fechtschule bezeichnet. Bei einer Niederlage der lokalen Fechtschule verlor diese ihr wertvollstes Gut, die in großen Schriftzeichen aufgehängte Lehrweisheit ihres Dojo-Begründers. Der Sieger erhielt diese als Trophäe des Kampfes und konnte die eigene Fechtschule damit schmücken.

<sup>103</sup> Über die Motive Iemitsus kann nur spekuliert werden. Allerdings ist die Annahme realistisch, dass er in der neuen Gesellschaft des befriedeten Reiches die früheren Feinde und aktuellen ‚Aussteiger des Systems‘ beseitigen wollte. Im Falle Musashis war dies von zentraler Bedeutung, zumal dieser als Fecht Held in ganz Japan Berühmtheit genoss und die Ablehnung des Systems anschaulich verkörperte. Zweifellos muss Iemitsu von der Überlegenheit seines persönlichen Fechtmeisters in einem Kampf ausgegangen sein, wenn er die Stabilisierung seines politischen Systems durch die Vernichtung von Ruhm und Person Musashis anstrebte.

geworden, denn ohne Zweifel sollte der Plan Iemitsu dazu führen, den größten Fechter des Landes zu bestätigen oder zu bestimmen. Als Fechtlehrer des *Shogun* sollte dieser an die aktuelle politische Macht gebunden werden; ganz wie es Tokugawa Ieyasu, sein Großvater, 1594 tat, als er Yagyu Muneyoshi und dessen Fechtschule mit seinem Klan verband<sup>104</sup>. Doch diese Position besaß Yagyu Munenori bereits. Warum also kämpfen? Festzuhalten bleibt, dass Yagyu diese Begegnung keinesfalls gewollt haben konnte, da in ihr kein Nutzen lag, der die erheblichen Risiken aufwog. Hingegen wäre eine Niederlage für seinen Rivalen Musashi wesentlich leichter zu kompensieren gewesen.

Sieht man von schweren Verletzungen ab - der Einsatz scharfer Stahlschwerter wurde durch das offizielle Duellverbot in dieser Zeit generell untersagt -, konnte Musashi diese Begegnung weitgehend unbeschadet überstehen, denn sein ohnehin geringer sozialer Status würde sich kaum verschlechtern. Als Verlierer war er ‚nur‘ der Herausforderer des großen Yagyu Munenori. Ganz anders im Falle seines Sieges, dessen Folgen zur existentiellen Bedrohung Musashis anwachsen würden: Entweder er nahm das mit dem Sieg verbundene Angebot an, als neuer Fechtlehrer des *Shogun* im Zentrum der Macht zu agieren, oder er wies es zurück, indem er sein Leben der Ungebundenheit über die Vorteile des Status- und Machtgewinns stellte. In jedem Fall würde ihn der Sieg vor ein persönliches Dilemma stellen, das nicht aufzulösen war. Der Status als größter Fechter des Reiches und persönliche Unabhängigkeit waren demzufolge nicht kompatibel. Die Annahme der Verpflichtung als Fechtlehrer des *Shogun* hätte für Musashi den irreversiblen Verlust persönlicher Freiheit und Lebensart bedeutet, eine Folge, die allerdings auch mit der Ablehnung dieser Machtposition verbunden war. Ohne Zweifel wäre die Zurückweisung des Angebots einer persönlichen Beleidigung

---

<sup>104</sup> Allerdings unterband Ieyasu mit aller Schärfe den persönlichen Leistungsvergleich zwischen den berühmten Fechtmeistern Ono Tadaaki und Yagyu Munenori, die beide als Fechtlehrer für den Tokugawa-Klan angestellt waren. Anscheinend durfte die symbolhafte Unbesiegbarkeit seiner Helden nicht in Frage gestellt werden, da sie die physische und politische Macht des Hauses Tokugawa repräsentieren sollten. Vgl. Kapitel „Kriegerstand und das Schwert“.

gleichzusetzen, die der *Shogun* keinesfalls hinnehmen konnte und durfte. Infolgedessen hätte Musashis Sieg über Yagyu die relativ sorglose Zeit auf dem ‚Weg des Kriegers‘ radikal beendet, da Musashi fortan als Feind des Shogunats stigmatisiert und gejagt worden wäre. Das Duell konnte ihm nicht bringen, was er begehrte, folgerichtig lehnte er den wichtigen Vorkampf ab. Bald darauf verließ er Edo und mied das Zentrum der Macht bis zu seinem Tod.

Das Ergebnis zu den Betrachtungen des Nicht-Kampfes verweist auf die Bedeutung des soziokulturellen Gefüges als Regulativ für die Fechtkunst. Die sozialen Differenzen zwischen den Protagonisten erwiesen sich als derart schwerwiegende Gegensätze, dass ein Zweikampf im Sinne eines traditionellen Leistungsvergleichs in der Fechtkunst nicht mehr möglich wurde. Die zunehmende Differenzierung der Ständegesellschaft in der Tokugawa-Zeit führte zu einer Hierarchie des Status, die für Musashi nicht zu überwinden war und ihn letztlich veranlasste, das erklärte Lebensziel aufzugeben, größter Fechter des Reiches zu werden. Mit dem beschriebenen Konflikt ist eine Entwicklung in der Fechtkunst zu markieren, die den unumkehrbaren Bedeutungsverlust des Fechtens für Kriegerstand und Gesellschaft aufzeigt. Die gemeinsame Herkunft im Kriegerstand reichte nicht mehr aus, den Zweikampf als Leistungsvergleich bei den Kriegern einzufordern, der ehemals im Zentrum der feudalen Fechtkunst stand. Das Streben nach Einzigartigkeit gab kein ausreichendes Handlungsmotiv mehr für eine domestizierte Kriegerschicht, deren einzige gesellschaftliche Zukunft in der Umformung zur Beamtenelite lag. Diese Elite stand nun im Dienst eines Systems, das ‚Gemeinschaft‘ als höchsten Wert installierte.

Das inhärente Verständnis von Gemeinschaft ist mit dem Begriff ‚Kollektivbewusstsein‘ zu verdeutlichen, den DURKHEIM 1893 präziserte: *„Die Gesamtheit der gemeinsamen religiösen Überzeugungen und Gefühle im Durchschnitt der Mitglieder einer bestimmten Gesellschaft bildet ein umgrenztes*

System, das sein eigenes Leben hat; man könnte sie das >gemeinsame< oder >Kollektivbewusstsein< (Hervorhebungen im Original, JP) nennen“ (1996: 128).

Für die japanische Gesellschaft dieser Zeit ist die normative Kraft des Kollektivbewusstseins als Prozess im Sinne der sekundären Sozialisation der Kriegerindividuen aufzuzeigen. Das Kollektivbewusstsein bewirkte hier die Umformung des einzelnen Kriegers zu einem sozialen Wesen, das in seiner Gemeinschaft aufging. Auf den Kontext der Fechtkunst spezifischen Leistungsvergleiche bezogen, bleibt festzuhalten, dass das Handeln der Kriegerschicht mehr von den Prozessen der „Vergesellschaftung“ (WEBER<sup>105</sup>, 2008: 29) bestimmt wurde als vom individuellen Nachweis der Einzigartigkeit im Duell. Die Zielstellung des Tokugawa-Systems lag zweifelsfrei in der vollkommenen Identifizierung des Individuums mit seiner Lebenswelt, die insbesondere für traditionale Gesellschaften angenommen wird (vgl. HILLMANN, 2007: 430).

Nach DURKHEIM wird die kollektive Identität und ihre Ausprägung eng mit der individuellen Identität der Individuen verbunden, indem sie dem Individualbewusstsein einen eigenständigen Bereich zur Ausbildung einer Persönlichkeit freigibt. Dort entstehen spezielle Funktionen, die das Kollektivbewusstsein nicht regulieren kann, gleichzeitig aber ist es auf deren Wirkungen angewiesen. Je größer der Umfang dieses Bereichs der Individualisierung, desto stärker fällt die Kohäsion zwischen Kollektivbewusstsein und Individualbewusstsein aus. DURKHEIM bezeichnet diesen Prozess, in dem die individuelle Persönlichkeit in der kollektiven Identität aufgeht, als ‚Solidarität‘ (vgl. DURKHEIM, 1996: 183).

Die Schwierigkeiten des theoretisch dargelegten Ausbildungsprozesses vom Kollektivbewusstsein können anhand der Praxis der feudalen Fechtkunst aufgezeigt werden, da in ihr die Kohäsion von

---

<sup>105</sup> Unter Bezugnahme auf Ferdinand Tönnies Werk von 1887 „Gemeinschaft und Gesellschaft“.

Individuum und Gesellschaft nur langsam verlief. Die Fechthelden, deren starke Ausprägung der individuellen Persönlichkeit aus dem physischen Existenzkampf hervorging, waren nur schwer mit den kollektiven Werten der Tokugawa-Gesellschaft zu verbinden und zu einem Teil dieser Gemeinschaft zu machen. Offensichtlich zeigten die Prozesse der Sozialisation nur verzögert Wirkung auf die ausgeprägte Ich-Identität der Kriegerindividuen, deren Denken, Handeln und Wertsystem vor allem durch personale Erfahrungen bestimmt wurden. Der Einfluss persönlich-individueller Identität trug maßgeblich zur Ausdifferenzierung eines Phänotyps der Fechtkunst bei, wie oben nachgewiesen wurde.

Im Kapitel „Einordnung der Fechtkunst“ wurde eine Definition vorgelegt, in der die personale Identität als wichtige Komponente der Fechtkunst hervorgehoben wird<sup>106</sup>. Anhand der Darstellung verschiedener Persönlichkeiten der Fechtwelt wurde belegt, dass feudale Fechtkunst als Individuation durch das Schwert aufzufassen ist. Betrachtet man einige spezifische Merkmale der jeweiligen Fechtkunst von Musashi und Yagyū, so ist der Aspekt der Persönlichkeitsentwicklung durch die lebenslange Fechtpraxis als Schnittpunkt ihrer unterschiedlichen Fechtwelten zu identifizieren (vergleiche Tabelle 1). Ihre personale Identität war aufgrund extrem hoher individueller Anspruchshaltung durch eine fortwährende Arbeit am eigenen Selbst gekennzeichnet.

In Bezug auf das Kapitel „Fechthelden und Kleinwelten“ sind verbindende Merkmale zwischen den Fechthelden der Feudalzeit zu formulieren und herauszustellen, die in der Bedeutung einer personalen Identität stehen. Die Merkmale ‚Berühmtheit mit der Fechtkunst erlangen‘, ‚Gründung einer Fechtschule‘ und ‚Weitergabe der individuellen Fechtkunst‘ sind bei Bokuden, Musashi und Yagyū

---

<sup>106</sup> Mit der dort dargelegten individuellen Komponente werden alle Subjekte und Handlungen erfasst, deren zentraler Bezugspunkt die überragende Meisterschaft im Fechten mit dem Schwert oder Shinai ist. Das Individuum wird identifizierbar durch seine zweckfreie Fecht-Technik, die aufgrund ihrer Durchsetzung gegenüber anderen die Einzigartigkeit des Fechters erzeugt.

gleichermaßen nachzuweisen und mit höchster Wahrscheinlichkeit ebenso bei allen großen Fechtmeistern des japanischen Mittelalters. Aus entwicklungspsychologischer Perspektive sind diese Merkmale mehr als schlichte Handlungsbeschreibungen, denn sie beinhalten eine Abfolge von Entwicklungsstufen, deren Bewältigung an die Faktoren ‚Erfahrung‘ und ‚Erkenntnis‘ gebunden ist. Nach Durchlaufen dieser Stufen - gewissermaßen in der Endphase der lebenslangen Arbeit am individuellen Selbst - ist eine Persönlichkeit durch die Fechtkunst entwickelt worden, die ihr Wissen als Handlungen ‚durchlebt‘ und im realen Sinn ‚erfahren‘ hat. Aufgrund ihrer prägenden Bedeutung für das japanische Fechten sind die Merkmale

Berühmtheit erlangen,  
Fechtschule gründen  
und Fechtkunst weitergeben

als spezifische Kennzeichen der feudalen Fechtkunst aufzufassen.

Auch Yagyu und Musashi durchliefen diese Entwicklungsstufen, bevor sie zu den großen Persönlichkeiten in der Fechtkunst wurden, die heute noch in Japan verehrt werden<sup>107</sup>. Obgleich dem gemeinsamen Konzept der Persönlichkeitsentwicklung für die weitere Betrachtung zu Lehren und Lernen in der Fechtkunst zentrale Bedeutung zukommt, müssen auch die umfangreichen Differenzen hinsichtlich Inhalt und Verständnis der beiden Fechtschulrichtungen berücksichtigt werden; besonders, weil sich hier Merkmale und Strukturen der modernen Fechtkunst abzeichnen, die in der Gegenwart das Erscheinungsbild des *Kendo* bestimmen. Das unterschiedliche Verständnis von der Art der Waffe beispielweise - Yagyu verwendete auch das *Shinai*, was Musashi prinzipiell ablehnte, da er nur Stahl- oder Holzsword als Fechtwaffe zuließ - ist grundlegender Natur und in der individuell unterschiedlichen Bedeutung des Kampfes zuzuspitzen. Während Musashi den Kampf

---

<sup>107</sup> Die Yagyu-shinkage-ryu existiert noch heute in Japan und wirbt mit Kontinuität seit ihrer Gründung in der Tokugawa-Zeit. So erfüllt Yagyu Koichi als 22. Oberhaupt der Schule die selbst definierte Mission vom „Katsuniken“ (vgl. [http://www.yagyu-hinkage-ryu.jp/yagyu\\_e.html](http://www.yagyu-hinkage-ryu.jp/yagyu_e.html)). Auf Entwicklungen im Kendo der Gegenwart nimmt diese Schule keinen Einfluss.



als zentrale Methode zur Selbstfindung ansah und folglich in den Mittelpunkt seines Lebensweges stellte, verzichtete YAGYU auf den existentiellen Leistungsvergleich weitgehend und entwickelte das Defensiv-Konzept vom „*lebenspendenden Schwert*“ (YAGYU, 2008: 79), das wesentlich von seinen persönlichen Zen-Erfahrungen inspiriert wurde. Im *Kendo* der Gegenwart wird der Freikampf als Leistungsvergleich - *Jigeiko* - ausschließlich mit Schutzrüstung und *Shinai* ausgetragen, eingebunden in Regeln, die allenfalls den symbolischen Sieg über den Gegner zulassen.

Tabelle 1: Spezifische Merkmale individueller Fechtkunst in der Feudalzeit

<b>Merkmale individueller Fechtkunst</b>	<b>Yagyu</b>	<b>Musashi</b>
Lebensphase:	1571 - 1646	1584 - 1645
Fechtstil:	Yagyu-shinkage-ryu	Niten-ichi-ryu
a. Berühmtheit	+	+
b. Individueller Fechtstil	+	+
c. Oberhaupt der Schule (Ryuso)	+	+
d. Gründer der Schule (Iemoto)	-	+
e. Kompetenz - Duell	-	+
f. Kompetenz - Schlacht	-	+
g. Verwendung - Stahlschwert	-	+
h. Verwendung - Holzschild	-	+
i. Verwendung - Shinai	+	-
j. Geheimtechnik im Fechtstil	+	-
k. Kata als Methode	+	-
l. Kampf als Methode	-	+
m. Bedeutung des Leistungsvergleichs (Taryu-jiai)	-	+
n. Religiöse Verknüpfung der Fechtkunst	+	-

Tabelle 1 erfasst Übereinstimmungen und Differenzen in der Fechtkunst der beiden Fechthelden. Das Zeichen ‚+‘ markiert ein vorhandenes Merkmal oder dessen starke Ausprägung. Das Zeichen ‚-‘ erfasst das Fehlen oder geringe Vorhandensein des angegebenen Indikators. Bei beiderseitigem Auftreten eines Merkmals kann lediglich eine partielle Ähnlichkeit bzw. Gemeinsamkeit zugrunde gelegt werden, nicht jedoch eine grundsätzliche (a - c). So sind in den ersten drei Kategorien Gemeinsamkeiten hinsichtlich des Vorhandenseins der

Merkmale festzustellen (,+'), gleichzeitig beinhalten die persönlichen Fechtstile Differenzen, die als Unterscheidungsmerkmal zwischen den beiden Schulen herauszustellen sind. Auch das gemeinsame Merkmal der Berühmtheit der Helden in der japanischen Gesellschaft ist an unterschiedliche Taten, Verdienste oder Leistungen der Helden gebunden. So wurde Musashis Image in der Öffentlichkeit wesentlich durch seine Lebenskampf-Philosophie geprägt, während Yagyus Ansehen durch den Status als großartiger Fechtlehrer und Berater des *Shogun* bestimmt wurde.

Die mittige Positionierung der Zeichen ,+' macht das beiderseitige Vorhandensein des Merkmals bei gleichzeitiger Differenz hinsichtlich des Inhalts deutlich. Bei Vorhandensein (,+') und gleichzeitiger Abwesenheit eines Merkmals (,-') - nachzuvollziehen an der Verwendung des *Shinai* - beschreibt die Positionierung des Zeichens an den gegenüberliegenden Rändern die maximale Differenzierung zwischen den Protagonisten. So trifft Yagyus Verwendung des Bambusschwertes auf die totale Ablehnung MUSASHIS, der nur in der Verwendung des Langschwertes die Möglichkeit sah, das zentrale Prinzip von Leben und Tod zu begreifen (vgl. MUSASHI, 1983: 88).

Anhand der Kategorien mit maximaler Differenzierung (d - n) sind die soziohistorischen Einflüsse auf die Bedeutungsabnahme des Schwertes nachzuvollziehen, die in der sukzessiven Auflösung als Distinktionsmerkmal der Herrschaft lag. Die neue mit dem Konfuzianismus ausgebreitete Ordnung bot keine Berechtigung mehr für den Ausdruck der Macht durch große Fechtkunst, deren tödliche Leistungsvergleiche das soziale Gefüge gefährdeten. Musashi und seine Fechtkunst repräsentierten das System alter Epochen, deren Freund-Feind-Kategorien der *Sengoku*-Zeit im existentiellen Leistungsvergleich auf Leben und Tod nachvollzogen wurden. Damit ist den tödlichen Duellen eine soziale Funktion zuzuweisen, die für die *Samurai* in der Möglichkeit lag, ihr „*raison vivre (sic!)*“ (SUGAWARA, 1985: 37) als Krieger wiederzufinden.

Rückbeziehend auf das Schlachtfeld schuf das *Taryu-jiai* den sozialen Raum, in dem das Streben nach Ruhm und Ehre seinen Mittelpunkt fand.

Die Wahrnehmung des Duells als verkleinerte Form der großen Schlacht war im Denken Musashis zentral. Im „Buch des Feuers“ des *Gorin-no-sho* brachte er es dialektisch auf den Punkt, indem er die Analogien zwischen beidem herausstellte und damit die Fechtkunst universell wertvoll machte (vgl. MUSASHI, 1983: 89). Allerdings waren die Bezüge zur alten Schlacht ebenso anachronistisch für die Gesellschaft wie die Durchführung eines Duells selbst, denn die Standesgesellschaft verbot jegliche Erscheinungsform individueller physischer Gewalt. Die Fechtkunst fand allenfalls eine gesellschaftliche Berechtigung als spirituelle nicht-tödliche Übung des Geistes, die im Dienste des zentralistischen Tokugawa-Systems stand. Obgleich Leistungsvergleiche in der Fechtkunst fortan nicht mehr tödlich verlaufen durften, blieb für die unzähligen Mitglieder des obsolet gewordenen Kriegerstands die Fechtkunst als sozialer Raum zum Erleben des alten Selbstverständnisses erhalten.

Im Gegensatz zu Musashi erfüllte Yagyū die Anforderungen vorbildlich, die das ‚neue‘ Herrschaftssystem an den Kriegerstand stellte. Yagyū's Verständnis von Fechtkunst und Loyalität gegenüber der politischen Macht ‚passte‘ in den soziokulturellen Rahmen dieser Zeit. Der Stellenwert dieser Rahmenbedingungen im Veränderungsprozess der Fechtkunst ist sehr hoch anzusetzen, da sich hier der Übergang von der feudalen zur modernen Fechtkunst manifestierte. Die inhaltliche Zäsur - festzumachen an der sukzessiven Auflösung des Leben-Tod-Dualismus im Schwertkampf bei gleichzeitiger Ausdifferenzierung einer spirituellen Fechtkunst unter Einbezug eines Schwertersatzes - stand am Anfang dieses Prozesses, der von der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts bis zum Ende der Edo-Zeit (1600 - 1868) verlief. Als Ergebnis war eine Fechtkunst entstanden, die als ‚Kampfkunst‘ einen Platz neben anderen ‚klassischen‘ Künsten fand und deren Ausübung zum

Kennzeichen der gesellschaftlichen Elite wurde. In diesem Kontext veränderte sich der Phänotyp der Fechtkunst grundlegend. *Kenjutsu* - jetzt als *Kata* praktiziert - unterlag neuen Einflüssen der Zivilisierung: „Perfection in movement and appearance became the focus of >kenjutsu< (Hervorhebung im Original, JP) training over combat application and questions of life and death“ (SAKAI/BENNET, 2010: 153).

Diese Erscheinungsform wurde als „Blumenfechten“ - *Kaho-kenjutsu* - (SAKAI/BENNET, 2010: 155) sprachlich abgewertet. Die Veränderungen in der Fechtkunst verliefen vollkommen im Sinne des Shogunats, dessen ideologische Zielsetzungen mit den Determinanten ‚Veränderung‘ und ‚Tradition‘ zu umschreiben sind. Die Resultante lag im Umbau der staatlichen Ordnung und der Umformung des Kriegerstands zu ergebenden Beamten des neuen Systems. Obgleich die Legitimation - Krieg - faktisch nicht mehr existierte, sollte der Status des Kriegerstands fortbestehen. Der Aspekt ‚Veränderung‘ umfasst demzufolge massive Maßnahmen zum Aufbau zentralistischer Machtstrukturen mit ideologischem Pathos. Die neue Elite sollte sich durch grenzenlose Loyalität, Selbstbeherrschung, Genügsamkeit und Bildung auszeichnen. Während die ersten drei Aspekte am traditionellen Selbstverständnis der Krieger anknüpfen konnten, war der Bildungsaspekt das zentral Neue in diesem Prozess. Ethische Verhaltensnormen, Wissensaneignung und Buchstudium chinesischer Klassiker, angeleitet durch ideologiefeste Lehrer, sollten zum Selbstverständnis einer Beamtenelite führen und gleichzeitig das ‚Weltbild der alten Krieger‘ auslöschen, in dem Schwert und Fechtkunst zentrale Konstanten waren. Gleichzeitig war es notwendig, den sozialen Bezug zum Vergangenen herzustellen, um die Kontinuität der Machteliten zu begründen. Der Aspekt ‚Tradition‘ konnte das für das Tokugawa-System umfassend leisten, denn die Aufwertung der Tradition beinhaltete das erforderliche Bindungspotential für die Mitglieder an diese Gesellschaft. Der Wert von Traditionen war dieser Gesellschaft über den Einfluss des *Shinto* zum Wesensmerkmal ihres religiösen Denkens geworden.

Ein hier zugrunde gelegtes Verständnis von Tradition, das die „Gesamtheit der von vorausgegangenen [...] Generationen überlieferten Wertvorstellungen, Verfahrensweisen, Verhaltensmuster, Orientierungsweisen, Vorurteile und Legitimitätsmaßstäben“ (HILLMANN, 2007: 905) erfasst, steht im Kontext des oben diskutierten Kollektivbewusstseins. Tradition ‚überträgt‘ die kollektive Identität auf nachfolgende Generationen, vergleichbar mit „einer kulturellen Vererbung“ (HILLMANN, 2007: 432). Mit Hilfe des Konfuzianismus konnte dieser bedeutsame Veränderungsprozess durchgesetzt werden. Die Werte und Normen dieser Lehre boten das ideologische Instrument zur Realisierung der Gesellschaftsordnung. Der Kriegerstand wurde zur Kaste, deren Undurchlässigkeit jede Verschiebung zwischen den sozialen Gruppen verhinderte. Was in der Ordnung des Krieges aufgrund besonderer Leistungen noch möglich war<sup>108</sup>, verbot die konfuzianische Ideologie für das nachfolgende Gesellschaftssystem. In diesem System wurde Durchlässigkeit vom Shogunat als destabilisierend und hochgradig gefährlich für die konstruierte Ordnung aufgefasst.

Der Konfuzianismus bot mehr als Strukturen der Herrschaft. Aufgrund seiner Bezüge zu altem - zumeist chinesischem - Wissen und Denken verknüpfte er Vergangenheit mit Gegenwart in der Tokugawa-Zeit. Hinsichtlich der alten vorherrschenden religiösen Weltbilder Japans - stark geprägt von *Shinto* und *Bukkyo* - erwies sich der Konfuzianismus als wichtiges Verbindungsinstrument. Indem der Konfuzianismus ‚Tradition‘ zum kulturellen Wert erhob und dabei die Botschaften und Dogmen der vorherrschenden Religionen assimilierte, konstruierte er den ‚kosmischen‘ Ursprung des Tokugawa-Systems, so dass deren Ordnung als ‚natürlich‘ aus der Gemeinschaft hervorgegangen zu sein schien. Der allgegenwärtige Bezug auf Traditionen bestimmte ein kollektives Selbstverständnis, das den Einzelnen mit der Gemeinschaft

---

<sup>108</sup> S. Verweis auf Hideyoshis Aufstieg in Kapitel „Schwert und Distinktionen“.

verband und die sozialen Normen als gemeinsame Werte erlebbar machte. Tradition bildete den Anknüpfungspunkt für die Ausprägung der kollektiven Identität auch in der Fechtkunst. Die Verehrung des Begründers der Fechtschule, die familiäre Kontinuität der Oberhäupter sowie die Weitergabe von Fechtgeheimnissen standen von jeher eng in der Tradition von Fechtschulen. Nun wurde die kleine Schulgemeinschaft zur Großgruppe erweitert, in der die Kriegerkaste über das *Kenjutsu* in das soziale Gefüge eingebunden wurde.

Die hier entworfene Argumentation beinhaltet eine starke Betonung der Außeneinflüsse, die das Erscheinungsbild der feudalen Fechtkunst in der Edo-Zeit entscheidend veränderten. Da diese Einflüsse auch in der Gegenwart fortwirken und damit ihre Kontinuität in der Fechtkunst belegen, wird dieses Feld exogener Wirkungsfaktoren als ‚strukturelle Dimension‘ der Fechtkunst bezeichnet. Die äußere Erscheinungsform des Fechtens, der formale Rahmen, der Ablauf der Rituale und die gesellschaftliche Wertorientierung der Fechtkunst bestimmen vor allem diese Dimension. Doch die hohe Anziehungskraft und die Faszination der Fechtkunst als ‚Lebensweg‘ ist darin nicht vorzufinden. Vielmehr sind die Aspekte der Persönlichkeitsentwicklung in einem anderen Bereich angelegt, der einer weiteren Dimension entspricht. Diese zweite Dimension der Fechtkunst wurde zu Beginn des vorliegenden Kapitels ausführlich dargestellt und ist mit dem Terminus ‚individuelle Dimension‘ zu erfassen.

Die individuelle Dimension steht im Mittelpunkt von Betrachtungen, die die Bedeutung der Fechtkunst für die Entwicklung des Individuums aufzeigen. So genommen beinhaltet sie den Kern der Fechtkunst, der von endogenen Prozessen bestimmt wird. Dass dieser Wert pädagogische Prozesse beinhaltet, wurde bereits ausgeführt, wengleich der ‚offizielle‘ erzieherische Impetus der Fechtkunst von außen herangetragen wurde und demzufolge dem Bereich der strukturellen Dimension zuzuordnen ist.

Im Folgenden wird die moderne Fechtkunst in ihren sozialen Bezügen beleuchtet und der Anspruch als Methode zur Erziehung begründet. Zunächst jedoch ist die individuelle Dimension der Fechtkunst in der Gegenwart zu beschreiben, deren weiter Deutungsspielraum die gesellschaftliche Anbindung der Fechtkunst an den Staat erheblich begünstigte. Die Erfahrungen von Fechtgrößen der Gegenwart sowie eigene, persönliche Erfahrungen mit diesen ermöglichen, Aspekte der Persönlichkeitsentwicklung herauszustellen, die für die japanische Fechtkunst als zentral angesehen werden. Die erarbeiteten historischen Zusammenhänge verhelfen zur Konstruktion eines soziokulturellen Bezugsrahmens, der die Kontinuität feudaler Aspekte in der Fechtwelt der Gegenwart verstehbar macht.

## 5 Lehren und Lernen in der modernen Fechtkunst: der Weg als Ziel

### 5.1 Über die Praxis zum Lebensweg

Mochida Moriji ist eine Legende im *Kendo* der Gegenwart. 1885 in die Meiji-Zeit hineingeboren, erlebte er die umfassenden Veränderungen in Gesellschaft und Fechtkunst bis zu seinem Tod 1974. Von den berühmtesten Fechtern der Meiji-Zeit erlernte Mochida die Fechtkunst noch unter der Bezeichnung *Kenjutsu*, das 1911 als Pflichtfach an Mittelschulen eingeführt wurde. 1919 erhielt die Fechtkunst die heute offiziell verwendete Bezeichnung *Kendo*, wodurch der pädagogische Anspruch der Fechtkunst herausgestellt wurde. Im Kapitel „Einordnung der Fechtkunst“ wurde die wechselnde Terminologie in der Fechtkunst ausführlich erläutert und auf die zentrale Bedeutung des *Do* in den Kampfkünsten verwiesen.

Mochida war weit mehr als nur ein Zeitgenosse in der Fechtkunst, denn 1930 gewann er das wichtigste Turnier der japanischen Fechtwelt - *Tenran-jiai* -, das zu Ehren des Kaisers in dessen Palast abgehalten wurde. Fortan trug er den Ruf als ‚Schwertheiliger‘ im Sinne alter Fechtkunst-Tradition. Die wichtigen soziopolitischen Zäsuren erlebte er in ihrer ganzen Tragweite. Zum einen ist die Annexion Koreas durch Japan von 1910 zu nennen, die für ihn berufliche Bedeutung hatte. Mochida arbeitete in einer für Korea zuständigen Militärbehörde. Zum anderen war er als Vertreter des Militärs mit großer Wahrscheinlichkeit in den Aggressionskrieg und die folgende totale Niederlage seines Landes 1945 persönlich involviert. Das folgende Verbot aller *Budo*-Künste durch die amerikanische Besatzungsmacht musste ihn als führenden Repräsentanten der Fechtkunst schwer getroffen haben, da das Training im *Kendo* offiziell verboten wurde. Als Übergangslösung während der Besatzungszeit entstand das *Shinai-kyogi*, eine Hybridform zwischen *Kendo* und dem europäischen Fechten mit offenkundig äußeren Merkmalen eines Sports. Inwieweit Mochida diese Zwischenform selbst praktizierte, ist nicht bekannt. Unmittelbar nach Rückkehr



der staatlichen Souveränität 1952 wurde die Alljapanischen Kendo Förderung - *Zen Nippon Kendo Renmei* - gegründet, was in Japan als Neubeginn der Fechtkunst in der Nachkriegsdemokratie ausgewiesen wurde. *Shinai-kyogi* verschwand ebenso unspektakulär, wie es wenige Jahre zuvor erschienen war. Mochidas Beitrag zum Neuaufbau des *Kendo* dürfte erheblich gewesen sein, denn 1957 wurde ihm der 10. Dan verliehen, die höchste Graduierung, die im Danprüfungssystem des *Kendo* möglich war<sup>1</sup>. Von den fünf berühmten Persönlichkeiten<sup>2</sup>, die das erreichten, war Mochida eine der ersten und er starb als eine der letzten. In der Endphase seines Lebens berichtete er über seine Erfahrungen in der Fechtkunst.

*„It took me fifty years to learn the fundamentals of kendo with my body. It was not until turning fifty that I started true kendo training. It was then that I could do kendo with all my heart (kokoro). When I became sixty, my legs and back weakened. It was my spirit that enabled me to compensate for this weakness. I was able to prevail over my physical deterioration through a strong spirit. When I became seventy years of age, my entire body weakened. The next step was to train by not moving the spirit. When a state of immovable spirit is achieved, the opponent's mind is reflected like a mirror. I tried to achieve a calm spirit that could not be moved. When I turned eighty, I achieved a state of immovable spirit, but sometimes random thoughts entered my mind. I continue striving to eradicate such superfluous thoughts” (Mochida, zit. nach SAKAI/BENNET, 2010: 325).*

Der erste Satz Mochidas verschafft einen Einblick in die personale Entwicklungsperspektive der Fechtkunst. Erst nach 50 (!) Jahren beherrschte er die Grundtechniken im *Kendo*, die ihm ermöglichten, ‚wahres‘ *Kendo* zu trainieren. Der Stellenwert dieser Grundtechniken - *Kihon* - ist erst unter Einbezug physiologischer Bedingungen ausreichend zu deuten. In einer Lebensphase, in der die körperliche

---

<sup>1</sup> Nach dem Tod des letzten Inhabers des 10. Dan konnte sich die nachfolgende Elite mit dem 9. Dan auf keine höher graduierte Person einigen, so dass es keinen Nachfolger auf der Stufe des 10. Dan gab. Ein Problem, das sich auf der Stufe des 8. Dan wiederholte und letztlich auch zur Abschaffung des 9. Dan führte. Gegen 1998 wurde die höchste erreichbare Graduierung im *Kendo* von der ZNKR offiziell auf den 8. Dan begrenzt.

<sup>2</sup> Die weiteren Fechtgrößen mit dem 10. Dan waren Ogawa Konnosuke, Nakano Sosuke, Saimura Goro und Oasa Yuji.

Leistungsfähigkeit rapide abnimmt und der Aufwand für einen angemessenen Trainingszustand um ein Vielfaches größer als in jungen Jahren und dennoch nicht erreichbar ist, begann für Mochida das ‚richtige‘ *Kendo*. Und das lag in der Übung mit dem ganzen Herzen. Anders ausgedrückt, es dauerte ein Lebensalter, bis Mochida den mentalen Kern der Fechtkunst erreichte, der den Wert des *Kendo* für ihn definierte. Mochidas weitere Beschreibung seiner veränderten Physis im fortgeschrittenen Altersprozesses verdeutlicht zwar die Grenzen der körperlichen Leistungsfähigkeit - im Weiteren als ‚Körperlichkeit‘ bezeichnet -, doch ergab sich gleichzeitig die Zunahme spiritueller Stärke. Im höchsten Alter von fast 80 Jahren erreichte er einen mentalen Zustand, den er als ‚unbewegten Geist‘ bezeichnete und der nur selten durch beiläufige Gedanken gestört wurde.



Abb. 12: Mochida Moriji in Kampfhaltung, 1930er Jahre im Noma-Dojo, Tokyo

Die einfache Diktion Mochidas ist in den Kontext der Fechtkunst zu setzen, wenn die Tragweite seiner Ausführungen ausreichend erfasst werden soll. Immerhin war das Medium seines Selbstfindungsprozesses die moderne Fechtkunst, die zwar ihren tödlichen Bezug verloren hatte, nicht aber die grundlegende Auseinandersetzung zwischen Individuen in einer Kampfsituation. Der Begriff ‚Training‘ in der Darstellung Mochidas beinhaltet den elitären Übungsprozess von erfahrenen

und mit hohen Dan-Graden ausgewiesenen Fechtern, die ‚nur‘ kämpfen. Im Freikampf - *Jigeiko* - gibt es kein abgesprochenes Üben von Techniken oder gemeinsames Ausprobieren neuer Fertigkeiten. *Jigeiko* ist die Quintessenz allen Erworbenen, die praxisgerechte

Anwendung unter erschwerten Bedingungen. Diese Art des Trainings zielt ausschließlich auf den Leistungsvergleich, ganz im Sinne der Duelle im Mittelalter; jedoch mit dem Unterschied, dass nicht mehr der Tod des Gegenübers das Handlungsziel bestimmt, sondern die erlebte psychische und mentale Überlegenheit im Rahmen der Regeln.

Zur Verbesserung des Gesamtverständnisses ist ein Diskurs zu Struktur und Inhalt des *Jigeiko* erforderlich. Im *Kendo* ist eine enge Korrelation zwischen mentaler und körperlicher Überlegenheit für den Erfolg nachzuweisen, die im *Jigeiko* zentrale Bedeutung hat. Entgegengesetztes Ziel der Kämpfer ist es, den ‚Geist des Anderen‘ zu brechen, um eine Gelegenheit für den Sieg bringenden Schlag<sup>3</sup> zu erhalten. Stark vereinfacht stellt der erfolgreiche Treffer<sup>4</sup> nur noch den visualisierten Ausdruck des vorher errungenen mentalen Sieges dar. Was an dieser Stelle spirituell und meditativ anmutet, ist in der Realität des *Jigeiko* mit einer äußerst harten und intensiven Auseinandersetzung verbunden, die ihren tödlichen Ursprung für die Protagonisten mental erlebbar macht. Obgleich der Kampf nur mit Bambusschwert und in schützenden Rüstungen ausgetragen wird, kommt dem gültigen Treffer die Bedeutung des finalen Sieges zu. Die Schläge werden mit voller Geschwindigkeit und Schärfe ausgeführt - analog dem Gebrauch eines richtigen Schwertes -, demzufolge ist ein erfolgreicher Schlag weit mehr als ein symbolischer Akt innerhalb der Kampfstruktur. Der Treffer ist spürbar bis schmerzhaft, er ist ernsthaft. Die Antagonisten erleben das *Jigeiko* als reales Geschehen, in dem um die Überlegenheit gekämpft wird.

Der ideelle Bezug zum tödlichen Duell wird durch Trefferziele und Regeln hergestellt. So zählen als Treffer im *Kendo* nur gültige Schläge zu Kopf - *Men* -, Unterarme - *Kote* -, Rumpf - *Do* - und der einzige gültige Stoß zur Kehle des Gegners - *Tsuki* -. Alle Trefferziele sind durch die angelegte Rüstung besonders geschützt, weitere Treffer-

---

<sup>3</sup> Im *Kendo* werden die für ein Schwert geltenden Hiebe als ‚Schläge‘ bezeichnet.

<sup>4</sup> Die gebräuchliche Bezeichnung für einen gültigen Schlag im *Kendo* ist *Ippon*.

möglichkeiten gibt es nicht. Die Ziele repräsentieren lebenswichtige Zentren, deren Verletzung in einem Schwertkampf nahezu immer mit dem Tod, in jedem Fall mit Kampfunfähigkeit und Niederlage verbunden war. Demzufolge wird im *Kendo* mit den vorgegebenen Trefferzielen der tödliche historische Kontext in die unblutige Auseinandersetzung der Gegenwart rückübersetzt.

Die Anknüpfung an die Vergangenheit geschieht ebenso durch die Regeln für einen gültigen Schlag. Um einen Treffer zu erreichen, muss die ausgeführte Schlagtechnik die ‚Einheit von Geist-Schwert-Körper‘ - *Ki-ken-tai-ichi* - beinhalten. Dieses zentrale und sehr komplexe Prinzip steht im Mittelpunkt des technischen Lernprozesses im *Kendo* und wird erst nach vielen Jahren beherrscht. Über das *Ki-ken-tai-ichi* wird der unmittelbare Bezug auf die alte Waffe Schwert hergestellt. Hiernach ist ein tödlicher Hieb nur anzubringen, wenn das Schwert mit maximalem Kampfgeist und Körpereinsatz bei funktionsgemäßer Verwendung der Waffe eingesetzt wird. Übertragen auf den Gebrauch des *Shinai* bedeutet *Ki* maximale geistige Fokussiertheit, die sich im Kampfschrei - *Kiai* - ausdrückt. *Ken* steht für den funktionsgerechten Einsatz des *Shinai* als Schwert, beispielhaft festzumachen am Gebrauch der richtigen Seite als symbolische Schneideseite<sup>5</sup>. *Tai* repräsentiert den erforderlichen Körpereinsatz bei der Schlagausführung respektive Schnittausführung, zumeist in der Vorwärtsbewegung des Akteurs zu erkennen. Erst wenn diese drei Komponenten gleichzeitig im Moment der Ausführung eines Schlages realisiert werden, wird der Schlag zum gültigen Treffer<sup>6</sup>.

Im *Jigeiko* gibt es keine Vorgaben zur Anzahl erforderlicher Treffer oder Dauer der Auseinandersetzung. Die Kampfzeit richtet sich nach dem

---

<sup>5</sup> Das japanische Katana besitzt nur eine Schneideseite und ist aufgrund seiner konkaven Form vor allem als Hiebwaffe konzipiert. Die Krümmung der Klinge begünstigt die scharfen Schnitte. Europäische Schwerter stehen im Gegensatz dazu, da sie meist zwei Schneideseiten und eine gerade Form aufweisen, welche sie vorrangig zur Stichwaffe macht.

<sup>6</sup> Im sportlichen Wettkampf führen zwei gültige Treffer - Ippon - zum Sieg und beenden den Kampf. Hingegen ist nach Ablauf der Kampfzeit - in der Regel 5 min. - derjenige der Sieger, der einen Ippon hat.

individuellen Leistungspotential der Kämpfer. In jedem Fall bestimmt der höher Graduierte das Ende der Begegnung<sup>7</sup>, die zumeist dessen eindeutige Überlegenheit belegt.

Der lebenslange Übungsprozess Mochidas verlief mit den erläuterten Merkmalen. Allerdings muss eingefügt werden, dass die Realität des *Jigeiko* nicht nur zwischen gleichaltrigen und gleichgeschlechtlichen Protagonisten stattfindet, sondern auch in gemischten Formen. Es darf vorweggenommen werden, dass besonders der mögliche Leistungsvergleich zwischen Jung und Alt die Einzigartigkeit des *Kendo* in Sport und Gesellschaft begründet. Während im Tennisspiel zwischen dem Jugendstar und dem großväterlichen Altmeister kaum Spannung hinsichtlich des Ergebnisses erzeugt wird, ist das *Jigeiko* von einer anderen Erfolgsverteilung im Ergebnis geprägt. In den meisten Fällen handelt es sich um einen ungleichen Kampf, in dem der Jugendliche ohne jegliche Chance zum Treffer bleibt und eindeutig vom Alten getroffen wird. Dieser Ausgang kann uneingeschränkt auf die Hochleistungsebene im *Kendo* übertragen werden. So entspricht es dem Alltag in der Fechtwelt, wenn junge Kämpfer der Auswahlteams - hierbei handelt es sich zumeist um Kendo-Berufssportler von der Polizei oder Sportstudenten der Universitäten - ihren mitunter über 70-Jahre alten Lehrern im *Jigeiko* unterliegen. Dieses untypische Ergebnis im Handlungsraum des Sports kann ich durch intensive persönliche Erfahrungen bestätigen. Die folgende Wiedergabe einer Erfahrung im *Jigeiko* ist beispielhaft.

1985 besuchte ich erstmals Japan, um einige Monate *Kendo* an der Kokushikan Universität in Tokyo zu üben. Diese Universität repräsentierte - neben wenigen anderen - die absolute Spitze in der Fechtkunst<sup>8</sup>. Mehrere hundert Studenten des Kendo-Clubs trainierten täglich frühmorgens und nachmittags unter Anleitung der besten Lehrer

---

<sup>7</sup> Häufig anders organisiert beim Training in großen Gruppen. Nach Ablauf einer festen Kampfzeit wird gemeinsam gewechselt. Allerdings entspricht dies nicht der traditionellen Form des *Jigeiko*.

<sup>8</sup> Die institutionellen Leistungsträger im Kendo sind Polizei und Universitäten in Japan.

des Landes. Das Oberhaupt des Clubs war Ono Soichiro, 9. Dan, der trotz seiner 84 Jahre<sup>9</sup> fast täglich mit seinen Studenten kämpfte. Zur ersten Begegnung mit dieser Fechtlegende konnte ich eine hervorragende sportliche Bilanz vorweisen, die mir großes Selbstvertrauen gab: Mitglied der Deutschen Nationalmannschaft, Team-Europameister 1983, mehrfacher Deutscher Meister und 24-jährig mit einer Körperlichkeit ausgestattet, die der eines Leistungssportlers entsprach. Dieses *Jigeiko* wurde zum Schlüsselergebnis für meine weitere Entwicklung im *Kendo*<sup>10</sup>. Anfangs von grundsätzlichen Zweifeln gebremst - Würde ich mit meinem Großvater einen Zweikampf austragen? -, entschied ich mich, ‚schöne‘ Treffer in bestem Stil zu machen. Doch mein erster Angriff zum Kopf des Gegners wurde von Ono mit spielerischer Leichtigkeit abgewehrt und sogleich mit einem Gegentreffer beantwortet. Weitere Angriffe auf andere Trefferziele verliefen ebenso erfolglos, so dass sich mein Plan schnell als Illusion erwies. Schlimmer noch, nach jedem Treffer Onos musste ich in ein Gesicht blicken, das mich breit angrinste. Mit zunehmender Anzahl erfolgloser Versuche stieg in mir die Wut über die eigene Unzulänglichkeit.

Damals konnte ich nicht erkennen, ob die empfundene Demütigung aus dem Scheitern der eigenen Angriffe oder aus den zeitlupenartigen Konterangriffen resultierte. Wahrscheinlich war es die Mischung aus beidem, die mich dazu brachte, den kleinen Alten mit maximaler Geschwindigkeit und vollem Körpereinsatz<sup>11</sup> anzugreifen. Doch im rechten Augenblick glitt Ono leichtfüßig zur Seite, so dass ich weder mit dem *Shinai* noch mit meinem Körper den alten Mann traf. Im Vorbeirasen traf mich sein *Shinai* peitschenartig am ungeschützten Hinterkopf, was schmerzhaft war. Nach wenigen Augenblicken beendete Ono das

---

<sup>9</sup> Geboren 1901.

<sup>10</sup> In meinem Trainingstagebuch zeichnete ich Situation, Eindrücke und Zweifel akribisch auf. Im Laufe meiner weiteren Entwicklung sollten noch viele vergleichbare Einträge zu anderen Lehrern folgen.

<sup>11</sup> Im *Kendo* wird im Gegensatz zum europäischen Fechten Körpereinsatz ausdrücklich gefordert, vgl. *Ki-ken-tai-ichi*.

Spektakel und ich musste den alten Lehrer sofort mit Grundtechniken angreifen, bis ich nicht mehr konnte.

Das beschriebene Angriffstraining am Ende - *Kakarigeiko* - ist die härteste Trainingsmethode im *Kendo*. Ihr Ziel liegt einzig darin, die Angriffsfähigkeit des Kämpfers zu stärken, indem er unter Ausschaltung der Ratio Grundtechniken mit maximaler Geschwindigkeit permanent ausführt, bis keine Energie mehr vorhanden ist. Diese Methode ist zentraler Bestandteil des Trainings im *Kendo* und ihr jahrelanges Wiederholen ist Voraussetzung zum Erreichen höchster Meisterschaft in der Fechtkunst, die Mochida, Ono und andere Fechtgrößen repräsentierten bzw. repräsentieren. Das *Jigeiko* zwischen Jung und Alt ist zweifelsfrei eine faszinierende Besonderheit des *Kendo* im Segment der Kampfsportarten, doch als Beleg höchster Leistung in der Fechtkunst ist es unzureichend. Hingegen kann das *Jigeiko* zwischen Senioren die höchste Qualität im *Kendo* generieren; im Gegensatz zum ‚Altherrentennis‘, das aus sportlicher Perspektive häufig despektierlich betrachtet wird. Das Zuschauen beim Kampf zwischen zwei alten Fechtern der höchsten Stufe gilt als größtes Erlebnis innerhalb der Fechtwelt und markiert persönliche Zeitgeschichte für den Beobachter. Doch worin liegt der Inhalt dieser Qualität?

Zur Annäherung an diese zentrale Fragestellung dient eine Situationsbeschreibung, die alljährlich in der alten Kaiserstadt Kyoto nachvollzogen werden kann. Anfang Mai finden in der 1899 errichteten ‚Halle der Kriegstugenden‘ - *Butokuden* - Demonstrationenkämpfe der berühmtesten Fechter statt. Die Veranstaltung endet traditionsgemäß mit Kämpfen zwischen Lehrern der höchsten Graduierung in höchstem Lebensalter. Stellvertretend für dieses Ereignis beschreibe ich folgend eine Begegnung, die 1998 in Berlin stattfand<sup>12</sup>. Der Ort der Auseinandersetzung scheint austauschbar, der Inhalt des Kampfes hingegen ist

---

<sup>12</sup> Beobachtungen, persönliche Interviews mit den Beteiligten und Videoaufzeichnungen bilden die Basis der Informationserhebung zum beschriebenen Ereignis.

nahezu identisch mit den berühmten Demonstrationenkämpfen in Kyoto. Aufgrund persönlicher und tiefgehender Beziehungen zu den Protagonisten erhielt ich Informationen zu der Begegnung, die mir sonst nicht zugänglich gewesen wären.

Im Rahmen einer informellen deutsch-japanischen Veranstaltung führten die japanischen Fechtgrößen Nishino Goro aus Kochi und Ando Kozo aus Tokyo ein *Jigeiko* durch, das geeignet ist, zentrale Merkmale höchster Qualität zu benennen. Obwohl beide Kämpfer mit dem 8. Dan graduiert waren, unterschied sich ihr Alter um 16 Jahre<sup>13</sup>. Nachdem beide ihre Rüstung angelegt hatten, begaben sie sich langsam zur Mitte der Halle, verbeugten sich voreinander und nahmen ihre Kampfhaltungen ein. In aufrechter frontaler Körperhaltung standen sie sich gegenüber. Die eindrucksvolle körperliche Präsenz der Protagonisten wurde durch eine imaginäre Spannung verbunden, die für den empathischen Beobachter wahrnehmbar war. Beide Körper bewegten sich nur wenig oder gar nicht, dennoch schienen die Körper permanent miteinander zu kämpfen, ohne ‚wirklich‘ zu kämpfen.

Offensichtlich wurde nach Chancen zum Angriff gesucht, ohne dass umfangreiche Körper- oder Schlagbewegungen anfielen. Allenfalls die Spitzen der beiden Bambusschwerter bewegten sich in minimalen Amplituden innerhalb der Körpermitte und klatschten zitternd aneinander, um sich sofort wieder zu lösen. Diese extrem angespannte Situation, die rein technisch einen ‚Kampf um die Mitte‘ darstellte, wurde durch kurze, scharfe Kampfschreie aus den Tiefen der beteiligten Körper auch akustisch wahrnehmbar. Nur vereinzelte, scharf ausgeführte Schläge führten kurzzeitig zur Auflösung der dramatischen Spannung, die sofort von neuem begann. Größtenteils lag die Initiative beim 57-jährigen Ando, der mit verschiedenen Techniken versuchte, den Älteren zu treffen. Der 73-jährige Nishino hingegen wich physisch

---

<sup>13</sup> Hier liegt das einzige Unterscheidungskriterium zu den Demonstrationenkämpfen in Kyoto. Diese finden nur unter Fechtern mit exakt gleicher Graduierung und mit gleichem Alter statt.



keinen Millimeter zurück und suchte mit der Spitze seines *Shinai* nach Gelegenheiten für eigene Treffer. Nach einem Angriff des Jüngeren wurde der Kampf beendet. Nishino wies zur Mitte und beide verbeugten sich voreinander. Nachdem die Rüstungen abgelegt waren, eilte Ando zum Älteren und bedankte sich formvollendet für das *Jigeiko*<sup>14</sup>.

Obwohl der Kendo-Experte mehr sieht als der Beobachter ohne persönliche Handlungskompetenz im Bezugssystem, ist eine Bestimmung der Überlegenheit auf dieser Qualitätsstufe - also die Zuordnung von Sieg oder Niederlage - häufig von außen nicht möglich. So waren im beobachteten Fall nur wenige Treffer für den Beobachter erkennbar, wobei das Verhältnis von etwa 4 zu 1 zugunsten Andos lag. Dennoch war nicht bestimmbar, ob eine Überlegenheit existierte. An dieser Stelle muss auf die begrenzten Möglichkeiten von Beobachtungen im System der japanischen Fechtkunst allgemein und auf persönliche Kompetenzdefizite verwiesen werden. Obwohl ich seit mehr als 30 Jahren *Kendo* praktiziere und verschiedene Mochida nachfolgende Fechtgrößen kennengelernt habe, bleibt meine Einsicht unvollkommen.

Der Experte im Beobachtungsfeld *Kendo* erfasst Details, die er in einen logischen Handlungsablauf bringen kann und als ‚kleine Theorie‘ mit den beobachteten Folgen bestätigt oder verwirft. Die Bestätigung ist für den Beobachter immer an Schlagtechnik und Treffer gebunden, so dass die Grenzen des Erfassten offenkundig werden, wenn spektakuläre Aktionen ausbleiben oder eine ähnliche Verteilung der Treffer vorliegt. Das beobachtete äußere Ergebnis muss nicht zwangsläufig dem realen entsprechen, denn letztlich ist dessen Inhalt nur für die Protagonisten direkt gültig und somit existent. Eine reale Bewertung ist demzufolge nur über die interpersonale Wahrnehmung der Akteure zugänglich. Im vorliegenden Fall ermöglichten mir besondere Beziehungen zu den beschriebenen Kämpfern die Informationen aus der ‚teilnehmenden Beobachtung‘ um Aspekte der Innen-

---

<sup>14</sup> Nach fast 20 min. Dauer konnte Nishino, 73 Jahre, wahrscheinlich den für den Kampf entscheidenden Treffer erzielen.

wahrnehmung zu erweitern. Zum oben geschilderten *Jigeiko* erläuterte mir Ando später die innere Situation des Kampfes. Ando - berühmter Kendo-Lehrer an der Waseda-Universität - äußerte sich sehr erfreut darüber, dass er den Älteren mehrfach treffen konnte. Immerhin verkörperte Nishino Goro für ihn die höchste Qualität im *Kendo*, die nur noch durch wenige Fechter in der Gegenwart vertreten werde. Die Qualität Nishinos drückte sich in den entscheidenden Treffern aus, die in Bruchteilen der Unaufmerksamkeit Andos fielen. Offensichtlich war es die mentale Stärke des 73-Jährigen, die die nicht offensichtliche Entscheidung brachte; eine bemerkenswerte Tatsache, wenn berücksichtigt wird, dass Nishino in den Tagen zuvor an einem fiebrigen Infekt litt und folglich geschwächt war. Kurz vor dem Kampf schlug er Ando vor, nur eine ‚lockere Demonstration‘ ihres *Kendo* zu zeigen<sup>15</sup>. Im *Jigeiko* allerdings vollzog sich eine überraschende Wendung, wie Ando mir gegenüber beschrieb. Als der Kampf begann und Nishino mit unerwarteter Aggressivität vorwärts drängte, schienen Krankheit und Absprache vergessen<sup>16</sup>.

Auf diesem hohen Niveau der Fechtkunst beinhaltet die Auseinandersetzung mit dem Gegner eine starke mentale Komponente, die das höchste Niveau im *Kendo* markiert. Nur wenn eine ‚Lücke‘ in der mentalen Präsenz entsteht und vom Gegenüber ‚richtig‘ beantwortet wird, kommt es zum eindeutigen Treffer, der von außen erkennbar wird. Die psychische Überlegenheit ist die Voraussetzung für den motorischen Prozess: Erzeugen einer Gelegenheit, sofortiger Einsatz der angemessenen Schlagtechnik, korrektes Auftreffen des *Shinai* auf der Trefferfläche bei maximalem *Ki-ken-tai-ichi* sind die Phasen des Angriffs. Doch wie oben gezeigt wurde, wird mit zunehmender Gleichwertigkeit der Kämpfer dieser Prozess subtiler und abhängig von minimalen psychischen Varianzen entschieden. Sucht man nach

---

<sup>15</sup> Eine so lautende Absprache ist ungewöhnlich und nur unter Fechtern denkbar, die sich persönlich sehr nahe stehen.

<sup>16</sup> Ando erläuterte mir am Abend des Kampfes in einem persönlichen Gespräch seine Innenwahrnehmung des Kampfes gegen Nishino.

beobachtbaren Standards für die Spitzenklasse und befragt man dazu angesehene Lehrer im *Kendo*, so fällt die Antwort meist ähnlich aus<sup>17</sup>. Zumeist wird die Kampfhaltung - *Kamae* - als erstes Merkmal genannt<sup>18</sup>. Die Wichtigkeit des *Kamae* für große Fechtkunst ist mit der Beobachtung zu unterstützen, dass Portraits von Fechtgrößen diese immer in der Kampfhaltung mit dem Schwert in beiden Händen zeigen. Entsprechend kommt der Kampfhaltung mit dem gehaltenen *Shinai* in der Körpermitte - *Chudan-no-kamae* - entscheidende Bedeutung für den Erfolg eines Treffers zu<sup>19</sup>. Beim *Kamae* sind äußere Haltung - *Mi-Kamae* - und innere Haltung - *Ki-Kamae* - zu unterscheiden.

Ein ‚großes‘ *Kamae* beinhaltet eine gerade, aber natürliche Körperhaltung, die innere Größe und Stärke vermittelt (siehe Abbildung 12). Das *Shinai* wird mit lockerer Griffhaltung der Hände in der Mitte des Körpers gehalten und weist auf die Kehle des Gegners, wodurch die Kontrolle über das Zentrum gegeben ist. Die erhabene äußere Form der Haltung - *Mi-Kamae* - bleibt in Stand und Bewegung gleichermaßen erhalten und soll die Voraussetzungen schaffen, jederzeit angreifen zu können. Diese Bedingungen gelten auch für *Ki-Kamae*, das als mentale Kampfhaltung aufzufassen ist. Im übertragenen Sinn soll der Geist ‚angespannt‘ und ‚sprungbereit‘ sein. Im Idealfall sind innere und äußere Haltung sehr unterschiedlich, aber ergänzend: Größe und Lockerheit außen bei gleichzeitiger maximaler Anspannung innen. Ein starkes *Kamae* ist unangreifbar und wird vom Gegenüber als ‚bedrohlich‘ und ‚überlegen‘ wahrgenommen. Das übergeordnete Ziel

---

<sup>17</sup> Allgemein wird von den Experten auf die Unterschiedlichkeit des individuellen Lebenswegs verwiesen, die im Begriff *Kendo* als ‚Weg des Schwertes‘ angelegt ist. Die Realisierung des Anspruchs auf Individualität in der Fechtkunst scheint mit der Bestimmung definierter Standards nicht vereinbar zu sein. Hingegen führt die Fremdbeurteilung anderer Fechter bzw. Stile nahezu immer zur gleichen Einschätzung hinsichtlich von ‚gut‘ und ‚nicht gut‘ bei den Experten. Offensichtlich existieren bei den Befragten sehr ähnliche Vorstellungen, ohne dass diese konkretisiert werden.

<sup>18</sup> Gefolgt von Lockerheit und Schärfe der Aushol- und Schlagbewegung.

<sup>19</sup> Obwohl es im *Kendo* verschiedene Arten der Kampfhaltung gibt, wird fast ausschließlich die Haltung des *Chudan-no-kamae* angewendet. Der hier verwendete Oberbegriff *Kamae* verweist deshalb immer auf die verbreitetste Haltung *Chudan-no-kamae*.

des Trainings liegt darin, diese Haltung zu erlernen und niemals zu verlieren.

Abbildung 13 zeigt die berühmten Fechter Nakakura Kyoshi und Matsumoto Toshio, beide 9. Dan, bei einem Demonstrationenkampf während der alljährlichen Wettkämpfe in Kyoto. Matsumoto (rechts) verkörpert die ungebrochene äußere und innere Haltung trotz des *Men*-Angriffs von Nakakura (links). Die Folgen für diesen waren dramatisch. Im nächsten Moment stürzte Nakakura zu Boden, weil ihn der Kehlkopf-Stoß Matsumotos zu Boden warf.



Abb. 13: Senioren zwischen 70 und 80 Jahren - die Elite mit dem 9. Dan beim Kyoto-Taikai

Anhand der Kämpfe großer Fechtberühmtheiten kann die Wichtigkeit des *Kamae* im *Kendo* nachvollzogen werden. Auf höchstem Niveau wird das *Kamae* zum Bestandteil der Persönlichkeit, umgeben von einer spirituellen Sphäre, die Größe und Stärke vermittelt. Es ist davon auszugehen, dass die Entstehung dieser Aura im Prozess der Persönlichkeitsentwicklung angelegt ist. Am Beispiel Mochidas und anderer Fechtgrößen wurde konkretisiert, dass der im *Kendo* praktizierte Lebensweg untrennbar an ‚Praxis‘ gebunden ist. Praxis bedeutet in der Fechtkunst seit jeher ‚Kampf‘ und dieser findet heute in der an

Regeln gebundenen Form des Freikampfes seine Erscheinungsform. Im Feld des *Jigeiko* erlebt das Individuum seine Bewährungsprobe, in der das erreichte Niveau grundlegend hinterfragt und in Abhängigkeit des Ergebnisses bestätigt oder verworfen wird. Da der Raum der Bewährungsprobe in der Fechtkunst - die Praxis des Trainings - niemals verlassen wird, folglich den individuellen Lebensweg immer begleitet, beeinflussen die miteinander verbundenen Persönlichkeitsvariablen ‚Körperlichkeit‘ und ‚mentale Stärke‘ den weiteren Entwicklungsverlauf. Ein junger Mensch wird im Kampf die Möglichkeiten seines Körpers vollkommen nutzen, um zum Erfolg - hier zum Treffer - zu kommen. Doch die Realisierung des Angriffs ist nur möglich, wenn der Einsatz mit ‚ganzem Herzen‘ geschieht. Hier verbindet sich das *Jigeiko* mit dem historischen Ursprung des tödlichen Kampfes. Unentschlossenheit, Zögerlichkeit und Halbherzigkeit waren zweifellos die Eigenschaften des Verlierers in einem mittelalterlichen Schwertkampf. So ist die besondere Bedeutung der Trainingsmethode *Kakarigeiko* als Beleg anzuführen, um den ganzen Körper bei maximaler Mobilisierung des Willens für den Angriff zu trainieren. Über Jahre trainiert, entsteht die Fähigkeit den Gegner sofort treffen zu können. Im Freikampf wird das so entwickelte Potential zum Angriff überprüft.

Während der menschliche Alterungsprozess unaufhaltsam die Physiologie verändert und verschlechtert - Reaktionen und Bewegungen werden mit den Jahren langsamer -, muss dies nicht für die Psyche gelten. Ist der Entwicklungsverlauf im *Kendo* unter ständiger Einbeziehung der wichtigen Variablen Physis und Psyche verlaufen, so kann der ‚Geist‘ die Defizite des Körpers nicht nur kompensieren, sondern sogar übersteigen. Eine Verbesserung des Gesamtpotentials der individuellen Fechtkunst ist dann die inhaltliche Folge, festzumachen an der großen Überlegenheit des Fechtseniors gegenüber dem jungen Athleten im *Kendo*. In jedem größeren *Dojo* Japans kann dieses Ergebnis durch Beobachtungen im Feld bestätigt

werden. Auch hier steht der Freikampf im Mittelpunkt der Überprüfung persönlicher Entwicklung.

Im Idealtypus der Entwicklung entsteht Erfolg im *Jigeiko* durch mentale Stärke und weniger durch überragende Körperlichkeit. Diese fortgeschrittene Entwicklungsstufe des Individuums manifestiert sich im *Kamae*. Nach lebenslangem Übungsprozess verbinden sich *Kamae* und Persönlichkeit des Fechters zu einer Einheit. Die Persönlichkeit drückt sich im *Kamae* aus, sie wird durch das *Kamae* dargestellt. Gleichzeitig bestimmt das *Kamae* die Persönlichkeit des Fechters. Die Reziprozität ist in der ‚Gesamthaltung‘ durch die Dualität von äußeren Voraussetzungen und inneren Einstellungen angelegt. Nur als Ganzes ist das Individuum im Kampf erfolgreich. Für den Beobachter strahlt das Erscheinungsbild der Fechtergröße Würde und Erhabenheit aus; im System des *Kendo* wird diese hohe Qualität mit dem japanischen Begriff *Kurai* beschrieben, der als Qualitätsmerkmal die Gesamtentwicklung des Fechters erfasst.

Anhand der Aspekte *Jigeiko* und *Kamae* wurden die Inhalte großer Qualität in der Fechtkunst dargestellt. Auch wurde versucht, das ‚Geheimnis‘ der Überlegenheit von Senioren gegenüber Jüngeren aufzulösen. Allzu schnell wird die Komponente der Erfahrung zur Erklärung der Überlegenheit alter Fechter - resultierend aus dem lebensbegleitenden Übungsprozess - angeführt. Allerdings handelt es sich hierbei um Deutungen, die ausschließlich auf theoretische Annahmen zurückgreifen und die Praxis ausblenden. Im Feld der Praxis wird die Bedeutung der Erfahrung als Erfolgsgeheimnis schnell relativiert. Wer einmal die schwachen Angriffsversuche von Fecht senioren beobachtet oder erlebt hat, die nicht zur Spitzenklasse zählen - und derer gibt es viele -, kann bestätigen, dass Alter und Erfahrung allein noch keine Garanten für große Fechtkunst sind. Erst die mentale Stärke macht den Alten zur Persönlichkeit, die erfolgreich trifft.

Im Idealfall erlebt der gegenüberstehende Kämpfer den Senioren im wahrsten Sinn als Fechtgröße - unabhängig von der messbaren Physiognomie -, die mit unsichtbarem Druck unaufhaltsam vorwärts schiebt. Abbildung 14 zeigt ein Geschehen, in dem das persönlich erlebt wurde: Unter maximaler Konzentration versuche ich der mentalen Energie Nishis zu widerstehen. Die Spannung der Angriffsvorbereitung des legendären Fechtlehrers<sup>20</sup> ist am rechten Fuß zu erkennen. Über 75-jährig und fast 20 cm kleiner, drängt Nishi sprung- und schlagbereit zum Gegner. Der Altersunterschied von fast 40 Jahren ist aufgelöst.



Abb. 14: Deutsch-japanische Kommunikation - Jigeiko zwischen Nishi Sensei (re.), 9. Dan, und dem Autor, damals 6. Dan, 1996, Osaka

Wenn dieser mentale Druck nicht mehr ausgehalten werden kann, entsteht ein psychisches Dilemma für den Jüngeren. Entweder er begibt sich rückwärts, um den Abstand zwischen sich und der ‚Schwert gewordenen Persönlichkeit‘ zu erweitern, oder er greift an, bevor es sein Gegenüber tut. Anhand der Ausführungen oben ist zu prognostizieren, dass beides erfolglos wäre. Im Falle eines Schrittes

---

<sup>20</sup> Ende der 90er Jahre galt Nishi nach Meinung vieler Experten als der stärkste Kämpfer in Japan. Diese Begegnung war ein unglaubliches Erlebnis, in dem ich einen vollkommen offenen und herzlichen Menschen kennenlernte.

zurück drängt der andere weiter vorwärts, so dass sich nichts an der Bedrohungslage geändert hätte. Bei wiederholter ‚Flucht‘ wird der Ältere den Kampf abbrechen, da beim Gegenüber offensichtlich der Wille zum Kampf fehlt, folglich kein Kampf stattfindet. Im günstigsten Fall würde ein langes und ermüdendes *Kakarigeiko* folgen, um die Unzulänglichkeiten im Angriff des Jüngeren zu korrigieren. Bei weniger sozialer Verbundenheit mit dem Jungen wäre schnelles Abgrüßen und ostentative Nichtbeachtung des Alten die Folge.

Es muss hervorgehoben werden, dass die modellhaft beschriebenen Handlungsabläufe der Fechtgrößen nur von einer proportional kleinen Gruppe in der ca. 3 Millionen Menschen umfassenden Fechtwelt realisiert werden können. Es ist anzunehmen, dass viele ältere Fechter von dieser beschriebenen Qualität weit entfernt sind, da die mentale Stärke als Ausgleich physischer Defizite nicht ausreichend mobilisiert werden kann. Dennoch kann für diese Gruppe mithilfe von ‚Erfahrung‘ ein freudvoller regelmäßiger Übungsalltag entstehen. Häufig trainieren ältere Fechter Kinder und Jugendliche, die fast ausschließlich *Uchikomi*<sup>21</sup> oder später *Kakarigeiko* üben. Im Verhältnis zu den jungen Menschen existiert die mentale Überlegenheit der alten Lehrer grundsätzlich, denn die Anweisungen Älterer werden im *Kendo* bedingungslos befolgt. Die Unterordnung der Jüngeren ist in der Sozialstruktur und im Erziehungsverständnis der japanischen Gesellschaft angelegt; der Ursprung liegt in der Moraletik des Konfuzianismus. Der Begriff ‚Senioritätsprinzip‘ umschreibt den soziologischen Zusammenhang, der den Respekt der Jungen gegenüber den Alten in der Regel in allen Situationen gesellschaftlichen Handelns garantiert<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Diese Methode ist eine Vorform des *Kakarigeiko*. Der Übende greift den Älteren ohne Unterbrechung in bestmöglicher Form der Grundtechniken und mit hoher Geschwindigkeit an. Zentraler Unterschied zum *Kakarigeiko* liegt im Anbieten von Trefferflächen, auf die sofort zu schlagen ist. Beim *Kakarigeiko* hingegen muss sich der Übende diese Gelegenheiten selbst ‚erkämpfen‘.

<sup>22</sup> Das Senioritätsprinzip bemisst Leistungen in Schule und Beruf nach dem ‚Dienstalter‘, von dem Rang und Status im jeweiligen Bezugssystem abhängen (vgl. YAMAMOTO, 1986: 97).



In diesem Kapitel wird dieser soziokulturelle Aspekt nicht weiter vertieft, weil er weit über den thematischen Kontext des Lebensweges hinausgeht. Die Unterordnung im *Kendo* im Besonderen ist auf Faktoren zurückzuführen, die im System der Weitergabe feudaler Fechtkunst - *Ryuha*<sup>23</sup> - und dem Konstrukt des *Do* als Lebensweg vorzufinden sind. Im Kapitel „Lehrer und Schüler als Konstrukt einer Lebensbeziehung“ werden die soziokulturellen Wirkungen aufgezeigt. In den folgenden Arbeitsschritten wird das Konzept der Persönlichkeitsentwicklung mit dem *Do* verbunden und in die Besonderheit der Lehrer-Schüler-Beziehung in der Fechtkunst überführt. Die fortwährende Arbeit am Selbst erhält somit eine soziale Komponente, die neben individuelle Wirkungen auch strukturelle Bedingungen hervorbringt, so dass die soziale Lehrer-Schüler-Beziehung auch zur strukturellen Dimension der Fechtkunst beiträgt.

## 5.2 Aneignung der Technik als Lebensweg

Das Konstrukt vom *Do* als Lebensweg fand über den Buddhismus Eingang in die japanische Kultur und besitzt noch heute andauernde Gestaltungskraft für Individuen und Gesellschaft. *Do* als zentraler Terminus in Kampfkünsten und in darstellenden Künsten der Gegenwart verweist auf das verbindende Element zwischen den unterschiedlichen Tätigkeiten, das im Prozess der Selbstfindung liegt. Aus der Perspektive des Buddhismus ist es unerheblich, welche Tätigkeit diesen Lebensweg kennzeichnet. Fechtkunst *Kendo*, Teezeremonie *Chado* oder Blumenzeremonie *Kado* besitzen denselben spirituellen Ursprung und folgen gleichermaßen der übergeordneten Zielsetzung des Herstellens von individueller Harmonie mit dem Selbst. Die Methoden zur Verwirklichung des ‚Weges‘ beziehen sich auf traditionelle, in der Vergangenheit entstandene Formen, die sich zu

---

<sup>23</sup> Vgl. Kapitel „Fechthelden und Kleinwelten“.

umfassenden Konzepten der Erziehung entwickelt haben. Für die Fechtkunst ist dies explikativ aufzuzeigen. Im vorliegenden Kapitel wird die zentrale Bedeutung von ‚Technik‘ und ‚Üben‘ dargelegt, die im folgenden Kapitel um die soziale Komponente ‚Lehrer‘ erweitert wird.

Das Üben in der Fechtkunst - wie in anderen japanischen Künsten auch - wird als *Keiko* bezeichnet. Zusammengesetzt aus den zwei Zeichen für ‚Denken‘ - *Kei* - und ‚Altertum‘ - *Ko* - übersetzt ANDO den Begriff *Keiko* sinnhaft als „*respektvolle Betrachtung traditioneller Wege*“ (ANDOU<sup>24</sup>, 1995: 50). Demzufolge ist das Training im *Kendo* als Diskurs mit der Vergangenheit anzusehen, obwohl das Ziel des Übungsprozesses in der Aneignung von Techniken zum Schlagen des Gegners liegt und folglich auf die Zukunft gerichtet ist. *Keiko* als gebräuchlicher Begriff für das Training im *Kendo* beinhaltet allerdings mehr als Pflege der Tradition, da aus der Vergangenheit qualitative Maßstäbe für das Fechten abgeleitet werden. Somit entsteht ein sinnhafter Zusammenhang von Traditionspflege und Handlungsmotorik, der in der Bedeutung liegt, wie geschlagen wird.

Die Art und Weise der Technik - *Waza* - wird in einem langen Übungsprozess entwickelt, der umfassenden Einfluss auf Denken, Handeln und Werte des Individuums gewinnt. Der Prozess der Aneignung erhält somit eine Schlüsselstellung beim Erlernen der Fechtkunst. Der Erwerb von Techniken ist - wie bereits im Kapitel „Über die Praxis zum Lebensweg“ für die Übungsform *Kakarigeiko* aufgezeigt wurde - ein radikal körperhaftes Lernen, das sich in unzähligen Wiederholungen der spezifischen Übung manifestiert. Im Sinne des *Zen* folgt der Übungsprozess der Maxime ‚mit dem Körper begreifen‘, umgesetzt in tausendfacher Wiederholung einfacher Bewegungsabläufe. Hat der Körper ‚begriffen‘ bzw. ist die Technik ins Unbewusste abgesunken, geschieht ihre Anwendung unterhalb von Willen und Verstand. Der Körper reagiert lediglich, scheinbar einem neuronalen Reiz-Reaktions-

---

<sup>24</sup> Der Name des Autors Ando Kozo wird in englischsprachigen Veröffentlichungen mit ‚Andou‘ angegeben.

Schema entsprechend. Im Verständnis der Fechtkunst handelt es sich um die Zusammenführung von Geist und Körper, die als *Ken-ken-tai-ichi* im *Kendo* ihre objektivierte Zielstellung<sup>25</sup> findet. Im langen, gleichförmigen Übungsablauf zum Erwerb genuiner technischer Fertigkeiten der Fechtkunst entstehen gleichzeitig psychologische Prozesse, die nach OZAWA für das Individuum von großer Wichtigkeit sind: „Diese Methode mag sinnlos erscheinen, aber der Schüler wird dadurch befähigt, Gründe für sein Bestehen und seine Leidenschaft zu finden“ (2007: 13a).

Folgt man der Argumentation OZAWAS, so stellt sich die Frage nach den Inhalten dieser Gründe. Wie im historischen Teil zur Fechtkunst aufgezeigt wurde, war das Handeln der beschriebenen Fechtgrößen von einem permanenten Streben nach Perfektion geprägt. Berühmtheit mit dem eigenen Fechtstil erlangen galt als Kennzeichen und Leitmotiv gleichermaßen, wenn es darum ging, individuelle Einzigartigkeit in der Fechtkunst mit ökonomischer Realität zu verbinden. Eine eigene Fechtschule zu führen oder in den Dienst eines Feudalfürsten als Fechtlehrer zu treten waren die spezifischen Möglichkeiten in der feudalen Fechtkunst. Für die Gegenwart sind diese Optionen stark zu relativieren, da die fortwährende Arbeit am Selbst durch *Keiko* zwar zur Spitzenleistung im *Kendo* führen kann, aber die Aspekte ‚Einzigartigkeit‘ oder ‚Einkommensmöglichkeit‘ nur für sehr wenige Fechter als Hauptmotiv in Betracht kommen.

Die hohe Leistungsdichte im Spitzensport bewirkt einen permanenten Wechsel der Personen, die bei der Alljapanischen Meisterschaft im *Kendo*<sup>26</sup> siegreich sind. Nur wenigen Ausnahmekämpfern gelingt es beim wichtigsten Wettkampf des Landes, den Vorjahreserfolg zu wiederholen. Die erfolgreichen Fechthelden der Gegenwart sind in

---

<sup>25</sup> Vgl. Kapitel „über die Praxis zum Lebensweg“.

<sup>26</sup> Die Ausscheidungskämpfe sind offen für alle Kämpfer mit den erforderlichen Dan-Graduierungen und beginnen auf der Bezirksebene der Provinzen und großen Städte. Das Schlusseignis ist das Finale der Qualifizierten aller Präfekturen, das jedes Jahr im Nippon Budokan in Tokyo stattfindet. 2011 nahmen am 59. Alljapanischen Finale 64 Kämpfer teil. Der Sieger war der Gewinner vom Vorjahr Takanabe Susumu - ein 35-jähriger Polizist, der derzeit zu den erfolgreichsten Kämpfern in Japan zählt.

jedem Fall Polizisten, die zumeist aus den großen Metropolen Tokyo oder Osaka kommen. Sieht man von dieser sportlichen Elite innerhalb der Fechtwelt ab, die *Kendo* und Beruf verbinden kann, so muss das zentrale Motiv zur Arbeit am Selbst für den ‚einfachen‘ Fechter viel breiter angelegt sein. Die Perspektive, *Kendo* als lebenslange Übung jederzeit - auch in fortgeschrittenem Alter - erfolgreich betreiben zu können, bietet vielfältige Anknüpfungspunkte. Unabhängig von Schnelligkeit oder hoher Muskelkraft ist es im *Kendo* leicht möglich, Verbesserungen der Technik zu erreichen, einfache Wiederholungsprozesse motorischer Abläufe über einen langen Zeitraum vorausgesetzt.

Auch ist die sportliche Auseinandersetzung in altersheterogenen Übungsgruppen keine Ausnahme im *Kendo*. Über das entwickelte Technikvermögen ist es dem Individuum möglich, sich im Vergleich mit anderen zu überprüfen und daraus neue, weitergehende Ziele für den personalen Übungsprozess abzuleiten. Was auf der motorischen Ebene mit dem Körper geschieht, wird stark von psychologischen Parallelprozessen begleitet, deren Reflektion maßgeblich zur motorischen Weiterentwicklung beiträgt. Die neu erlernte Technik bzw. die Verbesserung bestehender Handlungsmotorik wird zum positiv empfundenen Handlungsziel, das gemäß einer selbst definierten Herausforderung vom Individuum immer weiter vorangeschoben wird. Ein fortwährender, ausschließlich intrinsisch gesteuerter Entwicklungsprozess wird zur selbst gesetzten, lebenslangen Entwicklungsaufgabe im *Kendo*.

Das folgende Beispiel verdeutlicht diesen Ansatz und die Bedeutung der Technik in extremer Form. Kurz nach seinem 60. Geburtstag beschloss Yamanouchi Tomio, der als Inhaber des 8. Dan bereits zur Elite der Fechtwelt zählte, die Grundfertigkeit des Ausholens und Schlagens mit dem *Shinai* neu zu erlernen. Dazu folgte er dem oben erläuterten Prinzip von *Waza*, indem er eine Million Schläge in zweieinhalb Jahren ausführte. Nach Abschluss der Prozedur beschrieb Yamanouchi seinem Schüler OZAWA die Erfahrungen:

„Nach 300.000 Schlägen lernte ich, wie das Schwert (Bambusschwert/Shinai, JP) zu halten ist. Zwischen 700.000 und 800.000 Schlägen lernte ich, wie das Schwert richtig geschwungen wird. Als ich eine Million Schläge erreichte, hatte ich ein unglaubliches Gefühl in den Handflächen, wenn ich mit dem Schwert schlug und stieß“ (OZAWA, 2007: 14).

Yamanouchi Tomio (1913 - 2005) stellte die Grundlagen seines Könnens in der beschriebenen Phase der persönlichen Entwicklung grundlegend in Frage und unterzog sich dieser asketischen Übung. Zum weitergehenden Verständnis: Die Grundfertigkeit des Ausholens und Schlagens - *Suburi* - erfolgt am Anfang des Trainings und wird als vorbereitende Schlagübung ohne Partner und ohne Schutzrüstung ausgeführt. Dazu werden Grundschläge<sup>27</sup> in bestmöglicher Ausführungsqualität minutenlang wiederholt. Da in die Luft geschlagen wird, muss sich der Übende einen gleichgroßen gegenüberstehenden Partner vorstellen, zu dessen imaginäre Trefferstellen er schlägt. 200 bis 300 Schläge sind im Übungsprozess jüngerer Menschen nicht unüblich, Yamanouchi - damals über 60 Jahre alt - führte mehr als 1.000 Schläge pro Tag aus, und das fast zweieinhalb Jahre lang. Wie nach einem Initiationsprozess - analog zu historischen Fechtgrößen<sup>28</sup> - geht Yamanouchi aus der bewältigten Aufgabe als ‚neugeborene‘ Persönlichkeit auf einer höheren Stufe hervor, indem er ein individuelles Gefühl für das *Shinai* und dessen Handhabung erworben hat.

Etwa 12 Jahre später begegnete ich Yamanouchi erstmals, ohne von der oben beschriebenen Selbsterfahrung durch *Suburi* zu wissen. Als Begleiter eines Freundes, der mit seinem Lehrer Yamanouchi zum sieben Uhr Frühtraining in die berühmte Fechthalle *Noma-Dojo* (s. Abb. 12) in Tokyo fuhr, hatte ich Gelegenheit, diesen großen Fechter in Alltag und *Keiko* zu beobachten. Eine Einschätzung der Qualität des *Kendo* von Yamanouchi war mir damals als Anfänger im *Kendo* nicht

---

<sup>27</sup> Men, Kote, Do oder Tsuki.

<sup>28</sup> Vgl. Kapitel „Bokuden Tsukahara - die göttliche Fechtkunst“.

möglich<sup>29</sup>, aber als Student der Sportwissenschaft besaß ich ein entwickeltes Beobachtungsvermögen für außergewöhnliche Bewegungen, die im Erscheinungsbild Yamanouchis offenkundig wurden.

Als alter Herr bewegte er sich sehr langsam und erhaben, was zu einer beeindruckenden physischen Präsenz beitrug. Faktisch schien dies im Widerspruch zu seiner geringen Körpergröße von ca. 1,65 m zu stehen, doch anscheinend trug jede Bewegung Yamanouchis das Bewusstsein überragender Stärke. Unterschiede zwischen Alltag und Fechtkunst existierten nicht. Die Alltagsmotorik des Aus-dem-Auto-Steigens entsprach dem gleichen Rhythmus wie der Fechtkunst-spezifische Schlag zum Kopf des Gegners im *Jigeiko*. Die Verbindung aus Selbstkontrolle und Stärke ging von ihm in einem Maße aus, wie ich es niemals wieder im *Kendo* beobachtet habe.



Abb. 15: Yamanouchi im Kamae

Abbildung 15 zeigt Yamanouchi Tomio in der spezifischen Grundhaltung mit dem Bambusschwert in beiden Händen haltend. Berücksichtigt man den im Kapitel „Fechthelden und Kleinwelten“ dargelegten Aspekt vom Alltagsbewusstsein, so schienen die Bewegungen Yamanouchis die Zielstellung des *Zen* zu erfüllen. Eine Vorstellung von der angestrebten emotionalen Balance in allen Lebenssituationen - bei Munenori als *Byoshin* oder *Heijoshin* bezeichnet - konnte anhand des Phänotyps der Fechterpersönlichkeit

<sup>29</sup> 1985 als ich Yamanouchi kennenlernte, besaß ich den 3. Dan, was in der Fechtwelt Japans einem Anfänger gleich kommt. Dennoch erhielt ich die Gelegenheit am Morgentraining im Noma-Dojo teilzunehmen. Dies tat ich regelmäßig. Viele große Fechtlehrer übten in dem vielleicht berühmtesten Dojo Tokyos. Mehrfach traf ich im Noma-Dojo meine Lehrer an, die dort als Schüler übten.

Yamanouchi für die Gegenwart entwickelt werden. Ungewöhnlich ist hierbei, dass sich der beschriebene Fechter selbst nicht als Vertreter der ‚Einheit von Schwert und Zen‘ - *Ken-zen-ichi* - bezeichnet hätte. Im Kapitel „Empirische Betrachtungen zur Fechtkunst der Gegenwart“ wird diese theoretische Diskrepanz aufgegriffen.

Die Bedeutung der *Waza* beim Erwerb großer Fechtkunst ist bereits im 17. Jahrhundert durch die *Yagyu-shinkage-ryu* herausgestellt worden. Fernab logischer oder theoretischer Ausführungen steht das rein körperliche Erlernen der Technik im Vordergrund.

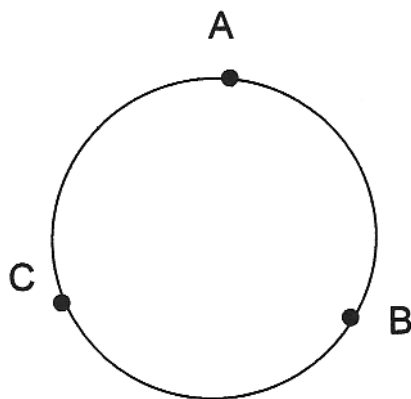


Abb. 16: *Sanma-no-kurai*

Abbildung 16 verdeutlicht den kausalen Zusammenhang des *Sanma-no-kurai* der Yagyu-Schule. Nach OZAWA bezeichnen die drei Punkte in dem Kreis den Übungsverlauf. ‚A‘ steht für das Lernen der korrekten Techniken, ‚B‘ für das Überprüfen der Techniken und ‚C‘ für das Üben und Wiederholen der Techniken (vgl. OZAWA, 2007: 13a).

Nachdem dem Schüler die grundlegenden Techniken vom Lehrer kurz erklärt wurden, werden diese solange geübt, bis sie unbewusst ablaufen. Eingriffe von außen erfolgen nur, wenn die Bewegungen ungünstig oder fehlerhaft verlaufen. Ziel dieser Methode ist es, dem Lernenden ausreichend Zeit zu geben, die er auf dieser Lernstufe benötigt. Vom eigenen Willen angetrieben oder von „*seiner Leidenschaft gelenkt*“ (OZAWA, 2007: 13b) übt der Schüler immer weiter, bis er große Fortschritte erzielt, wodurch der oben dargestellte Kreis sinngemäß eher für einen spiralförmigen Verlauf steht.

Wird dieser historisch-philosophische Kontext auf die Gegenwart übertragen, so liegt der Wert der Grundfertigkeit *Suburi* im Erlernen fundamentaler Schlagtechnik und in der Ausdifferenzierung des Willens

zum Handeln. Zielstrebigkeit und Willenstärke sind wichtige Aspekte, die aus dem Erlernen einfacher Techniken für die pädagogische Dimension der Fechtkunst abgeleitet werden. Über lange Jahre praktiziert führt diese Methode zur Entwicklung des *Ma*, einem zentralen philosophischen Begriff in der Fechtkunst. Eine einfache begriffliche Übersetzung von *Ma* ist nicht möglich, der häufig verwendete Begriff ‚Abstand‘ gibt nur verkürzt die zugrundeliegende Bedeutung wieder. Hingegen verhilft die Betrachtung des alten chinesischen Schriftzeichens zur weitergehenden Einsicht in den philosophischen Kontext<sup>30</sup>.

*Ma* setzt sich zusammen aus den beiden Zeichen ‚Tor‘ - *Mon* - und ‚Sonne‘ - *Hi* -, wobei Tor den wichtigeren Teil wiedergibt. Hierbei handelt es sich um das geöffnete Tor, dessen symbolische Offenheit im Gegensatz zur Botschaft des zerstörten Tores - einem Sinnbild des Krieges - steht. Demzufolge ergibt die bildliche Interpretation von *Ma* ein offenes Tor, durch das die Sonne scheint. Im praktischen Zeichengebrauch erlangt *Ma* vielfältige Bedeutungen, die sowohl räumlich als auch zeitlich verstanden werden. Takt, Zeitraum, Pause, Tempo, Chance, Zwischenraum und Entfernung werden mit *Ma* erfasst.

In der Fechtkunst erfasst der spezifische Begriff *Maai* - eine Zusammensetzung aus *Ma* und *ai*<sup>31</sup> (‚Zusammentreffen‘) - die Verbindung zum Gegenüber. Dieser Bezug versteht sich zum einen als Raumkomponente, vereinfacht: die richtige Entfernung zum Gegner, und zum anderen als Zeitkomponente, dem Timing des richtigen Augenblicks für den Schlag. Die philosophische Dimension des *Ma* ist nicht auf die Fechtkunst reduziert, sondern auch für darstellende Künste aufzeigbar. Anhand des Klavierspielens ist dieser schwer zu fassende Begriff zu skizzieren:

---

<sup>30</sup> Die vorliegenden Ausführungen basieren auf der Analyse des chinesischen Zeichens durch den Japanologen Olaf Butz, die ich am 10.04.2011 veranlasste.

<sup>31</sup> Oder die Verwendung von ‚au‘. Die Formulierung ‚Ma ni au‘ bedeutet im praktischen Sprachgebrauch ‚im richtigen Moment‘, ‚rechtzeitig erscheinen‘ oder ‚pünktlich sein‘.



„Da jeder Musiker eine ganz eigene Persönlichkeit besitzt und in einem individuellen Umfeld groß geworden ist, ist seine Leidenschaft, die er in der Musik zum Ausdruck bringt, natürlich auch sehr individuell. Diese Unterschiede machen den eigenen Charakter des Spielers und seiner Musik aus, und befähigen ihn dazu >Ma< (Hervorhebung im Original, JP) zu entwickeln ... Was jemanden berührt oder ins Auge fällt, basiert auf der Art und der Menge des Trainings, welches sich über die Jahre gehäuft hat. Diesen Schritt des Erlernens muss jeder selbst durchmachen“ (OZAWA, 2007: 16a).

Die Grundvoraussetzung zur Entwicklung des *Ma* ist eindeutig. Nur in einem lang andauernden Lernprozess ist es möglich, *Ma* zu entwickeln, was den Charakter des Menschen in der Tätigkeit hervorbringt. Allerdings weist die Fechtkunst ein Kriterium auf, das den darstellenden Künsten fehlt. Im *Kendo* ist *Maai* nicht starr, sondern dynamisch, da sich die Protagonisten bewegen und die Raum- und Zeitkomponente ständig neu definiert wird. Der bedeutsame Einfluss der Bewegung führt zum ‚*Ma* im Fließen‘, dem zentralen Thema in den Kampfkünsten, das OZAWA gemäß „nur durch die Korrektur des Meisters, Eigenüberprüfung und ständiges Wiederholen erlernt werden“ kann (2007: 15). Dieses *Ma* wiederum ist auch in der Analogie des Klavierspiels wiederzufinden, wenn sich das Spielen des großartigen Künstlers durch einen Musikfluss kennzeichnet, dessen Natürlichkeit durch die Ablösung des Willens zu entstehen scheint. Das Spiel löst sich gänzlich von den Noten, der Spielfluss führt zu einem Ganzen des Stückes, ohne den Charakter des Spielers zu verlieren. In der Art des Anschlags oder in dem individuellen Timing wird der Spieler im Werk für mich erkennbar; sinnbildhaft einem Wolkenbruch entsprechend, in dem perlende Regentropfen ihre Existenz und Bedeutung am Gesamt ereignis betonen<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> Beispielhaft am virtuoson Klavierspiel des Chinesen Lang Langs nachzuvollziehen in der Interpretation des 2. Satzes (Andante con moto) des Klavierkonzerts Nr. 4 von Ludwig van Beethoven.

In der Praxis der Fechtkunst erhält *Ma* eine spezifische Realität für den Qualitätsgewinn<sup>33</sup>. Bei Prüfungen zu den höchsten Graduierungen im *Kendo* wie 6., 7. und 8. Dan entscheiden viele Prüfer der Prüfungskommission schon in den ersten Sekunden über das Nichtbestehen eines Kandidaten. Bei Danprüfungen zum 7. Dan absolviert jeder Bewerber zwei Kämpfe<sup>34</sup>, die über Erfolg oder Misserfolg entscheiden. Das innere Urteil des Prüfers wird zunächst an den Eröffnungshandlungen ‚Angrüßen‘ und ‚Einnehmen der Kampfhaltung‘ festgemacht, deren Qualität den individuellen Maßstäben der Prüfer gerecht werden muss. Sollte der Kandidat die ersten Anforderungen erfüllt haben und durch ein angemessenes *Kamae* auffallen<sup>35</sup>, gilt die weitere Aufmerksamkeit der Kommission dem *Ma* der Prüflinge.

Die oben dargestellte Raum- und Zeitkomponente wird in dem Erkennen der Treffergelegenheit im Sinne einer Chance und dem Ausführen des entsprechenden Schlages aus korrektem Abstand konkretisiert. Hierbei entscheidet jeder Prüfer individuell ohne vorherige Diskussion mit anderen über Kriterien oder Maßstäbe zum Vorliegen entsprechender Situationen. Es ist zu betonen, dass ein Nichterkennen der Gelegenheit ebenso zum Nichtbestehen führt wie das Schlagen im falschen Moment. Sollte der Kandidat auch diese Qualität aufweisen und der einmalig ausgeführte Schlag ein gültiger Treffer sein, so steigen die Chancen für den Gesamterfolg. Gelingen dem Kämpfer mehrere gültige Treffer innerhalb der kurzen Zeitspanne ohne einmal

---

<sup>33</sup> Die Fechtgröße Nishino Goro, 8. Dan, aus Kochi erläuterte mir ausführlich die Gedankenwelt der Prüfer, als ich ihn 2001 aufsuchte, um mich auf die Prüfung zum 7. Dan in Kyoto vorzubereiten. Eine persönliche Schrift Nishinos zu Prüfungsinhalten liegt vor.

<sup>34</sup> In der Prüfung zum 7. Dan dauern die Kämpfe jeweils 90 sec, in denen der Kandidat seine Reife für diese Stufe belegen muss. In Japan finden diese Prüfungen mehrmals im Jahr als Großereignis statt, da meist mehr als 1200 Kämpfern versuchen, diese Graduierung zu erhalten. Allerdings erfüllen selten mehr als 2 % der Kandidaten die hohen Anforderungen, so dass im Durchschnitt etwa vier bis sechs Versuche bis zum Bestehen notwendig werden.

<sup>35</sup> Siehe Kapitel „Aneignung der Technik als Lebensweg“.

selbst vom Gegner getroffen zu werden, besteht er aller Voraussicht nach diese anspruchsvolle Prüfung<sup>36</sup>.

Nach OZAWA wird das in der ständigen Übung entwickelte *Ma* zu einem Teil des Selbst. Die Reife dieser Persönlichkeit gilt es in Danprüfungen vorzustellen. Die in der Fechtkunst entwickelte Persönlichkeit des Individuums führt zur Echtheit in der Kampfhaltung - *Kamae* -, die durch Übereinstimmung der äußeren Form mit der inneren Haltung den Charakter des Menschen wiedergibt. Durch *Ma* tritt diese ganzheitliche Persönlichkeit in Verbindung zum Gegenüber, demzufolge ist *Ma* als Relation zum Anderen anzusehen.

Während die Form von anderen abgeschaut und kopiert werden kann, steht die innere Disposition für die Singularität des Individuums. Nur durch den langen Übungsprozess wird es möglich, Charakter, äußere Form und Raum-Zeit-Komponente in der Bewegung zusammenzuführen, so dass die Einzigartigkeit des Individuums in der ausgeführten Technik wiederzufinden ist. Eine enge, scharf umrissene Zielform als Vorgabe für die Persönlichkeitsentwicklung verbietet sich nach diesem philosophischen Verständnis. Nach japanischer Lesart geht es weniger darum, die Unterschiede in den Fechtstilen herauszustellen, als vielmehr die Schönheit in der Unterschiedlichkeit hervorzuheben (vgl. OZAWA, 2007: 16b).

Die Betonung individueller Vielfalt im *Kendo* führt außerhalb Japans meist zu Verkürzungen und Fehldeutungen. Nicht-Japaner übersehen allzu leicht, dass die Ausprägung eines personalen Stils nur durch den spezifischen Übungsprozess *Waza* erreicht werden kann. Die schweißtreibende Auseinandersetzung mit Technik und Selbst erhält den Stellenwert eines Eingangsfeldes, das durchlaufen werden muss, um zur Ausbildung der Individualität zu gelangen. Außerhalb Japans

---

<sup>36</sup> Nach Erfolg in diesem Prüfungsteil ist der zweite Teil in Form einer Kata-Prüfung für die Übriggebliebenen ebenfalls zu bestehen. Erst danach hat der Kandidat die Prüfung zum 7. Dan bestanden. Die erfolgreiche Prüfung erstreckt sich über den ganzen Tag.

wird der Prozess körperhaften Lernens häufig abgekürzt und die Ausprägung der Individualität in der - fehlerhaften - Übung hervorgehoben. Mängel und Unvermögen werden dabei fälschlicherweise zu ‚Kreativität‘ umgedeutet. In diesem Fall sind die Folgen für die Qualität der Fechtkunst fatal. Die Umgehung der Grundvoraussetzung *Waza* führt unweigerlich zum Bruch mit dem tiefen Verständnis von *Keiko*, wodurch sich das Handeln des Individuums auf eine schlichte sportliche Betätigung des Fechtens reduziert, die nicht mehr dem pädagogischen Wirkungszusammenhang von Philosophie und Fechtkunst folgt.

Am Beispiel Yamanouchis wurde die Bedeutung der *Waza* als permanente körperliche Handlungsform für den Erwerb großer Fechtkunst dargestellt, die ihren philosophischen Bezugspunkt im *Keiko*, der individuellen Auseinandersetzung mit der Tradition, findet. Am Ende des körperlichen Lernprozesses hatte der Übende im beschriebenen Fall ein „*ein unglaubliches Gefühl in den Handflächen*“ (OZAWA, 2007: 14) für die optimale Haltung und Schlagbewegung des *Shinai* entwickelt. Schwerhaltung und Schlagqualität gelten - wie zuvor belegt - als äußerlich erkennbare Merkmale höchster Fechtkunst. Es bleibt festzuhalten, dass die simple motorische Tätigkeit des Schlagens mit dem Bambusschwert zur Fechtkunst im wörtlichen Sinne werden kann, wenn der Entwicklungsprozess als langjährige körperliche Übungswiederholung abläuft. Eine theoretische Auseinandersetzung mit der Lernaufgabe bzw. die intellektuelle Erschließung des Handlungsziels wirkt dabei grundsätzlich als Störgröße, besonders, wenn eine zeitliche Verkürzung des Lernprozesses angestrebt wird. Entwicklung von Qualität wird in der Fechtkunst ausschließlich durch Tun und den Gewinn von Reife erreicht, das am Ende des Lernprozesses zur Meisterschaft führt.

Die Fechtkunst mit ihrer im Mittelpunkt stehenden konkreten Handlung unterscheidet diese erheblich von modernen Künsten, die das Objekt des Schaffensprozesses in den Fokus stellen. Die Kunstfertigkeit im Handeln als Besonderheit der japanischen Fechtkunst kann an

philosophische Vorstellungen der Antike angeknüpft werden. Konkret findet die Fechtkunst einen historischen Bezugspunkt zum Erfahrungsbegriff im Denken ARISTOTELES'. Der griechische Terminus für Erfahrung ‚empeiria‘ beinhaltet Vorstellungen „*von langjähriger Übung, Geschicklichkeit, Fachkunde, Bewährung und einsichtiger Tüchtigkeit*“ (GEHLEN, 1977: 26), die auch für die Fechtkunst nachzuweisen sind.

Die Fertigkeit des Fechtens im oben entworfenen Sinne findet ein Äquivalent im griechischen ‚techne‘ als Ausdruck des Beherrschens einer Kunstfertigkeit. Dieses Beherrschen einer Tätigkeit ist mit dem weiteren Begriff ‚episteme‘ verbunden (vgl. KRAIS/GEBAUER, 2008: 27). Die vereinfacht dargestellte Formel, nach der ‚Können‘ und ‚Wissen‘ zur ‚Erfahrung‘ werden, ist anhand ARISTOTELES' „Nikomachische Ethik“ (2009) aufzuzeigen, die sittliche Handlungen ins Zentrum der Betrachtungen stellt. Die dort vorgenommene Aufgliederung der Tugend in ‚Verstandestugend‘ und ‚sittlicher Tugend‘ verweist auf den Aneignungsprozess derselben:

*„[...] so entsteht und wächst die erstere (Verstandestugend, JP) hauptsächlich durch Belehrung und bedarf deshalb der Erfahrung und der Zeit; die sittliche dagegen wird uns zuteil durch Gewöhnung, wovon sie auch den Namen erhalten hat, der nur wenig von dem Wort Gewohnheit verschieden ist“* (ARISTOTELES, 2009: 35a).

‚Gewöhnung‘ entspricht dem langen Aneignungsprozess, aus dem ‚Tugend‘ hervorgeht. Doch nach ARISTOTELES ist Tugend nicht verfügbar wie die angeborenen Sinne des Menschen, deren Gebrauch lediglich dem Besitz folgt. Im Gegensatz dazu wird Tugend erst durch Tun entwickelt, da nur rudimentäre Anlagen vorhanden sind:

*„Die Tugenden dagegen erlangen wir, nach vorausgegangener Tätigkeit, wie dies auch bei den Künsten der Fall ist. Denn was wir tun müssen, nachdem wir es gelernt haben, das lernen wir, indem wir es tun. So wird man durch Bauen ein Baumeister und durch Zitherspielen ein Zitherspieler. Ebenso werden wir aber auch durch gerechtes Handeln gerecht, durch Beobachtung der Mäßigkeit mäßig, durch Werke des Starkmuts starkmütig“* (ARISTOTELES, 2009: 35b).

In der Argumentation ARISTOTELES' wird der enge Zusammenhang von praktischer Übung und Erfahrung herausgestellt, der auch auf die Fechtkunst zu übertragen ist. Doch Gewöhnungshandlungen reduzieren sich nicht auf praxisrelevante Tätigkeiten, sondern schließen sittliche Handlungen ein, die im Denken ARISTOTELES' als bedeutsamer Wert angelegt sind. Was zunächst als deutliche Abgrenzung des antiken Ansatzes zur Fechtkunst erscheint - der originäre Ursprung der Fechtkunst als rein funktionales Kriegshandwerk ist dabei einzubeziehen - kann mithilfe weitergehender Überlegungen zum Werk ARISTOTELES' relativiert werden. Nach KRAIS/GEBAUER entsteht die ethische *Haltung* „aus praktischen Handlungen, denen wir >einen gewissen Wertcharakter erteilen< (Zitat im Original, JP) und aus denen wir >die entsprechende feste Grundhaltung< bilden“ (2008: 29a). Hieraus ergibt sich der Anknüpfungspunkt zur Fechtkunst, der im Begriff *Keiko* liegt. Das Verständnis von *Keiko* als Auseinandersetzung mit altem Denken ist im Sinne eines zentralen sittlichen Werts für die Fechtkunst zu interpretieren und mit ARISTOTELES zu begründen: „[...] so müssen wir unser Augenmerk auf die >Handlungen< (Hervorhebung im Original, JP) und auf die Art ihrer Ausführung richten. Denn die Handlungen sind es [...] durch welche die Beschaffenheit des *Habitus* bestimmt wird“ (2009: 37).

*Keiko* und Technikaneignung durch *Waza* prägen die ethische Grundhaltung, die zum Maßstab der idealen Persönlichkeitsentwicklung in der Fechtkunst erhoben wird. Nishi, Yamanouchi, Nishino und andere Fechtgrößen sind als lebende Beweise für die Gültigkeit dieser Argumentation anzuführen. Die Qualität großartiger Fechter wird mit dem Begriff *Kurai*<sup>37</sup> bezeichnet, der die Gesamthaltung des gereiften Fechters und sein besonderes Erscheinungsbild erfasst. Bei ARISTOTELES führt tugendhaftes Handeln zu einer allgemeinen ethischen Grundhaltung, die er mit dem griechischen Begriff ‚hexis‘ bezeichnet. Hexis oder der lateinische Begriff ‚Habitus‘ stehen für tief

---

<sup>37</sup> Vgl. Kapitel „Über die Praxis zum Lebensweg“.

im Individuum verankerte Grundhaltungen, die auch im *Kurai* der Fechtkunst handlungsbestimmend sind<sup>38</sup>.

Allerdings ist die Gemeinsamkeit der Entwicklung ethischer Haltungen im Tugendbegriff ARISTOTELES' und in der Fechtkunst durch *Keiko* vom Wirken einer weiteren Einflussgröße abhängig. Die Bedeutung des richtigen Lehrers ist in beiden Ansätzen zentral, so dass der gemeinsame Inhalt mit ARISTOTELES zu umschreiben ist:

*„Ferner entsteht jede Tugend aus denselben Ursachen, durch die sie zerstört wird, gerade wie es bei den Künsten der Fall ist. Durch Zitherspielen wird man z. B. ein guter Zitherspieler und auch ein schlechter Zitherspieler, und Entsprechendes gilt vom Baumeister und jedem anderen Handwerker oder Künstler. Wer nämlich gut baut, wird dadurch ein guter Baumeister, und wer schlecht baut, ein schlechter. Wäre dem nicht so, so bedürfte es keines Lehrers, sondern jeder käme als Meister oder Stümper auf die Welt. Gerade so ist es nun auch mit den Tugenden“ (2009: 36).*

OZAWA belegt den wichtigen Einfluss des Lehrers im Lernprozess<sup>39</sup> mit dem Anleiten des Schülers in der Technik und der Korrektur fehlerhafter Bewegungen (vgl. OZAWA, 2007: 15). Die Bedeutung des Lehrers für den Prozess der Persönlichkeitsentwicklung ist ein Charakteristikum der Fechtkunst, in der das Ergebnis von individueller Handlung und sozialer Einflussnahme des Lehrers zu großen Leistungen in der Fechtwelt befähigen. Die spezifische Lehrer-Schüler-Beziehung steht im Zentrum der folgenden Betrachtung.

### 5.3 Lehrer und Schüler als Konstrukt einer Lebensbeziehung

Ein japanisches Sprichwort besagt: *„Es lohnt sich drei Jahre zu warten, um einen ausgezeichneten Meister zu finden“ (OZAWA, 2007: 3).*

---

<sup>38</sup> Die aufgezeigte Analogie von Habitus und *Kurai* erlangt unter „Lernen und das generative Prinzip der Fechtkunst“ eine wichtige Bedeutung, wenn es um die Weitergabe von Werten in der Fechtkunst geht.

<sup>39</sup> In der deutschen Übersetzung wird der Lehrer als ‚Meister‘ bezeichnet.

Anhand des Zitats wird eingangs auf die grundlegende Problematik zur Terminologie im Kontext verwiesen, da die deutsche Übersetzung fehlerhaft den Begriff ‚Meister‘ anstelle des erforderlichen Terminus ‚Lehrer‘ verwendet. Damit folgt der Übersetzer einer verbreiteten Praxis, die den Begriff ‚Meister‘ als Bezeichnung für die unterweisende Person in den japanischen Künsten hervorgebracht hat. Dieser Terminus ist in Trivial- und Wissenschaftsliteratur gleichermaßen vorzufinden und umfasst offenbar alle Beziehungen in Künsten oder kreativen Bereichen, in denen Personen von einer anderen angeleitet werden. Allerdings verweist die ungeprüfte Begriffsverwendung auf ungeprüftes Wissen zum System der japanischen Künste, da in diesem Kontext kein japanischer Begriff existiert, der die Tätigkeit des Lehrmeisters im Sinne handwerklicher Könnerschaft für alle Kunstformen universell erfasst<sup>40</sup>. Es ist davon auszugehen, dass ein grundlegender Transkriptionsfehler scheinbare Richtigkeit erlangte, weil die Übersetzung über Generationen hin ungeprüft übernommen wurde und somit durch regelmäßigen Gebrauch Eingang in die deutsche Umgangs- und Fachsprache fand<sup>41</sup>.

Japanische Künste sind vereinfacht in darstellende Künste - *Geido* - und Kampfkünste - *Budo*<sup>42</sup> - zu unterscheiden, wobei die japanischen Bezeichnungen das Schriftzeichen *Do* als Gemeinsamkeit aufweisen. In den spezifischen Tätigkeiten hebt *Do* die spirituelle Qualität gegenüber der rein technischen heraus. Im Kapitel „Aneignung der Technik als Lebensweg“ wurde aufgezeigt, dass die Philosophie des Lebensweges

---

<sup>40</sup> Beispielsweise bezeichnet der Begriff ‚Oyakata‘ den Handwerksmeister und Sumo-Meister, während ‚Meijin‘ den Künstler erfasst, der ein Instrument meisterhaft beherrscht. Allerdings ist dies auch eine Bezeichnung für den Meister im Schwimmen/Schießen (vgl. KIMURA, 1952: 1505). Der handwerkliche Bezug in der Fechtkunst wird am alten Begriff ‚Shisho‘ deutlich, der als ‚Meister/Lehrer‘ (vgl. LANGENSCHIEDTS GROßWÖRTERBUCH, 2001: 520), aber auch als ‚Lehrmeister‘ (vgl. KIMURA, 1952: 2076) übersetzt wird.

<sup>41</sup> Die ‚Fernost-Welle‘ der 70/80er Jahren erzeugte in Deutschland eine große Begeisterung für die asiatische Kultur bei zumeist jüngeren Menschen. Buddhistische Praktiken wurden neben anderen als Methode zur Selbstfindung entdeckt, in der ‚der Meister‘ eine zentrale Rolle erhielt. Der Einfluss der Medien war dabei nicht unerheblich. Vielfältige esoterische Literatur sowie Karate- und Kungfu-Filme präsentierten einer breiten Anhängerschaft unzählige Meister der Meditation und Kampfkünste, deren faszinierendes Beispiel massenhaften Zulauf für die vielerorts entstandenen Einrichtungen brachte.

<sup>42</sup> Vgl. Kapitel „Einordnung der Fechtkunst“.



in der Fechtkunst als ganzheitlicher Prozess anzusehen ist, der das Erlernen der Technik in den Mittelpunkt stellt und darüber zu einer spezifischen ethischen Grundhaltung des Individuums führt. Erlernen ist an die Vermittlung erworbenen Wissens durch Ältere gebunden, ganz im Sinne einer Weitergabe von Werten gemäß dem zugrundeliegenden Verständnis von *Keiko*.

Im wichtigen Prozess der Vermittlung und des Erwerbs von Techniken ist im Folgenden die zentrale Bedeutung der anleitenden Person in der Fechtkunst darzustellen. Der traditionell verwendete japanische Begriff *Sensei* transportiert die kennzeichnende pädagogische Ausrichtung und gilt als Anrede für den Lehrer in der Fechtkunst wie auch in anderen japanischen Künsten. Die Höflichkeitsform *Sensei* ist allgemein ein Ausdruck höchster Wertschätzung gegenüber bedeutenden Personen der Gesellschaft. ANDO unterscheidet im Begriffsumfang von *Sensei* zwischen einer engen Zuordnung für den Lehrer, Professor, Arzt und einer weiten Verwendung für den Künstler sowie Parlamentsabgeordneten (vgl. ANDOU, 1995: 90a). Das allgemeine Begriffsverständnis ist anhand des Schriftzeichens für *Sensei* in Abbildung 17 nachzuvollziehen.

**Sensei = Sen Sei**

Abb. 17: Schriftzeichen für *Sensei*

Das Bildzeichen beinhaltet die beiden alten Zeichen für *Sen* und *Sei*. Die Übersetzungen in „Langenscheidts Großwörterbuch Japanisch-Deutsch“ (2001) fallen dazu knapp aus.

*Sen* steht für „vorne; früher; voraus sein“ (ebd.: 610), wobei *Sei* als „Geburt; Leben; (Alltags)Leben“ (ebd.: 81) ausgewiesen wird.

Im Gegensatz zur engen zeichenbezogenen Interpretation von *Sensei* berücksichtigt eine kausalerorientierte Deutung stärker den inhaltlichen Bezugspunkt, der im besonderen Wissen der Person liegt: „Originally, person who has preceded you in certain studies“ (ANDOU, 1995: 90b).

‚Vorausgehen‘ - *Sen* - bedeutet hier ‚Anleiten‘ bzw. ‚Unterweisen‘ in besondere Studien. Die undefinierte Art der Studien in der Beschreibung vermeidet qualitative Wertungen zwischen den verschiedenen Tätigkeiten und macht den universellen Gebrauch des Begriffs nachvollziehbar. Von grundlegender Bedeutung ist, dass die Person Wissen und Erfahrungen besitzt und deshalb einen hohen gesellschaftlichen Status erhält. Ihr Wissen ist im Alltagsleben zur Erfahrung gereift, was die Person zur Persönlichkeit macht, die ihre Rolle als Vorbild für nachfolgende - also für jüngere - Menschen einnimmt. ‚Leben‘ - *Sei* - könnte hierbei in der Bedeutung stehen, dass alle Studien, unabhängig von der Unterschiedlichkeit der praktizierten Tätigkeit, gleichermaßen bedeutsam für den individuellen Lebensweg sind.

Es bleibt festzuhalten, dass der Terminus *Sensei* in der japanischen Gesellschaft eine Person erfasst, die ihre gelebten Erfahrungen auf einem besonderen Gebiet an andere weitergibt. Berücksichtigt man den impliziten Bildungsaspekt, so steht *Sensei* in der Bedeutung eines Lehrers im originären Sinn; mit dem fundamentalen Unterschied zu Deutschland, dass dieser Person in Japan mit hoher gesellschaftlicher Wertschätzung begegnet wird: der *Sensei* ist eine anerkannte Persönlichkeit. Am weitestgehend natürlichen Umgang mit dem Begriff *Sensei* und dessen Zuordnung für Repräsentanten von Bildung jeglicher Art kann dies im japanischen Alltagsleben nachvollzogen werden. Hingegen überwiegen hierzulande negative Vorannahmen im gesellschaftlichen Ansehen des Lehrers<sup>43</sup>.

Zweifellos ist die Interpretation alter japanischer Bildzeichen ein problematisches Unterfangen, da Bedeutungszuweisungen unter Rahmenbedingungen stattfinden, die häufig besondere gesellschaftliche, politische oder ideologische Motive beinhalten. Allerdings verschaffen

---

<sup>43</sup> In extremer Form festzumachen am populistischen Zitat des amtierenden Ministerpräsidenten und späteren Bundeskanzlers Mitte der neunziger Jahre, das Lehrer öffentlich als „*faule Säcke*“ diskreditierte (Die Zeit, 26/1995).

gerade diese gegenwartsbezogenen ‚Einfärbungen‘ einen Einblick in die zentralen Bezugspunkte oder Werte einer Gesellschaft. Im Falle Japans transportieren alte Schriftzeichen<sup>44</sup> Traditionen, die durch die ihnen zugewiesenen Bedeutungen Kontinuität zwischen Vergangenheit und Gegenwart herstellen und die Kultur des Landes spezifisch prägen.

Bezieht man das oben entworfene Verständnis von *Sensei* auf den kulturellen Kontext der Feudalzeit, so kann eine Korrelation mit der individuellen Spiritualität des Buddhismus aufgezeigt werden. Die Art der Tätigkeit, die den Lebensweg kennzeichnet, ist nach der Philosophie des *Do* unerheblich für die Zielsetzung der inneren Selbstfindung. Diese grundlegende Offenheit für den Weg ist im Verständnis von *Sensei* ebenfalls angelegt, da der individuelle Lebensweg des Lehrer-Subjekts - im Sinne von *Sei* - an keiner Spezifizierung der Studien festgemacht wird. Hinsichtlich des übergeordneten Gesamtverständnisses bestehen deshalb zwischen Fechtkunst, Teezeremonie, Literaturwissenschaft und Klavierspielen keine Unterschiede, die im Subjekt des Lehrers hervorzuheben sind. Entscheidend ist das Wissen bzw. die Könnerschaft, die den Lehrer anderen voranstellt, ganz im Verständnis von *Sen*.

Das Medium des personalen Entwicklungsprozess ist in den Konstrukten von *Do* und *Sensei* gleichermaßen unbedeutend und austauschbar, hingegen kommt dem Handlungsprozess des Individuums die Schlüsselposition zu. Die Gemeinsamkeit der oben genannten Tätigkeiten liegt im zu durchlaufenden Prozess, der zwingend an Handeln und Tun gebunden ist. In beiden Konstrukten präsentiert sich Lebensweg als andauernde Aufgabenstellung mit personalen Lösungen, die zu Reife und Erfahrung im Individuum führen. Die gereifte Persönlichkeit in einer Handlung entsteht am Ende des langen Entwicklungsprozesses. Ist das letzte Stadium erreicht - im *Zen* wird dies als Erleuchtung bezeichnet -, befähigt die

---

<sup>44</sup> Sie entspringen dem Chinesischen.

erworbene Könnerschaft im bewältigten Lebensweg zur Transformation auf andere Künste. Damit erhält die spezifische Handlungskompetenz im personalen *Do* die Bedeutung einer Gesamtkompetenz, die in der gewachsenen Persönlichkeit des Individuums begründet ist. Am Beispiel des Fechthelden Musashi wurde die Bedeutung von der Offenheit des Weges ausführlich dargestellt<sup>45</sup>.

Dieser Zen-orientierte Ursprung ist im heute noch gültigen soziokulturellen Kontext für *Sensei* wiederzufinden. Das Beherrschen der Praxis erhebt die ganzheitliche Persönlichkeit des *Sensei* zum gültigen Vorbild für seine Anhängerschaft und begründet die Gesamtkompetenz, die ihm seitens der Gesellschaft zugewiesen wird: Der *Sensei* ist hoch geschätztes Mitglied. Damit wird ‚Vorangehen‘ zur pädagogischen Methode in einer Gesellschaft, die den Älteren die Führungsrolle gegenüber jungen Menschen zuteilt. Alter impliziert Erfahrung, die dem Leben als wertvolle Entwicklung inhärent ist. Die Umsetzung dieses Ansatzes ist in der Praxis des japanischen Alltags am wertschätzenden Umgang mit Älteren festzumachen. Im *Kendo* schafft dieses Grundverständnis von Alter und Qualität die Basis für Lernen und personale Entwicklung.

Für die Konstrukte *Sensei* und *Do* gilt, dass das Mittel der Selbstfindung veränderbar ist, aber die Könnerschaft immer aus der Bewältigung des gewählten Lebensweges erwächst. Aufgrund der dargelegten Argumentation ist davon auszugehen, dass *Do* und *Sensei* denselben spirituellen Kontext besitzen, der auf die kulturellen Wurzeln des Buddhismus zurückzuführen ist<sup>46</sup>. *Sensei* als wichtige Bezeichnung für die Lehrerpersönlichkeit in der Fechtkunst ist ebenfalls diesem Kontext zuzuordnen. Hingegen verweisen andere japanische Bezeichnungen in der Fechtkunst, die im Sinn eines Meisters oder Lehrmeisters stehen, historisch weiter zurück auf die kulturellen Ursprünge des Kriegshand-

---

<sup>45</sup> Vgl. Kapitel „Fechthelden und Kleinwelten“.

<sup>46</sup> Der Einfluss des Zen auf die Fechtkunst wurde umfassend in „Die Symbiose von Glaube und Fechtkunst“ beschrieben.

werks - *Bujutsu*<sup>47</sup>. In Kapitel „Mythen und die Realität des Krieges“ wurde der handwerkliche Aspekt des Schwertfechtens als rein funktionalistische Kampfmethodik in der Muromachi-Zeit aufgezeigt. Der Terminus *Sensei* hingegen ist eng mit der spirituellen Neuorientierung der Fechtkunst - ausgerichtet am Zen-Buddhismus - in der veränderten Gesellschaft der Tokugawa-Zeit verbunden. Die weitergehende Begründung dieser These erfolgt anhand vertiefter Argumentation am Ende dieses Kapitels.

In der Fechtkunst der Gegenwart bleibt der höchste Respekt dem Lehrer gegenüber nicht auf die Gemeinschaft des *Dojo* beschränkt, sondern der soziale Status gilt darüber weit hinaus. Die beispielhaft genannten Fechtgrößen wie Nishi, Nishino oder Yamanouchi genießen besondere Wertschätzung, indem sie mit dem Auto transportiert, ihnen die Sachen getragen und ihre Ausrüstungsteile sorgfältig zum Anlegen vorbereitet werden. Nach dem *Keiko*, während der *Sensei* badet oder duscht - selbstverständlich erhält er den Vortritt vor allen anderen -, sorgen die Schüler dafür, dass Rüstung und Bekleidung fehlerfrei zusammengelegt werden. Und sofort, wenn der *Sensei* den Wunsch äußert, heimkehren zu wollen, springt mindestens ein Ergebener auf, um den Lehrer ohne weitere Verzögerungen nach Hause zu fahren. Respekt und Anerkennung widerfährt ihnen auch außerhalb der Fechtwelt und sogar durch Personen, die keinerlei persönlichen Bezug zu *Budo* oder anderen japanischen Künsten besitzen. Eine allgemeine vorsichtige Zurückhaltung und vollendete Höflichkeitsformen gegenüber dem *Sensei* sind beobachtbare Reaktionen in diesem Segment japanischer Handlungsszenarien, mit denen die gesellschaftliche Implementierung des *Sensei* bestätigt werden kann.

Die oben vorgenommene Beschreibung der Wertschätzung gegenüber dem *Sensei* im *Kendo* beinhaltet den wichtigen Verweis auf die Gefolgschaft des Lehrers, seinen Schülern. Im schulischen oder

---

<sup>47</sup> Zum Begriff *Bujutsu* vgl. Kapitel „Einordnung der Fechtkunst“.

universitären Kontext bezeichnet der japanische Begriff *Gakusei* den Schüler bzw. Studenten. In der Fechtkunst hingegen ist der Begriff *Deshi* gebräuchlich, der ebenfalls als ‚Schüler‘, jedoch auch als ‚Anhänger‘ oder ‚Jünger‘ übersetzt wird. *Deshi* verweist auf das enge interindividuelle Verhältnis zwischen Lehrendem und Lernendem im Prozess der Technikaneignung. Gleichzeitig transportiert *Deshi* das traditionelle Verständnis von der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Fechtschule im Schulsystem der alten Fechtkunst.

Die beiden Perspektiven dieses Lehrer-Schüler-Arrangements, bestehend aus ‚Vorausgehen‘ und ‚Nachfolgen‘, entspringen einem besonderen sozialen Selbstverständnis, das einer übergeordneten pädagogisch-historischen Zielstellung folgt. Die Besonderheit dieser Beziehung beschreibt HERRIGEL anhand des japanischen Bogenschießens - *Kyudo*:

*„Der japanische Schüler bringt dreierlei mit: gute Erziehung, leidenschaftliche Liebe zu der von ihm gewählten Kunst und kritiklose Verehrung des Lehrers. Das Lehrer-Schüler-Verhältnis gehört seit altersher zu den grundlegenden Bindungen des Lebens und schließt daher hohe Verantwortung des Lehrers in sich ein, weit über den Rahmen seines Unterrichtsfaches hinaus“ (1985a: 52).*

HERRIGELS 1951 niedergeschriebene Erfahrungen im *Kyudo* sind uneingeschränkt auf die Fechtkunst übertragbar, in der Lehrer und Schüler häufig durch die lebenslange Interaktion verbunden werden. Nach OZAWA handelt es sich um eine elementare 1:1-Beziehung, die dadurch begründet ist, dass der Lehrer einerseits eine ausgezeichnete Technik besitzt, die der Schüler andererseits erlernen möchte. Doch die Qualität der Beziehung geht weit über den simplen Fertigkeitserwerb in der Fechtkunst hinaus, denn sie schließt die soziale Interaktion ein:

*„Des Schülers Ziel ist es, die Techniken seines Meisters (Lehrers! JP) zu erlernen und hart an dieser Technikaneignung zu arbeiten. Gleichzeitig gewinnt der Schüler Interesse daran, den gesamten Charakter seines Meisters zu erfassen und von diesem zu lernen. Der Meister, der von dieser Hingabe bewegt ist, entwickelt Zuneigung zu seinem Schüler. Diese Beziehung des gegenseitigen Vertrauens basiert auf der*

*Lernbereitschaft beider Seiten. Die Meister-Schüler-Beziehung (Lehrer-Schüler-Beziehung, JP) ist also eine Vertrauensbeziehung, die sich durch den Technikaneignungsprozess entwickelt“ (OZAWA, 2007: 5).*

Die Wechselwirkungen zwischen Lehrer und Schüler sind vielschichtig und komplex. Der Schüler möchte die überragende Technik seines Lehrers erlernen und erhebt den Lehrer deshalb zu seinem Vorbild. Im sozialen Miteinander des technischen Lernprozesses zwischen Lehrer und Schüler entstehen die Voraussetzungen, die langfristig zu gegenseitigem Vertrauen führen und die emotionale Basis in der 1:1-Konstellation bestimmen. Der Schüler fühlt, dass der Lehrer in ihm das Beste entwickeln möchte und reagiert mit größtem Lerneinsatz. Der Lehrer hingegen deutet die vollkommene Hingabe des Schülers in der Übung als Bestätigung für sein Bemühen und fördert und fordert seinen Schüler noch stärker als zuvor. Folglich geht das anfängliche Zeigen der korrekten Technik durch den Lehrer - unter Minimierung verbaler Anweisungen - über schlichtes Vormachen weit hinaus, denn die Demonstrationen des Lehrers beinhalten grundlegende pädagogische Entscheidungen, die an den Eingangsvoraussetzungen des Schülers bemessen werden. In dieser 1:1-Beziehung berücksichtigt der Lehrer die Individualität des Schülers durch spezifische Demonstrationen, Aufgaben oder Korrekturen der Bewegung. Die Interdependenz zwischen Lehrer und Schüler ist mit dem Zitat des alten Kendo-Lehrers OSHIMA Kotaro zuzuspitzen, das besagt: „*Lehren bedeutet zur Hälfte Lernen*“ (OSHIMA/ANDO, 1979: 10).

Allerdings beinhaltet dieser Grundsatz nicht zwangsläufig, dass der Schüler das Verfahren des Lehrers zur Vermittlung von *Waza* - also die Art der Unterweisung und Zuwendung - erkennt und anerkennt. Diese wichtigen Aspekte einsichtigen Lernens stehen im Zentrum westlicher Pädagogik und für deren Repräsentanten, in der typischen Lehrer-Schüler-Beziehung in der Fechtkunst aber sind sie nicht vorgesehen. Lernen geschieht hier mit dem Körper unter größtmöglicher Reduzierung von Verstandesleistungen, die vorschnell einen Abbruch der

als ‚stupid‘ und ‚sinnlos‘ erachteten Wiederholungen herbeiführen könnten. Demzufolge gelten sie als auszuschaltende Störquelle der Lernmotivation.

In der Fechtkunst geht es gemäß buddhistischem Verständnis um Grenzüberschreitungen des Subjekts, deren Realisierbarkeit nur möglich wird, wenn die oben beschriebene Vertrauensbeziehung zwischen Lehrer und Schüler langfristig entwickelt wurde und uneingeschränkt besteht. Diese wichtige Voraussetzung für die motorische Weiterentwicklung setzt voraus, dass beide Akteure dem Verständnis von ‚Vorausgehen‘ und ‚Nachfolgen‘ vorbehaltlos gerecht werden. Zweifel auf Seiten des Schülers gefährden die Fundamente der 1:1-Beziehung und führen in letzter Konsequenz zur Negation der grundlegenden Konstellation durch den Schüler. Fehlende Einsicht des Schülers gilt als Beleg für Fehlentwicklungen im interpersonalen Bindungsprozess, demzufolge findet die emotionale Bindung an den Lehrer nicht statt.

Im *Kendo* der Gegenwart scheint der Sachverhalt fehlender Bindung zwischen Lehrer und Schüler keine Ausnahmesituation darzustellen<sup>48</sup>. Mit eigenen Beobachtungen kann bestätigt werden, dass in Japan eine große Anzahl von regelmäßig Trainierenden keinen ‚persönlichen‘ Lehrer besitzt, der dem hier entworfenen Verständnis von *Sensei* gerecht wird<sup>49</sup>. Indifferenz auf Seiten des Schülers sowie strukturelle Hindernisse des Trainings in Großgruppen sind als schwerwiegende Hindernisse für den beziehungsstiftenden Anbindungsprozess zu identifizieren. Die Entwicklung von Vertrauen setzt Nähe und Interaktionen zwischen Lehrer und Schüler voraus, was allerdings im *Keiko* mit großen Teilnehmerzahlen nur für wenige Schüler möglich

---

<sup>48</sup> In der vorliegenden Arbeit wird die Bezeichnung ‚Lehrer-Schüler-Beziehung‘ als Synonym für die bestehende und ihre Funktion erfüllende 1:1-Beziehung im oben entworfenen Sinne verwendet. Zum Bezeichnen der Fehlformen werden andere Beschreibungen herangezogen.

<sup>49</sup> Auf die Frage, wer der Lehrer sei, wird von Jüngeren immer höflich der Name des Oberhaupts innerhalb der Trainingsgruppe oder des angehörenden Dojo genannt. In Universitäten oder bei der Polizei ist es allgemein der höchste Lehrer - *Shihan*.



wird. Die Chance, mit seinem Lehrer üben zu können, ist gering und setzt starkes Bemühen und großen Einsatz beim Schüler voraus. Diese Vorleistungen sind Voraussetzungen für die emotionalen Bindungseffekte seitens des Lehrers, denn die Initiative des Schüler macht aus dem ‚Üben-Können‘ mit dem Lehrer ein ‚Üben-Dürfen‘, das dem oben entworfenen Verständnis der besonderen Wertschätzung gegenüber dem Lehrer entspricht. Eigene persönliche Erfahrungen im *Kendo* belegen, dass nur wer sich intensiv um den Lehrer bemüht, von diesem wahrgenommen wird und möglicherweise wenige Hinweise zu seiner Technik erhält.

Wird im Rahmen des gewöhnlichen Trainings *Jigeiko*<sup>50</sup> angekündigt - die Übungszeit dafür beträgt zwischen 30 und 60 Minuten -, gilt es sofort zu dem ausgewählten *Sensei* zu laufen, um als Erster kämpfen zu dürfen. Sollte dies nicht gelingen, stellt sich der Schüler in der stetig wachsenden Reihe vor dem begehrten Lehrer an<sup>51</sup>. Nicht selten warten bis zu 20 Personen hintereinander, um nur wenige Minuten mit dem *Sensei* üben zu können<sup>52</sup>. Alter bzw. Physis des Lehrers sowie begrenzte Zeitdauer des *Jigeiko* verhindern häufig, dass alle Wartenden mit dem Lehrer trainieren können. Wenn dennoch die Möglichkeit entsteht, ist die Leistung des Lehrers gegen Ende der Trainingssequenz häufig nicht von der gleichen Intensität gekennzeichnet wie am Anfang. Auch Lehrer der Spitzenklasse erreichen ihre körperlichen Grenzen nach einer lang andauernden Zeit des *Jigeiko*.

---

<sup>50</sup> In vielen traditionellen Dojo besteht das alltägliche Training nur aus dem Freikampf. Das Beherrschen der Grundtechniken sowie ausreichende Handlungskompetenz für das *Jigeiko* wird bei den Teilnehmern vorausgesetzt.

<sup>51</sup> Dieser Ablauf ist spezifisch für den Freikampf im *Kendo* und er gilt auch, wenn der Wartende mit dem Lehrer ‚nur‘ kämpfen möchte, ohne dessen Schüler zu sein. In diesem Fall erhält der Freikampf die Bedeutung einer Herausforderung - analog zum *Taryu-jiai* im modernen Sinn -, die letztlich belegen soll, wer der bessere Fechter ist. Dazu stellt sich der Jüngere beim Älteren an, weil dessen Graduierung höher ist.

<sup>52</sup> Die Länge der Wartereihe ist als einfacher Indikator für die Bedeutung des Lehrers anzusehen: Je länger die Reihe, umso berühmter der *Sensei*.

Die enorme mentale und physische Leistung des *Sensei* während des Freikampfes ist zu betonen und als besonders Merkmal der modernen Fechtkunst herauszustellen. Alle Personen, die anstehen, versuchen mit 100 Prozent ihres Leistungspotentials gegen den Lehrer zu kämpfen. Obwohl die Motivlage bei dem Wartenden sehr unterschiedlich sein kann - der eine Kämpfer möchte ‚seinem‘ Lehrer die individuellen Fortschritte beweisen, ein anderer will seinen Leistungsstand am Maßstab eines starken Gegners ergründen oder den ostentativen Beweis erbringen, dass seine Fechtkunst die bessere ist -, in jedem Fall fordert das *Jigeiko* die maximale Konzentration des Lehrers und seine Einstellung für den ‚Ernstfall‘.

Berücksichtigt man Athletik, Dynamik und Leistungsniveau junger Spitzensportler im *Kendo* - besonders ausgeprägt und zahlreich vorzufinden bei den Leistungsträgern Polizei und Universität -, muss eine außergewöhnliche physische Anforderung an den Lehrer festgestellt werden. Mit zunehmendem Alter sollte dieser gelernt haben, mit den physiologischen Grenzen ökonomisch umzugehen, um diese extreme Belastungsprobe erfolgreich durchzustehen. ‚Erfolgreich‘ meint hier die Überlegenheit, die den *Sensei* auszeichnet und letztlich seine Position gegenüber dem Schüler oder Jüngeren legitimiert.

Die folgenden Ausführungen zu beispielhaften Beziehungen belegen die immer geltende Überlegenheit des Lehrers gegenüber dem Schüler und spezifizieren die Lehrer-Schüler-Beziehung als gelebte soziale Praxis in der Fechtwelt. Die Prävalenz des Lehrers ist das zentrale strukturgebende Element in dieser Beziehung und ein wesensbestimmendes Merkmal der Fechtkunst. Die Darstellung der Akteure geht aus persönlichen Beobachtungen und eigenen Erfahrungen in diesem Umfeld hervor. Der Inhalt der Ausführungen ist jederzeit anhand von Protagonisten der Spitzenklasse im *Kendo* reproduzierbar.

### 5.3.1 Dimensionen der Praxis

Was - wie zuvor beschrieben - in der Theorie dem Idealtypus der Lehrer-Schüler-Beziehung entspricht, ist in der Praxis der Fechtkunst in unterschiedlichen Abstufungen vorzufinden. Vorab ist zu betonen, dass sich die Realität des Trainings im *Kendo* grundsätzlich anspruchsvoll gestaltet. Immerhin wird vom Schüler in der Übung gefordert, seine physischen Grenzen anzugehen. Jederzeit muss er im *Keiko* innere Vorbehalte überwinden, um mit ‚Geist-Schwert-Körper‘ maximal Lehrer oder Gegenüber anzugreifen. Auch wenn die wichtige Vertrauensgrundlage zum *Sensei* gegeben ist, können dennoch zahlreiche endogene Störgrößen beim Schüler bestehen. Das Spektrum reicht von tiefen Ängsten über Zweifel bis zu sporadischer Indisposition. Es ist als wahrscheinlich anzunehmen, dass gerade in der Überwindung dieser ‚Interferenzen‘ die Schlüsselsituation für die Realisierung der Lehrer-Schüler-Beziehung angelegt ist. So zeigt sich die Qualität des Lehrers in der Fähigkeit, Hemmungen der Handlungsabläufe beim Schüler zu beseitigen oder zu minimieren. Wie der Lehrer das erreicht - konkret mit welcher Lehrmethode -, kann nicht generalisierend für die Lehrer-Schüler-Beziehung in der Fechtkunst angegeben werden. Vielmehr ist die Vorgehensweise des Lehrers entscheidend abhängig von der personalen Erfahrung und seiner Persönlichkeit, wie oben beschrieben wurde. Ein einheitlicher Lehrer-Typus existiert in der Fechtkunst nicht. Allerdings ist ein Muster erkennbar, das viele große und erfolgreiche Lehrer der Gegenwart kennzeichnet. Das Fechtkunst-spezifische körperhafte Lernen mit möglichst wenigen verbalen Erläuterungen steht im Mittelpunkt des Fechtunterrichts dieser *Sensei*.

Im Folgenden wird die Interdependenz zwischen Lehrer und Schüler anhand einer extremen Begegnung im Freikampf aufgezeigt. Aus persönlicher Perspektive werden die Eindrücke und Empfindungen des Schülers während des Kampfes wiedergegeben. Der Kampf als soziale Interaktion in dieser Lehrer-Schüler-Beziehung dient dem zentralen Prozess der Persönlichkeitsentwicklung, so dass ‚Kampf‘ als pädagogische Methode dieses Lehrers gedeutet werden kann.

Im Dezember 2001 reiste ich nach Tokyo, um die Prüfung zum 7. Dan abzulegen. Wenige Tage zuvor besuchte ich das *Kobukan-Dojo* von Ando Sensei, den ich seit langem kannte. Vor diesem wichtigen Ereignis<sup>53</sup> wollte ich die Gelegenheit nutzen, mit diesem bekannten Lehrer zu trainieren, um eventuell wichtige Hinweise von ihm zu erhalten. Am Abend vor der Dan-Prüfung stellte ich mich zum *Jigeiko* bei Ando an. Das *Keiko* mit ihm war immer die größtmögliche Herausforderung, da er mich jederzeit an die persönlichen Grenzen brachte. Unter normalen Bedingungen gelang es mir in der üblichen Kampfzeit von ca. 15 Minuten zwei bis drei gültige Treffer bei diesem Sensei zu erzielen. In diesem besonderen *Jigeiko* gelang mir wahrscheinlich nicht einer.

In der Anfangsphase des Kampfes entwickelte sich in mir das Gefühl, dass Ando mich anscheinend ohne erkennbare Schwierigkeiten treffen konnte. Seine extreme physische und psychische Präsenz im *Kamae* verlieh ihm scheinbare Übergröße (siehe Abbildung 18), die dieses *Jigeiko* zu einer extrem ernsten - nahezu existentiellen - Auseinandersetzung werden ließ. Gesicht und Mimik schienen zu Stein geworden, Emotionen wirkten ausgeschaltet, nur Andos direkter, scharfer Blick war ständig auf mich gerichtet, als suchte er eine Schwäche in mir. Und tatsächlich wurden meine fehlerhaften oder zaghaften Angriffe von Ando sofort durch Konterangriffe beantwortet. Zögern oder nicht genutzte Gelegenheiten zum Schlagen brachten mich sofort unter Druck und die Gegentreffer Andos folgten augenblicklich. Alle Schläge von ihm wurden mit extremer Schärfe ausgeführt, so dass der Ursprung des realen Schwertkampfes schmerzhaft fühlbar wurde. Angetrieben von der eigenen Unzulänglichkeit wuchs in mir eine innere Anspannung, die meinen Körper starr und die Bewegungen langsam machte. Das wachsende Gefühl, keine Gelegenheit zum Treffer zu finden, sowie

---

<sup>53</sup> Die Prüfung in Japan war für mich das wichtigste Ereignis in meinem Kendo-Leben, das den Gewinn nationaler und internationaler Titel unvergleichlich überragte.

die allmählich einsetzende körperliche Erschöpfung ließen den Kampf zur Ewigkeit werden. Nach etwa 20 Minuten Kampfdauer konnte ich meinem Gegenüber nichts mehr entgegensetzen und das eindeutige Gefühl, dem anderen ausgeliefert zu sein, hatte die Oberhand gewonnen.

Beim Abgrüßen und lange später plagten mich grundlegende Zweifel am Bestehen der Prüfung am nächsten Morgen. Anders als erwartet, gab Ando *Sensei* keine Korrekturen oder Anmerkungen zum *Jigeiko*, so dass ich mich schnell ohne viele Worte verabschiedete. Noch lange am Abend grübelte ich über die Defizite im *Jigeiko* mit Ando. Am nächsten Tag bestand ich wider Erwarten die Prüfung<sup>54</sup>. Als mir Ando *Sensei* hoch erfreut gratulierte, teilte ich ihm meine Selbstzweifel vom Vorabend mit. Er erwiderte, dass ich in dem *Keiko* mit ihm zahlreiche gute Ansätze gezeigt hätte, die ihm meinen Erfolg in der Prüfung versicherten. Seine positive Bestätigung überraschte mich vollkommen, zumal er mit aller Schärfe gegen mich kämpfte und jegliche positive Bestärkung nach dem Kampf vermied. Auf meinen Hinweis einer fehlenden Rückmeldung und möglichen Überforderung durch seine Härte antwortete er mit wenigen Worten: „*I know you since 20 years*“. Offensichtlich hatte ich mir diese harte Auseinandersetzung über Jahrzehnte durch Einsatz und Vertrauen mühsam verdient.

Im Folgenden wird die hier beschriebene Lehrerpersönlichkeit vertiefend dargestellt. Der Weg ihrer personalen Identität - gewissermaßen die sekundäre Sozialisation - war wesentlich mit der Methode körperhaften Lernens verbunden. Als wichtige Sozialisierungsinstanz wirkte darin ein außergewöhnlicher *Sensei*, dessen eigene Fechtkunst gleichfalls stark von berühmten Lehrern - allerdings in der Taisho- und Showa-Zeit - geprägt wurde. Die Qualität der lebenslangen Lehrer-Schüler-Beziehung zwischen diesen beiden

---

<sup>54</sup> Diese Prüfung in Japan abzulegen, empfand ich als Initiation in die Fechtwelt. In Tokyo traten 1500 Personen zu dieser Prüfung an, die 23 Fechter bestanden. An Prüfungen außerhalb Japans bei Europa- und Weltmeisterschaften nehmen in der Regel kaum mehr als 20 Kandidaten teil, von denen zwei bis drei erfolgreich sind.

Akteuren ist als modellhaft für die Fortwirkung grundlegender Werte der Fechtkunst in der Gegenwart aufzuzeigen.



Abb. 18: Ando beim Kyoto-Taikai 1988

Ando Kozo<sup>55</sup> (1940 - 2003) war Professor für Sportwissenschaft an der Waseda-Universität in Tokyo. Abbildung 18 zeigt ihn beim *Kyoto-Taikai*, dem alljährlichen Wettkampf der Elite in der Fechtkunst. Ando verfolgte *Kendo* als alles bestimmenden Lebensweg, der Familie, Freizeit, Beruf und Berufung gleichermaßen verband. Im Laufe seiner Universitätskarriere unterrichtete er mehrere

tausend Studenten aller Qualitätsstufen im *Kendo* und engagierte sich in wichtigen Führungsgremien der Alljapanischen Kendo Föderation. International engagierte er sich weltweit, um sein Wissen um die japanische Fechtkunst auch an Nicht-Japaner weiterzugeben. Unter anderem bereiste er ein Jahr lang sämtliche Länder Europas, um dort *Kendo* zu unterrichten.

Selbst an der Waseda graduiert, wurde Ando in seiner personalen Entwicklung stark von wichtigen Fechtgrößen der Nachkriegszeit beeinflusst, die häufig zum *Keiko* in die Waseda-Universität kamen. 1953 begann er an der Mittelschule in Yokkaichi das Training im

---

<sup>55</sup> Die folgende Darstellung basiert auf persönlichen Gesprächen und Interviews mit Ando, seiner Familie, den engen Freunden Yokoyama, Kyoko und Norio sowie anderen Personen, die ihn persönlich kannten und ihm nahe standen. Ich lernte Ando Sensei 1981 kennen und war ihm bis zu seinem Tod im Jahr 2003 eng verbunden.

*Shinai-kyogi*<sup>56</sup>, einer Übergangsform des von der US-Besatzungsmacht verbotenen *Kendo*. Später als junger Mensch erlernte er die Techniken des *Kendo* durch stundenlanges, hartes Training mit monotonen Wiederholungen zentraler Grundlagen. In diesem Entwicklungsabschnitt bestimmte die Überwindung von Schmerzen und Selbstzweifel den Inhalt des täglichen *Keiko*. Nach wenigen Jahren kennzeichneten Härte, Ehrgeiz und Perfektionsstreben eine Persönlichkeit, deren Extraklasse im *Kendo* schnell deutlich wurde. Bereits mit 27 Jahren<sup>57</sup> bestand Ando die Prüfung zum 7. Dan im ersten Versuch. In der Folgezeit entwickelte sich Ando zu einer Lehrerpersönlichkeit, die Kompetenz und Stärke in Fechtwelt und Alltag repräsentierte. 1995 im Alter von 55 Jahren bestand er die Prüfung zum 8. Dan. Lebenslange Trainingspraxis, herausragende Handlungskompetenz und grenzenloser Einsatz für die Werte großer Fechtkunst machten Ando zu einem der einflussreichsten *Kendo*-Lehrer im japanischen Universitätswesen.

Fokussiert man seinen personalen Entwicklungsprozess, so wird die ungewöhnliche Lehrer-Schüler-Beziehung zwischen Tamari und Ando deutlich. Dem wahrscheinlich wichtigsten Lehrer für ihn<sup>58</sup>, Tamari Sannosuke, begegnete Ando im April 1959, als er sein Studium an der Waseda Universität begann und in den *Kendo*-Club aufgenommen wurde. Tamari unterrichtete derzeit in dieser Universität.

Nach Angaben ehemaliger Studenten Tamaris war dessen Unterrichtstil durch minimale Anleitungen bei höchsten körperlichen Anforderungen

---

<sup>56</sup> Ausrüstung, Kleidung und Fechtgerät dieser Form wurden dem europäischen Fechten angeglichen. Der Kampfschrei war verboten und die Kampfweise erhielt eine starke sportliche Ausrichtung. Als Sportart betrieben, schuf es die Basis für den Neubeginn des *Kendo* nach dem 2. Weltkrieg. Mit einer eigenen Organisation existierte *Shinai-kyogi* offiziell von 1950 bis 1954 (vgl. SAKAI/BENNETT, 2010: 231). Mit Gründung der Alljapanischen *Kendo* Föderation 1952 war diese Hybridform obsolet geworden.

<sup>57</sup> Das machte in zum jüngsten Fechter mit dieser Graduierung in ganz Japan. Weniger als eine Handvoll Personen erreichte das.

<sup>58</sup> Ando hatte einen weiteren Lehrer von vergleichbarer Qualität: Matsumoto Toshio, 9. Dan. Siehe Abb. 13, S. 186.

geprägt. Die extrem anstrengende Angriffsübung *Kakarigeiko*<sup>59</sup> ließ Tamari stundenlang mit minimalen Pausen von den Studenten üben<sup>60</sup>. Ando berichtete, dass Tamari regelmäßig mit ihnen Fechthallen in der Provinz besuchte, um sie über Stunden - ohne Unterbrechung - gegen lokale Herausforderer kämpfen zu lassen (siehe Abbildung 19).



Abb. 19: Sommer-Trainingslager des Waseda-Clubs in Tsuruga Castle, Aizu-Wakamatsu City, Tamari (Mitte), neben ihm Ando (r.), 1961

Tamari Sannosuke<sup>61</sup>, 1903 in Kagoshima geboren, erlernte die Fechtkunst von großen Berühmtheiten gegen Ende der Meiji-Zeit. Die legendären Fechter Takano Sasaburo (1862 - 1950) und Saimura Goro (1887 - 1969) waren seine Lehrer. Diese und wenige andere<sup>62</sup> gelten als die größten und letzten Repräsentanten, die den gesellschaftlich bedingten Übergang vom *Katana* zum *Shinai* in der Fechtkunst erlebt und vollzogen haben. Als Zeitzeugen dieser Zäsur waren sie mit den wertvollen Erfahrungen des echten Schwertkampfes ausgestattet, die ihrer Fechtkunst Einzigartigkeit verliehen. Tamari lernte von diesen

<sup>59</sup> Vgl. Kapitel „Über die Praxis zum Lebensweg“.

<sup>60</sup> Zum Vergleich: Nach ca. 15 min. *Kakarigeiko* sind die meisten Fechter hierzulande körperlich am Ende. Auswahlkämpfer erreichen spätestens nach 30 min. ihre physiologische Leistungsgrenze. In japanischen Dojo von Polizei und Universitäten existieren andere Dimensionen.

<sup>61</sup> Sannosuke war der Geburtsname, den er in jungen Jahren und als Student führte. Später nannte er sich Yoshiaki.

<sup>62</sup> Für diese Extra-Klasse sind auch Nakayama Hakudo (1872 - 1958) und Mochida Moriji (1885 - 1974) zu nennen.



Fechtgrößen und erwarb bereits als Student<sup>63</sup> an der Waseda-Universität<sup>64</sup> den Ruf eines außerordentlichen Fechters, der viele wichtige Turniere gewann. Seinerzeit nahm Saimura Goro, der später den 10. Dan erhielt (siehe Abbildung 35, Seite 381), die Position des höchsten Lehrers - *Shihan* - an der Waseda ein<sup>65</sup>. Tamari war landesweit als sein bester Schüler bekannt<sup>66</sup>.

Zum *Keiko* ging Tamari regelmäßig in das *Keishicho-Dojo*<sup>67</sup> der Stadtpolizei von Tokyo und in das *Noma-Dojo*, so dass er in jungen Jahren aufgrund besonderer Leistungen schnell zum Captain des Universitätsteams aufsteigen konnte. Selbst zum berühmten Lehrer geworden - wichtige Stufen folgten<sup>68</sup> - wurde Tamari 1959 zum Oberlehrer - *So-Kantoku* - im Waseda-Kendo-Club ernannt. Eine Funktion, die über der des eher technischen Lehrers und Teamcoachs - *Kantoku* - stand, aber unter der Position des höchsten Lehrers - *Shihan* - eingeordnet wurde. Im System der Fechtkunst ist *Shihan* der oberste berufsmäßige *Kendo*-Lehrer in einer Fechtgemeinschaft. Meistens von außen kommend wird dieser befristet angestellt und bezahlt. Seine exklusive Aufgabe liegt darin, das höchste Niveau von Technik und Geist zu repräsentieren und zu unterrichten. Hingegen obliegt die Leitung des Trainingsalltags und die Betreuung der Kämpfer bei Wettkämpfen dem *Kantoku*, einem Lehrer in der vergleichbaren Funktion eines Trainers. An den Universitäten wird dieser Posten in der Regel von einem sehr starken Kämpfer besetzt, der früher selbst Student der jeweiligen Universität war.

---

<sup>63</sup> 1929 erreichte er einen Abschluss in Wirtschaftswissenschaft.

<sup>64</sup> Seit der Gründung der Waseda-Universität erhielt die Fechtkunst eine besondere Bedeutung. Eine eigene Übersetzung der Festschrift des Waseda-Kendo-Club belegt, dass ein Kendo-Klub an der Waseda bereits seit 1895 existiert (vgl. 100th Anniversary).

<sup>65</sup> Saimura war von April 1925 bis März 1930 *Shihan* an der Waseda-Universität.

<sup>66</sup> Interview per e-mail mit Yokoyama Norio vom 29.05.2011.

<sup>67</sup> Damals wie heute zentraler Ort, an dem die stärksten Kämpfer der Polizei trainieren und trainiert werden. Das *Keishicho* in Tokyo repräsentiert die besten Lehrer und Fechter Japans.

<sup>68</sup> 1961 erhielt Tamari den 8. Dan, 1982 folgte der 9. Dan.

Tamari war der einzige *So-Kantoku*<sup>69</sup> in der Geschichte Wasedas, deshalb ist die Annahme naheliegend, dass diese Position ausschließlich für ihn, den Nicht-Professionellen, geschaffen wurde. Der Prestigeposten des *Shihan* im Waseda Kendo Club wurde seit 1959 von Takano Hiromasa, dem Sohn des legendären Takano Sasaburo, besetzt<sup>70</sup>. Mit dieser einmaligen, ausschließlich auf die Person Tamaris zugeschnittenen Konstruktion des *So-Kantoku*, ist die Extraklasse dieses Lehrers zu unterstreichen, die wahrscheinlich sogar den berühmten *Shihan* übertraf. Abbildung 20 zeigt Tamari Sannosuke im Zentrum des Waseda-Kendo-Clubs neben anderen Größen der Fechtwelt wie Ono Soichiro<sup>71</sup> von der Kokushikan-Universität. Beide erhielten später den 9. Dan, eine Graduierung, die nur 72 weitere Fechter kennzeichnete<sup>72</sup>.



Abb. 20: Tamari und Ono (2. R., 8. + 9. v. r.) im Waseda-Kendo-Club, 1960

Tamari gab seine Erfahrungen mit Leidenschaft an die Studenten im Waseda-Club weiter. So konnte auch Ando - analog zu Tamari selbst - die wichtige Rolle des Team-Captain an der Waseda übernehmen; eine Funktion, die den stärksten Kämpfer in einem *Kendo*-Team auszeichnet. Allgemein zeichnete sich ab, dass Ando zum besten

<sup>69</sup> Er übte diese Funktion von März 1958 bis April 1964 aus.

<sup>70</sup> Es ist davon auszugehen, dass diese Position für Tamari wegen der Berühmtheit Takanos nicht erreichbar war, so dass deshalb der *So-Kantoku* als Lösung für diese Problemlage geschaffen wurde.

<sup>71</sup> Vgl. Kapitel „Über die Praxis zum Lebensweg“.

<sup>72</sup> Heute leben noch sieben Fechter dieser Elite (E-mail der ZNKR, 12.10.2011).

Schüler Tamaris wurde<sup>73</sup> und viel von dessen Fechtkunst übernahm. Doch was war das Exklusive an der Fechtkunst Tamari Sannosukes, das ihn von anderen bekannten Lehrern unterschied?

Mit einem Körpermaß von etwa 1,85 m gelang es Tamari Größe und Eleganz zu einem eigenen Stil zu vereinen, der für höchste Qualität im Kendo stand<sup>74</sup>. Im Gegensatz zu anderen Fechtern mit dem 9. Dan war Tamari kein Berufsfechter, der ein Gehalt dafür bekam, täglich mit der Elite der Fechtkunst zu trainieren. Vielmehr war Tamari ein von der Fechtkunst Besessener, der neben härtester Trainingspraxis quasi wissenschaftliche Verfahren nutzte, um das Wesen höchster Fechtkunst zu ergründen. So stellte er detaillierte Untersuchungen zur Bestimmung des optimalen Schnittbereichs von japanischen Schwertern an oder fotografierte den berühmtesten Fechtlehrer der Moderne Takano Sasaburo in verschiedenen Kampfpositionen, um dessen Griffhaltung des Schwertes und das *Kamae* zu analysieren (siehe Abbildung 29, Seite 355). Tamari gelang es in die Kleingruppe der *Kendo*-Elite aufzusteigen, die sich ausschließlich aus Polizisten und Hochschullehrern zusammensetzte<sup>75</sup>. Seinen Lebensunterhalt verdiente er in der Nisshin Life Insurance Company, nicht aber als Fechtprofi bei der Polizei oder an einer führenden Universität. Den sportpolitischen Höhepunkt seiner Karriere erreichte er mit der Funktion als Vize-Präsident der Alljapanischen Kendo Föderation von 1974 bis 1976.

Ando - einer der besten Schüler Tamaris - trug das Vermächtnis dieses überragenden Fechters in sich, gewissermaßen in seinem eigenen Fechtstil implementiert. Die folgenden Generationen von Schülern und Studenten lernten von ihm die große Fechtkunst Tamaris. Diese Praxis entsprach vollkommen dem Verständnis vom mittelalterlichen

---

<sup>73</sup> Außerhalb der Waseda gab es noch viele andere Schüler. Nishino Goro aus Kochi - heute selbst eine Fechtlegende - war ein weiterer. Vgl. Kapitel „Über die Praxis zum Lebensweg“.

<sup>74</sup> Es existieren zahlreiche Videoaufzeichnungen von den Kämpfen Tamaris bei den Demonstrationenkämpfen in Kyoto.

<sup>75</sup> Ebenso heute.

System der *Ryuha*, in dem die Auswahl des fähigsten Schülers zur Fortexistenz der Fechtschule beitrug<sup>76</sup>. Die enge Lehrer-Schüler-Beziehung zwischen Tamari und Ando hatte lebenslangen Bestand<sup>77</sup>, auch dann noch, als Ando selbst schon den Ruhm einer bekannten Lehrerpersönlichkeit erworben hatte. Ando wurde der erste *Shihan* an der Waseda<sup>78</sup>, der als eigener Absolvent dieser Universität angestellt wurde.

Die Weitergabe der Techniken und Erkenntnisse des Lehrers an den Lieblingsschüler - früher die Geheimnisse - ist als generatives Prinzip der Fechtkunst anzusehen, das sich aus dem Zusammenüben unterschiedlicher Generationen ergibt. Dieses im weiten Sinne „*intergenerative Zusammenleben*“ (WULF, 2001: 152) lässt sich schnell mit den Begriffen ‚Tradition‘ und *Keiko* umschreiben, die Inhalte der Überlieferungen allerdings werden durch diese Begriffe nicht erfasst. Berücksichtigt man die Leidenschaft und die Hingabe, mit denen große Lehrer ihre Fechtkunst weitergeben - Ando *Sensei* ist beispielhaft für diese Gruppe zu nennen - so bleibt festzustellen, dass es weniger um eine ‚Botschaft‘ geht als vielmehr um einen ‚Stil‘, der die vollständige Persönlichkeit des Lehrers bildhaft wiedergibt. In dem jeweiligen Stil sind Werte und Haltungen eingebunden, die aus der Auseinandersetzung mit anderen zum Vorbild erhobenen Persönlichkeiten hervorgingen und zu personalen Erfahrungen konkretisiert wurden. In Begegnungen mit diesen Hauptakteuren im Feld der Fechtgesellschaft ist für den Beobachter ein ausgeprägtes Sendungsbewusstsein wahrzunehmen, das an Haltung und Körpersprache der Person festzumachen ist, nicht aber an umfassenden verbalen Einlassungen. Der physische Eindruck genügt, um die ‚Botschaft‘ weiterzugeben. So reichte das physische Erscheinungsbild Andos aus, Respekt und Aufmerksamkeit bei anderen zu erwirken. Nicht wenige

---

<sup>76</sup> Vgl. Kapitel „Fechthelden und Kleinwelten“.

<sup>77</sup> Tamari Sannosuke starb im Alter von 82 Jahren, Ando Kozo wurde 63 Jahre.

<sup>78</sup> Von 1989 bis 2003.

Schüler empfanden Furcht beim *Keiko* mit ihm<sup>79</sup> und wenn Ando das *Dojo* betrat, nahm die Anspannung bei den anwesenden *Sensei* wahrnehmbar zu. Bemerkenswerterweise galt dies auch für Lehrer mit höherer Graduierung als der Andos.

Fechtlehrer der Spitzenklasse wie Tamari, Ando und andere verkörpern die Botschaft vom *Kendo* als Lebensweg. Nicht Beruf, sondern Berufung, entbunden von Orten, Funktionen oder Graduierungen, ist ihr Handeln als Ergebnis eines Selbstverständnisses zu verstehen, das einer moralischen Pflicht gleichkommt. Diese allseits vorgetragene ethische Grundhaltung in der Fechtkunst wurde in „Aneignung der Technik als Lebensweg“ mit tugendhaftem Handeln im Sinne ARISTOTELES' verglichen. *Keiko* und *Waza* bilden die Quelle für Habitualisierung und Ausprägung der Fechtkunst-spezifischen Haltung von *Kurai*. So wurde beispielsweise der Kendo-Unterricht Andos als Cheflehrer an der Waseda-Universität vom gleichen Selbstverständnis getragen wie der als Oberhaupt<sup>80</sup> in seinem privaten *Dojo Kobukan*. Der Impetus zur Weitergabe der Fechtkunst war Teil der Persönlichkeit, in ihm als jungen *Kendo*-Lehrer ebenso wie in der Rolle als *Shihan*. Auch bestandene Dan-Prüfungen erzeugen keine Unterschiede in diesem Auftrag. Undifferenziert zwischen den Graduierungen eines Lehrers mit dem 7. Dan oder vielleicht später mit dem 8. Dan, das Sendungsbewusstsein zur Weitergabe bleibt immer ein Wesensmerkmal des *Sensei*, der seinen moralischen Auftrag im Piktogramm des chinesischen Zeichens lebenslang mit sich trägt.

---

<sup>79</sup> Erstmals begegnete ich Ando Sensei 1981 auf einem Lehrgang der Deutschen Nationalmannschaft. Sein Name wurde von vielen ‚alten Hasen‘ mit besonderer Ehrfurcht ausgesprochen. Als ich mich bei ihm anstellte, wusste ich wieso. Damals wie lange Zeit später empfand ich Angst, wenn ich bei ihm wartete, um Jigeiko oder Kakarigeiko zu machen. Viele Teamkollegen teilten mir ähnliche Empfindungen beim Training mit Ando Sensei mit.

<sup>80</sup> Nach dem Tod seines Schwiegervaters Ozawa Takashi wurde Ando zum Oberhaupt des Dojo (s. Abb. 21, S. 282), weil sein Schwager jünger war als er. Die alten Fechtgrößen Ozawa und Tamari waren enge Freunde und sahen in Ando den angemessenen Erben ihrer Fechtkunst.

Ausgehend von der Argumentation, dass die Fechtkunst Tamaris sich zu weiten Teilen im Fechtil Andos reproduziert, wird ihre Lehrer-Schüler-Beziehung nach kennzeichnenden Merkmalen hinterfragt, die weiterreichende Erkenntnisse über die Persönlichkeit Tamaris verschaffen. In persönlichen Gesprächen hob Ando die Art und Qualität des Unterrichts in seiner ‚Schüler-Lehrer-Beziehung‘ hervor. Dazu zählte die ungewöhnliche Vorgehensweise Tamaris, ihm niemals technische Erklärungen oder Hinweise zur Fechtkunst zu geben. Allenfalls eine kurze Demonstration des Lehrers ergänzte den vorgelebten Stil Tamaris, der als ganzheitliche Botschaft auf ihn wirkte. Der Zeitzeuge Yokoyama Norio bestätigt diese ungewöhnliche Erfahrung mit eigenen Erlebnissen:

*„Tamari Sensei didn't teach any technical details. He showed us impressive (and of course, strong) Kendo style of himself without any verbal teaching nor explanation, from which we learned from ourselves“* (YOKOYAMA, 2010<sup>81</sup>).

Offensichtlich vertrat Tamari eine erweiterte Lehrauffassung, deren Fokus nicht auf *Waza* in der Fechtkunst lag, sondern auf einem vollständigen Lebensmodell des Lehrers als Vorbild. Und hierin liegt der zweite zentrale Aspekt in der Beziehung zu Tamari Sensei, belegt durch Angaben von Ando, Yokoyama und anderen ehemaligen Studenten des Lehrers. Durch intensives *Keiko* an verschiedenen Orten, landesweite Trainingsreisen und zahlreichen Begegnungen mit anderen berühmten Sensei erlebten Tamaris Schüler dessen Fechtkunst als etwas Großes, persönlich Bereicherndes, das mit ‚Offenheit‘ zu erfassen ist.

Anhand des historischen Teils dieser Arbeit ist nachzuvollziehen, dass Weltoffenheit nicht die erste Tugend ist, die Japans Gesellschaft seit Jahrhunderten kennzeichnet, aber für die sich entwickelnden jungen Persönlichkeiten der Studenten Tamaris an der Waseda wurde sie zu

---

<sup>81</sup> Mündliches Interview vom 10.07.2010. Yokoyama besuchte das International Kendo Summer Camp in Berlin. Yokoyama war enger, gleichaltriger Freund Andos und ebenfalls lebenslanger Schüler Tamaris. Gemeinsam verbrachten sie die Studienzeit an der Waseda-Universität Anfang der 1960er Jahre.

einem wichtigen Wert individueller und beruflicher Entwicklung<sup>82</sup>. Wahrscheinlich war es das Ensemble von Faszination und Neugier, das die Studenten dazu brachte, in jeder freien Minute die Nähe ihres *Sensei* zu suchen. Und offensichtlich genoss es Tamari, im Zentrum dieser Gruppe zu sitzen, denn er erzählte ihnen spannende Anekdoten über die alte Fechtkunst von der Tokugawa-Zeit (1600 - 1868) bis zur Showa-Zeit (1926 - 1989). Hinweise zur eigenen Fechtkunst gab er den faszinierten Zuhörern - wenn überhaupt - nur in knappen, einfachen Worten:

*„He (Tamari, JP) told us mental, spiritual and philosophical things. He told us many interesting stories of great teachers from Edo Era to Meiji-Taisho-Showa Era. We must think ourselves beyond his words“ (YOKOYAMA, 2011<sup>83</sup>).*

In diesem ungewöhnlichen Lehrer-Schüler-Arrangement bildete ‚Nähe‘ die Grundlage für Lernen in der Fechtkunst. Lernen wurde durch Zuhören und Nachdenken initiiert und nicht - wie heute üblich - durch umfassende Übungsanweisungen im *Kendo*. *Waza* setzte Tamari voraus, denn sein Unterricht strebte nach höheren Zielen, die philosophischer Natur waren. Die Lernatmosphäre in diesen Treffen war durch eine hohe Dichte gekennzeichnet, weil Tamari eine besondere Ausstrahlung besaß. YOKOYAMA und weitere Zeitzeugen bestätigen Tamaris quasi-spirituelle Aura des *Kurai*, die jeden Anwesenden erfasste. Die sehr intime Frage, warum Tamari von so vielen Menschen verehrt und von seinen engsten Schülern sogar geliebt wurde, beantwortet YOKOYAMA mit der Persönlichkeit Tamaris: *„The main reason why Tamari sempai (we Waseda graduates called him sempai - elder graduate) was so much respected and loved not only by me but also everybody is his whole personality backed by his impressive kendo style and intelligence. His kendo was not just kendo but his entire life-style and life-philosophy“ (YOKOYAMA, 2011<sup>84</sup>).*

---

<sup>82</sup> Mehrere ehemalige Studenten Tamaris, die ich 1998 in Japan als sehr aufgeschlossene Herren kennenlernte, waren erfolgreiche Geschäftsleute und Unternehmer geworden.

<sup>83</sup> Interview per e-mail mit Yokoyama Norio vom 11.06.2011.

<sup>84</sup> E-mail s. o.

In derartigen Konstellationen findet Lernen als gemeinsames Erleben einer besonderen Gruppe statt, deren Existenz in der eindrucksvollen Gesamtpersönlichkeit des Lehrers begründet wird. Der im Zentrum stehende Lehrer regt den philosophischen Diskurs an, der im sozialen Miteinander von den Gruppenmitgliedern als besonderer Wert erlebt wird. Die Fechtkunst des Lehrers schafft das Medium, tritt in den Hintergrund, bleibt aber latent gegenwärtig und konstituierend für die gemeinsame Handlung.

Heute ist nicht mehr zu bestimmen, welche Motive Tamari leiteten, denn entsprechende Daten sind nicht zugänglich oder vorhanden. Informationen stammen von den ehemaligen Schülern, die dieser Persönlichkeit sehr nah standen. Die Bezugspunkte seines Denkens können folglich nur vorsichtig rekonstruiert werden, indem auch soziohistorische Rahmenbedingungen einbezogen werden. Die Tradition der Waseda-Universität als freie Bildungsinstitution, die seit ihrer Gründung 1882 für liberale, moderne Denkschulen eintritt, hatte offensichtlich großen Einfluss auf Tamari, den Absolventen dieser Elite-Universität Japans. Weltoffenheit, Wissenschaft und Verwirklichung von Selbstbestimmung sind in seiner Fechtkunst und seinem Unterrichtsstil wiederzufinden.

Dieser traditionelle Kontext ist mit den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen der 1960er Jahre in Japan - dem historischen Umfeld der entstandenen Fechtgemeinschaft um Tamari - zu verbinden. Es kann davon ausgegangen werden, dass die Waseda-Universität als Bildungsinstitution die theoretische Grundlage für den modernen Wertekanon schuf, die diese Gruppe in sich trug. In der Phase des japanischen Aufstiegs zur Wirtschaftsmacht Anfang der 1960er wurde dieses Denken umfassend realisiert. Die ökonomischen Voraussetzungen einer boomenden Volkswirtschaft ermöglichten interessierten Menschen landesweit umherzureisen und Neues aufzunehmen. Belegbar ist die Annahme einer Zunahme von Reisen als Ausdruck einer neuen Lebensqualität am Beispiel des ‚deutschen



Wirtschaftswunders' gegen Ende der 1950er Jahre, das unzähligen Bundesbürgern - auch aus dem Arbeitermilieu - die touristische Entdeckung des europäischen Südens ermöglichte. Die zahlreichen Touren und Trainingscamps der Waseda-Gruppe sind als Entsprechungen anzusehen, mit denen die Erfahrungswelt der jungen Studenten erweitert wurde.

In diesem Prozess der Persönlichkeitsbildung kann eine weitere Wirkung der Fechtkunst aufgezeigt werden. Die Fechtkunst wird hier zum Medium des gesellschaftsbezogenen Erfahrungsgewinns, der auf die Zukunft und die umfassenden Möglichkeiten einer prosperierenden Industriegesellschaft ausgerichtet ist. Diese vorwärts gerichtete Wertorientierung steht im deutlichen Gegensatz zur die Fechtkunst prägenden rückwärtsbezogenen Ausrichtung, die als ‚Tradition‘ zusammengefasst wird: Obwohl Tamaris Fechtstil eindeutig in der Tradition großartiger früherer Fechtkunst stand, galt sein Denken der Weiterentwicklung, die gesellschaftliche Veränderungen einbezog.

Anscheinend wurde Tamaris Handeln von einem grundlegenden humanistischem Weltbild inspiriert, das die Auseinandersetzung mit Menschen im Sinne positiven Erlebens propagierte und im Gegensatz zur existentiellen Auseinandersetzung in der alten Fechtkunst stand. Wahrscheinlich wurde Tamari stark von der Spiritualität alter chinesischer Lehren beeinflusst<sup>85</sup>. In Tamaris Fechtkunst war das Fechten als Auseinandersetzung mit dem Gegner zur Begegnung mit dem Anderen geworden. ANDO umschreibt mit knappen Worten im „Kendo Vocabulary“ den Charakter seines Lehrers: „In the dawn of his life, he (Tamari, JP) explained the meaning of Koukenchiai. He loved Kendou, drinking, Chinese poetry and people“ (ANDOU, 1995: 108).

Die Bedeutung des Begriffs *Koken-chiai* unterstützt die oben entworfene Darstellung vom Selbstverständnis Tamaris. ANDO versteht

---

<sup>85</sup> Die konkreten Bezugspunkte sind nicht bekannt. Es gibt lediglich verbale Hinweise von Zeitzeugen.

*Koken-chiai* als Gefühl, das den Wunsch im Individuum erzeugt, mit einem Partner *Keiko* machen zu wollen, mit dem man bereits früher die ‚Schwerter kreuzte‘. *Kendo* beinhaltet hiernach weit mehr als jemanden mit dem *Shinai* zu schlagen, denn ein höheres, philosophisches Ziel liegt dieser Vorstellung von der Fechtkunst zugrunde: „*It is important that during practice with somebody you develop an affectionate feeling which causes you to want to train again with him*“ (ANDOU, 1995: 60). Die Zielstellung des *Kendo* liegt demzufolge in der Entwicklung einer interpersonalen Beziehung zum Partner, die über die harte, kämpferische Begegnung erzeugt wird. Im Verständnis des *Koken-chiai* hat das Soziale über das Kämpferische im *Kendo* obsiegt, wenngleich der Weg dorthin unverzichtbar über den Kampf verläuft. Der Kampf ist die Methode und das Erleben des positiven Gefühls in dieser sozialen Beziehung ist das höchste Ziel.

Es wurde aufgezeigt, dass eine derartige Fechtkunst stark von Einflüssen des Buddhismus getragen wird, wobei dessen höchste Stufe der Erleuchtung im Selbstfindungsprozess mit dem zwischenmenschlichen Erleben des *Koken-chiai* in der Fechtkunst Tamaris gleichgestellt wird. Empathie wird zum höchsten Wert dieser Fechtkunst erhoben. Ein begrifflicher Bezug zur alten Spiritualität des *Ken-zen-ichi* lässt sich herstellen, indem *Koken-chiai* als modernes Verständnis vom ‚Lebenspendenden Schwert‘ angesehen wird.

Der Nachweis dieser theoretischen Konstruktion ist in der Praxis schwer möglich. *Koken-chiai* entsteht - wenn überhaupt realisiert - ausschließlich im nicht beobachtbaren Prozess der interpersonalen Auseinandersetzung während des Freikampfes. Nur die Protagonisten selbst können diesen Prozess als positiven Wert erleben. Der Erfolg ist vom persönlichen Entwicklungsstand in der Fechtkunst und von den selbst entwickelten Vorstellungen zur eigenen Fechtkunst abhängig. Grundsätzlich muss davon ausgegangen werden, dass nur wenige Fechter dieses oben beschriebene Gefühl der Empathie tatsächlich im sportlichen Gefecht erleben. Zu verschieden sind Einstellungen,

Erwartungen und Persönlichkeitsvariablen, die im *Kendo* zum Tragen kommen.

Entsteht dieses seltene Gefühl zu seinem Gegenüber im Freikampf dennoch, so erlebt der Kämpfer die Auseinandersetzung als fließendes, harmonisches Miteinander. Das ursprüngliche Ziel, das Besiegen des anderen durch eindeutige Treffer mit dem *Shinai*, gerät in den Hintergrund und ein Prozess des Miteinanders gibt dem *Jigeiko* eine außergewöhnliche Note. Scheitern beim Anbringen eines Treffers oder Getroffenwerden vom Gegenüber verliert die meist als dramatisch empfundene Bedeutung. ‚Erfolg‘ wird nicht als Überlegenheit, sondern als Gewinn für das eigene Erleben wahrgenommen. Ein ‚Unentschieden‘ steigert das Verlangen nach weiteren Begegnungen mit dieser Person, ganz im Sinne des *Koken-chiai*. Das aufrichtige Verbeugen voreinander nach Ende des Kampfes als Ausdruck des Dankes und des Respekts bestätigt das gemeinsame Erleben dieser besonderen Situation und begründet den Wunsch nach Wiederholung<sup>86</sup>. Dabei - und das ist von zentraler Bedeutung - verliert der Kampf niemals seine legitimatorische Ernsthaftigkeit. Ist diese nicht vorhanden, entwertet sich die Auseinandersetzung zu einem austauschbaren, spielerischen Geplänkel, dem nichts von der Idee des *Kendo* gemein ist. Deren Grundstruktur bringt YOKOYAMA auf den Punkt: „*Kendo is fighting with minds*“(2010<sup>87</sup>).

Die grundlegenden strukturellen Voraussetzungen der oben diskutierten Lehrer-Schüler-Beziehung ermöglichen neben der Vermittlung der Technik auch die Realisierung des *Koken-chiai*. Das Vertrauen zwischen Schüler und Lehrer, dessen Überlegenheit und Fähigkeit sich auf den Schüler einzustellen sowie die Möglichkeit der regelmäßigen Wiederholung der gemeinsamen Übung schaffen Bedingungen, die diese Beziehung mit dem *Koken-chiai* verbinden.

---

<sup>86</sup> Vielleicht ist es genau dieser Wunsch, der einen Menschen veranlasst, tausende von Kilometern zu reisen, um einmal Jigeiko mit einer bestimmten Person zu haben.

<sup>87</sup> Mündliches Interview vom 10.07.2010 in Berlin.

Tamari *Sensei* entwickelte dieses Verständnis bei seinen besten Schülern Nishino und Ando, die heute selbst als wichtige Vertreter dieser ‚Leben spendenden Fechtkunst‘ angesehen werden können. Doch als Schüler ihres Lehrers - gemäß dem generativen Prinzip der Fechtkunst - entwickelten sie ihren eigenen Fechtstil, der ebenfalls durch die Merkmale Prävalenz, Härte und Ernsthaftigkeit gekennzeichnet ist. Obwohl die neuen, personalen Fechtstile individuelle Ausprägungen des alten Lehrerstils hervorbrachten, lebt der Fechtstil des Lehrers Tamari in den nächsten und darauf folgenden Lehrergenerationen weiter.

Die in der Lehrer-Schüler-Beziehung Tamari-Ando wiedergegebene bildhafte Ausgangskonstellation von ‚Vorausgehen-Nachfolgen‘ wurde mit Hilfe der Darstellung oben um ein wichtiges Element erweitert, das als übergeordnete generative Zielstellung für die Fechtkunst anzusehen ist: Der Schüler ist selbst zum Lehrer geworden, der nun eigene Schüler anleitet und ihnen vorausgeht. Der enge soziale Lernprozess in der 1:1-Beziehung ist folglich mit der Weitergabe der Fechtkunst an die nächste Generation verbunden und findet in der Lehrer-Schüler-Beziehung ein Organisationsprinzip, das dem individuellen Entwicklungsprozess in der Fechtkunst informelle Strukturen verschafft. Die Lehrer-Schüler-Beziehung trägt demzufolge zur strukturellen Dimension der Fechtkunst bei, in der die individuelle Fechtkunst weitergegeben wird. Das generative Prinzip ‚Vorausgehen-Nachfolgen-Vorausgehen‘ ist untrennbar mit der sozialen Lehrer-Schüler-Beziehung verbunden, was für Vergangenheit und Gegenwart gleichermaßen Gültigkeit besitzt. Im oben entwickelten Ansatz wurde das interpersonale Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler als Lebensbeziehung dargestellt, die grundsätzlich theoriebegründete Veränderungen einschließt. Nachfolgend werden die Grenzen der Lehrer-Schüler-Beziehung in der Fechtkunst aufgezeigt.

### 5.3.2 Grenzen des Lehrers

*Shu-ha-ri* ist ein altes, zentrales Prinzip zum Erlernen des Weges, das auch die Fechtkunst stark beeinflusst hat. In der Feudalzeit definierte es den philosophischen Überbau des Lernens in der Fechtkunst, indem es drei zentrale Stufen in der Beziehung zwischen Lehrer und Schüler formulierte. Heute verbindet dieses Prinzip Gegenwart und Tradition in der Lehrer-Schüler-Beziehung. Im modernen Trainingsalltag des *Kendo* besitzt es keine Bedeutung mehr. Das „Japanese-English Dictionary of Kendo“ bezeichnet *Shu-ha-ri* allgemein als: „*A teaching which explains the levels of training in >kendo< (Hervorhebung im Original, JP), (ALL JAPAN KENDO FEDERATION, 2000: 93)*. ANDO hingegen versteht das Prinzip als drei Stufen der inneren Einstellung im Erlernen des Weges (vgl. ANDOU 1995, 98). Indem er einen Begriff verwendet, der ‚Lernen‘ beschreibt, stellt er den Schüler und seine ethische Grundhaltung in den Mittelpunkt. Damit ist begründet, dass *Shu-ha-ri* aus der Perspektive des Schülers aufgebaut ist.

Im Folgenden wird das Prinzip in Anlehnung an ANDO dargestellt. *Shu* ist die erste Stufe und beinhaltet, dass der Schüler exakt den Anweisungen des Lehrers folgt und sich dessen Technik aneignet. In der zweiten Stufe *Ha* hat der Schüler das Niveau seines Lehrers erreicht, er entdeckt aber Unzulänglichkeiten oder Widersprüche in dessen Stil. Deshalb beschließt er nicht länger seinem Lehrer zu folgen und nach anderen Wegen zu suchen. *Ri* beschreibt das finale Stadium, in dem der Schüler seinen Weg gefunden und seinen eigenen Stil entwickelt hat. Sein Geist ist frei und unabhängig vom früher Gelernten (vgl. ANDOU, 1995: 98 - 100). Auch in diesem Prinzip erhält die Aneignung der Technik - *Waza* - einen zentralen Stellenwert für den Entwicklungsprozess. Das oberste Ziel des Technikerwerbs liegt darin, den eigenen Lehrer zu übertreffen, obgleich dies nach OZAWA nicht möglich ist (vgl. 2007: 16). Stellvertretend für wahrscheinlich alle Lehrer-Schüler-Beziehungen kann das Beispiel Tamari-Ando als Bestätigung dieser These angenommen werden. Kurz nachdem ANDO die Prüfung zum 8. Dan erfolgreich absolvierte, beschrieb er mir im

persönlichen Gespräch die Unzulänglichkeit seiner eigenen Fechtkunst im Vergleich zu seinem Lehrer Tamari *Sensei*. Meine weitere Nachfrage an ANDO, auf welcher Stufe des alten Systems er sich befinde, antwortete dieser erst nach langem Überlegen: „*Allenfalls am Anfang von Ri*“ (1996<sup>88</sup>). Dass ein Schüler das technische Niveau seines Lehrers übertroffen hat, scheint nur die historische Ausnahme darzustellen, die vereinzelt für die alte Fechtkunst in der Tokugawa-Zeit durch Gründung einer eigenen Fechtschule beschrieben wird. In der Gegenwart ist diese Konstellation nicht - vielleicht nie - zu beobachten. Mögliche Wirkungsfaktoren für die immer gültige Überlegenheit des Lehrers werden unten diskutiert.

Für den philosophisch-spirituellen Kontext des *Shu-ha-ri* ist die Bestimmung möglicher Ursachen für die potentielle Unterlegenheit des Schülers nicht vordergründig, denn sie verstellt den Blick auf das ganzheitliche Verständnis von der Fechtkunst. In ihr wie auch in anderen japanischen Künsten gibt es keine eindeutigen Vorstellungen von den Inhalten einzelner Stufen. Sowohl die Existenz als auch das Anlegen von Bewertungskriterien entspringt westlichen Denkvorstellungen, die dem Verständnis vom Lebensweg nicht entsprechen. In den *Do* geprägten Künsten entsteht eine „*unendliche Welt*“ (OZAWA, 2007: 16a), die diese zur ganzheitlichen Lebensaufgabe erhebt. Während westliche Ratio ‚verstehen‘, ‚eingrenzen‘ und ‚definieren‘ möchte, verengt sie letztlich den Horizont des Tatsächlichen. Die Philosophie des *Do* ist an dieser Stelle als Gegenrichtung aufzufassen, denn sie erweitert die Wahrnehmung, indem der Lehrer-Schüler-Lernprozess in einer höheren Ebene aufgelöst wird. OZAWA verdeutlicht die übergeordnete Zielstellung der Persönlichkeitsbildung in den japanischen Künsten, die im lebenslangen Lernprozess liegt: „*Derjenige, der in dieser endlosen Welt altert, taucht immer tiefer in den Lernprozess ein, in Übereinstimmung mit seinem Charakter. Manche Menschen bezeichnen dies als die Quintessenz der Kunst*“ (OZAWA, 2007: 16b).

---

<sup>88</sup> Persönliches Gespräch während eines internationalen Kampfrichterseminars in Brüssel.

In diesem Stadium der Persönlichkeitsbildung haben sich die Unterscheidungen zwischen Lehrer und Schüler aufgelöst. Jeder - selbst der alte und weit vorangeschrittene Lehrer - bleibt immer Schüler in seinem personalen Lernprozess des gefundenen Weges. Demzufolge ist die zentrale Aufgabe des Lehrers gegenüber seinem Schüler in einem weiten Verständnis zu deuten: Im ‚Vorangehen‘ - *Sen* - zeigt der Lehrer Varianzen auf, die dem Schüler helfen, einen Weg zu finden. Der Lehrer bietet sich und seine Entwicklung als ‚Hauptstraße‘ an, die unzählige Abzweigungen von Nebenstraßen aufweist. Erst wenn der Schüler in eine dieser Nebenstraßen einbiegt und ihrem Verlauf soweit folgt, bis die kleine Straße sich zur Hauptstraße gewandelt hat, ist er auf der Stufe *Ri* angekommen. Nun ist er frei und selbst zum Lehrer geworden, der anderen den Weg weisen kann. Doch unbenommen seiner sozialen Aufgabe als Lehrer muss er gleichzeitig seiner Hauptstraße weiter folgen, um ans ‚Ziel‘ zu gelangen.

Die Auffassung, *Keiko* mit einer „endlosen Welt“ (OZAWA, 2007: 17) zu vergleichen, ist nachvollziehbar, gleichzeitig offenbart sie den tiefen spirituellen Ursprung im Buddhismus. Die ‚Metamorphose‘ des Schülers zum Lehrer ist in buddhistischen Vorstellungen angelegt. ‚Veränderung durch Entwicklung‘ prägt die Handlungsmotivation in dieser Glaubensvorstellung. Der Prozess vom Novizen zum Meister bzw. von der Unkenntnis zur Einsicht verdeutlicht den spirituellen Aufstieg im *Zen*. In diesem Kontext findet die Lehrer-Schüler-Beziehung ihren Ursprung, der in der individuellen Spiritualität des Buddhismus<sup>89</sup> liegt, nicht aber in der normativen Spiritualität des Konfuzianismus<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup> Vgl. Kapitel „Reis, China und die Götter“.

<sup>90</sup> Die Annahme einiger Autoren, die Lehrer-Schüler-Beziehung entspreche der im Konfuzianismus begründeten Treuebeziehung zwischen Lehnsherrn und Vasall (vgl. FREDERSDORF, 1986: 87), ist hiernach nicht haltbar. Ein aktueller Verweis auf den konfuzianischen Ursprung für die Lehrer-Schüler-Beziehung im Kung Fu ist bei GERSTNER (vgl. GERSTNER, 2010: 275) vorzufinden. Als Hauptargument gegen diese Interpretationen führe ich an, dass der Konfuzianismus in der Tokugawa-Zeit Standes- und Rangstufen vorgab, die starr und undurchlässig sein sollten. Dieses statische Gesellschaftssystem steht im Gegensatz zum veränderbaren Status in der Lehrer-Schüler-Beziehung, die ihren Erfolg durch die Entwicklung einer neuen Lehrer-Persönlichkeit realisiert.

Wenn Ozawa das höchste Ziel der Technikaneignung - das Übertreffen des Lehrers - als unmögliches Unterfangen ausweist, bezieht er sich auf die philosophische Bedeutung des *Ma*, die sich im Prinzip *Shu-ha-ri* grundlegend entfaltet. Im Kapitel „Aneignung der Technik als Lebensweg“ wurde dargelegt, dass *Ma* zu einem Teil des Selbst wird, wenn es im lebenslangen Übungsprozess entwickelt wurde. Folglich kann die Einzigartigkeit des Lehrers in der Technik niemals reproduziert werden. Die Stufe *Ri* beinhaltet dieses Verständnis, denn hier hat sich der ehemalige Schüler vollkommen vom Lehrer gelöst und sein eigenes *Ma* in der Technik entwickelt. Damit repräsentiert er einen neuen Stil, eine andere Richtung oder Schule, die zwar äußerlich dem des ehemaligen Lehrers gleichen kann, aber inhaltlich immer etwas Neues darstellt. In der feudalen Fechtkunst wurde dies mit der Übergabe der Lehrberechtigung - *Menkyo-jo* - für den neuen Fechtlehrer und dessen Stil in der jeweiligen Fechtschule offiziell beurkundet. In der modernen Fechtkunst gibt es keinen formalen Prozess, der das Erreichen der spirituellen Stufe *Ri* bestätigt.

Es wurde dargelegt, dass nach dem Prinzip *Shu-ha-ri* der Schüler zum Lehrer aufsteigt, aus ‚Nachfolgen‘ ist ‚Vorangehen‘ geworden. Gleichzeitig aber wird die Prävalenz des alten Lehrers nicht angetastet. In der Praxis der Gegenwart ist dieses Ergebnis differenziert zu betrachten. Anhand von Beobachtungen im *Jigeiko* kann belegt werden, dass in nahezu allen Fällen von Leistungsvergleichen im Freikampf zwischen dem Lehrer und seinem Schüler die Überlegenheit beim Lehrer liegt. Nur sehr selten wird durch das *Jigeiko* ein anderes Ergebnis abgebildet, in dem der Schüler - nun selbst große Lehrerpersönlichkeit - seinen Lehrer eindeutig und mit der qualitativ besseren Technik trifft. In diesen Sonderfällen ist die technische Überlegenheit des Jüngeren zwar erkennbar, doch wird durch das folgende Verhalten ein anderes Bild des Geschehens nachgezeichnet. Gesten der Zurückhaltung - bisweilen auch deutliche Unterordnung - fördern den Anschein, als hätte der Schüler den Alten nicht wirklich getroffen. Für



den Beobachter entsteht dann der Eindruck, als stünden Technik und Verhalten des Schülers im Widerspruch. Sieht man von dieser Ausnahmesituation ab, so darf die Prävalenz des Lehrers in der Fechtkunst als faktische ‚Gesetzmäßigkeit‘ aufgefasst werden. Im Kapitel „Über die Praxis zum Lebensweg“ wurde allgemein die Überlegenheit alter Fechtergrößen gegenüber jungen Fechtern dargestellt und in ihrem Ergebnis erklärt. In der engen Lehrer-Schüler-Beziehung scheint die Überlegenheit des Lehrers noch verstärkt hervortreten. Vielfach bleibt die Dominanz des Lehrers im *Jigeiko* vollkommen unangetastet, denn sein Schüler ist gänzlich außer Stande, den Verlauf des Kampfes zu bestimmen. Es ist leicht zu beobachten, wie der Schüler zum Handeln gezwungen und in letzter Konsequenz von seinem Lehrer getroffen wird.

Dieses eigentümliche Phänomen der Überlegenheit des Lehrers in der Fechtkunst bedarf der notwendigen Analyse möglicher Ursachen, will man den häufig verklärten Blick auf die Lehrer-Schüler-Beziehung aufgeben und die Besonderheit der Prävalenz sachlogisch nachvollziehen. Hierbei ist es erforderlich, drei voneinander unabhängige, allerdings sich auch ergänzende Dimensionen als Ansätze zur Erklärung herauszustellen: a) die Qualität der Fechtkunst des Lehrers, b) die Beziehungsebene und c) die gesellschaftlichen Konventionen.

a) Die Qualität der Fechtkunst verweist auf die unerreichbare Größe des *Sensei*. Das heißt, aufgrund seines technischen und mentalen Vermögens ist der Lehrer nicht nur dem Schüler, sondern nahezu jedem überlegen. In den Beschreibungen dieser Persönlichkeiten vermischen sich Mythen von Einzigartigkeit mit den Handlungen der Realität. Die Ahnenhelden der modernen Fechtkunst Takano Sasaburo (1862 - 1950) und Nakayama Hakudo (1872 - 1958) sind als berühmteste Beispiele anzuführen. Eine vergleichbare ‚Übergröße‘ wird auch anderen Fechtern nachgesagt, die in der vorliegenden Arbeit

beschrieben wurden<sup>91</sup>. Die Qualität als Ursache der Überlegenheit großer Lehrer entspricht ihrem Inhalt nach großartiger Fechtkunst generell, wie bereits dargestellt wurde. Dennoch werden die Zusammenhänge noch einmal aufgegriffen.

Es wurde aufgezeigt, dass physischen Faktoren in der Umsetzung erfolgreicher Fechttechnik eine wichtige Bedeutung zukommt. Reaktionsvermögen, Schnelligkeit und Präzision werden mit der Forderung nach maximalem Körpereinsatz herausgestellt (*Tai*). In Verbindung mit der fokussierten mentalen Einstellung (*Ki*) und dem korrekten Handling des Bambusschwertes (*Ken*) schafft die Physis des Kämpfers Voraussetzungen für einen korrekten Treffer gemäß der objektivierten Zielstellung *Ki-ken-tai-ichi*. Zweifellos kann hier der trainierte Schüler ‚besser‘ und ‚stärker‘ sein als der mitunter sehr alte Lehrer, dessen Leistungspotential durch zahlreiche körperliche Defizite erheblich geringer ausfällt. Doch anhand von Beispielen wurde belegt, dass psychische Aspekte das Eintreten und Wahrnehmen des entscheidenden Augenblicks (Gelegenheit) für den erfolgreichen Schlag bestimmen. So gelingt es alten Kämpfern häufig aufgrund ihrer mentalen Präsenz (*Ki*) den Jüngeren am korrekten Schlagen - also am Einsatz seines überlegenen physiologischen Potentials - zu hindern und darüber hinaus diesen selbst erfolgreich zu treffen. Dies geschieht in einem Bewegungstempo, das zwar deutlich langsamer, aber dem Timing und der eigenen Physiologie entsprechend optimal verläuft<sup>92</sup>.

b) Ein weiterer Ansatz zur Erklärung der Überlegenheit kann in der Beziehungsebene angenommen werden. Eine enge Lehrer-Schüler-Beziehung beinhaltet eine zwischenmenschliche Bindung, die auf Vertrauen und Zuneigung bis hin zur Liebe gründet. Die Tiefe und Vielschichtigkeit dieser 1:1-Beziehung ist von dauerhafter Gültigkeit und

---

<sup>91</sup> Ein Unterscheidungskriterium hinsichtlich der Berühmtheit zwischen den großen Lehrer-Legenden und folgenden Generationen könnte lediglich in der unterschiedlichen Größe der Gefolgschaft der jeweiligen Person zu finden sein.

<sup>92</sup> Vgl. Kapitel „Über die Praxis zum Lebensweg“, beispielhaft beschrieben bei Ono Soichiro, 9. Dan.

wird im *Jigeiko* nicht aufgehoben. Selbst wenn der Schüler technische Überlegenheit im Freikampf mit seinem Lehrer zeigt, gelingt es ihm nicht, seine den Lehrer verehrende Haltung abzulegen. Unabhängig von der technisch-motorischen Auseinandersetzung im Kampf bleibt die Beziehung zwischen den Protagonisten in ihrer grundlegenden Konstellation unangetastet. Der Lehrer bleibt immer Lehrer. Existiert darüber hinaus eine tiefe, lebenslange Zuneigung zwischen Lehrer und Schüler, so ist zu ermesen, dass der Ausgang des *Jigeiko* nicht den Wert dieser 1:1-Beziehung beeinträchtigt. Für die Sozialisation vieler Berühmtheiten im *Kendo* ist eine ähnliche Beziehungsqualität zwischen den Akteuren aufzuzeigen, die dem Üben des Vaters mit dem Sohne gleichkommt.

c) Zuletzt ist der Ansatz von den gesellschaftlichen Konventionen als Erklärungsmodell anzuführen. In einer Gesellschaft, die neben Achtung und Respekt für den *Sensei* auch eine altersbezogene Rangfolge zwischen Jüngerem - *Kohai* - und Älterem - *Sempai* - mit sozialem Handeln verbindet<sup>93</sup>, bleibt der Schüler immer durch persönliche Sozialisation eingebunden, auch wenn von ihm scheinbar diese Hierarchie gesellschaftlicher Ordnung durch einen Treffer oder gar Sieg im Freikampf kurzzeitig in Frage gestellt wurde. Die großartige *Waza* des Jüngeren hebt nicht die die Gesellschaft bestimmenden Normen und Werte auf. Diese Normen sind mit der im Konfuzianismus begründeten Treuepflicht verbunden, die hier als historisch-ethische Basis dieser Beziehung angenommen wird. Treue, Ergebenheit und Unterordnung sind zentrale Aspekte der meist lebenslangen Bindung zwischen Lehrer und Schüler. Auf vertiefende Ausführungen muss verzichtet werden, dennoch bleibt festzuhalten, dass die Unauflösbarkeit der strukturgebenden Konstellation zwischen Lehrer und Schüler

---

<sup>93</sup> Im *Kendo* bestimmt nicht das Lebensalter die Zuweisung des Status von *Kohai* oder *Sempai*, sondern die Dauer der Zugehörigkeit zum jeweiligen Bezugssystem. So kann in einem Dojo die Situation entstehen, dass ein deutlich älterer Fechter seinen jüngeren Übungspartner als *Sempai* - also als ‚Älteren‘ - betrachtet, weil dieser länger *Kendo* macht. Die hieraus abzuleitenden Statusvorteile beinhalten neben grundsätzlichem Vorrang vor dem *Kohai* auch Gesten der Höflichkeit durch Bedientwerden von diesem.

auf zugrundeliegende Weltbilder der Feudalzeit verweist, die noch heute Denken und Handeln in der japanischen Gesellschaft beeinflussen.

Anhand der vorgelegten Ansätze kann die diskutierte Prävalenz des Lehrers begründet werden, wobei sich die beschriebenen Dimensionen in der Haltung des Schülers auch überlagern können. Der für den Beobachter entstehende Gesamteindruck vom Widerspruch zwischen erfolgreicher Technik und Verhalten des Schülers danach erscheint nachvollziehbar und erweiterbar. Offensichtlich markiert das devote Verhalten des Schülers nach dem Treffer das Entstehen und Bearbeiten eines Beziehungskonflikts, der aufgrund tief verinnerlichter Verhaltensnormen für das Subjekt unauflösbar ist.

Die oben entwickelte Analogie vom ‚Vorangehen des Lehrers als angebotene Hauptstraße‘ verleitet vorschnell dazu, die Lehrer-Schüler-Beziehung im Sinne einer Anlage-Umwelt-Theorie (‚Nature-nurture‘) zu betrachten; die vom Lehrer dargebotene Straße und dessen Persönlichkeit entspräche darin der Umwelt, die der Schüler in Abhängigkeit seiner genetischen Dispositionen durch die Wahl einer Nebenstraße verlässt. Allerdings erfassen umweltdeterministische Sichtweisen nicht die Komplexität der Fechtkunst. Demzufolge sind theoretische Ansätze angezeigt, die den komplexen Wechselwirkungen zwischen Lernen, Individuum und Gesellschaft gerecht werden.

Nach ASSMANN/GAIER/TROMMSDORFF ist menschliche Entwicklung „[...] als aktiver Prozess der Gestaltung eigener Entwicklung gemäß kulturellen Restriktionen und Chancen im Sinne einer optimalen Passung“ (2004: 361) aufzufassen. Der Entwicklungsprozess in der Lehrer-Schüler-Beziehung ist dieser Sichtweise zuzuordnen, denn die Komplexität der sozialen Interaktionen zwischen Lehrer und Schüler - motiviert durch den Aspekt zur Vermittlung von *Waza* - findet in einem soziokulturellen Handlungsrahmen statt, der von Tradition und Weitergabe von Werten bestimmt wird, hier im Sinne „kultureller

*Restriktionen und Chancen*“ (s. o.). Die Aspekte *Keiko* und *Sensei* sind darin für die Protagonisten handlungsbestimmend.

Damit ist die Lehrer-Schüler-Beziehung als zentraler Mittelpunkt in der Explikation zur Persönlichkeitsbildung durch die Fechtkunst ausgewiesen. Hierin wird die individuelle Komponente der Entwicklung großer Fechtkunst eng mit der Form sozialen Lernens verbunden, die unter traditionsgemäßen Bedingungen als 1:1-Beziehung stattfindet. Die Fechtkunst-spezifischen Inhalte des Lernens sind in einen strukturellen Rahmen eingebunden, der durch Tradition und umfassende Bezüge auf alte Denk- und Glaubensvorstellungen zu kennzeichnen ist. *Waza*, *Keiko* und *Sensei* präsentieren sich demzufolge als untrennbare Einheit in der japanischen Fechtkunst. Am Beispiel des Lehrers Tamari Sannosuke wurde aufgezeigt, dass diese Fechtkunst auch in der postmodernen Gesellschaft bestehen kann, ohne spezifische Merkmale zu verlieren.

#### 5.4 Lernen und das generative Prinzip der Fechtkunst

Lernen und die Weitergabe des Wissens um die alte Fechtkunst sind eng mit den Wechselwirkungen zwischen *Waza*, *Keiko* und *Sensei* verbunden, deren andauernde Gültigkeit im *Kendo* nachgewiesen wurde. Doch gilt die Fortexistenz auch für die spezifischen Kennzeichen feudaler Fechtkunst? Welche Mechanismen oder Prozesse ermöglichen die Weitergabe von Inhalten in der Fechtkunst? Zielgerichtet auf den übergeordneten Arbeitsschwerpunkt „Lehren und Lernen in der modernen Fechtkunst“ werden diese Fragestellungen im Folgenden bearbeitet und deren Resultat in bisherige Arbeitsergebnisse eingeordnet.

Die spezifischen Kennzeichen feudaler Fechtkunst ‚Berühmtheit erlangen‘, ‚Fechtschule gründen‘ und ‚Fechtkunst weitergeben‘ haben in der modernen Fechtkunst nur noch reduzierte Gültigkeit. Die

Möglichkeit, landesweit berühmt zu werden, ist zu einem Privileg weniger Ausnahmefechter geworden und prägt demzufolge nicht mehr das Wesen in der Fechtkunst. In Kapitel „Aneignung der Technik als Lebensweg“ wurden die Zusammenhänge aufgezeigt. Ähnlich schwindende Bedeutung ist dem Merkmal zur Gründung einer eigenen Fechtschule zuzuweisen. Das alte Prinzip *Shu-ha-ri*, dessen finale Stufe *Ri* früher die Gründung eines eigenen Fechtstils markierte, besitzt nur noch philosophische Gestaltungskraft für das Training des aufgeschlossenen Schülers, der nach höherem Sinn in der Fechtkunst sucht. Formlos, undefiniert und nicht greifbar verläuft der Übergang zwischen den Stufen als selbstbewertender Prozess, der am ‚Erkennen‘ des Individuums festgemacht wird. Mit dem Eintreten der letzten Stufe ist nicht mehr die Gründung einer neuen Fechtschule verbunden, sondern der Entwicklungsstand einer Persönlichkeit, die aus der lebenslangen Übungspraxis des *Kendo* hervorgeht.

Das dritte Kennzeichen war ursprünglich untrennbar mit der zugrundeliegenden Fechtschule verbunden, deren Geheimnisse nur an Auserwählte weitergeben werden durfte. Mit der Weitergabe dieses Geheimwissens wurde der Fechtstil des Begründers kontinuierlich auf die nächste Generation übertragen. In Kapitel „Lehrer und Schüler als Konstrukt einer Lebensbeziehung“ wurde an verschiedenen Beispielen dargelegt, dass die Weitergabe der Fechtkunst im Rahmen einer Zweier-Beziehung stattfindet, die maßgeblich die Persönlichkeit des Lehrers in den Mittelpunkt stellt. Diese Beziehung beinhaltet das generative Prinzip zur Weitergabe der Fechtkunst an die nächste Generation, das Lehren und Lernen prozesshaft miteinander verknüpft.

Das ‚Vorausgehen‘ des Lehrers ist mit dem ‚Nachfolgen‘ des Schülers verbunden, bis dieser sich löst und selbst andere anleitet. Die Technik des Lehrers wird zum Instrument für die Persönlichkeitsentwicklung und erzeugt langfristig die Ausprägung spezifischer Haltungen, Einstellungen und Werte, die als Ganzes einen individuellen Fechtstil hervorbringen. Dieser neue Stil beinhaltet sichtbare und unsichtbare

Aspekte, die spezifische Eigenschaften des Lehrers wiedergeben, dem Repräsentanten der früheren Generation. So beziehen sich erfolgreiche Fechter im heutigen *Kendo* immer auf ihre berühmten Lehrer, wenn es darum geht, individuelle Fechtstile oder Erfolge zu begründen. In der Selbstwahrnehmung wird die Gabe großer Fechtkunst zumeist auf die Einzigartigkeit des persönlichen Lehrers zurückgeführt und weniger auf den individuellen Anteil durch Leistung und Erfahrung. Die anhaltende Wirkung in der Fechtkunst der Gegenwart des Kennzeichens ‚Fechtkunst weitergeben‘ ist damit aufgezeigt.

Großartige Fechtkunst wird heute in der technischen Perfektion eindrucksvoller Persönlichkeiten ausgedrückt, deren Fechtstile das Individuum einzigartig abbilden. In diesem Phänotyp fügen sich Fechttechnik - *Waza* -, äußere Haltung - *Mi-kamae* - und innere Einstellung - *Ki-kamae* - zu einer personalen Gesamtdarstellung, die in der japanischen Fechtkunst mit dem Begriff *Kurai* erfasst wird. Begreift man *Ki-kamae* als innere Grundhaltung, die über Einstellungen, Erfahrungen und Wertevorstellungen des Individuums erzeugt wird, so ergeben sich notwendige Fragen zu den Wirkungsmechanismen, die diese Haltungen übertragbar machen. Die Betrachtung von Prozessen zur Übertragbarkeit von Dispositionen in der Fechtkunst ist dabei nicht auf dieses spezifische Handlungsfeld zu reduzieren, da das generative Prinzip in der Fechtkunst die Weitergabe von Traditionen beinhaltet, die das Handeln in Gruppen, Großgruppen und Gesellschaft schlechthin bestimmen. Die Einflussnahme von Traditionen auf die japanische Gesellschaft ist zum Thema zahlreicher Forschungsansätze gemacht und deren andauernde Gültigkeit hinreichend belegt worden. In diesem Sinne wird die Weitergabe großartiger Fechtkunst als ‚kulturelle Vererbung‘ angesehen.

Die folgende Darstellung ist von der zentralen Fragestellung geleitet, wie spezifische Haltungen und Wertmuster in der Fechtkunst auf nächste Generationen übertragen werden, so dass die an Beispielen dargelegte Kontinuität großartiger Fechtkunst nachvollziehbar wird.

Ausgehend von der Darstellung einer historischen und einer aktuellen Lernsituation in der Fechtkunst werden mögliche Prozesse zur Weitergabe motorischer, philosophischer und sozialer Lerninhalte beschrieben.

Der Prozess des Lernens in der alten Fechtkunst wird anhand der *Itto-ryu* aus der Tokugawa-Zeit aufgezeigt. Dieser Fechtstil wurde über Partner-Übungen mit dem Holzsword ohne Schutzrüstung vermittelt und als *Kumitachi* bezeichnet. In der Übung übernahm der Lehrer die Seite des Angreifers und der Schüler die des Verteidigers. Der Lehrer zeigte dem Schüler nicht nur, wie er sich zu verteidigen hatte, sondern gab auch vor, welche Technik er einsetzen musste. Ziel der Übung war es, beim Schüler ein Gefühl für den richtigen Moment des Schlagens zu entwickeln<sup>94</sup>. Der Schlag mit dem Holzsword wurde kurz vor Berührung des Schülers abgestoppt. Mittelfristig lernte der Schüler durch diese Methode „*die mentalen und technischen Grundlagen sowie die Prinzipien der Handhabung des Schwertes im Angriff und in der Verteidigung*“ (OZAWA, 2007: 7a). Den didaktisch-methodischen Aufbau des *Kumitachi* beschreibt Sasamori Junzo, berühmter Fechtlehrer der *Itto-ryu* und wichtiger Wegbereiter für die Neuorientierung des *Kendo* in der Nachkriegszeit:

„Wenn mit einem Anfänger trainiert wird, schlägt der Angreifer so, als ob er den Verteidiger richtig treffen will, stoppt jedoch vorher ab. In der nächsten Stufe, (sic) wird der Schlag nicht mehr abgebremst. Wird mit einem Experten geübt, verhält sich der Angreifer so, als ob er seinen Gegner gar nicht treffen will, tut dies jedoch“ (SASAMORI, 1970: 92, zit. bei OZAWA, 2007: 7b).

Auch im Training der Gegenwart mit *Shinai* und Schutzrüstung ist die Rolle des Lehrers durch entsprechende Aktivität gekennzeichnet: „Der Lehrer unterbindet die inkorrekte Körper- und Geisteshaltung wie auch die einseitige Anwendung von Angriffs- oder Verteidigungsmethoden. Er zeigt dem Kendo-treibenden, was richtig und was falsch ist, indem er nur korrektes Handeln

---

<sup>94</sup> Vgl. den Begriff *Maai* in „Aneignung der Technik als Lebensweg“.



duldet, inkorrekten Angriff entsprechend abwehrt und auf diese Weise die Fähigkeiten des Schülers entwickelt“ (OSHIMA/ANDO, 1979: 221).

In beiden Lernsituationen ist der Erfolg des Schülers nur mit der Anwendung der ‚richtigen‘ Technik realisierbar, die der Lehrer zuvor demonstrierte und als einzige Lösungsstrategie vorgibt. Zahlreiches Bemühen und Scheitern des Schülers führen gemäß dem Prinzip ‚Versuch und Irrtum‘ letztlich zum Erfolg. Durch ständige Wiederholung wird die Technik gefestigt und weiterentwickelt, bis sie als stabile Fertigkeit im Sinne des Fechtkunst-spezifischen Handlungsrepertoires automatisiert wurde. Die hier vorgenommene Betrachtung psychomotorischer Fertigkeiten versteht den Lehrer als ein Modell für den Lernenden. Die Beständigkeit und Verlässlichkeit des Modells Lehrer wird für den Beobachter, der Schüler, zur festen Orientierungsgröße im Lernprozess.

Dieser Grundkonzeption entsprechend entwickelte BANDURA (1979) die sozial-kognitive Lerntheorie, die Modelllernen als ein komplexes Lernprinzip begreift und nicht auf Prozesse des Kopierens oder Imitierens reduziert. Vielmehr beinhaltet Lernen am Modell aktives Handeln, das auf kognitive Prozesse im Individuum zurückgeführt wird. BANDURA vertritt die Auffassung, dass der Aneignungsprozess eher als ‚Modellierung‘ und weniger als ‚Nachahmung‘ oder ‚Identifikation‘ anzusehen ist, „weil das psychologische Wirkungsfeld der Modellierungseinflüsse viel weiter gesteckt sei als die einfache Mimikry“ (EBERSPÄCHER, 1987: 97a). Die kognitiv orientierte Theorierichtung begreift den Lernenden als aktiv Handelnden, dessen Emotionen und Motivationen von zentraler Bedeutung für den Lernprozess sind<sup>95</sup>. Kognitionen des Individuums führen zu einem Denken, das auf die Folgen des Handelns ausgerichtet ist. Die Konsequenzen der Handlung können vom Individuum in kognitiven Prozessen antizipiert und durch

---

<sup>95</sup> BANDURA steht hier in deutlicher Abgrenzung zu klassischen Reiz-Reaktion-Theorien, wie beispielweise das Konzept ‚Lernen am Erfolg‘ nach dem Psychologen Edward L. Thorndike.

äußere Reize hergeleitet werden, die nach BANDURA auch von der Modellperson ausgehen können. Sein Begriff der ‚stellvertretenden Verstärkung‘ beinhaltet, dass eine Verstärkung der Handlung seitens des Modells auch auf den Beobachter als verstärkende Komponente Einfluss nimmt. Gleichzeitig ist es dem Individuum möglich, in einem Prozess der ‚Selbstverstärkung‘ die Folgen seines Handelns antizipatorisch zu entwerfen (vgl. EBERSPÄCHER, 1987: 97b).

Die aufgezeigten Lernprozesse in der Fechtkunst kann der Ansatz des Modelllernens allerdings nur eingeschränkt erklären. Entgegen dem Fechtkunst spezifischen Lernprinzip vom körperhaften Lernen, das den Ausschluss des Geistes als Dogma ausweist, stellt die kognitive Lerntheorie die mentalen Prozesse des Individuums ins Zentrum der Handlung. Der kontradiktorische Anschein ist auflösbar, wenn das Lernziel bzw. der Inhalt der Beobachtung differenziert betrachtet wird. Stehen sportmotorische Fertigkeiten im Fokus, die der Beobachter mit Hilfe seines Modells erlernt, so kann der sozial-kognitiven Lerntheorie Relevanz für die Lernprozesse eingeräumt werden. Das Konzept Lernen am Modell bietet nachvollziehbare Ansatzpunkte zur Erklärung des Aneignungsprozesses psychomotorischer Fertigkeiten in der Fechtkunst, die als Techniken bildhaft zur Ausprägung gelangen. Sind es hingegen Ziele, die langfristig die personale Entwicklung des Lernenden bestimmen, ist der lerntheoretische Erklärungsrahmen schnell gesprengt. Die Übernahme von Werten, Einstellungen und normativen Inhalten in das Persönlichkeitskonzept des Fechters ist damit nicht erfassbar, weil die Prozesse der Vergesellschaftung der Individuen unberücksichtigt bleiben.

Wie zuvor dargelegt wurde, üben gesellschaftliche Faktoren einen umfassenden Einfluss auf die Individuation in der Fechtkunst aus. Ihre Wirkung trägt zur strukturellen Dimension der Fechtkunst bei, die im Verständnis von *Keiko* und *Waza* implementiert ist und in der Bedeutung einer ethischen Handlungsnorm steht. Diese Struktur wird durch die Einflussnahme des Lehrers auf die soziale Welt des Schülers

übertragen. In ihr erlebt der Schüler die Vergangenheit als legitimatorischen Bezugspunkt, deren kausale Verbindung von Vergangenheit und Zukunft durch die ihm nahestehende Persönlichkeit des Lehrers hergestellt wird. Ausgehend von einem Verständnis, das die Fechtkunst als soziale Praxis in einem soziokulturellen Rahmen begreift, sind die Arbeitsergebnisse aus einer neuen Perspektive zu betrachten. Dieser entsprechend wird die Fechtkunst als Bewegung des Körpers angesehen, mit der die soziale Interaktion im gesellschaftlichen Handlungsfeld stattfindet.

Wichtige Bedeutung für die Nachvollziehbarkeit der Lernprozesse in der Fechtkunst kommt der Auffassung GEBAUER/WULFS zu, nach der die „*Anlage der Verschränktheit von Subjekt und anderen*“ (1998: 19) grundlegendes Kennzeichen des Verhältnisses von Welten zwischen Menschen ist. Dieser Ansatz kann an GOODMANS „Weisen der Welterzeugung“ (1984) angelehnt werden, nach denen das Herstellen neuer Welten - im Sinne von Symbolsystemen - stets aus anderen, bereits vorhandenen Welten hervorgeht, so dass nach GOODMAN gilt: „*das Erschaffen ist ein Umschaffen*“ (1984: 19) der Welten der Subjekte. Auf der Grundlage gegenseitiger Bezugnahme der Subjekte entwickeln GEBAUER/WULF in „Spiel, Ritual, Geste“ (1998b) das Konzept der Mimesis als umfassenden Erklärungsansatz für Gesellschaft und Kultur einbeziehende Lernvorgänge<sup>96</sup>. Mimetisches Handeln hat demzufolge erhebliche Wirkung auf Prozesse der Vergemeinschaftung der Individuen (vgl. GEBAUER/WULF, 1998b: 51).

Der besondere Wert ihres Entwurfs für Zusammenhänge der Fechtkunst entsteht durch die Herausstellung des Körpers bei Handlungen des Subjekts. Entgegen vorherrschender sozialwissenschaftlicher Annahmen, die gesellschaftliches Handeln als innere Auseinandersetzung rational denkender Individuen konstruieren, wird hier dem materiellen Handeln wichtige Bedeutung beigemessen. Der Körper

---

<sup>96</sup> Der kulturanthropologische Gesamtentwurf der Autoren zur „Mimesis“ (1998a) liegt mit dem gleichnamigen Buch vor.

wird zum Mittler für innere Dispositionen, Entwürfe und Normen, die in der jeweiligen Handlung spezifische Bedeutungen entfalten. Dabei ist der Körper mehr als nur Instrument des Inneren. Was als freies und selbstbestimmtes Handeln des Individuums äußerlich zum Vorschein kommt, zeigt nur die eine Seite, die unauflösbar mit der auf andere Welten bezugnehmenden korreliert. Alltagshandeln wird zur unbewussten Aufführung des Körpers, in der die individuelle Seite der Persönlichkeit ebenso zum Vorschein kommen kann wie die gesellschaftliche mit ihren Werten und Normen.

Für den Kontext von Lernen sind demzufolge ‚Parallelprozesse‘ anzunehmen, die auf das Individuum über den Körper einwirken und ihm Sichtweisen der Welt vermitteln. Vereinfacht kann formuliert werden, dass Lernen im Handlungsfeld gleichzeitig Lernen über das Handlungsfeld bewirkt. Dieses besondere Verständnis vom ‚Körper als Akteur‘ in sozialen Handlungen ist aufgrund bisheriger Arbeitsergebnisse uneingeschränkt auf die Fechtkunst anwendbar und wird für weitergehende theoretische Überlegungen zugrunde gelegt.

Mit Hilfe der veränderten Perspektive, die Fechtkunst als Bewegung in einem gesellschaftlichen Handlungsfeld ansieht, sind bisher erarbeitete Resultate zu Lehren und Lernen verdichtet darzustellen. Auf direkte Bezugspunkte zur Fechtkunst wird in Klammern verwiesen:

- 1 Eine Handlungssituation entsteht durch das Fechten als Form von Bewegung (*Keiko*).
- 2 Fechten ist rein körperliches Handeln der Subjekte unter Verwendung eines Gegenstandes (*Ki-ken-tai-ichi*).
- 3 Körperliches Handeln im Fechten ist primär auf ‚Aneignung‘ oder ‚Anwendung‘ gerichtet.
- 4 ‚Aneignung‘ steht für den Erwerb bisher nicht verfügbarer Handlungspraktiken (*Waza*), ‚Anwendung‘ bezeichnet deren freie Verfügbarkeit in unerwarteten Handlungsmomenten (*Jigeiko*).

- 5 Handlungen im Fechten sind sich aufeinander beziehende Bewegungen von zwei Subjekten, die mithilfe ihrer Körper in sozialer Interaktion stehen (*Maai*).
- 6 In der Interaktion sind wechselseitige Lernprozesse der Subjekte angelegt (Schüler, Lehrer, Protagonisten, *Waza*, Timing).
- 7 Aneignung und Anwendung ermöglichen enge Bindungsverhältnisse zwischen den Subjekten (Lehrer-Schüler-Beziehung, *Koken-chiai*).
- 8 Der Gegenstand des körperlichen Austausches (*Shinai*) stellt in der Funktion eines Schwertes (*Ken*) den Bezug auf die Vergangenheit her.
- 9 Körperliches Handeln im Fechten beinhaltet einen sinnhaften Bezug auf den tödlichen Kampf (Shinai-Gebrauch, Trefferziele).
- 10 Der sinnhafte Bezug ist konstitutiv für den intersubjektiven Austausch in der Handlung (Kampf, Ernsthaftigkeit).
- 11 Entwicklung entsteht durch ständiges, langfristiges Wiederholen der körperlichen Handlung (*Do*, *Keiko*).
- 12 Entwicklung drückt sich in der Qualität der Anwendung aus (*Kamae*, *Kurai*).

Anhand dieser Thesen sind Querverbindungen zwischen Bewegungslernen und der Rezeption von Haltungen sowie soziokulturellen Wertmustern in der Fechtkunst erkennbar. Die zugrundeliegenden Prozesse werden nachfolgend anhand der Konzepte zu ‚Mimesis‘ und ‚Habitus‘ aufgezeigt, die die Klärung der eingangs aufgeworfenen Fragestellung zur Weitergabe und Kontinuität von Werten in der Fechtkunst ermöglichen.

#### 5.4.1 Mimetisches Lernen im Kendo

‚Mimesis‘ als Schlüsselbegriff der Ästhetik verweist auf die kreative Seite von ‚Nachahmung‘ für Handeln in Gesellschaften. Dabei geht der Begriffsumfang über die Ästhetik hinaus, denn er beinhaltet bereits in der Antike eine anthropologische Verortung. Mimesis ist im Verständnis Aristoteles‘ allgemein *„als Gestaltung in einem symbolischen Medium,*

*als ein ästhetisches Machen auf der Grundlage der einer den Menschen kennzeichnenden Fähigkeit und Lust zu mimetischem Handeln*“ (GEBAUER/WULF, 1998b: 17) aufzufassen. Aristoteles stellt die Fähigkeit des Menschen, durch Nachahmung zu lernen, als angeboren heraus und ordnet sie - im Unterschied zu Platon - dem Alltagshandeln zu. Die Angeborenheit wird ontogenetisch mit der unzureichenden Geburts- und Instinktausstattung des Menschen begründet, demzufolge erwirbt das Neugeborene seine ersten Erkenntnisse von der Welt durch Nachahmung (vgl. WULF, 2001: 78a).

Das Begriffsverständnis von Nachahmung wird im Denken Aristoteles' nicht auf Nachschaffen im Sinne einer Imitation eingeschränkt - so wie es der oben beschriebene Ansatz BANDURAS aufzeigt -, sondern mit der Fähigkeit zur Gestaltung, Abänderung und Ausprägung auch auf die Einflussnahme der Persönlichkeit des Menschen ausgeweitet. Damit erhält Mimesis eine schöpferische Rolle für *„die Inszenierung körperlichen Verhaltens, für die Kultur des Performativen“* (WULF, 2001: 77). Die aufgezeigte Persönlichkeitsentwicklung in der Fechtkunst ist hier anzuknüpfen und auf den kreativen Charakter mimetischer Prozesse zurückzuführen. Für den weiteren Arbeitsverlauf wird ein Verständnis von Mimesis festgelegt, das nach WULF *„die menschliche Fähigkeit bezeichnet, Verhalten und Ereignisse sinnlich nachzuvollziehen, symbolisch zu wiederholen und körperlich darzustellen“* (2001: 76a). Gemäß aktueller Forschung sind daraus drei Bedingungen abzuleiten, die erfüllt werden müssen, um soziale Handlungen als ‚mimetisch‘ auffassen zu können. Dabei gilt:

- a) Es sind Bewegungen, die sich auf andere Bewegungen oder Welten beziehen.
- b) Die Handlungen sind als körperliche Aufführungen oder Inszenierungen anzusehen, da sie einen Darstellungs- und Zeigeaspekt besitzen.
- c) Es sind eigenständige Handlungen, die aus sich selbst heraus zu verstehen und auf andere Handlungen oder

Welten zu beziehen sind (vgl. GEBAUER/WULF, 1998b: 11; WULF, 2001: 76b).

Anhand der oben formulierten Thesen zum Handeln im Fechten ist festzustellen, dass die Fechtkunst als sozialer Prozess diese Voraussetzungen vorbehaltlos erfüllt. Ihre grundlegenden Handlungspraktiken - Körperhaltung, Fußbewegungen, Griffhaltung des *Shinai*, Ausholen und Schlagen etc. - werden durch mimetische Handlungen erlernt. Diese grundlegende Phase des Lernens in der Fechtkunst wird mit ‚Aneignung‘ bezeichnet. Obwohl den Bewegungen bei korrekter Bewegungsausführung eine besondere Ästhetik zueigen ist, geht es zunächst um schlichtes Bewegungslernen. Dabei ist der Prozess des Lernens aufs Engste an den Körper gebunden, denn die einfachen Bewegungen des Lehrers werden vom Schüler in unzähligen Akten nachgeahmt, nachvollzogen, bis der Körper die Technik ‚gelernt‘ hat. Nach sozialwissenschaftlicher Lesart werden die Bewegungen vom Subjekt ‚inkorporiert‘. Die Nachahmung in diesem Prozess steht in der Bedeutung einer *„Bezugnahme auf einen anderen Menschen [...] in der Absicht, ihm oder ihr ähnlich zu werden“* (WULF, 2001: 78b).

Die Handlungspraktik des Subjekts entspricht dabei einem Repräsentationsverhältnis, da sich der Schüler in seiner Bewegung auf die dargestellte ‚Wirklichkeit‘ der Lehrerhandlung bezieht. Der Lehrer macht vor - der Schüler macht nach. Dabei ist der Lehrer kein technisiertes Modell, denn sein Körper enthält und vermittelt umfassende Sichtweisen des Individuums, die weit über die primäre Zielsetzung des Bewegungslernens hinausgehen. Im Prozess der Aneignung sind Verbeugung, *Kamae*, Schlagbewegung oder spirituelle Werte, Normen, Visionen und Zweifel in der Person des Lehrers ebenso präsent wie die einfach demonstrierte Technik, die der Schüler erlernen möchte.

In diesem Handlungsfeld entfaltet Mimesis ihre spezifische Wirkung, die über die Fechtwelt hinausgeht und die Perzeption gesellschaftlicher Faktoren hervorbringt. Die oben bezeichneten ‚Parallelprozesse‘

machen das Bewegungslernen zu einem Akt körperlichen Nachahmung, der den Lehrer als Ganzes erfasst. Der eingangs formulierte Satz - Lernen im Handlungsfeld bewirkt gleichzeitig Lernen über das Handlungsfeld - bedeutet im Kontext der Fechtkunst, dass der Lehrer über seinen Körper neben individuellen Erfahrungen auch gesellschaftliche Werte repräsentiert, die unbewusst den Schüler beeinflussen und dessen Persönlichkeit prägen können. Was sich im Verständnis der Mimesis als ‚nicht-rational‘, ‚unwillkürlich‘, und ‚körperlich‘ prozesshaft darstellt, ist in der Fechtkunst aus historischer Sicht auf ehemals bewusste, aktive pädagogisch-philosophische Entscheidungen zurückzuführen. Am Prinzip *Shu-ha-ri* und der Lernmethode *Shugyo* in der alten Fechtkunst ist das beispielhaft zu belegen.

Die philosophische Grundannahme des *Shu-ha-ri* zur Ausbildung einer Lehrer-Persönlichkeit ist von zentraler Bedeutung<sup>97</sup> für individuelle Entwicklung in der Fechtkunst schlechthin. Das Prinzip *Shu-ha-ri* setzt die „Anähnlichung“ (WULF, 2001: 79) an die Lehrer-Persönlichkeit in den ersten beiden Stufen voraus, um den eigenen Lebensweg im Sinne des *Do* hervorbringen zu können. Erst nachdem der Schüler ausreichend lang den vorgegebenen Weg des Lehrers beschritten hat - die Aneignung von *Waza* ist darin zentral - und große Ähnlichkeit mit dem Vorbild aufweist, wird die ‚Erkenntnis‘ des eigenen Weges möglich. Der innere Vergleich zwischen vom Lehrer Übernommenen und eigenen, individuellen Dispositionen bringt die nächste Stufe als Quintessenz hervor: Die Stufe *Ri* macht den Schüler zum Lehrer.

*Shugyo* war früher eine gebräuchliche Methode zum Erlernen des *Do* in sämtlichen Künsten. In der Fechtkunst schuf sie grundlegende Rahmenbedingungen für die Prozesse der Anähnlichung des Schülers an seinen Lehrer. In *Shugyo* zog der Schüler in das Haus seines Lehrers ein und arbeitete im Haushalt, wodurch er zu einem Mitglied

---

<sup>97</sup> Vgl. „Lehrer und Schüler als Konstrukt einer Lebensbeziehung“.



der Familie wurde. Er arbeitete, aß, schlief und lebte mit der Familie, half der Frau des Lehrers und erfüllte ihm gestellte praktische Aufgaben, die sich aus dem Alltag ergaben. Doch besondere, individuelle Unterweisung in der Fechtkunst durch seinen Lehrer erhielt er nicht. Der Unterricht für den ‚Familienschüler‘ unterschied sich nicht von dem der Schüler von außerhalb, die den Lehrer regelmäßig aufsuchten, um die Fechtkunst zu erlernen (vgl. OZAWA, 2007: 12 ff). Gemeinsam und gleichgestellt mit ihnen erhielt der Familienschüler formellen Fechtunterricht zu festen Zeiten durch den Lehrer. Worin nun besteht der Wert des *Shugyo* für das Erlernen der Fechtkunst, wenn der Vorteil für den Schüler lediglich darin liegt, seinem Lehrer bei praktischen Tätigkeiten des Alltags helfen zu dürfen?

Genau diese Alltagsprozesse sind es, die den Schüler nach alter Vorstellung in seinem Lernen begünstigen. Indem er seinen Lehrer bei den einfachen Handgriffen des Alltags beobachtet, diese gezeigt bekommt und in der Praxis nachvollzieht, lernt er dessen Art der Lebensführung und -bewältigung. Die vollzogene Nachahmung macht den Schüler dem Lehrer ähnlich. Die Fechtkunst - wie auch jede andere Kunst - ist zunächst nur sekundär für diesen Prozess des Lernens, sie wird - mit dem Alltag vergleichbar - als praktische Tätigkeit erlernt. Doch für das Erlernen der Fechtkunst ergibt sich durch *Shugyo* ein weiterer Vorteil für den Privatschüler. Da der Schüler immer in der Nähe seines Lehrers ist, hat er die Möglichkeit diesen ‚ganzheitlich‘ zu beobachten: Die Art des Gehens, Sitzens, Sprechens, die Interaktionen mit anderen, sei es mit anderen Lehrern oder Schülern, sowie die überlegene Fechttechnik des Lehrers, alles trägt dazu bei, eine bildhafte Vorstellung von großer Fechtkunst beim Schüler zu entwickeln. Gleichzeitig ergeben sich Gelegenheiten für den Schüler, selbständig im *Dojo* üben und individuelle Hinweise vom Lehrer erhalten zu können.

Obwohl die Methode des *Shugyo* heute nicht mehr zeitgemäß und kaum noch vorzufinden ist<sup>98</sup> - man bedenke den erforderlichen Lebensplan und Zeitaufwand für den Schüler - sind Teile des Konzepts auch aktuell realisierbar, was ich aus persönlicher Erfahrung bestätigen kann. So lebte ich 1985 mehrere Monate in einem berühmten *Dojo* in Tokyo<sup>99</sup>, um *Kendo* von Ando *Sensei* lernen zu können. Analog zur Schilderung des *Shugyo* ging meine Einbindung weit über die einer Fechtkunst-spezifischen hinaus, da ich häufig am Alltag der Familie teilnehmen durfte.

Anhand verschiedener Lehrer-Persönlichkeiten, die in dieser Arbeit beschrieben wurden, kann der Prozess der Annäherung für die Gegenwart bestätigt werden. Körperhaltung oder individuelle Schlagausführung, Gestik oder Mimik des Lehrers in der Person des Schülers wiederzufinden sind keine Ausnahmebeobachtungen, wenngleich physiologische Unterschiede einen sehr abweichenden Phänotyp hervorbringen können<sup>100</sup>. Häufig sind Stilmerkmale oder Spezialtechniken des ehemaligen Lehrers beim Schüler vom Beobachter wiederzuerkennen. Die Auffassungen zum Wert des *Kendo* - gewissermaßen die philosophischen Kardinalpunkte der Beziehung - dürften dem Vorbild entsprechend immer sehr ähnlich ausfallen. In Kapitel „Lehrer und Schüler als Konstrukt einer Lebensbeziehung“ wurde die Vertrauensbeziehung als Basis für das Erlernen von *Waza* und die Rezeption spezifischer Erfahrungen herausgearbeitet. Am Beispiel der Gruppe um Tamari Sannosuke wurde dies in der Praxis der Fechtwelt dargestellt<sup>101</sup>.

Diese Seite der sozialen Mimesis mit ihrem Ausgangspunkt in der körperlichen Aneignung der Technik ermöglicht, die Übernahme

---

<sup>98</sup> OZAWA beschreibt beispielhaft die Lebensgeschichte von Nozawa Haruo, 8. Dan, als Privatschüler im Japan der 1955er Jahre (vgl. OZAWA, 2007: 24ff).

<sup>99</sup> Mein Schlafplatz war die Rüstungskammer des Kobukan-Dojo, die ausschließlich alten *Sensei* zum Umkleiden und Trocknen der Bekleidungs- und Rüstungsteile vorbehalten war.

<sup>100</sup> Beispielsweise war Tamari *Sensei* ca. 1,85 m groß, während einer seiner engsten Schüler Yokoyama nur 1,70 m misst.

<sup>101</sup> Vgl. Kapitel „Dimensionen der Praxis“.

von Werten, Einstellungen und normativen Inhalten in das Persönlichkeitskonzept eines Fechters nachvollziehen zu können. Es ist wahrscheinlich, dass die Realisierung an drei Grundvoraussetzungen gebunden ist: 1. an eine intensive, körperliche als Lebensmittelpunkt begriffene Tätigkeit, 2. an ein charismatisches Vorbild als Lehrer sowie 3. an die ständige körperliche Interaktion mit diesem.

Die Mimesis entfaltet ihre Wirkung über den Körper auf den Schüler, der letztlich eine Bewegung des Lehrers nachvollzieht. Gleichzeitig bringt dieser Prozess - und das ist wesentlich für die Weitergabe der Fechtkunst - etwas Neues hervor. Der Nachvollzug der Lehrerbewegung durch den Schüler wird zum mimetischen Akt, weil er Ähnlichkeit herstellt. Hierbei ist zu berücksichtigen, dass in sozialen Handlungen bestenfalls ‚Ähnlichkeit‘, aber niemals ‚Identität‘ erzeugt werden kann, da die begrenzte Motorik des Menschen den Vollzug identischer Bewegungen nicht möglich macht. Auf diesen übergeordneten Zusammenhang verweisen GEBAUER/WULF bei der Erklärung kreativer Prozesse der Mimesis, die am Konzept der ‚Familienähnlichkeiten‘ vorgenommen wird (vgl. 1998b: 13ff). Die Argumentation wird nachfolgend wiedergeben und auf Aspekte der Fechtkunst angewendet.

Nach WITTGENSTEINS philosophischem Konzept der „*Familienähnlichkeiten*“ (2003: 57) ist es nicht ‚Gleichheit‘, die menschlichem Handeln gemeinsam ist, sondern es sind Ähnlichkeiten im Sinne von Verwandtschaften, die als erst zu findende, beobachtbare Merkmale ermöglichen, von einem Mitglied der Familie zu einem anderen zu gelangen. Bei einem Merkmal fündig geworden und nach erfolgreichem Auffinden eines neuen verbindenden Kennzeichens, kann von diesem zu einem weiteren Mitglied der Familie weitergegangen werden. Diese Sichtweise verhindert die Bestätigung eines Absolutheitsanspruchs im Sinne von ‚identisch‘. Gleichheit ist demzufolge in sozialen Akten niemals gegeben, sondern muss erst in Prozessen hergestellt werden. Dabei wird Gleichheit zur Variation.

An dieser Stelle entfaltet Mimesis ihre Kreativität, die darin liegt, „*neue Relationen zu anderen Welten dadurch herzustellen, dass Merkmale gefunden werden, die die Zugehörigkeit zu einer Familie begründen*“ (GEBAUER/WULF, 1998b: 14). WITTGENSTEIN verwendet das Sinnbild vom „*Spinnen eines Fadens Faser an Faser*“, in dem diese solange gedreht werden, bis „[...] *viele Fasern einander übergreifen*“ (2003: 58). Aus dieser Zustandsform der Fasern ergibt sich nach WITTGENSTEIN die eigentliche Stärke des Fadens, nicht aber daraus, dass irgendeine Faser durchgängig weiterläuft. Als Produkt sozialer Akte ergeben sich nach GEBAUER/WULF „*weiterlaufende Handlungsketten*“ (1998b: 15a), die allerdings nur zwischen einer neuen und einer zuvor verlaufenen Handlung entstehen. Der direkte Bezug der Handlungen aufeinander macht sie zu mimetischen Handlungen. Diese Überlegungen gelten den Autoren zufolge für alle wichtigen Formen mimetischer Akte.

Für die Fechtkunst darf formuliert werden, dass der Schüler im Lernprozess versucht, eine größtmögliche Angleichung an seinen Lehrer zu erreichen. Das Ergebnis der Handlung - die Gleichheit mit dem Lehrer - präsentiert sich als Variation des Originals. Diese - unwillkürliche - Variation des Schülers erhält besondere Bedeutung für die intergenerative Weitergabe der Fechtkunst. Mimetisches Lernen - wie oben argumentiert - initiiert die schöpferische Seite der Nachahmung, die gleichzeitig als individuelle Disposition des Schülers zu einem neuen Beitrag an der gemeinsamen Welt führt. WULFS Überlegung zu mimetischen Prozessen, dass Aneignung letztlich Unterschiedliches entstehen lässt (vgl. WULF, 2001: 79), unterstreicht den Schaffensprozess im Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler.

Diese im - technischen - Lernprozess angelegte Korrelation zwischen den Welten von Schüler und Lehrer lässt den Lernenden zu einem Teil der Fecht-Gemeinschaft werden, die der Lehrende repräsentiert. In Bezug auf die theoretischen Überlegungen ist die Formulierung naheliegend, dass die spezifische Technik in der Fechtkunst von

Lehrer und Schüler als ‚Fasern‘ ineinandergedreht werden und eine modifizierte Handlungskette darstellen. Im weiten Sinne ist dieser Prozess der Veränderung in der Fechtkunst auf GOODMANS „*Umschaffen*“ (1984: 19) der Welten zu beziehen, da bisherige, in der Praxis des Handelns bewährte ‚Fasern‘ zwar mit neuen verbunden, aber zunächst weitergeführt werden. Kontinuität und Aspekte des Wandels in der Fechtkunst sind somit gleichermaßen erklärbar. Die Kreativität mimetischen Handelns schafft die Voraussetzungen zur Weitergabe einer durch Variationen veränderten Fechtwelt, die an nachfolgende Generationen in gleich verlaufenden Prozessen ‚weitergereicht‘ wird. ‚Weiterreichen‘ steht hier in der Bedeutung von ‚mit dem Körper leben‘, gewissermaßen der inhaltliche Verweis auf das Fechtkunst-spezifische körperhafte Prinzip. Jedes Weiterreichen in der Fechtkunst ist mit sinnbildlich eigenen Abdrücken der gelebten Praxis der Persönlichkeiten verbunden.

Grundlegende inhaltliche Veränderungen - beispielsweise die Ausformung eines Wertes positiv-empathischen Erlebens mit dem Partner im *Jigeiko* anstelle ursprünglicher Wahrnehmungsstrukturen in Feind/-Gegner-Schemata - oder im kleineren Maßstab des technischen Kontextes - wie eine geringfügig veränderte, aber effektivere Ausholbewegung zur Schlagausführung - immer tragen diese Veränderungen ‚individuelle Signaturen‘, die von Person zu Person weitergeben werden. Weder möglich noch notwendig ist die Bestimmung der ‚Urheberschaft‘ in der Fechtkunst, weil gemäß theoretischer Überlegungen „*keine Regel, Bedeutung oder Konvention, kein Merkmal, das sich durch alle familienähnlichen Handlungen hindurchzieht*“ (GEBAUER/WULF, 1998b: 15b), existiert. Bildlich gesprochen überlagern sich die individuellen Signaturen in der Fechtkunst, bis sie als beobachtetes Ganzes in der quasi ‚umgeschaffenen‘ Fechtwelt weitergereicht werden. Oder mit den Worten WITTGENSTEINS: „*es läuft ein Etwas durch den ganzen Faden, - nämlich das lückenlose Übergreifen dieser Fasern*“ (2003: 57).

Zusammenfassend ist zu sagen, dass die individuelle Disposition des Lernenden im körperlichen Handeln zu einem neuen Beitrag an der gemeinsamen Fechtwelt wird, worin die kreative Seite mimetischen Lernens in der Fechtkunst liegt. Dieses Verständnis ist mit der zentralen Bedeutung des Körpers bei der Weitergabe der Fechtkunst zu verbinden.

In der Fechtwelt ist der Körper alles bestimmendes Regulativ sozialer Handlungen. Das ausgeprägte Körperliche - die Technik - ist ein Ergebnis des Lernprozesses für den Schüler in der Fechtkunst ebenso wie für die entwickelte Persönlichkeit des großen Fechtlehrers. In Haltung, Bewegung und Persönlichkeit drückt sich die besondere Körperlichkeit des Fechters aus und beeinflusst die Interaktionen. Nicht zuletzt im Freikampf erfährt der Körper seine Sinnhaftigkeit in der Fechtkunst, wenn es darum geht, den Anderen erfolgreich zu schlagen. Unbedeutend ist hierbei die Unterscheidung, ob das *Jigeiko* als originärer Leistungsvergleich von gleichstarken Protagonisten oder als mimetischer Lernakt zwischen Lehrer und Schüler ausgetragen wird. Immer geht es im Freikampf um die freie, situationsabhängige Anwendung von Gelerntem. Anhand der Auseinandersetzung im *Jigeiko* - dem ‚Alltagshandeln‘ in der Fechtkunst - werden nachfolgend spezifische mimetische Prozesse in der Praxis des Kampfes aufgezeigt, um zu belegen, dass Mimesis keinem inneren Automatismus des Körpers folgt, sondern sachgerechte ‚Reaktionen‘ mit unterschiedlichen Handlungsergebnissen hervorbringen kann.

Im *Jigeiko* wird die bruchteilhafte Gelegenheit durch den Fehler des Gegenübers sofort vom Körper erkannt und mit der adäquaten Technik beantwortet, ohne dass es den Protagonisten bewusst wird. Anscheinend hat das Unterbewusste, das „*Entfesselte Bewusstsein*“ im Sinne des *Zen*-Priesters Takuan<sup>102</sup> die Regie über den Körper übernommen. ‚Es‘ hat geschlagen, keinesfalls jedoch das Subjekt.

---

<sup>102</sup> Vgl. „Fechthelden und Kleinwelten“.

Trotz dieser Unwillkürlichkeit bleiben die gesellschaftlichen Normen für den Kampf sakrosankt: Der erzielte Treffer ist ein Schlag zum Kopf, der als geschütztes Körperteil ein regelgerechtes Trefferziel darstellt, nicht aber zur ‚verbotenen‘ Schulter. Obwohl die breite Schulterpartie wesentlich leichter zu treffen ist als der entsprechend kleinere Kopf des Gegners, ‚reagiert‘ der Körper auf die spezifische Gelegenheit mit dem regel-konformen Angriff zum *Men*. In dieser beschriebenen Situation der Fechtkunst, in der ein unmittelbarer Bezug auf die Welt des anderen besteht, überlagern sich individuelle und gesellschaftliche Aspekte, die den Handlungsrahmen des erfolgreichen Fechters bestimmen. Der blitzartige Angriff - das Ergebnis früheren mimetischen Lernens - verläuft immer im Rahmen der Regeln, die das handelnde Subjekt als gesellschaftliche Norm inkorporiert hat<sup>103</sup>. Man schlägt nicht zur Schulter, obgleich keine ernsthaften Konsequenzen zu befürchten wären. Diese Selbstreglementierung des Kämpfers verläuft als nahezu automatische Reaktion in einer außergewöhnlichen Handlungssituation, sie entspringt keiner rationalen Entscheidung des Subjekts, sondern ‚geschieht einfach‘. Dennoch kann diese Reaktion keinem verinnerlichten Handlungsautomatismus zur Einhaltung von Normen zugeschrieben werden. In der gleichen oben beschriebenen Ausgangssituation würde der erfahrene Fechter sehr wohl zur Schulter schlagen, wenn der Gegner zur Vermeidung des Treffers den Kopf zur Seite nimmt<sup>104</sup>.

Offensichtlich ist der Körper imstande in Handlungssituationen ‚relativ‘ zu entscheiden und entsprechend mit unterschiedlichen Bewegungen zu antworten, auch dann, wenn wie in der Fechtkunst die Bewegung in Sekundenbruchteilen erfolgt. In dieser mimetischen Handlung der

---

<sup>103</sup> Keine mimetischen sozialen Handlungen sind nach GEBAUER/WULF nicht-körperliche Akte wie mentale Kalküle, Entscheidungen, einmalige Handlungen, reflexhaftes oder routiniertes Verhalten und Regelbrüche (vgl. GEBAUER/WULF, 1998: 12).

<sup>104</sup> Gemäß weitläufiger Regelinterpretationen könnte ein korrekt ausgeführter Schlag, der die Schulter anstelle des weggezogenen Kopfes trifft, auch als Treffer gewertet werden.

Fechtkunst<sup>105</sup> wird der individuelle Teil durch das korrekte Timing für den Schlag, der Auswahl der angemessenen Technik und ihrer funktionsgerechten Ausführung deutlich. Der andere Teil transportiert hier die Bezugnahme auf Regelkonformes in die Handlung, die mit einem korrekten Treffer endet. Obwohl dieser Handlungsverlauf keinem Automatismus oder Reiz-Reaktion-Schema folgt - ein anderer Ausgang ist jederzeit möglich, wie das Beispiel zeigt -, sind die entscheidenden Faktoren der Handlung nicht zu präzisieren. Individuelle Dispositionen, Erfahrungen wie auch gesellschaftliche Konventionen können in unterschiedlichen Anteilen auf die Handlung im Freikampf einwirken. Offensichtlich wird in jeder Situation deren Verhältnis vom Körper neu ausbalanciert. Die weitergehende Betrachtung dieses ‚inkorporierten Regelmechanismus‘ wird im nachfolgenden Kapitel unter Einbezug des Habitus vorgenommen.

Für die Fechtkunst-spezifischen Lernkategorien Aneignung und Anwendung gelten gleichermaßen, dass körperliche Handlungen - gemäß dem Sinnbild - ‚Faser an Faser‘ gedreht werden, folglich prägende Signaturen nicht mehr zu identifizieren sind. Was für die eingangs dargelegte Auffassung zur Erzeugung von Welten zutrifft, scheint auch auf die hier entworfene Sichtweise von körperlichen Welten in der Fechtkunst anwendbar zu sein. In beiden Ansätzen erzeugt die kreative Kraft mimetischer Prozesse fortlaufende Handlungsketten, die ständigen Modifikationen unterliegen und durch direkte Bezugnahme der Handlungen die Fortwirkung in der nächsten Generation sicherstellen. Der Ursprung der Einflüsse darf ungeklärt bleiben, denn für die Welten gilt gleichermaßen: *„In ihnen überlagern sich das Natürliche und das Gesellschaftliche, das Individuelle und das Allgemeine“* (GEBAUER/WULF, 1998b: 19). In diesen Überlagerungen individueller Fechtwelten - hervorgebracht in der körperlich gelebten Zweier-Beziehung - liegt das generative Prinzip der Fechtkunst.

---

<sup>105</sup> Als eigenständige Handlung, die sich auf eine andere bezieht, entspricht dieser Akt der Voraussetzung c).



Das letzte, gültige Kennzeichen feudaler Fechtkunst - die Fechtkunst weitergeben - hat offensichtlich Eingang in eine besondere Lernstruktur gefunden, die die Einzigartigkeit von *Kendo* in der sozialen Interaktion in der Gegenwart begründet. Die nachweisbaren Merkmale sind intensives, körperhaftes Lernen, Traditionsbezug, die 1:1-Beziehung, Aneignung und Anwendung als zentrale Lernprozesse und der Freikampf als Alltagshandlung.

Abschließend wird auf den Aspekt der zeitlichen Dimension mimetischer Akte verwiesen, der die Fechtkunst von dem theoretischen Konzept der Mimesis abgrenzbar macht. Nach WULF verlaufen mimetische Prozesse diachron oder synchron: „*Als Formen der Erinnerung können sie sich auf Vergangenes, als Formen unmittelbarer Verarbeitung auf Gegenwärtiges richten*“ (2001: 76). Hinsichtlich dieses Aspekts unterscheidet sich die Fechtkunst deutlich, da die mimetischen Handlungen in ihr sowohl diachrone als auch synchrone Bezüge aufweisen. Die Bedeutung des *Keiko* als sinnstiftende Tradition für Übungsprozesse - im aktuellen Handeln - in der Fechtkunst wurde umfassend aufgezeigt und ist der „*Erinnerung*“ gleichzusetzen. Gleichzeitig behält *Keiko* andauernde Wirkung auf die „*Formen unmittelbarer Verarbeitung*“, die in *Waza* als praxisbezogene Anwendung des Gelernten liegen. Die erfolgreiche Bezugnahme auf die Bewegung des anderen durch die Realisierung gelernter Technik ist ohne den Traditionsbezug des *Keiko* nicht möglich. Wie man ‚richtig‘ schlägt, wird nur durch rückblickende Bearbeitung alter Werte, Einstellungen und Strategien der Fechtkunst gelernt. Der diachrone Bezug bleibt solange allgegenwärtig, bis es zur Schlaggelegenheit kommt und diese wahrgenommen wird. Die Handlung hat nun einen Wandel im zeitlichen Bezugspunkt erfahren, denn die Bewegung, der Schlag, bezieht sich jetzt unmittelbar auf die Gegenwart. In der Handlungssituation der Fechtkunst wird diese auf den Bruchteil eines Augenblicks verdichtet.

#### 5.4.2 Kurai und Habitus als Kennzeichen der Persönlichkeit

Der oben hergeleitete inkorporierte Regelmechanismus in der Fechtkunst ist in Bezugnahme auf BOURDIEU als „*Praxissinn*“ (1998: 42) zu beschreiben und in der weiteren Betrachtung als ‚Habitus‘ zu diskutieren:

*„Der Habitus ist jener Praxissinn, der einem sagt, was in einer bestimmten Situation zu tun ist - im Sport nennt man das ein Gespür für das Spiel, nämlich die Kunst, den zukünftigen Verlauf des Spiels, der sich im gegenwärtigen Stand des Spiels bereits abzeichnet, zu >antizipieren< (Hervorhebung im Original, JP)“ (ebd.: 41).*

Übertragen auf das Beispiel im *Kendo* - das Erkennen und Nutzen der Gelegenheit durch sofortiges Schlagen zum *Men* - ist diese Fähigkeit mit dem Habitus des Subjekts zu erklären, der auf umfassende Erfahrungen im Bezugssystem Fechtkunst zurückgreift und über das notwendige „*Gespür*“ (BOURDIEU) für diese Situation verfügt.

Der Stellenwert von Erfahrungen in der Fechtkunst wurde in Kapitel „Aneignung der Technik als Lebensweg“ im Kontext der Begriffe ‚*techne*‘ (Können) und ‚*episteme*‘ (Erfahrung) dargelegt und im Aristotelischen Begriff ‚*hexis*‘ zusammengeführt. ‚*Hexis*‘ wird bei ARISTOTELES als praxisbezogenes, nicht-intellektuelles Vermögen zur Bewältigung von Handlungen angesehen. Man wird „*durch Bauen ein Baumeister und durch Zitherspielen ein Zitherspieler*“ (ARISTOTELES, 2009: 36). Als im Körper gespeichertes Wissen sind diese Erfahrungen für zukünftige Handlungen verfügbar, das heißt, sie sind zukunftsgerichtet. Obwohl die ‚*hexis*‘ aus praktischen Handlungen entsteht, besitzt sie die Fähigkeit, „*Werte zu bilden und ein auf Einzelfälle bezogenes und an Handeln gebundenes Wissen zu erzeugen*“ (KRAIS/GEBAUER, 2008: 29).

Das im Folgenden dargelegte Verständnis vom Habitus greift auf die Vorstellungen der antiken Philosophie zur Inklusion des Körpers zurück,

ohne sie im Weiteren zu thematisieren<sup>106</sup>. Die Fechtkunst mit ihrem kennzeichnenden Merkmal des körperhaften Lernens scheint besonders geeignet, im Zusammenhang der soziologischen Theorie zum Habitus interpretiert zu werden. Das Habitus-Konzept geht aus dem umfassenden soziologischen Ansatz BOURDIEUS hervor, der eine Mehrdimensionalität von sozialen Beziehungen in einem übergeordneten Raum erfasst. Mit Hilfe seines Begriffs des sozialen Feldes konstruiert BOURDIEU (1982) diese Beziehungen auf verschiedenen sozialen Feldern. Diese als jeweils eigene soziale Welten angesehenen Kraft-Felder werden geprägt von den Auseinandersetzungen der Akteure um Macht und Status. Am Anteil an vorhandener Macht im jeweiligen Bereich ist die Positionierung im Feld festzumachen<sup>107</sup>. Soziale Interaktionen bewirken dynamische Verschiebungen in der Positionierung der Akteure im jeweiligen Feld. In dieser Grundkonstellation ist die Fechtkunst als eigenes soziales Feld anzunehmen, das als ‚Fechtwelt‘ bezeichnet wird. Die Besonderheiten der Fechtwelt werden im Kontext theoretischer Einbindungen dargelegt.

In der körperbezogenen Handlungssituation des Freikampfes wird zum ‚richtigen‘ Zeitpunkt, mit der ‚richtigen‘ Technik ‚richtig‘ geschlagen, weil der Fechter entsprechende Handlungsmuster über Jahre inkorporiert hat und diese nun sachgerecht anwendet. Die hier intendierte Dichotomie von ‚richtig-falsch‘ verweist auf die einfache Überprüfbarkeit von Erfolg oder Scheitern im *Kendo*. Gleichzeitig werden die personalen Variablen dieser Situation angedeutet, die sich in Sekundenbruchteilen der Situation auf nicht-rationale Körpermecha-

---

<sup>106</sup> Vgl. zur historischen Herleitung des Habitus-Konzepts ausführlich bei KRAIS/GEBAUER in „Habitus“ (2008).

<sup>107</sup> ‚Macht‘ ist bei BOURDIEU von der Verfügbarkeit über verschiedene Kapitalsorten abzuleiten, die als Unterscheidungsprinzipien dienen. In „Die feinen Unterschiede“ (1982) stellt er den Ansatz mit dem ‚ökonomischen Kapital‘ und ‚kulturellen Kapital‘ als zentrale Bezugsgrößen vor. Die Position der Akteure im sozialen Raum ergibt sich aus der „*Distributionsstruktur der verschiedenen Kapitalsorten*“ (BOURDIEU, 1998: 26), die in einer ersten Dimension aus dem Gesamtvolumen des Kapitals und in einer zweiten Dimension aus der Struktur, d. h. aus der relativen Gewichtung der jeweiligen Kapitalsorten hervorgeht.

nismen zu beschränken scheinen. Die Antizipation des Kampfverlaufs im oben genannten Sinn dient als Erklärung für den erfolgreichen Treffer im *Kendo*. Wird die Situation durch Wegziehen des Kopfes zur Verhinderung der Gelegenheit um eine Variation erweitert, entsteht eine neue, nicht antizipierte Situation. Wie beschrieben - würde der erfahrene Kämpfer in diesem Augenblick unter Umständen zur Schulter als entstandenes ‚Ersatzziel‘ schlagen<sup>108</sup>. Dieser veränderte Handlungsausgang wird durch erworbenes Wissen des Kämpfers ermöglicht, das die Abkehr von dem Postulat „*Schlag nicht zur Schulter!*“ beinhaltet und eine Alternative realisiert. Hierbei hängt der Erfolg von den motorischen Fertigkeiten des Körpers ab und - in dieser Situation entscheidend - von den Möglichkeiten relevante Normen überprüfen und umdeuten zu können. Immerhin muss der Kämpfer die erforderliche Technik zum *Men* anwenden, ohne dass der Kopf das Ziel darstellt und zur Schulter schlagen, was nicht erlaubt ist.

Wird dieses Handlungsergebnis gemäß der oben entworfenen Argumentation dem Habitus zugeschrieben, so ist ihm neben der Bedeutung von Erfahrungen ebenso die Einflussnahme von gesellschaftlichen Faktoren für die Realisierung spezifischer Szenarien einzuräumen. Anknüpfend an GEBAUER/WULF wird festgestellt, dass der Fechter durch mimetisches Handeln Fechtwelt-spezifische Normen inkorporiert hat, die er nun als praktisches Wissen anwendet. Um seine Welt zu erfahren - hier liegt sie in der kämpferischen Auseinandersetzung mit dem Anderen -, bedient sich der Fechter seines Körpers, der in diesem Prozess als Schnittstelle zwischen Individuum und Fechtwelt wirkt (vgl. GEBAUER/WULF, 1998b: 18b). Die Schlüsselfunktion des Körpers stellt BOURDIEU heraus:

*„Er (der Habitus, JP) ist ein sozialisierter Körper, ein strukturierter Körper, ein Körper, der sich die immanenten Strukturen einer Welt oder eines bestimmten Sektors dieser Welt, eines Feldes, einverleibt hat und die Wahrnehmung dieser Welt und auch das Handeln in dieser Welt strukturiert“ (1998: 145).*

---

<sup>108</sup> Vgl. Unterkapitel „Mimetisches Lernen im Kendo“.

Der Habitus ist nach BOURDIEU Teil des Körpers, allerdings muss er erst zu diesem gemacht werden. Das bedeutet, dass der Habitus eines Menschen nicht angeboren ist, sondern von früher Kindheit an in der Interaktion mit anderen ausgebildet wird. Wie dargelegt wurde, kommt mimetischen Lernprozessen dabei umfassende Bedeutung zu. Dieses Verständnis von Individuum und Gesellschaft reduziert das Verständnis von Sozialisation auf die aktive Auseinandersetzung eines in die Gesellschaft hineingeborenen Subjekts mit seiner sozialen Welt. Im vereinfachten Sinne sind Lernprozesse nichts anderes „*als Erfahrungen in der Auseinandersetzung mit der Welt*“ (KRAIS/GEBAUER, 2008: 61). Lernen bedeutet demzufolge ‚Umarbeitung von Erfahrungen zu Erfahrungswissen‘, das in den Habitus eines Menschen eingebracht wird und als „*ein erworbenes Präferenzsystem, ein System von Wahrnehmungs- und Gliederungsprinzipien, [...] von dauerhaften kognitiven Strukturen und von Handlungsschemata*“ (BOURDIEU, 1989: 41) in Handlungssituationen adäquate Reaktionen erzeugt.

An der Verschiedenheit von Situationen ist festzumachen, dass der Habitus aufgrund neuer Handlungssituationen ständig variiert, um entsprechende, angemessene Reaktionen hervorzubringen. Damit ist sein Wirken in der sozialen Praxis nicht - wie oben angedeutet - als starrer ‚Körpermechanismus‘ mit fixierten Handlungsprogrammen zu denken, sondern als spontane Bezugnahmen auf Aktuelles. Im Beispiel zum ‚Schulter-Schlag‘ erzeugt der Habitus als Reaktion nicht Normenreproduktion - hier Regelkonformität -, sondern eine Umdeutung zugrundeliegender Handlungsregularien im *Kendo*. Dazu wird im Subjekt umfassendes Erfahrungswissen verarbeitet, transformiert und letztlich zu einer Reaktion des Körpers gemacht. Diese Abläufe verlaufen ohne Bewusstsein des Subjekts, sie sind intellektuellen Entscheidungen entzogen, dennoch erzeugen sie

Handlungsweisen, die meistens mit den sozialen Ordnungen konform sind<sup>109</sup>.

Anscheinend sind diese körperlichen Abläufe „*Natur gewordene, in motorische Schemata und automatische Körperreaktionen verwandelte gesellschaftliche Notwendigkeit*“ (BOURDIEU, 1987: 127). Aus dieser Verbindung zwischen Körper und Gesellschaft ergeben sich zwei wegweisende Fragestellungen: 1. Wie werden Erfahrungen zum Bestandteil eines sozialen Subjekts? 2. Wie entsteht das Präferenzsystem, das dem Habitus eigen ist?

Die Umarbeitung von Erfahrungen zu Erfahrungswissen ist im Kontext gesellschaftlicher Bezugnahme zu betrachten. Erfahrungen stellen für das Subjekt individuelle Auswertungen erlebter Geschichte dar. Nach BOURDIEU existieren zwei Formen von ‚objektivierter‘ Geschichte: zum einen in der Objektivierung der Institutionen und zum anderen in der Objektivierung im menschlichen Organismus (vgl. 1987: 95). Letzteres prägt eine Seite des Wesens vom Habitus, in der Erfahrung zur „*inkorporierten Geschichte*“ (KRAIS/GEBAUER, 2008: 22) des Subjekts geworden ist und eine ‚strukturierte Struktur‘ hervorbringt<sup>110</sup>. Die zweite Seite beinhaltet das generierende Prinzip des Habitus, das die Kreativität in Handlungen ermöglicht und im Verständnis BOURDIEUS die „*strukturierende Struktur*“<sup>111</sup> des Habitus ausmacht. Erst die Existenz dieser zugleich „*strukturierten und strukturierenden Struktur*“ (KRAIS/GEBAUER, 2008: 34) ermöglicht dem Subjekt die vorhandenen Institutionen sinnhaft zu erfahren, indem der diesen Prozess organisierende Habitus ihnen Bedeutungen zuweist und zu einer

---

<sup>109</sup> Auch sind Reaktionen möglich, die konträr verlaufen. In der Abgrenzung von Habitus und Kurai wird auf diese Problematik eingegangen.

<sup>110</sup> Anhand der Beobachtungen nord-algerischer Bauern entwickelte BOURDIEU die Begründung des Geschichtsbezugs in Handlungen der Gegenwart (vgl. KRAIS/GEBAUER, 2008: 22).

<sup>111</sup> In „Zur Soziologie der symbolischen Formen“ (1974) erarbeitete BOURDIEU anhand Panofskys Werk „Gothic Architecture and Scholasticism“ (1952) diese zweite Seite des Habitus. Diese Arbeit gilt als Durchbruch für das Habitus-Konzept, indem Bourdieu die Einheitlichkeit der Handlungen in unterschiedlichen Bereichen auf ein gemeinsames Erzeugungsprinzip zurückführt, das in dem Kleriker und dem Baumeister gemeinsamen Habitus liegt (vgl. KRAIS/GEBAUER, 2008: 24).

sozialen Ordnung zusammenfügt (strukturierte Struktur). Allerdings ergibt sich dieses Ordnungsgefüge nur durch individuelles Handeln in der sozialen Praxis, so dass Veränderungen oder Modifikationen in derselben die Handlungen des Subjekts beeinflussen (strukturierende Struktur). In diesem System hat der Körper mit seinen Sinnen die gesellschaftlichen Strukturen verinnerlicht und durch praktische Handlungen deren Fortwirkung in der sozialen Welt bestimmt. Aus Perspektive des Handelns kann der Habitus gleichermaßen als Produkt und Produzent sozialer Interaktionen aufgefasst werden. Der Habitus verschafft dem Subjekt eine soziale Wirklichkeit, denn mit ihm „*sind wir in der Welt und haben die Welt in uns*“ (KRAIS/GEBAUER, 2008: 76).

Die im Subjekt ablaufenden Wahrnehmungsprozesse stellen ein umfassendes Forschungsfeld dar, das weit über die Sozialwissenschaften hinausgeht. Wichtige Ergänzungen für das Konzept des Habitus können aus der Arbeit LENKS in „Schemaspiele“ (1995) abgeleitet werden. LENK verweist auf die Fähigkeit des Subjekts neuronale Netze zu erzeugen, die es ihm ermöglichen, strukturierende Ordnungen der Welt zu entwerfen. Einen zentralen Stellenwert erhält der Begriff ‚Schema‘, der gewissermaßen als intraindividuelle Ordnungsvorstellung Strukturen, Wissen, Erwartungen und Verhaltensweisen repräsentiert. Als Gegenstand der Psychologie und Neurophysiologie verweist ‚Schemata‘ auf Prozesse zur Bildung neuronaler Strukturen, die nach LENK als Dispositionsnetze anzusehen sind:

*„In methodologischer Hinsicht sind Schemata selbst >Interpretationskonstrukte< (Hervorhebung im Original, JP), die bei der Wahrnehmung oder einem Verhalten oder Handeln verbundenen Deutungen aktiviert werden, formal gesehen aber den Charakter eines Dispositionsnetzes, eines aktivierbaren oder >>aktiven strukturellen Netzes<< [Zitat, Rummelhart-Norman, 1978] aufweisen“ (LENK, 1995: 70).*

Hieraus ist zu folgern, dass die angelegten Dispositionsnetze als latente Handlungsstrukturen in neuen Situationen für das Subjekt abrufbereit sind. Die intraindividuelle Bezugnahme auf Deutungen - LENK spricht

von „Schemazuordnungen“ - ist in diesem Sinn ein ‚Interpretieren‘  
bisher angelegter Dispositionen, die aktivierenden „Konstruktcharakter  
aufweisen, ihrerseits hypothetische Konstrukte sind, welche durch  
Dispositionsbegriffe höherer Ordnung beschrieben werden können“  
(1995: 71). Damit scheint das Subjekt in der Lage zu sein,  
strukturierende Ordnungen in der Welt zu erkennen und anzulegen;  
eine Fähigkeit des Subjekts also, die BOURDIEU im Kontext des Habitus  
als strukturierte Struktur beschreibt, ohne sie allerdings zu  
konkretisieren (vgl. KRAIS/GEBAUER, 2008: 63).

Bezogen auf die Struktur des Habitus nehmen KRAIS/GEBAUER an,  
dass dieser wie ein Dispositionsnetz organisiert sein könnte, in dem  
Erfahrungen und sinnliche Eindrücke aufgenommen und spezifisch  
verarbeitet werden. Sollte diese Überlegung aus neurophysiologischer  
Sicht bestätigt werden, wäre es möglich, Erklärungen für die Frage-  
stellung anzubieten, warum der Habitus nicht alle Erfahrungen zu  
Erfahrungswissen verarbeitet (vgl. 2008: 64); eine Problematik, deren  
gesellschaftliche Relevanz vor allem beim Auftreten schwerwiegenden  
Fehlverhaltens oder Leistungsversagens junger Menschen offenkundig  
wird. Nach dem Konzept des Schemas könnte das Fehlen von  
‚Andockstellen‘ im neuronalen Netz zur Erklärung dienen. Hiernach  
wäre die Aufnahme nur von Gelerntem möglich, für das bereits eine  
vorgefertigte Struktur besteht.

Was der Philosoph LENK unter Bezugnahme auf Kant und unter  
Berücksichtigung von Erkenntnissen der kognitiven Psychologie  
aufzeigt, findet Anknüpfungspunkte in neueren Ansätzen der  
Neuropsychologie. Der Begriff ‚Neuroplastizität‘ eröffnet Möglichkeiten,  
das Konstrukt des Habitus physiologisch ‚greifbarer‘ zu machen.  
‚Neuroplastizität‘ erfasst die Fähigkeit des Gehirns grundlegende  
Veränderungen zu erzeugen, die auf eine hohe, bisher nicht



angenommene Flexibilität verweisen<sup>112</sup>. Lernen und Verlernen werden als plastische Prozesse angesehen, die im Nervensystem über neuronale Strukturen ablaufen<sup>113</sup>. Grundlegende Voraussetzung schafft ein Verständnis von einem aktiven Nervensystem:

*„Das Zentralnervensystem ist kein statisches Netzwerk miteinander verbundener Elemente, wie es das Verdrahtungsmodell impliziert. Es ist ein plastisches, lebendes Organ, das auf das Wechselspiel zwischen seinem genetischen Programm und seiner Umwelt reagiert und ständig wächst und sich verändert“ (PINEL, 1997: 396).*

Die Wechselwirkung zwischen Gehirn und Umwelt beeinflusst die Perspektiven der neuroplastischen Forschung, denn sie verweist auf den Wert von Alltagshandlungen für die Entwicklung neuronaler Strukturen. Nach DOIDGE führt jede dauerhafte Tätigkeit<sup>114</sup> zu Veränderungen des Gehirns, die in direktem Zusammenhang zu kulturellen Praktiken stehen: *„Das Gehirn jedes einzelnen Menschen wurde durch die Kultur verändert, und die Weiterentwicklung der Kultur führt zu immer neuen Veränderungen des menschlichen Gehirns“* (2008: 277). Erfahrungen des Menschen verhelfen ihm zur Bewältigung der komplexen Aufgaben der Kultur. Diese Erfahrungen sind im Gedächtnis abgespeichert, dessen Struktur in enger Korrelation zur neuronalen Plastizität aufzuzeigen ist. Die oben im Zusammenhang mit LENKS Begriff der Schemata aufgeworfene Thematik zu Erfahrungswissen wird hier aufgegriffen und mit wichtigen neuropsychologischen Ergebnissen zum Gedächtnis verbunden.

Hervorzuheben ist die Arbeit des Neurowissenschaftlers Eric KANDEL, der als Erster den Nachweis erbrachte, dass sich im Lernprozess die Struktur der Gehirnzellen verändert und ihre Synapsenverbindungen untereinander gestärkt werden. Darüber hinaus legte er wichtige

---

<sup>112</sup> So ist in zahlreichen Experimenten belegt worden, dass durch Traumata zerstörte Wahrnehmungszentren des Gehirns durch die Tätigkeit anderer Großhirnareale ersetzt werden können.

<sup>113</sup> In „Neustart im Kopf“ (2007) präsentiert der Psychiater DOIDGE aktuelle Ergebnisse der neuropsychologischen Forschung zur Neuroplastizität. Auch aus wissenschafts-historischer Sicht ergibt sich hier ein fundierter Überblick.

<sup>114</sup> Hierzu wird neben Wahrnehmung, Lernen, Denken oder Haltungen auch der Sport benannt.

Erkenntnisse zur Funktionsweise des Gedächtnisses vor<sup>115</sup>. Für die Übertragungsprozesse der Erinnerungen vom Kurzzeit- ins Langzeitgedächtnis bewies KANDEL, dass Gehirnzellen ihre Form verändern und die Anzahl der Synapsenverbindungen untereinander vermehren. Im Jahr 2000 erhielt er für seine Arbeiten den Nobelpreis in Physiologie/Medizin<sup>116</sup>.

Beim Prozess der Umwandlung in Langzeiterinnerungen geht das Enzym Proteinkinase A vom Zellkörper in den Zellkern der Nervenzelle über. Dort angekommen löst dieses Enzym durch ein Gen im Zellkern die Produktion eines Proteins aus. Dieses Protein verändert die Struktur der Nervenenden dahingehend, dass weitere Verbindungen zwischen den einzelnen Nervenzellen entstehen (vgl. DOIDGE, 2008: 214ff). Neuroplastische Veränderungen konnten durch Messungen der Synapsenverbindungen verifiziert werden. Demzufolge kann bei der Entwicklung eines Langzeitgedächtnisses für Berührungen die Anzahl der Synapsenverbindungen einer Nervenzelle von 1.300 auf 2.700 ansteigen. Dieser Prozess vollzieht sich nach der Annahme DOIDGES auch im menschlichen Gehirn, so dass Lernen die Struktur und Funktion der Neuronen beeinflusst: *„Wenn wir lernen, hat dies Auswirkungen darauf, welche Gene in einer Nervenzelle eingeschaltet werden“* (2008: 216). Im neurophysiologischen Sinn ist Lernen *„die Induktion neuronaler Veränderungen aufgrund von Erfahrungen, und >Gedächtnis< (Hervorhebung im Original, JP) ist die Aufrechterhaltung und verhaltensrelevante Anwendung dieser Veränderungen“* (PINEL, 1997: 405).

Wird berücksichtigt, dass zwar alle Zellen des Menschen sämtliche Gene enthalten, aber nicht jedes Gen aktiv ist, so ist der Prozess des Einschaltens des spezifischen Gens, in deren Folge Informationen zur

---

<sup>115</sup> KANDELS lebenslange Forschungen befassen sich mit dem kalifornischen Seehasen (*Aplysia*), eine Meerschneckenart, die über vergleichsweise große Neuronen verfügt. Einige Millimeter groß, sind sie ohne optische Hilfsgeräte erkenn- und präparierbar.

<sup>116</sup> Zusammen mit seinen Kollegen Arvid Carlsson, Paul Greengard (vgl. [http://nobelprize.org/nobel\\_prizes/medicine/laureates/2000/kandel-lecture.html](http://nobelprize.org/nobel_prizes/medicine/laureates/2000/kandel-lecture.html)).

Herstellung des Proteins übertragen werden (,Genexpression'), von zentraler Bedeutung für die Veränderungen des Neurons. Durch Gedanken und Handlungen nimmt der Mensch folgegemaÙ Einfluss auf den Prozess der neuronalen Umgestaltung. Handlungen als soziale Praktiken führen offensichtlich zu einer Verknüpfung des Gehirns mit seiner Umwelt, deren Wirkungen zu Modifikationen desselben beitragen. Wichtige Grundlagen für die Wahrnehmungsprozesse in cerebralen Bereichen entwickelt der Mensch in jüngsten Jahren und schafft damit die Basis für seine kulturelle Identität:

*„Während der Kindheit formt sich unser Gehirn spielend in Reaktion auf die Welt und entwickelt neuropsychologische Strukturen, die auch unser Weltbild darstellen. Diese Strukturen sind die neuronale Grundlage für unsere Wahrnehmungsgewohnheiten und Überzeugungen, bis hin zu komplexen Ideologien. Wie jedes neuroplastische Phänomen werden diese Strukturen durch Wiederholung verstärkt und entwickeln ein Eigenleben“ (DOIDGE, 2008: 293).*

Neurophysiologische Strukturen als ,Orte' individueller Weltbilder lassen sich gemäß dem oben vorgelegten Verständnis von Lernen als ,Erfahrungen' begreifen, die als Erinnerungen in das Langzeitgedächtnis überführt wurden. Im thematisch zu berücksichtigenden Habitus-Konzept erhalten sie wichtige Bedeutung, indem sie zu Inhalten der ,inkorporierten Geschichte' werden. Beim Lernen von Assoziationen erzeugen am Prozess beteiligte Nervenzellen untereinander Verbindungen, die auf neuronaler Ebene ein Prozess der ,Langzeitpotenzierung' bewirken<sup>117</sup>. Als Verstärkung der Synapsenverbindungen beteiligter Neuronen sind diese einmal hergestellten Verbindungen nur schwer lösbar, so dass die Plastizität dieser Verbindungen das neuronale Netzwerk insgesamt stärkt. Der Einfluss der Langzeitpotenzierung gilt als eines der am häufigsten untersuchten neurophysiologischen Phänomene und ist in seiner

---

<sup>117</sup> Verlernen erworbener Assoziationen ist an andere Prozesse gebunden - hier als „Langzeit-Depression“ (DOIDGE) bezeichnet. Dazu werden andere Neurotransmitter aktiviert. Der Prozess des Verlernens ist nach DOIDGE für ,Ökonomisierungen' des neuronalen Netzwerkes wichtig, da „wir verlernen, um Platz für neue Erinnerungen zu schaffen“ (2008: 123).

Bedeutung für Lernen und Gedächtnis durch zahlreiche Experimente bestätigt worden (vgl. PINEL, 1997: 411ff).

Obwohl Lernen die neuronalen Strukturen stärkt, ist ein Parallelprozess in die Überlegungen einzubeziehen, der anscheinend entgegengesetzte Wirkungen entfaltet. Neuronale Plastizität erzeugt immer auch Konkurrenz, so dass Wachstum von Synapsenverbindungen gleichzeitig Verlust dieser bedeutet (vgl. DOIDGE, 2008: 288ff). Beispielsweise wird bei der Aneignung kultureller Praktiken Neues als „*additive Erfahrung*“ (DOIDGE, 2008: 288) gelernt, da neue neuronale Verbindungen entstehen. Bei der Aneignung und Wiederholung dieser neuen Handlungen werden jedoch gleichzeitig andere, bestehende Synapsenverbindungen verloren. Plastizität hat demzufolge auch eine destruktive Dimension, etwa wenn im Jugendalter nicht verwendete Gehirnzellen und Synapsenverbindungen absterben.

Der ‚Neuronentod‘ ist ein normaler Vorgang in der neuronalen Entwicklung, etwa doppelt so viele Nervenzellen werden ausgebildet wie benötigt. Gemäß dem Prinzip ‚Überleben des Tauglichsten‘ konkurrieren die Neuronen um die begrenzten Ressourcen an Neurotrophinen, die als lebenserhaltende Substanzen von den Zielzellen geliefert werden. In der Phase des Zelltodes sterben am ehesten die Nervenzellen ab, die falsche - inaktive - Verbindungen ausgebildet haben (vgl. PINEL, 1997: 402). Die aus dem Absterben entstandenen Lücken werden durch die Ausweitung von Synapsenverbindungen der aktiven Nervenzellen unmittelbar geschlossen. PINEL verweist auf die Folgewirkung, die durch den Neuronentod entsteht:

*„Daher führt der Zelltod zu einer massiven Neuordnung von Synapsen, die die Spezifität der neuronalen Übertragung insgesamt erhöht. Infolge dieser Neuordnung konzentriert sich der Output eines jeden Neurons auf eine kleinere Anzahl postsynaptischer Zellen und steigert damit die Selektivität der synaptischen Übertragung“ (1997: 403).*

Anscheinend trägt dieses Phänomen zur quantitativen und qualitativen Verbesserung des neuronalen Netzwerkes von Neuronen und Synapsenverbindungen bei, so dass eine Leistungssteigerung des Gesamtsystems als Folge des Absterbens erkannt werden kann.

Die Überlegungen zur Zunahme der Synapsenverbindungen zwischen den Neuronen, hinsichtlich Anzahl und Stärke, können in den Kontext der Schaffensprozesse des Habitus - das generierende Prinzip - gestellt werden, indem der Prozess der Langzeit-Potenzierung im weitläufigen Sinne als ‚neurophysiologische Fortsetzung‘ des Erwerbs von Erfahrungswissens im Habitus angesehen werden kann. Für beide Prozesse ist die Bedeutung von Wiederholungen zu betonen. Sowohl Langzeitpotenzierung als auch Erfahrungswissen entstehen nur durch Übung und Gebrauch. Die Weitergabe elektrischer Impulse oder die Praxis des Handelns sind in diesem Grundsatz nicht zu unterscheiden. Die quasi-funktionale Beziehung von Erfahrung und neuronaler Entwicklung kann mit dem Wort PINELS „*Use it or lose it*“ (1997: 404) pointiert zusammengefasst werden. Anhand der Ausführungen ist nachzuvollziehen, dass inaktive Verbindungen nicht überleben.

Wie eingangs angeführt, berücksichtigt die neuroplastische Sichtweise eine gegenseitige Beeinflussung von Kultur und menschlichem Gehirn. Abschließend wird ein Aspekt der neuropsychologischen Forschung aufgezeigt, dessen Tragweite für Kultur und Gesellschaft schwer einzuschätzen ist: das „*plastische Paradoxon*“ (DOIDGE, 2008: 304). Der Begriff wird als Erklärung dafür angeführt, dass neuronale Plastizität nicht nur geistige Flexibilität und entsprechende Verhaltensweisen hervorbringen kann, sondern auch starres, mitunter krankhaftes Verhalten. DOIDGE argumentiert, dass der Verlust an Spontaneität, Kreativität oder unveränderte Wiederholungen zur Starrheit in Form rigider Verhaltensweisen führten (vgl. DOIDGE, 2008: 237a).

Offensichtlich sind in den Möglichkeiten neuronaler Plastizität des menschlichen Gehirns sowohl Flexibilität als auch Erstarrung angelegt. Mit einem einfachen Sinnbild ist dies zu verdeutlichen. Wenn man die Formbarkeit des Gehirns mit dem weichen Schnee auf einem Hügel vergleicht, ergeben sich beim ersten Herunterfahren mit dem Schlitten unzählige Möglichkeiten, eine Spur zu wählen. Obwohl bei nachfolgenden Fahrten weitere Spuren angelegt werden, steigt mit zunehmender Wiederholung die Wahrscheinlichkeit, auf ‚alte‘ Bahnen zu gelangen, die durch den Gebrauch vertieft werden. Dementsprechend *„neigen einmal gefestigte neuronale Schaltkreise dazu, sich selbst zu erhalten“* (DOIDGE, 2008: 237). Doch wie oben gezeigt wurde, gehen die aktiven Neuronen und Synapsenverbindungen gleichzeitig gegen die weniger aktiven vor, um sich deren Ressourcen anzueignen und sich selbst zu verstärken. Übertragen auf das Sinnbild bedeutet das: Die häufig benutzten Spuren werden nicht nur zunehmend fester, sondern auch breiter. Die starre Verhaltensdisposition ist damit stabil, gestärkt und wird bei folgenden Handlungen als ‚Hauptweg‘ allen anderen Optionen vorgezogen.

Die Ausdifferenzierung starrer Verhaltensweisen steht wahrscheinlich auch im Zusammenhang der neurophysiologischen Erkenntnis, dass die neuronale Anpassungsfähigkeit im Alter allmählich abnimmt. WEXLER (2004) vertritt die Auffassung, dass mit der Korrelation von Zunahme des Alters und Abnahme neuronaler Plastizität verschiedene gesellschaftliche Phänomene erklärt werden könnten (vgl. DOIDGE, 2008: 293). Kulturelle Einflüsse werden in der Regel sehr früh vom Individuum aufgenommen und durch Handeln gefestigt, so dass die neuronalen Strukturen entsprechend verknüpft und gestärkt sind. Nach DOIDGE wird die eigene Kultur als ‚natürlich‘ wahrgenommen, weil ihre Einflussnahme allumfassend und tiefgreifend ist. Vorlieben, Einstellungen, Verhalten, Gesten, Sprache sitzen tief im Individuum und werden hartnäckig gegen Neues vorgebracht, wenn es in Konkurrenz zu vorliegenden Wertvorstellungen tritt (vgl. DOIDGE, 2008: 289ff). Die

Abkehr von alten Verhaltensweisen und die Annahme neuer gestaltet sich entsprechend schwierig<sup>118</sup>.

Die allgemeine Beobachtung älterer Menschen veranschaulicht, dass es den meisten zunehmend schwerer fällt, auf die Welt angemessen zu reagieren. Ihre Handlungen verlaufen zumeist nach vertrauten Mustern und folgen Reizen, die als ‚angenehm‘ wahrgenommen werden. Entsprechend wird ein Umgang mit Gleichgesinnten bevorzugt. Entstehen deutliche Diskrepanzen zwischen den intraindividuellen Haltungen und der wahrgenommenen Welt, reagiert das Individuum mit Veränderungen, die DOIDGE im kleinen Maßstab - also aus Perspektive des Subjekts - als „*Mikromanagement unserer Umwelt*“ (2008: 294a) bezeichnet. Aneignen der Welt und der Versuch, Einfluss auf sie zu nehmen, sind die dazu genannten Strategien. Im großen Maßstab - hiermit ist die Gesellschaft gemeint - führt nach DOIDGE die abnehmende neuronale Plastizität häufig zum Versuch einer Gruppe, anderen ihr starres Weltbild aufzuoktroieren, so dass in der Folge eine massive Zunahme von Gewalt zu erwarten ist. Demgemäß geht WEXLER davon aus, dass die Entstehung interkultureller Konflikte häufig als Produkt der Abnahme neuronaler Plastizität anzusehen sind (vgl. DOIDGE, 2008: 294b).

Die oben gemachten Ausführungen können als vorsichtiger Versuch angesehen werden, dem Gedankenkonstrukt Habitus eine physiologische Verortung zu verschaffen. Stellt man die Komplexität neuronaler Synapsenverbindungen und deren Wirkungen auf kulturbezogene Handlungsweisen als zentrale Aspekte dem Habitus-Konzept gegenüber, so ergeben sich wichtige Verbindungslinien, die das Verknüpftsein des Individuums mit der Welt greifbarer machen. Das Verständnis vom Eigenleben neuronaler Strukturen aus Perspektive der Neuroplastizität - dieses ist neurophysiologisch lokalisierbar - korrespondiert mit der strukturierenden Struktur,

---

<sup>118</sup> Anhand der Problematik zur Assimilierung in Migrationsprozessen wird dies bei DOIDGE belegt.

dem generierenden Prinzip im Habitus-Konzept. Die grob skizzierte Überlegung zur Langzeit-Potenzierung als neurophysiologische Umsetzung des Erwerbs von Erfahrungswissen verweist auf gemeinsame Aspekte, die sich sachadäquat ergänzen können, wenn weitere Ergebnisse, beispielsweise der Neuropsychologie<sup>119</sup>, die Präzisierung des Habitus voranbringen, so dass letztlich die neuronale Plastizität als Sitz des Habitus im Menschen interdisziplinär nachgewiesen wird.

Darüber hinaus ermöglicht der neuropsychologische Diskurs, Konsequenzen für Lernen im Allgemeinen zu formulieren. Regelmäßige, zeitaufwendige Übungen und Wiederholungen müssen demnach als Voraussetzungen für erfolgreiches Lernen angesehen werden. Synaptische Netzwerke sind keine Spontanreaktionen oder Zufallserscheinungen, sondern sie entstehen durch Praxis, die allerdings - das deuten die Forschungsergebnisse an - durch Variationen in den Wiederholungen gekennzeichnet sein muss, möchte man nicht dem plastischen Paradoxon zuarbeiten. Demgemäß sollten Lernprozesse als permanente Übung mit alternierenden Formen verlaufen, unabhängig von der Unterscheidung zwischen rationalem oder körperhaftem Inhalt.

Folgt man der hier breit angelegten Argumentation zu den Wirkungszusammenhängen von Habitus, Körper und Gesellschaft, so erscheint die Trennung zwischen Körper und Geist im Sinne Descartes' - im Sinne westlicher Tradition der Aufklärung - nicht haltbar zu sein. Auch die Neuropsychologie ist durch ein Umdenken gekennzeichnet, dass den Bruch mit der Lokalisationstheorie<sup>120</sup> beinhaltet und ganzheitliche sich verändernde Prozesse im Nervensystem thematisiert. Das Konzept des Habitus verlagert das Entscheidungszentrum menschlichen Handelns in eine Sphäre, die physiologisch zwar cerebralen Bereichen

---

<sup>119</sup> Ebenso der nahen Forschungsteilgebiete wie Neurophysiologie, Neurobiologie oder Biopsychologie.

<sup>120</sup> Hiernach haben Körper- und Sinnesfunktion fest zugewiesene Zentren im Gehirn.



zuzuordnen, aber rational nicht frei verfügbar ist. Gleichwohl sind die vom Habitus erzeugten Handlungen keine Automatismen des Körpers, da Variationen durch die Einflussnahme sozialer Verhältnisse jederzeit möglich sind. Als ‚Produzent‘ von Geschmack, Vorlieben und Einstellungen beinhaltet der Habitus ebenso Entscheidungen, die vom Subjekt aktiv getroffen werden. Letztlich prägt er als Teil des Körpers die Persönlichkeit des Subjekts in der Welt.

Ein ganzheitliches Verständnis vom Menschen, das Individuum, Körper und Gesellschaft gleichermaßen einbezieht, sollte demzufolge den traditionellen Körper-Geist-Dualismus ersetzen. Die scharfe Trennlinie, die Descartes auch zwischen Geist und Gehirn zog<sup>121</sup>, verwandelt sich mit den Worten DOIDGES „*mehr und mehr in eine gestrichelte Linie*“ (2008: 211).

Die ganzheitliche Betrachtungsweise menschlichen Handelns stellt die Verbindung zwischen Fechtkunst und Habitus her. Unter „Aneignung der Technik als Lebensweg“ wurde als Qualitätsmerkmal großartiger Fechter der Begriff *Kurai* herausgearbeitet, dem im sozialen Feld der Fechtwelt eine dem Habitus entsprechende Bedeutung nachzuweisen ist. Geht man von der Annahme aus, dass der Mensch nur über einen Habitus verfügt, und eine Rekonstruktion desselben über die Handlungen möglich ist (vgl. KRAIS/GEBAUER, 2008: 26), dann darf *Kurai* als ein Ausschnitt des zugrundeliegenden Habitus des Individuums betrachtet werden. Damit präzisiert *Kurai* die Wirkung des Habitus in einem Segment sozialer Wirklichkeit des Fechters, das die Fechtwelt darstellt.

Gleichzeitig jedoch ist *Kurai* zum Habitus dahingehend abzugrenzen, dass der japanische Begriff als positives Wertmerkmal die Persönlichkeit großartiger Fechter in der Fechtwelt bezeichnet

---

<sup>121</sup> Descartes' Vorstellungen vom menschlichen Gehirn reduzierten sich auf das ‚Gehirn als leblose Maschine‘, die nur von der körperlosen Seele bewegt werden konnte (vgl. DAMASIO, 2004).

und hervorhebt. Hingegen bietet das Habitus-Konzept eine neutrale Darstellung der Gesamtpersönlichkeit des Menschen, dessen intraindividuelles Präferenzsystem durch spezifische soziale Erfahrungen geprägt wird und verschiedene Werturteile und Haltungen hervorbringt. Allerdings sind diese Sichtweisen nicht zwangsläufig konform mit den Werten der Gesellschaft. Widersprüchliches im Habitus kann durchaus zu konträrem Handeln führen, wenn die den Habitus prägenden Erfahrungen heterogen, divergent oder bruchteilhaft sind. Derartige Entwicklungen, die in der Komplexität der Strukturen modernen Gesellschaften ihren Ursprung finden, können einen ‚gespaltenen‘ Habitus erzeugen<sup>122</sup>. Es muss davon ausgegangen werden, dass unter besonderen Konstellationen „*Sprengsätze im Habitus der Subjekte*“ (KRAIS/GEBAUER, 2008: 72) seitens der Gesellschaft angelegt werden.

Folglich ist bei der Abgrenzung zwischen Habitus und *Kurai* zu berücksichtigen, dass jeder Mensch zwar aufgrund des körperlichen Seins in der Welt über einen Habitus verfügt, dieser aber nicht zwingend die gesellschaftlichen Normen inkorporiert haben muss. Hingegen existiert *Kurai* nur bei Fechtern der Spitzenklasse, die die Werte und Normen der Fechtwelt ostentativ verkörpern. An dieser Stelle ist auf eine Ähnlichkeit im Denken Aristoteles' zu verweisen<sup>123</sup>, in dem das Verständnis von Hexis ebenfalls an Werte gebunden ist: Tugendhaftes Handeln führt zur ethischen Grundhaltung des Menschen.

*Kurai* erfasst die Gesamtheit von innerer Haltung (*Ki-Kamae*) und äußerem Erscheinungsbild (*Mi-Kamae*) der Fechterpersönlichkeit. Technische Kompetenz, ethische Grundhaltung und äußere Erscheinungsform stehen im Einklang in der Erscheinung der entwickelten Persönlichkeit. Erworben über *Keiko* und *Waza* sind

---

<sup>122</sup> Am Beispiel seines eigenen Habitus hat BOURDIEU diese Problematik dargestellt (vgl. KRAIS/GEBAUER, 2008: 72).

<sup>123</sup> Vgl. Kapitel „Aneignung der Technik als Lebensweg“.

Erfahrungen zu Erfahrungswissen umgearbeitet und als „*inkorporierte Geschichte*“ im Individuum verankert worden. Das generierende Prinzip des Habitus bezieht sich auf diese Struktur und passt die Reaktion den sozialen Verhältnissen an. Das Subjekt handelt in der Fechtkunst, indem es den „*Präsenz der Vergangenheit in der Gegenwart*“ (KRAIS/ GEBAUER, 2008: 22) körperlich realisiert. Dazu werden diachrone Bezüge mimetischer Handlungen zu synchronen Bezügen umgearbeitet. Der Fechter ‚erkennt‘ die Situation und schlägt sofort mit dem *Shinai* zum entsprechenden Trefferziel. Die Wechselwirkung von Erfahrung und Handlung - in der Fechtkunst aus der philosophischen Bedeutung von *Keiko* herzuleiten - führt zur Ausprägung von *Kurai*.

Anhand der individuell-spirituellen Botschaft des *Sanma-no-kurai*<sup>124</sup> lässt sich der Wert der Praxis herausstellen. Der Kreis des Übungsverlaufs in der Yagyū-Schule steht für Lernen, Überprüfen, Wiederholen, deren Wirkungen langfristig zur Stabilität des *Kurai* führen. ‚Stabilität‘ ist hierbei die Kohärenz von Vergangenenem und Gegenwärtigem, die sich aus Erfahrung und Handlung ergibt. Berücksichtigt man, dass die Stabilität des Habitus von den sozialen Verhältnissen und der Beständigkeit ihrer Strukturen abhängig ist (vgl. KRAIS/GEBAUER, 2008: 71), so verweist *Kurai* auf anhaltende Wirkung von Strukturen in der Fechtwelt, die Gegenwart mit Vergangenheit sinnhaft verknüpfen.

Für die Lernstruktur wurden zentrale Merkmale aufgezeigt, die auch für die Ausprägung des Habitus Gültigkeit besitzen. Durch Traditionsbezug, körperhaftes Lernen, die 1:1-Beziehung, Aneignung und Anwendung als motorische Lernprozesse und den Freikampf als Alltagshandlung präsentiert sich die Fechtwelt als weitgehend stabile soziale Ordnung, eingebunden in eine Gesellschaft mit erheblichem Beharrungsvermögen. Die Konsistenz politischer Herrschaft wird hier als Beispiel angeführt. Erst nach fast 55-jähriger Herrschaft der liberal-

---

<sup>124</sup> Vgl. Kapitel „Aneignung der Technik als Lebensweg“.

demokratischen Partei LDP gelang es der demokratischen Partei DPJ erstmals 2009 die politische Macht zu übernehmen<sup>125</sup>. Auch dem Habitus in der Fechtkunst sind Merkmale nachzuweisen, die als konsistent anzusehen sind.

Im *Kurai* erhält die Kendo-spezifische Kampfhaltung zentralen Stellenwert. Mit geradem Körper, das Bambusschwert mit beiden Händen in der Mitte haltend, steht das *Kamae* im Zentrum des Handelns und Denkens der Akteure im *Kendo*<sup>126</sup>. Regelmäßige Selbstkontrolle der Körper- und Schwerthaltung vor Spiegelflächen sowie Fremdkontrolle durch Lehrer oder Höhergraduierte sind als beständiges Muster bei sehr guten Fechtern zu erkennen.



Abb. 21: Ozawa Takashi, 9. Dan, im Kobukan

Sich im *Kamae* zu präsentieren oder selbst wahrzunehmen, ist ein Merkmal des Habitus in der Fechtkunst, das bis zu den Anfängen moderner Fechtkunst an Fotos und Aufzeichnungen zurückverfolgt werden kann. Allerdings sind die Ahnenherren der modernen, d. h. nicht tödlichen Fechtkunst, auf Fotos häufig mit dem echten Schwert in den Händen abgebildet, wie Abbildung 21

zeigt. Kurz vor seinem Tod demonstriert Ozawa Takashi (1900 - 1991),

<sup>125</sup> Ob dieses Ereignis als Beginn eines längst überfälligen politischen Erneuerungsprozess im politischen System anzusehen ist, wird sich zeigen. Verschiedenen Anzeichen zur Folge scheinen diese Erwartungen zu hoch gegriffen zu sein.

<sup>126</sup> Eine informelle Befragung zahlreicher Fechtgrößen hatte ergeben, dass das *Kamae* ein wichtiges Qualitätsmerkmal großer Fechtkunst darstellt. Vgl. „Über die Praxis zum Lebensweg“.

9. Dan, das perfekte *Kamae* mit dem *Katana*. Die Aufnahme entstand in seinem *Dojo Kobukan* in Tokyo.

Dem Fechtkunst-typischen Habitus ist ebenfalls zuzuordnen, dass der erfahrene Fechter im Freikampf wesentlich weniger schlägt als der unerfahrene und meist nicht vor diesem angreift. Dabei entsteht der Eindruck, als wolle der Fechter jegliche Verschwendung durch Fehlversuche ausschließen und nur den Augenblick als perfekten Moment für den Schlag herausstellen. Sollte dies dem Fechter gelingen, so erbringt er damit einen beobachtbaren Beweis höchster Fechtkunst, nämlich die Fähigkeit, die mentale Lücke in der Aufmerksamkeit des Anderen in der passenden zeitlich-räumlichen Dimension erkennen und durch einen korrekten Treffer markieren zu können. Diese besondere Qualität des ersten Schlages wird in der Fechtkunst als *Shodachi* bezeichnet und stellt ein wichtiges Kriterium für das Bestehen hoher Dan-Prüfungen dar.

Die beiden Aspekte *Kamae* und *Shodachi* wurden als Merkmale des Habitus großer Fechtkunst dargestellt und dem *Kurai* zugeordnet. Darüber hinaus offenbart die Praxis - wie in dieser Arbeit ausführlich beschrieben -, dass es eine höhere Dimension im *Kendo* gibt, die nur von wenigen erreicht wird. Für die großen Kendo-Lehrer Mochida, Tamari, Nishino und andere wurde der Begriff ‚Aura‘ zur Beschreibung der spirituellen Strahlkraft ihrer ausdrucksstarken Persönlichkeit herangezogen. Zur Erklärung dieses spirituellen Phänomens wird hier angenommen, dass Aura zu einer von anderen wahrnehmbaren Persönlichkeitskomponente wird, wenn der lebenslange Entwicklungsprozess im Sinne des *Do* nahezu abgeschlossen ist. In diesem höchsten Reifestadium verbindet sich Aura mit der Gesamtpersönlichkeit des Individuums, dessen spirituelle Wirkung sich in der sozialen Interaktion entfaltet. Bei jüngeren Fechtern oder Fechtlehrern der Spitzenklasse ist diese ‚Strahlkraft‘ nicht vorzufinden, vielmehr liegt ihre besondere Ausdrucksstärke in der Dynamik der Bewegungen und der technischen Präzision. Diese Persönlichkeiten besitzen zwar *Kurai*

- anhand ihrer hohen Graduierungen mit 7. oder 8. Dan zu belegen -, doch die individuelle Aura ist noch nicht für die soziale Außenwelt wahrnehmbar hervorgetreten.

Aufgrund persönlicher Erfahrungen mit verschiedenen Spitzenfechtern in beiden Altersgruppen vermute ich, dass diese spirituelle Kraft nicht zwangsläufig aus dem lebenslangen Training im *Kendo* entsteht. Da der Kreis dieser Akteure auch unter den Fechtgrößen sehr klein ist, handelt es sich offensichtlich um personale Ausnahmerecheinungen, die - so ist anzunehmen - in besonderem Maße fähig sind, aus dem eigenen Körper herauszutreten und ihre Identität in die Fechtwelt zu transferieren. Dort und von dieser wahrgenommen, entstehen die Wirkungen der Persönlichkeit als Einfluss auf die soziale Welt, die die Fechtkunst mit der Gesellschaft verbindet. Bezogen auf die ‚strukturierende Struktur‘ BOURDIEUS ist diese außergewöhnliche Fähigkeit der Elite als Ausprägung eines Habitus anzusehen, der in der Fechtwelt allerdings zur höchsten Qualität ‚gereift‘ ist.

Die oben beschriebenen Merkmale im Fechtkunst-spezifischen Habitus besitzen als Gemeinsamkeit die ethische Haltung, die als übergeordneter Wert das Handeln in der Praxis bestimmt. Die Ausprägung eines spezifischen Persönlichkeitskonzepts mit inhärenten Werten ist kennzeichnend für die Fechtkunst als Möglichkeit zur lebenslangen Selbstfindung, allerdings ist sie nicht der einzige Aspekt eines möglichen Habitus. Auch individuelle Vorlieben, Stile und Geschmack der Fechter können als Merkmale beobachtet und dem Habitus zugeordnet werden.

Vorlieben sind in den vorrangig angewendeten Techniken der Akteure erkennbar, wenn beispielsweise ein Lehrer ausschließlich versucht, den Anderen mit ‚*Men*‘ zu treffen oder eine spezifische Konter-Technik von ihm immer wieder Anwendung findet. Gleichwohl gibt es Unterschiede im individuellen Stil zu beobachten, die die Art der Kampfführung betreffen. So verhalten sich einige Fechter eher abwartend und

,einladend', um den anderen zu einer ungünstigen Bewegung oder einem unvorbereiteten Schlag zu verleiten, damit sie ihre antizipierte Technik anbringen können. Stilmerkmale der Ausrüstung können am Rumpfschutz - *Do*<sup>127</sup> - beispielhaft für die Rüstungsbestandteile der *Kendo*-Rüstung<sup>128</sup> aufgezeigt werden.

In der Fechtwelt ist der Rumpfschutz in unterschiedlichen Farben und Materialien vorzufinden. Als Standardfarbe gilt ,schwarz', allerdings gibt es in der Praxis auch zahlreiche andere, zumeist dunkle Farben für die Frontfläche des Panzers. Das Material des *Do* besteht im Normalfall aus Bambusstreben mit einer lackierten Oberfläche, doch bestehen hier erhebliche Möglichkeiten der individuellen Abgrenzung durch exklusive Materialien. Haifisch- oder Schlangenhaut markieren die finanzielle Obergrenze<sup>129</sup> und machen das *Do* meist zum Erkennungszeichen von bekannten *Kendo*-Lehrern. Die hier genannten materiellen Merkmale haben wie die oben beschriebenen Merkmale zur ethischen Haltung die Unterscheidung des Fechters zum Gegenstand. Als Mittel der Differenzierung ermöglichen die jeweiligen Merkmale die Erkennbarkeit des Individuums durch andere.

Da es sich bei diesen Unterschieden um beabsichtigte oder vom Akteur aktiv ausgewählte Merkmale handelt, sind sie auf den Habitus zurückzuführen, der gemäß der theoretischen Konzeption BOURDIEUS Differenzen hervorbringt, um dem Individuum eine angemessene Positionierung im jeweiligen sozialen Feld zuzuweisen. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Unterschiede lediglich Merkmale sind, die eine Differenz zu anderen Merkmalen erzeugen. Als ,relationale' Merkmale existieren sie „*nur in der und durch die Relation zu anderen Merkmalen*“ (BOURDIEU, 1998: 18). Der Habitus erfährt hier seine zentrale Funktion für die Persönlichkeitsausbildung des Individuums:

---

<sup>127</sup> Wie der gleichnamige Treffer bezeichnet.

<sup>128</sup> Zur *Kendo*-Rüstung - *Bogu* - zählen Men, Kopfschutz, Kote, Handschuhe, Tare, Hüftschutz und *Do*, Rumpfschutz. Die Preispanne reicht von etwa 400 Euro bis viele tausend Euro.

<sup>129</sup> Die Preisstruktur für ein derartiges *Do* beginnt bei ca. 3.000 Euro.

„Der Habitus ist das generative und vereinheitlichende Prinzip, das die intrinsischen und relationalen Merkmale einer Position in einen einheitlichen Lebensstil rückübersetzt, das heißt in das einheitliche Ensemble der von einem Akteur für sich ausgewählten Personen, Güter und Praktiken“ (BOURDIEU, 1998: 21).

In der Fechtkunst bedeutet es, dass der Habitus die Positionierung in der Fechtwelt festlegt - quasi das ‚Wo-stehe-ich-hier‘ - und den sich ergebenden Handlungsspielraum des Individuums im Fechtalltag bestimmt. Dazu zählt die einfache Erkenntnis, dass sich ein Haifisch-Do für einen jungen Fechter mit dem 5. Dan informell verbietet, weil ausschließlich Lehrer mit dem 9. Dan dieses tragen. Allenfalls würde der Fechter ein *Do* mit einer auffälligen Farbe wählen. Ein weiteres Beispiel - stellvertretend für Merkmale zur ethischen Haltung - ist zu nennen: Im Freikampf zwischen dem Kämpfer mit dem 5. Dan und seinem Lehrer mit dem 8. Dan muss der Jüngere den Älteren mental und physisch hundertprozentig angreifen, festzumachen an einer großen Anzahl von entsprechenden Schlagversuchen. Eine Haltung im Sinne des *Shodachi* - die ‚Einmaligkeit des perfekten Schlages‘ - ist für den Jüngeren nicht denkbar. Diese Haltung wäre unangemessen und unglaublich. Innerhalb kürzester Zeit würde der 8. Dan diesen Kampf als ‚sinnlos‘ abbrechen.

Obwohl die beiden Beispiele unterschiedliche Bedeutungen für den Habitus aufzeigen - zum einen das *Do* als ‚Bekleidungsmerkmal‘, zum anderen *Shodachi* als ethische Haltung -, sind beiden Merkmale gleichermaßen relational zu anderen. Die Existenz von relationalen Unterscheidungsmerkmalen beinhaltet allerdings gleichzeitig die Möglichkeit der Veränderbarkeit. So würde der jüngere Fechter im Beispiel als Inhaber des 8. Dan einen anders konfigurierten Handlungsspielraum erleben, der die Aneignung eines kostbaren *Do* vertretbar und sinnvoll machen könnte. Vielleicht aber würde der Fechter aufgrund seines umstrukturierten Habitus den Besitz eines Haifisch-Do als vollkommen ‚unnötig‘ verwerfen.



Der Aspekt ‚Veränderbarkeit‘ verweist auf ein wichtiges Merkmal der Fechtkunst, das den Habitus der Subjekte in diesem gesellschaftlichen Teilbereich kennzeichnet. In der Fechtwelt ist der Habitus unmittelbar mit der Praxis des Alltags verbunden und von deren Rückkopplungen abhängig. Wie an zahlreichen Beispielen herausgearbeitet wurde, ist der Kampf als spezifische Alltagshandlung in der Fechtkunst aufzufassen, in der direkte Rückmeldungen für das Selbstkonzept des Fechters strukturell angelegt sind. ‚Authentizität‘ ist Voraussetzung für die Glaubwürdigkeit, die in der sozialen Interaktion des *Jigeiko* zu beweisen ist. Das Prinzip *Ki-ken-tai-ichi*<sup>130</sup> erhält darin die Schlüsselposition. Doch die Echtheit der Subjekte wird in jeder Handlungssituation des Freikampfes hinterfragt, bestätigt oder neu definiert. Letztlich sind in dieser Situation die Fechtkunst-spezifischen Möglichkeiten zur Persönlichkeitsentwicklung begründet. Für den Kontext des Habitus ergibt sich hier die Situation, in der die Echtheit des Stils, der Haltung oder des gesamten Wertekanons ‚gnadenlos‘ geprüft wird.

Für das mehrfach bemühte Beispiel des jungen Fechters mit dem 5. Dan bedeutet es, dass er seinen Habitus zur Disposition stellt, wenn er zum *Jigeiko* gegen den Älteren mit dem 8. Dan antritt. Dies gilt grundsätzlich für die Situation des Freikampfes. Gelingt es dem Fechter im *Jigeiko* ‚er selbst‘ zu bleiben, d. h., gemäß seinem Habitus in der Situation angemessen zu handeln, so würde er gestärkt aus diesem Kampf hervorgehen, der insgesamt als positiver Beitrag zur Weiterentwicklung der Persönlichkeit anzusehen wäre. Doch auch ein anderes Ergebnis ist denkbar, beispielsweise wenn er ohne entsprechende Gelegenheit oder *Ki-Ken-tai-ichi* schlägt. In diesem Fall würde sein Habitus erheblich in Frage gestellt werden, zumal er grundlegende Kriterien für Fechter ab dem 5. Dan nicht erfüllen kann. Vereinfacht formuliert, müsste der Fechter zwangsläufig in der Situation

---

<sup>130</sup> Vgl. Kapitel „Über die Praxis zum Lebensweg“.

feststellen, dass eine riesige Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit besteht.

Die Existenz eines gespaltenen Habitus im bildlichen Sinne ist in Extremform aufzuzeigen, wenn sich der junge Fechter vollkommen überschätzt respektive der alte Fechter unterschätzt wird. Versucht der Jüngere - als Beleg eigener Fechtgröße - mit starkem *Kamae*, reduzierten Körperbewegungen und wenigen Angriffsversuchen die Schlag-Gelegenheit herauszuarbeiten, so führt dies bei einem starken Älteren immer zum Scheitern. Der Ältere wäre in den meisten Fällen unbeeindruckt, nicht bedroht und könnte den Anderen ‚einfach‘ treffen. Mit zunehmender Trefferanzahl würde der Ältere eifrig seinen Beitrag leisten, das ‚starke‘ *Kamae* des Jüngeren als leere Pose zu markieren.

Die fehlende Authentizität des *Kamae* hätte sicherlich eine Sinnkrise des Fechters oder erhebliche Widersprüchlichkeiten im Habitus zur Folge. Für eine neue, aber ähnliche Handlungssituation des *Jigeiko* ist anzunehmen, dass die Kreativität des Habitus unter Berücksichtigung der Erfahrung aus der Vergangenheit eine andere Haltung des Fechters generieren würde. Das permanente ‚Getroffenwerden‘ mit dem Bambusschwert ist eine intensive Erfahrung des Körpers, auf die der Fechter auch in der heute unblutigen Auseinandersetzung des Freikampfes gerne verzichtet. In der Fechtwelt erreicht die Rückmeldung über erfolgreiches Handeln die Subjekte wesentlich schneller als in der sozialen Praxis komplexer Gesellschaften. Und ihre Eindeutigkeit verursacht manchmal Schmerzen.

Mit Hilfe allgemeiner Ausführungen sollte gezeigt werden, wie der Habitus das Individuum mit der sozialen Welt verbindet, ihm zu Sichtweisen verhilft und Handlungsspielräume eröffnet. Damit wird das Individuum in die soziale Welt eingebunden. Allerdings ist das ‚In-der-Welt-Sein‘ veränderbar, weil die Wahrnehmung aus einer Perspektive erfolgt, die sich aus relationalen Merkmalen ergibt. Das dem Habitus zugrundeliegende Erfahrungswissen leistet seinen

Beitrag für „*einen einheitlichen Lebensstil*“ (BOURDIEU, 1998: 21), was nicht weniger als die Bestimmung des Selbstkonzepts im Individuum bedeutet. In der Fechtwelt ist das Selbstkonzept mit Tradition, Körperlichkeit und spezifischer Handlungsethik verbunden. Es wird zur Disposition gestellt, wenn zwei Akteure zum alltäglichen Freikampf antreten.

Anhand verschiedener Beispiele wurde die einfache Überprüfbarkeit der individuellen Persönlichkeitskonzepte in der Fechtkunst aufgezeigt. Echtheit der Haltungen, Überzeugungen und Werte zeigt sich im Kampf gegen den Anderen, ausgetragen mit den Körpern. Im körperlichen Diskurs werden wechselseitig Bezug nehmend Kohärenz oder ‚Widersprüchliches‘ im Habitus aufgezeigt, ohne dass es verbaler oder rationaler Erläuterungen bedarf. Verdichtet in einem erfolgreichen Treffer mit dem Bambusschwert wird im Handeln des *Jigeiko* die Tiefe des Erfahrungswissens überprüft. In der hier angelegten Möglichkeit der prozessgemäßen Selbstentwicklung liegt ein Charakteristikum der Fechtkunst.

Im folgenden Kapitel wird die Bedeutung von Gesten, Ritualen und Zeremonien im *Kendo* aufgezeigt, deren Wirkungen vielfältigen Einfluss auf die Erscheinungsform der Fechtkunst nehmen. Gleichzeitig erzeugt die Ausübung spezifischer ritueller Handlungen die Identifikation mit der Sache der Fechtkunst, indem sie Bedingungen schafft, „*dass man mitspielen kann*“ (KRAIS/GEBAUER, 2008: 58). Anknüpfend an BOURDIEU, der das soziale Feld mit der Metapher des Spiels dargestellt hat, werden Rituale in der Fechtwelt im Sinne der „*Illusio*“ (1998: 140) begriffen, die als Sache des Habitus die innere Anerkennung der Fechtwelt durch das Subjekt hervorbringt.

## 5.5 Zur Bedeutung ritualisierten Verhaltens in der Fechtkunst

Für den Beobachter scheint Handeln im *Kendo* durch unzählige Gesten und Rituale bestimmt zu sein. Beginnend mit organisatorischen Abläufen, die Statuszuweisung, Übungsdurchführung und somit das Verhalten der Akteure im *Dojo* regeln, über die körperlich-kämpferische Auseinandersetzung des Fechtens bis zur finalen gemeinsamen Verabschiedung, immer prägen Gesten und ritualisiertes Verhalten den Phänotyp der Fechtkunst. Die Beschreibung leicht beobachtbarer Handlungen und deren Interpretation dienen der Veranschaulichung zentraler Bedeutungen, die anhand der Verbeugungen in der Fechtkunst aufgezeigt werden.

Die Mitglieder der Fechtgemeinschaft betreten das *Dojo*<sup>131</sup> und verbeugen sich in Richtung des symbolischen Ehrenplatzes - *Joseki* -, der die Seite der höchsten Lehrer und der hochgraduierten Danträger<sup>132</sup> des *Dojo* darstellt. In - wahrscheinlich - jeder Fechthalle ist an der Wand dieser Seite oder an einer angrenzenden Querseite ein kleiner Altar vorzufinden, der den Sitz der Götter - *Kamiza* - markiert und die Fechtgemeinschaft mit den Ahnen verbindet. Zu Beginn des Trainings warten die Schüler gegenüber der *Joseki*-Seite in einer Reihe bis die Lehrer im Kniesitz - *Seiza* - auf dem Boden Platz genommen haben. Danach setzen sich die Schüler ebenfalls und warten auf das Kommando „*Mokuso*<sup>133</sup>!“ vom höchstgraduierten Schüler. Jetzt beginnt eine meditative Phase, in der die Teilnehmer ihren Geist sammeln, vom Alltag abtrennen und auf das *Keiko* richten sollen. Dieser stille Moment der inneren Versenkung wird mit dem Ruf „*Yame!*“ beendet. Es folgen mehrere gemeinsame Verbeugungen - *Rei* - mit unterschiedlichen Zielrichtungen. Zuerst wird sich dem Altar zugewandt und auf „*Shinzen-ni-rei!*“ vor den Göttern verbeugt. Danach gilt die Verbeugung der

---

<sup>131</sup> Ohne Schuhe.

<sup>132</sup> Diese Gruppe wird als ‚Yudansha‘ bezeichnet und umfasst Personen, die mindestens den 6. Dan besitzen. In einigen Fechtgemeinschaften der Spitzenklasse werden Fechter erst mit dem 7. Dan der Lehrerseite zugeordnet.

<sup>133</sup> Alternativ wird die Meditationsphase in zahlreichen Dojo mit „*Seiza!*“ verkündet.

Lehrerseite, die mit „*Sensei-ni-rei!*“ ausgelöst wird. Die letzte Verbeugung - „*Otaga-ni-rei!*“ - ist den Übungspartnern untereinander geschuldet<sup>134</sup>.

Obwohl die Verbeugungen unterschiedlichen Zielgruppen gelten, beinhalten sie die gleiche soziale Botschaft. In der Geste des Verbeugens wird nach japanischem Verständnis die Dankbarkeit und der Respekt gegenüber den Mitgliedern der Fechtgemeinschaft ausgedrückt. Die immer gleiche Abfolge der Verbeugungen geht aus der sozialen Hierarchie der Fechtwelt hervor, in der die *Sensei* den gemeinen Fechtern voran stehen<sup>135</sup>.

In der weiteren Übungspraxis wird am Anfang und Ende jeder Übung *Rei* als Verbeugung im Stand zueinander ausgeführt, um dem Übungspartner die persönliche Dankbarkeit und Wertschätzung symbolisch auszudrücken. *Rei* kann als zentrale Eröffnungshandlung im *Kendo* zwischen den beteiligten Akteuren aufgefasst werden, die beim Üben, Lernen und Kämpfen gleichermaßen vorzufinden ist. Der Begriff *Reiho* bezeichnet die Gesamtheit des Zeremoniells in japanischen Künsten und steht für korrektes Verhalten innerhalb der jeweiligen sozialen Ordnung. Offenkundig bis ins kleinste Detail geregelt, existieren verbindliche Vorgaben eines formal-höflichen Umgangs der Teilnehmer miteinander, deren Wirkung den Ablauf sämtlicher Interaktionsprozesse beeinflusst. Demgemäß soll das *Rei* im Stand vor dem Übungspartner lediglich mit 15 Grad ausgeführt werden, während die Verbeugung zum symbolischen Ehrenplatz der Halle exakt 30 Grad aufzuweisen hat (vgl. ALL JAPAN KENDO FEDERATION, 2000: 74). *Reiho* ist erlernbar und mit fortschreitender Übung qualitativ veränderbar. Als aus der Anwendung entwickeltes Erfahrungswissen ermöglicht es dem Subjekt ein quasi-natürliches

---

<sup>134</sup> Nur bei der ersten Verbeugung zur Kamiza wird, falls erforderlich, die innegehabte Sitzposition kurz verändert und auf den Altarplatz ausgerichtet. Die folgenden Verbeugungen werden nach vorne zur Joseki-Seite ausgeführt und von den Lehrern synchron erwidert.

<sup>135</sup> Die gebräuchliche Abfolge der Verbeugungen kann in verschiedenen Dojo variieren.

Handeln und Bewegen in der Fechtwelt. Ganz im Sinne eines rituellen Alltagshandelns entspricht *Rei* dem Begriff der Konvention (vgl. GEBAUER/WULF, 1998b: 135).

Betrachtet man die verschiedenen Erscheinungsformen des *Rei*, so ist die Verbeugung als körperliche Geste zu identifizieren, die von Gruppen in der Fechtwelt vollzogen wird. Gekennzeichnet durch die Merkmale Anfang und Ende, weitgehende Vorgabe der Form und die ständige Wiederholung des Ablaufs sind die beschriebenen Verbeugungen in der Fechtkunst „als symbolische kodierte Körperprozesse“ (Wulf, 2001: 90) aufzufassen, die nur im weiten Sinne den Ritualen zuzuordnen sind. Zentrale rituelle Elemente sind im *Rei* zwar enthalten, doch existieren Gestaltungs- und Interpretationsspielräume, die vollständig ausgeformte Rituale nicht aufweisen. In der Fechtkunst ist zu beobachten, dass die formale Gründlichkeit der Verbeugung in Abhängigkeit des Gegenübers unterschiedlich ausfällt. Man verbeugt sich nicht immer gleich, sondern das *Rei* wird dem sozialen Status des Gegenübers angepasst oder in Abhängigkeit der individuellen Wertschätzung für die Person gestaltet. So weist die Praxis eine Verbeugung des Schülers vor seinem persönlichen Lehrer als gründlich und formvollendet aus, wie es die Abbildung 22 zeigt.



Abb. 22: Mochida Moriji (r.), 10. Dan, nimmt den Dank eines Schülers entgegen, 1960er Jahre

Unweigerlich erhält die Verbeugung eine Qualität, die auf die innere Überzeugung des Individuums hinzuweisen scheint und die Geste zum bildlichen Ausdruck tiefer, ehrlicher Überzeugungen des Schülers macht. Davon zu unterscheiden ist die Verabschiedung vom höher graduierten, aber vom Schüler eindeutig und ständig getroffenen Übungspartner, der mit deutlich weniger Respekt im *Rei* beschieden wird. Unter Status gleichen Schülern sind diese graduellen Verschiebungen in der Qualität des *Rei* oft noch deutlicher zu erkennen<sup>136</sup>. Anscheinend ist in den Verbeugungen das „*Mehr-oder-weniger-Phänomen*“ (1998b: 143) vorzufinden, das nach GEBAUER/WULF den Begriff ‚Ritualisierung‘ kennzeichnet. In Bezug darauf und mit Verweis auf die graduellen Unterschiede in der Ausführung wird das *Rei* in der Fechtkunst als Form der Ritualisierung eingeordnet.

Den Beispielen ist zu entnehmen, dass der Handelnde die Verbeugung für sich und andere inszeniert und sie zur Aufführung macht. Indem er sich verbeugt, weist er dem Gegenüber eine allgemeine, undefinierte Bedeutung in der sozialen Ordnung zu. Für sich belegt er mit dieser Verbeugung den persönlichen ‚Sachverstand‘ von dieser Ordnung der Fechtwelt. In der Art, wie er sich verbeugt, wird die individuelle Bezugnahme differenzierter. Durch die veränderbare Qualität des *Rei* wird dem Gegenüber vom Handelnden eine Position in der Fechtwelt zugewiesen, die gleichzeitig Wechselwirkungen auf die eigene Positionierung des Handelnden hervorbringt und diese festlegt.

Im Sinne der Konzeption BOURDIEUS findet die Positionierung der Akteure über Unterschiede statt<sup>137</sup>, die als relationale Merkmale - hier die qualitative Ausführung des *Rei* - entstehen. Im vorherigen Kapitel wurde die individuelle Bezugnahme als Angelegenheit des Habitus herausgearbeitet, dem folgend wird hier das *Rei* als Ausdruck des Habitus angesehen, der das Selbstkonzept der Fechterpersönlichkeit

---

<sup>136</sup> Diese Beispiele gelten für Situationen, in denen sich der Freikampf als Herausforderung im Sinne des duellartigen Leistungsvergleichs ohne eine bestehende Lehrer-Schüler-Beziehung präsentiert.

<sup>137</sup> Vgl. „Kurai und Habitus als Kennzeichen der Persönlichkeit“.

äußerlich zum Vorschein bringt. In der Verbeugung wird aus dem ‚Innen‘ des Körpers ein ‚Außen‘ und dieses ist über die Geste der Verbeugung mit der sozialen Ordnung verbunden. Der pragmatische Gebrauch des *Rei* und die regelmäßige Wiederholung dieser rituellen Handlung in der Fechtwelt vertiefen die Sinnhaftigkeit dieser Ordnung, indem sie das Verhältnis zwischen den Subjekten formalisieren, so dass weitere Begründungen entfallen. Gleichwohl ist die Form der Geste noch ausreichend gestaltungsfähig, um den Subjekten Möglichkeiten zum Ausdruck persönlicher Stellungnahmen zu geben, die in persönlichem Konsens oder Dissens zur anderen Person liegen können. Demzufolge kann im *Rei* neben der die Ordnung bestätigenden Kooperation auch der entstandene Konflikt verdeutlicht werden, ohne jedoch die soziale Ordnung in ihrer Existenz zu gefährden. Der ritualisierte Charakter des körperlichen Ausdrucks verhindert dies, denn die Expression individueller Bezugnahme bleibt in der Performance der Verbeugung eingebunden.

Während das ritualisierte Verhalten im *Rei* als Konvention in der Fechtwelt aufgefasst wird, scheint das eingangs beschriebene *Mokuso* einem Eröffnungs- respektive Schlussritual gleichzukommen. Als Handlung am Anfang und Ende des *Keiko* beinhaltet das *Mokuso* dieselbe oben beschriebene Botschaft des Ausdrucks von Dankbarkeit und Wertschätzung, die im *Rei* symbolisch angelegt ist. Die zentrale Bedeutung des *Mokuso* allerdings ist in seiner hinführenden Funktion zu erkennen, die in der Bestimmung eines imaginären Raumes liegt. Mit Hilfe des *Rei* wird im *Mokuso* ein symbolischer Raum im sozialen Feld abgegrenzt, in dem die Fechtwelt mit eigenen, spezifischen Regeln, Werten und Haltungen Gültigkeit erlangt.

Im Gegensatz zur Komplexität alltäglichen Handelns ist der erzeugte symbolische Raum durch ‚Verknappung‘ im Interagieren der Subjekte gekennzeichnet. Interindividuelle Kommunikation reduziert sich auf Körpergesten der kämpferischen Auseinandersetzung oder auf minimalen, verbalen Austausch und steht immer im Dienst der



übergeordneten und als verbindlich anerkannten Zielstellung der Persönlichkeitsentwicklung durch die Fechtkunst. Nicht Schulbildung, Universitätsabschluss und Zugehörigkeit zu einem exklusiven Unternehmen oder einer einflussreichen Machtgruppe bestimmen darin die Figuration des sozialen Status, sondern die Beherrschung des *Shinai* durch die Körper der Subjekte<sup>138</sup>. In diesem Raum erhält die Garantie des Status einen zentralen Stellenwert. Anders als in der sozialen Welt ist ‚Aufstieg‘ hier relativ schnell erlebbar und durch erfolgreiche Dan-Prüfungen zu realisieren. Und sollte sich der objektivierte Erfolg nicht mittelfristig einstellen, bleibt die positive Zielstellung der Persönlichkeitsentwicklung für das Individuum dennoch erhalten. Damit impliziert der hier verwendete Terminus ‚Garantie‘ immer Aufstieg in der sozialen Hierarchie oder zumindest Konsistenz des Status in diesem Raum, keinesfalls aber Abstieg oder Verlust, wie es in der Alltagswelt möglich ist.

Inwiefern das *Mokuso* am Anfang des Trainings in der Funktion eines Übergangsrituals im Sinne VAN GENNEPS steht, kann hier lediglich ansatzweise diskutiert werden, weil diese Frage nur mithilfe der vertiefenden Ritualforschung zu beantworten ist. Eigene Vorüberlegungen verleiten zu der Annahme, dass die Meditation am Anfang des *Keiko* in der Fechtkunst nur grob dem Muster der „*rites de passage*“ (VAN GENNEP, 1986) entspricht. VAN GENNEP begreift diese als Rituale, die eine Orts-, Zustands-, Positions- oder Altersgruppenveränderung begleiten und in drei Phasen verlaufen: die Trennungsphase, die Schwellen- und die Anbindungsphase (vgl. WULF, 2001: 94a). Während in der Trennungsphase die Loslösung eines Subjekts oder einer Gruppe von einem Ausgangspunkt in der Sozialstruktur oder von einem bestimmten Zustand erfolgt, ist in der Anbindungsphase die Angliederung abgeschlossen. Besondere Bedeutung erhält bei GEBAUER/WULF die Phase des Schwellenzustands - Liminalität -, in der sich „*das rituelle Subjekt in einer von Ambiguität*

---

<sup>138</sup> Dass ein Manager eines Großkonzerns neben einem Kraftfahrer oder Koch auf der Schülerseite sitzt, ist weder Seltenheit noch Problem in japanischen Dojo.

gekennzeichneten Situation“ befindet, „die keine Merkmale des früheren oder des zukünftigen Zustands aufweist“ (1998b: 143). Hier kommt es zur Umdeutung bisher gültiger gesellschaftlicher Werte.

In Stammesgesellschaften ist diese Transitionsphase mit vielfältigen Formen der Erniedrigung verbunden, bevor die nachfolgende Statuserhöhung gültig wird (vgl. WULF, 2001: 94b). In diesem Punkt ist das *Mokuso* in der Fechtkunst deutlich abzugrenzen. Die Liminalität mit ihren Wirkungen auf das Subjekt wird im Meditationsritual des *Kendo* - wenn überhaupt eintretend - nur rudimentär durchlebt. Vielmehr scheint es, dass die oben beschriebene Garantie des Status als positiv bewertete Komponente im Prozess der Hinführung zum symbolischen Raum der Fechtwelt antizipiert wird. Nicht Ambiguität und Unsicherheit prägen die Übergangsphase im *Mokuso*, sondern Statusgewissheit und Verlässlichkeit der Ordnung.

Wird das *Mokuso* aus einer Perspektive betrachtet, die die Fechtkunst mit der Spieltheorien verbindet, ergeben sich neue Überlegungen zur Eingangsmeditation. BATESON ermöglicht mit der Abhandlung „Eine Theorie des Spiels und der Phantasie“ (1981) ein grundlegendes Verständnis zur sozialen Interaktion im Spiel, das hier auf die Fechtkunst übertragen wird. BATESON geht von einer komplexen Struktur aus, die „die Eigenschaft des Wirklich-Unwirklichen von Spielen kennzeichnet“ (GEBAUER/WULF, 1998: 192). Zentral in seiner strukturellen Kennzeichnung von Spielen ist der metakommunikative Rahmen, der die nachfolgenden Handlungen vom Alltagsgeschehen abgrenzt. Mit dem Eintritt in diesen Rahmen ‚unterwirft‘ sich das Subjekt diesem anderen Geschehen, das das Spiel ist. Die Teilnahme am Spiel, die nur innerhalb dieses Spielrahmens möglich ist, erfordert die Anerkennung von Regeln, die der Logik mitunter zuwider laufen. Von zentraler Bedeutung für die Überlegungen zur Fechtkunst ist die dogmatische Behauptung, dass alle Aussagen in diesem Spielrahmen wahr sind (vgl. GEBAUER/WULF, 1998: 193).

Diese Wahrheitsbehauptung ist elementare Voraussetzung für das Funktionieren des Spiels; so auch im *Kendo*, wenngleich darin die Aussagen strukturell durch Handlungen ersetzt werden. Beispielhaft für die Fechtkunst ist das am Gebrauch des *Shinai* zu verdeutlichen. Durch den Eintritt in das ‚Spiel‘ - markiert durch das Schwellenritual *Mokuso* - erkennt der Protagonist die Umdeutung des Bambusstockes zum ‚echten‘ Schwert bedingungslos an und verwendet dieses funktionsgemäß in der Handlung des Kämpfens. *Kendo* als ‚Weg des Schwertes‘ wird zur Realität all derer, die die Wahrheitsbehauptung durch das *Mokuso* anerkennen<sup>139</sup>. Am Ende des *Keiko* ist es wiederum das *Mokuso*, das den Schwellenübertritt symbolisch abgrenzt; diesmal allerdings vom Handlungsrahmen der Fechtkunst zurück in den Alltag.

Es wurde aufgezeigt, dass Rituale in der Fechtkunst wichtige Ordnung begründende Wirkungen entfalten. Allerdings ist deren Wirksamkeit an der positiven Bestätigung durch die Subjekte gebunden. Gewissermaßen als ‚bejahendes Bekenntnis‘ zu den Normen der neuen sozialen Ordnung wird das Ritual vom Akteur vollzogen, was ihn zum Mitglied dieser Welt macht. Berücksichtigt man die grundsätzliche Freiwilligkeit, die für das Subjekt vor Eintritt in die Fechtwelt besteht, demzufolge auch Ablehnung dieser Ordnung sanktionsfrei möglich ist, so muss im Falle der Akzeptanz von einer besonderen Faszination dieser Normen ausgegangen werden, die sie für das Individuum zu ‚Werten‘ erhebt. In der Fechtwelt wird das Ritual zum grundlegenden Bekenntnis zur Fechtkunst, das durch weitere Ritualisierungen zu erneuern gilt. Die Freiwilligkeit ist der Pflicht zur Erneuerung gewichen, denn eine Verweigerung ritueller Handlungen ist nicht mehr möglich, sie würde einen endgültigen Bruch mit der Fechtwelt und ihrer Ordnung nach sich ziehen.

Begreift man das *Mokuso* als Eintritt in den Handlungsrahmen Fechtkunst, ergibt sich ein Bezugspunkt zu BOURDIEUS Vorstellung von

---

<sup>139</sup> Vgl. Kapitel „Wandel und Konsistenz im Weg des Schwertes ohne Schwert“, in dem die Umdeutung des *Shinai* unter dem Aspekt ‚Ernsthaftigkeit‘ diskutiert wird.

„*Illusio*“, die den Sachverhalt bezeichnet, „*dass man vom Spiel erfasst, vom Spiel gefangen ist, dass man glaubt, dass das Spiel den Einsatz wert ist oder, um es einfach zuzusagen, dass sich das Spielen lohnt*“ (1998: 140). Was bisher mit der Metapher des Spiels beschrieben wurde, umfasst einen Prozess, der mit höchster Ernsthaftigkeit als Konkurrenz im jeweiligen sozialen Feld stattfindet. Das Sich-Einlassen trägt die Anerkennung der spezifischen Einsätze im Feld in sich, der Kampf um diese wird sinnhaft, denn die praktische Überzeugung vom Spiel bewirkt, „*dass der Mikrokosmos des Feldes als selbstverständlich erfahren werden kann, zur Identität der eigenen Person gehört*“ (KRAIS/ GEBAUER, 2008: 59). Die Sinnhaftigkeit wird zur Selbstverständlichkeit für die sich zum Feld bekennenden Subjekte, unbenommen der Möglichkeit, nach der sie diametrale Positionen im Feld einnehmen können. Die Anerkennung des Systems, dessen Wirkungsweisen, Logik und Regeln sind inkorporierte Dispositionen, die den Körper zum Träger des Spiel machen, so dass nach BOURDIEU für den Akteur im Feld gilt: „*Er ist Körper gewordenes Spiel*“ (1998: 145).

Diese grundlegende Bedeutung der ‚*Illusio*‘ für die Prozesse im sozialen Feld ist im *Mokuso* wiederzufinden. *Mokuso* erzeugt die Inklusion in die Fechtwelt, deren Einsätze aus der zugrundeliegenden Konkurrenzstruktur des Feldes abzuleiten sind. Die in der Frage angelegte Handlungsmotivation des ‚*Wo-stehe-ich-hier*‘ verweist auf die thematisierten Aspekte der Fechtkunst wie ‚*Einzigkeit*‘, ‚*Überlegenheit*‘ und ‚*Persönlichkeit*‘. Ausführlich wurde dargelegt, dass es sich hierbei um dispositionelle Angelegenheiten des Habitus handelt, die als Bestandteile des Körpers ‚*Natur*‘ gewordenen Charakter besitzen. So entspricht dem Verständnis vom Akteur als ‚*Körper gewordenes Spiel*‘ die weitergehende Veränderung des Protagonisten in der Fechtkunst zur ‚*Schwert gewordenen Persönlichkeit*‘<sup>140</sup>. Ein Phänomen, um dessen Darstellung ich in der vorliegenden Arbeit

---

<sup>140</sup> Vgl. Abb. 15, S. 196, und Kapitel „Über die Praxis zum Lebensweg“.

anhand von Beschreibungen großartiger Fechterpersönlichkeiten intensiv bemüht bin.

Rituale und ritualisiertes Verhalten, die dem *Rei* zugrunde liegen, sind Ausdruck des Habitus und machen das Selbstkonzept des Fechters äußerlich sichtbar. In der Ausführung der Gesten - die Umwandlung eines ‚Innen‘ in ein ‚Außen‘ des Körpers - verbindet sich der Akteur mit seiner sozialen Ordnung, der Fechtwelt. Ritualisierte Handlungen als ‚Produkt‘ des Habitus werden mimetisch erlernt, sind gestalt- und veränderbar<sup>141</sup>. Umfang und Intensität des Erfahrungswissens sind auch hier als beeinflussende Variable anzunehmen, die gemeinsam mit dem generierenden Prinzip des Habitus - die strukturierende Struktur - die vollzogene Geste zur individuellen Bezugnahme macht. Im thematischen Gesamtkontext sind Rituale und ritualisiertes Verhalten als Schnittstelle zwischen der individuellen Dimension der Fechtkunst und ihres strukturellen Rahmens zu begreifen<sup>142</sup>. Die sukzessive Ausprägung der strukturellen Dimension wird im Folgenden anhand soziokultureller Zäsuren dargelegt.

---

<sup>141</sup> Dieses grundlegende Verständnis verbindet rituelles Handeln mit dem Lernprozess in japanischen Künsten allgemein. Ein weitverbreitetes - wahrscheinlich von der Lebensphilosophie des Do geprägtes - Sprichwort besagt, „*Nur wer die Form beherrscht, kann den Inhalt verstehen*“. Demzufolge unterliegen ritualisierte Handlungen in der Fechtkunst einem Veränderungsprozess, der durch Erfahrungsgewinn, also durch Lernen, ausgelöst wird.

<sup>142</sup> Vgl. das Kapitel „Das Individuum zwischen Duell und Gesellschaft“.

## 6 Die strukturelle Dimension der modernen Fechtkunst: Phänotyp der Gegenwart

### 6.1 Kenjutsu zwischen Rückbesinnung und Moderne

Die Meiji-Zeit ist durch umfassende soziopolitische Veränderungen gekennzeichnet. Die politische Herrschaft des *Shogun* wurde 1868 beseitigt und durch eine Kaiserherrschaft ersetzt, deren Macht sich mit dem Shintoismus legitimierte. 1869 erreichte die monarchische Zentralgewalt die Rückgabe der Lehen durch die Feudalfürsten. Mit dem Neuzuschnitt des Landes in 47 Präfekturen war die Entmachtung der Fürsten abgeschlossen. Die Verwaltung oblag nun treuen Beamten der Zentralgewalt. Die Standesgesellschaft der Feudalzeit wurde aufgelöst und durch eine Bürgergesellschaft ersetzt, die ehemalige Krieger und andere Personen gleichstellte. Das Wehrpflichtgesetz von 1873 machte aus den feudalen Einzelheeren der Fürsten - bestehend aus Berufskriegern - eine moderne Armee von Wehrpflichtigen.

1876 fiel das letzte Sonderrecht der ehemaligen *Samurai*, indem ihnen und allen anderen Bürgern das Tragen von Schwertern per Gesetz verboten wurde. Als Distinktionsmerkmal hatte das Schwert jahrhundertlang die Herrschaftselite ausgewiesen, nun kennzeichnete es die Polizei als legitimen Vertreter staatlicher Gewalt<sup>1</sup>. Die anfangs vorhandene technologische und wirtschaftliche Rückständigkeit des Landes gegenüber den USA und europäischen Mächten wurde mit großen Wachstumssprüngen der industriellen Produktion beseitigt. Gegen Ende der Meiji-Zeit war Japan in der Moderne angekommen. Es präsentierte sich als starker Nationalstaat, der im Inneren die Göttlichkeit des Kaisers und im Äußeren die Ziele einer expansiven Regionalmacht propagierte.

Die Entstehung eines institutionellen Rahmens in der Fechtkunst ist eng mit den oben beschriebenen Veränderungen verbunden, die im Jahr

---

<sup>1</sup> Vgl. Kapitel „Schwert und Distinktionen“.

1880 zur Aufnahme der Fechtkunst in die Ausbildungsrichtlinien der Polizei führten (vgl. BENNET, 2004<sup>2</sup>) und in der Endphase *Kenjutsu* als Mittel der Volkserziehung hervorbrachten. 1911 wurden die moderne Fechtkunst und *Jujutsu* zur Geistes- und Körperertüchtigung in Mittelschulen eingeführt. Bereits 1883 unternahm das Erziehungsministerium einen ersten Versuch, *Kenjutsu* und *Jujutsu* landesweit als Unterrichtsgegenstand in Schulen durchzusetzen, doch dieser scheiterte:

„The findings were negative, and budo was considered too dangerous, violent, and difficult to teach to large groups of student” (SAKAI/BENNETT: 2010: 219).

Fast 30 Jahre danach besaßen diese Einwände keine Gültigkeit mehr, denn 1910 wurde *Kenjutsu* per Parlamentsbeschluss offiziell zum Mittel der Volkserziehung erklärt. 1919 folgte die sprachliche Implementierung des nun geltenden Erziehungsanspruchs. Im Zuge einer alle *Budo*-Arten betreffenden Umbenennung erhielt die Fechtkunst die heute noch gültige Bezeichnung *Kendo*<sup>3</sup>. Die Betonung des *Do* als Wert für den persönlichen Lebensweg war in der Philosophie der Fechtkunst kein Novum, der jetzt geltende normative Anspruch, durchgesetzt von einem Ministerium, hingegen schon. Diese Instrumentalisierung der Fechtkunst durch Zuweisung eines staatlichen Erziehungsauftrages ist wegweisend für die weitere Betrachtung und wirft die Frage nach den zugrundeliegenden Zusammenhängen auf.

Im Folgenden wird anhand des soziohistorischen Kontexts dargelegt, dass die Verbindung der Fechtkunst mit Institutionen der Gesellschaft als Ergebnis eines gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses in der Meiji-Zeit anzusehen ist, in der Veränderungen vielfach aus den ‚Pendelbewegungen‘ zwischen Modernisierung und Rückbesinnung hervorgingen. Im Zentrum dieser Entwicklungen jedoch - gewissermaßen als antreibende Mechanik - wurde konsequent die

---

<sup>2</sup> Im Web: <http://www.mushinsa.co.za/file/A%20brief%20synopsis%20of%20kendo.pdf>.

<sup>3</sup> Zur Begrifflichkeit siehe Kapitel „Einordnung der Fechtkunst“.

Wiedereinsetzung der alten kaiserlichen Gewalt und die Ausbildung des Kaisers als Identifikationsfigur des Volkes betrieben. Diese scheinbare Rückbesinnung auf Werte und Normen der Vergangenheit - zugespitzt auf die Göttlichkeit des Kaisers als höchste Instanz im Shintoismus<sup>4</sup> - ist in der Bezeichnung ‚Restauration‘ - *Fukko* - wiederzufinden. Allerdings war die Zielstellung aller Veränderungen auf eine Modernisierung ausgerichtet, die in einer Phase höchster nationaler Krise zwingend erforderlich wurde. Das Hauptmotiv zur Reformierung Japans entstand aus dem handelspolitischen Druck der Westmächte auf das technologisch rückständige Land. Die Angst vor einer möglichen Eroberung durch ausländische Mächte - in allen anderen Ländern Asiens in dieser Zeit zur Realität geworden - erzeugte in Japan den Antrieb für eine kollektive Aufgabe, die in der Modernisierung der nationalen Verteidigung gesehen wurde. Angetrieben vom nationalen Bedrohungsempfinden beseitigte Japan in rasantem Entwicklungstempo seine wirtschaftliche Rückständigkeit, „*indem es zum einzigen nichtwestlichen Staat wurde, der im Zeitalter des Hochimperialismus eine industrielle Revolution durchlief*“ (KENNEDY, 1989: 319). Der Beginn seines wirtschaftlichen Take-off wird zwischen 1875 und 1895 angesetzt (vgl. NOJIRI, 1986: 145).

Die hier aufgezeigte Verbindung von Tradition und Moderne ist in dem häufig zitierten Satz der Meiji-Zeit *Wakon-yosai* (‚Japanischer Geist und westliche Technik‘) nachzuvollziehen, der als Abwandlung einer wesentlich älteren Maxime anzusehen ist. Im späten 9. Jahrhundert wurde die Aneignung von aus China importierter Kultur und Technologie mit dem Wort *Wakon-kansai* (‚Japanischer Geist und chinesische Gelehrsamkeit‘) begleitet, das dem Gelehrten und Staatsmann Sugawara Michizane nachgesagt wird (vgl. TAKEZAWA, 1986: 97). Dieses beschworene kulturelle Selbstbewusstsein gegenüber westlicher Technologie hatte zu Beginn der Moderne wichtigen Einfluss auf die Vorgehensweise zur Bewältigung der

---

<sup>4</sup> Zum kulturanthropologischen Hintergrund siehe Kapitel „Reis, China und die Götter“.



nationalen Krise. So verhinderte der Primat der Außenpolitik eine „*Form der unverantwortlichen politischen Rivalität, die zu einem internen Chaos und selbst zum Bürgerkrieg hätte führen können*“ (HALL: 1968: 247). Durch Bezugnahme auf den ‚Japanischen Geist‘ blieb die Maxime der nationalen Identität bei allen Konflikten der innenpolitischen Realisierung erhalten. Offenkundig waren die Verfechter der Modernisierung in Japan nicht als emanzipiertes Bürgertum mit ökonomischen Freiheitsvorstellungen hervorgetreten, sondern als nationale Beschützer der japanischen Unabhängigkeit. Folgegemaß ist die Entstehung des Veränderungsprozesses als ‚Verordnung von oben‘ aufzufassen, nicht aber als Ergebnis einer um allgemeine Freiheiten bemühten Bürger-Gesellschaft.

Der Anfang der Meiji-Zeit war von grundlegenden Veränderungen und Reformbestrebungen gekennzeichnet, die eine umfassende Modernisierung von Gesellschaft und Wirtschaft bewirkten. Die politische Orientierung bot dabei das Deutsche Kaiserreich, das 1871 beinahe zeitgleich seine staatliche Form erhielt wie der Meiji-Staat mit seiner Verfassung von 1889. Die Träger der Meiji-Restauration strebten eine zentralistische Monarchie an, in der das Volk nur stark eingeschränkte Rechte besitzen sollte. Dabei bediente man sich einer Staatsreligion, die offiziell nicht existieren durfte, da die Verfassung durch den Artikel 28 weitgehend religiöse Freiheit garantierte. Der Shintoismus sollte dies leisten. Im folgenden Kapitel „Kokutai und die Konstruktion nationaler Identität“ werden die Zusammenhänge aufgezeigt.

Betrachtet man gesellschaftliche Zäsuren der Meiji-Zeit, so ist als Erstes die Auflösung des feudalen Systems mit dessen föderalistischen Strukturen zugunsten der Restauration der kaiserlichen Zentralgewalt herauszustellen. Der damit verbundene Machtkampf am Anfang zwischen den Kaisertreuen und den Anhängern des Tokugawa-Shogunats entsprach politisch einem Staatsstreich von oben, so dass die damit verbundenen Kämpfe sowie deren Ergebnisse nicht

als ‚Revolutionsgeschehen‘ zu erfassen sind. Der Sieg des Kaisers Mutsuhito im sogenannten ‚Boshin-Krieg‘ von 1868 verlief im Vergleich zu europäischen Revolutionskämpfen nahezu unspektakulär, denn eine Beteiligung großer und unterschiedlicher Bevölkerungsteile war nicht gegeben<sup>5</sup>. Zunächst wurde die historisch lange bestehende Aufspaltung zwischen dem regierenden, aber faktisch hilflosen Souverän (*Tenno*) und dem herrschenden Bevollmächtigten (*Shogun*) aufgelöst, indem der Kaiser als neues politisches Machtzentrum installiert wurde. Die programmatische Ausrichtung der neuen Herrschaft war gemäß der kaiserlichen Erklärung vom 3. Januar 1868 dahingehend zu verstehen, dass „*das verdorbene Alte vollständig abgewaschen und alle Dinge erneuert werden*“ (ZÖLLNER, 2009: 190a).

Ein weites Definitionsverständnis, was als ‚verdorben‘ anzusehen war, ermöglichte die Koalition unterschiedlicher Politikvertreter zum Sturz des alten Shogunat-Systems. Nur im Hauptziel der Stärkung Japans durch Verteidigungsausbau vereint, fand dieser Zusammenschluss seinen ideologischen Überbau in der Restauration der kaiserlichen Zentralgewalt für das kollektive Anliegen. So kamen die Führer der Restauration aus verschiedenen Schichten des Kriegerstandes, zumeist waren sie *Samurai* niederer Herkunft. Folglich sind ihre Motive auf individuelle Erfahrungen und Ambitionen zurückzuführen, die insgesamt nicht als Gruppeninteressen anzunehmen sind (vgl. HALL, 1968: 261). Die meisten Personen der neuen Führungselite kamen aus den großen Fürstentümern Westjapans Satsuma, Choshu, Tosa<sup>6</sup> und Hizen, die von jeher die Gegenseite der Tokugawa-Herrschaft bildeten. Die ‚Meiji-Oligarchie‘ - so die in der Forschung häufig verwendete Bezeichnung, die hier übernommen wird - bestand wahrscheinlich aus weniger als dreißig Personen (vgl. HALL, 1968: 262),

---

<sup>5</sup> Auch der Begriff ‚Bürgerkrieg‘ erfasst den japanischen Kontext nur unzureichend. Die Zahl der Opfer beider Seiten betrug in Japan ca. 13.000 Menschen, was im deutlichen Unterschied zu der Anzahl der Toten im US-amerikanischen Bürgerkrieg mit ca. 600.000 Menschen steht und auf unterschiedliche Größenordnungen in der gesellschaftlichen Beteiligung an den Auseinandersetzungen verweist (vgl. ZÖLLNER, 2009: 184).

<sup>6</sup> Heute Kochi.

für die stellvertretend folgende Namen mit den Herkunftspräfektoren zu nennen sind:

- Okubo Toshimichi und Saigo Takamori aus Satsuma,
- Kido Koin, Ito Hirobumi und Yamagata Aritomo aus Choshu,
- Itagaki Taisuke und Sakamoto Ryoma aus Tosa,
- Eto Shimpei und Soejima Taneomi aus Hizen,
- Sanjo Sanemoto und Iwakura Tomomiji als Beamte des Hofes.

Obwohl die Meiji-Oligarchen eine heterogene Gruppe bildeten, besaßen sie dennoch wichtige Gemeinsamkeiten. Die meisten von ihnen waren ungewöhnlich jung für die Mitgliedschaft in einer politischen Elite. 1868 lag ihr Durchschnittsalter knapp über 30 Jahre. Größtenteils entstammten sie niederen Schichten des Kriegerstandes ohne Grundbesitz - mit Ausnahme Kidos, der zum höheren Adel zählte. Als zentrale Kennzeichen dieser Persönlichkeiten an der Spitze der Restauration sind das hohe Bildungsniveau und die Spezialisierung in verschiedenen Bereichen zu nennen. Fundierte Kenntnisse im Militärwesen und umfassendes Buchwissen bewirkten ihren schnellen Aufstieg als wichtige Befehlshaber, Berater oder Dolmetscher ihrer *Daimyo*. HALL weist auf den Erziehungshintergrund dieser jungen Männer hin und verdeutlicht deren Zugehörigkeit zur Kriegerelite: *„Als Samurai zu straffer militärischer Zucht erzogen (viele aus dieser Gruppe wurden hervorragende Fechter) wurden sie dazu ausgebildet, Männer der Tat zu werden und eine kriegerische Gesinnung zu entwickeln“* (1968: 263a).

Mindestens für Sakamoto Ryoma (1835 - 1867) - einem der wichtigsten Vordenker der Meiji-Reformen<sup>7</sup> - kann hier bestätigt werden, dass die Fechtkunst in seinem Leben eine wichtige Funktion erfüllte. Das „Sakamoto Ryoma Memorial Museum“ in Kochi hat zahlreiche Fakten

---

<sup>7</sup> Sakamoto entwarf ein 8-Punkte-Programm zur Modernisierung Japans, das unter anderem die friedliche Abdankung des Shogun, die Restauration der Kaisermacht und die Umsetzung parlamentarischer Rechte mit verbindlicher Mitbestimmung des Volkes vorsah. Letztlich bestimmten diese Punkte den Reformprozess in Japan, ohne dass sich allerdings Sakamoto daran erfreuen konnte. Er wurde am 15. November 1867 - unmittelbar vor Beginn der Restauration - von einem Attentäter in Kyoto ermordet.

dazu dokumentiert<sup>8</sup>, die hier mit anderen historischen Fragmenten zusammengeführt werden. Als zweiter Sohn einer erfolgreichen Kaufmannsfamilie, die sich in den niederen Rang der *Samurai* eingekauft hatte, begann er im Alter von 13 Jahren *Kenjutsu* in seiner Heimatstadt Kochi zu erlernen. Fünf Jahre später - nach Erhalt des Zertifikats seiner Fechtschule - ging er nach Edo<sup>9</sup>, um seine Fechtkunst bei Chiba Sadakichi zu verbessern. In der Zeit zwischen 1854 bis 1858 übte Sakamoto in diesem *Dojo*, das vom Sohn Chibas, Jutaro, und zeitweilig von seiner Tochter Sanako geleitet wurde. Sakamoto verliebte sich in die Tochter<sup>10</sup>, verlobte sich mit dieser und bald darauf wurde ihm die Funktion als Oberhaupt dieser *Ryuha* übertragen<sup>11</sup> (vgl. HILLSBOROUGH, 2010: 163).

Chiba Sadakichi war der jüngere Bruder von Shusaku (1793 - 1855), der im *Gembukan* - eine der berühmtesten Fechthallen dieser Zeit - den eigenen Fechtstil Hokushin-itto-ryu unterrichtete. Chiba Shusaku galt als lebende Legende der Fechtkunst und war für SUGAWARA „*the last master of swordsman of the Edo Period*“ (1985: 209). Die außergewöhnliche Popularität des *Gembukan* war im besonderen Unterrichtsstil und in den rationalen Erklärungen Chibas begründet<sup>12</sup>, dem großer Einfluss auf die Entwicklung des heutigen *Kendo* nachgesagt wird (vgl. SAKAI/BERNETT, 2008: 175). Es gibt Hinweise, dass Sakamoto auch dieses *Dojo* besuchte, um von Chiba Shusaku zu lernen. Im *Gembukan* übte mit Yamaoka Tesshu (1836 - 1888) eine weitere wichtige Persönlichkeit des Umbruchs, die sowohl im Prozess der Restauration als auch in der Fechtkunst große Bedeutung besaß.

---

<sup>8</sup> Vgl. Website des "Sakamoto Ryoma Memorial Museum" in Kochi: <http://www.ryomakinenkan.jp/en/>.

<sup>9</sup> Die Umbenennung zu ‚Tokyo‘ (‚Östliche Hauptstadt‘) erfolgte am 3. September 1868, als der Sitz des Kaisers von Kyoto nach Tokyo verlegt wurde (vgl. ZÖLLNER, 2010: 195).

<sup>10</sup> Nach der Überlieferung schlug der Vater vor zu warten, bis die turbulenten Zeiten vorbei seien, als Sakamoto um Sanakos Hand anhielt (vgl. HILLSBOROUGH, 2010: 164).

<sup>11</sup> Da der leibliche Sohn Chibas nicht zum Oberhaupt der Schule bestimmt wurde, nehme ich an, dass Sakamoto älter war als der Sohn und auch ohne Hochzeit als Schwiegersohn galt, so dass er die Nachfolge als Iemoto antreten konnte.

<sup>12</sup> Chiba entwarf ein eigenes Curriculum für seine Fechtkunst, das aus 68 Techniken bestand (‚Kenjutsu rokujuhachi-te‘).

Yamaoka entwickelte sich vom Anführer der Leibgarde des *Shogun* in der Anfangsphase zu einem der zuverlässigsten Diener der kaiserlichen Gewalt in der Meiji-Zeit. Dass die Umbruchphase nicht mit Krieg in den Straßen Edos endete, wird seinem selbstlosen Einsatz für die friedliche Einigung zwischen *Tenno* und *Shogun* zugeschrieben. Als geheimer Botschafter des *Shogun* traf Yamaoka 1868 wahrscheinlich erstmalig mit dem berühmten Militärführer der kaiserlichen Armee zusammen. Dieser General, Saigo Takamori, einer der Meiji-Oligarchen aus Satsuma, verabredete mit ihm die Friedensverhandlungen zwischen den Feindparteien und die gewaltfreie Machtaufgabe des *Shogun*. Später erinnerte sich Saigo, dass er tief beeindruckt war von dem ruhigen und entschlossenen Auftreten Yamaokas in der Situation höchster Anspannung (vgl. SUGAWARA, 1985: 211).

Im *Kenjutsu* war Yamaoka eine Persönlichkeit, die als erbitterter Kämpfer und Vertreter einer *Zen*-orientierten Fechtkunst größte Berühmtheit erlangte. Im Zentrum seiner Philosophie stand die Wichtigkeit der Selbstdisziplinierung des Menschen durch *Kenjutsu*. Konfrontiert mit ultimativen körperlichen und geistigen Grenzen - erreicht durch stundenlangen, härtesten Kampf gegen ständig wechselnde Herausforderer<sup>13</sup> - war es nach Yamaoka möglich, geistige Stärke und tugendhafte Charaktereigenschaften zu entwickeln (vgl. SAKAI/BERNETT, 2008: 207). Darauf Bezug nehmend wurde später mit den Aspekten ‚Selbstzucht‘ und ‚Selbstüberwindung‘ das Erziehungspotential formuliert, das den Fortbestand des *Kenjutsu* in der Meiji-Zeit begründete. Entsprechend hoch ist die Bedeutung Yamaokas<sup>14</sup> für die Aufnahme der Fechtkunst in das Erziehungswesen einzuschätzen: „Yamaoka Tesshu was instrumental in steering kendo in this direction at a time when >budo< (Hervorhebung im Original, JP) was clawing for social relevance“ (SAKAI/BERNETT, 2008: 207).

---

<sup>13</sup> Die fortgeschrittenen Schüler Yamaokas mussten 600 Kämpfe in drei Tagen bestreiten.

<sup>14</sup> Nach ZÖLLNER habe Yamaoka „in den 1860er Jahren den Begriff *Bushido* [...] erfunden“ (ZÖLLNER, 2008: 226). Die vorliegende Arbeit widerlegt diese Behauptung.

Ob Yamaoka und Sakamoto jemals zusammentrafen, bleibt unbestätigt, ist aber aufgrund ihrer gemeinsamen Begeisterung für die Fechtkunst als wahrscheinlich anzunehmen<sup>15</sup>. Die zu bearbeitende Aufgabenstellung macht eine Bestätigung dieser Annahme nicht zwingend erforderlich. Mit Sakamoto Ryoma und Yamaoka Tesshu wurden zwei Persönlichkeiten skizziert, die maßgeblich in die dramatischen politischen Prozesse zu Beginn der Moderne in Japan involviert waren. Anfangs auf entgegengesetzten Seiten kämpfend, stritten beide aus ihrer Sicht für das gleiche Ziel: dem Wohlergehen ihres Landes. Während Yamaoka die neue Ära begleitete und in späten Jahren die verarmten, sozialen Verhältnisse der ehemaligen Kriegerschicht und die ‚Allmacht‘ der westlichen Technologie kritisierte, erlebte Sakamoto die Veränderungen nach 1867 nicht mehr. Beide handelten als Krieger und in ihrem Selbstverständnis schien die Fechtkunst einen wichtigen Stellenwert zu besitzen.

Aufgrund der oben beschriebenen Erziehungseinflüsse der Meiji-Oligarchen entwickelte sich bei ihnen ein Wertsystem, das vom Standesdenken der *Samurai* und dem darin gefestigten *Bushido* bestimmt wurde. Offensichtlich waren diese Männer Krieger im traditionellen Sinne, die sich deshalb in der Fechtkunst übten; in einer Zeit allerdings, in der sich die Ideale des Kriegerstandes ebenso überlebt hatten wie die zugrundeliegende Gesellschaftsordnung und ihr politisches System. HALLS Anmerkung, dass sich viele Vertreter „aus den Tagen der Fechtschule“ (1968: 263b) kannten, unterstreicht ihr kriegerisch geprägtes Umfeld, das Erfahrungen und Wertvorstellungen in dieser Zeit des gesellschaftlichen Umbruchs prägte. Gleichzeitig werden die engen personalen Bindungen innerhalb dieser Führungsgruppe angedeutet.

---

<sup>15</sup> In jedem Fall ist ausreichend belegt, dass Sakamoto engen Kontakt zum Militärführer Saigo besaß, dessen tragisches Ende später ausführlich zu betrachten ist, wenn die soziopolitischen Ergebnisse im Kontext der japanischen Kultur diskutiert werden.

Wie in der vorliegende Arbeit ausgeführt wurde, waren die Fechtschulen enge geschlossene Gemeinschaften, in denen tiefe Bindungen zwischen den Protagonisten entstehen konnten, so dass die Beziehungen zwischen den Oligarchen gleicher Herkunft als enge Freundschaften angenommen werden können. Das Verständnis von der tief verankerten Treuepflicht des Schülers gegenüber seiner *Ryūha* verband diese Männer mit der vergangenen Feudalordnung, deren konfuzianisch geprägte Ethik in der Gegenwart der Meiji-Zeit immer noch fortwirkte.

Allerdings unterschied sich die aufkommende Moderne von den vergangenen Epochen durch die Durchlässigkeit des ehemals starren Feudalsystems, so dass ein individueller, leistungsbezogener Aufstieg der Ehrgeizigen möglich wurde. Für diese junge Elite galt demzufolge nicht mehr die Herkunft als Schlüssel zum Erfolg, sondern ihre ausgezeichnete und vielseitige Bildung, die sie deutlich von den wesentlich älteren Fürsten oder Vorgesetzten abhob. Offenkundig hatte diese Führungsgruppe in den Bereichen Bildung und Fechtkunst eine vorzügliche Schulung erhalten, was auf wichtige soziohistorische Entwicklungen in der Edo-Zeit zurückzuführen ist. Die Schwerpunkte Wissen und *Kenjutsu* konnten in der vorliegenden Arbeit als Grundanliegen für die Erziehung des Kriegerstandes im Tokugawa-System mit Beginn des 17. Jahrhunderts herausgearbeitet werden. Im Kapitel „Reis, China und die Götter“ wurde dargelegt, dass mit der Formel *Bun-bu-ichi* (‘Die Einheit von Gelehrsamkeit und Kriegskünsten’) eine Ideologie umgesetzt wurde, die die ehemals rauen Krieger allmählich zu nützlichen Beamten der Tokugawa-Herrschaft in der Friedenszeit umformte.

Durch die Umdeutung des alten Kriegerkodex zur Ideologieformel *Bushido*<sup>16</sup> wurde es möglich, dem Denken und Handeln der ‚Krieger ohne Krieg‘ neue Inhalte zu vermitteln. Die Pflege alter Kriegskünste

---

<sup>16</sup> Vgl. OZAWA (2008: 22).

- konkret die Fechtkunst im Sinne von *Bu* - wurde in diesem Konzept als Tradition eingeordnet, die allerdings die Pflicht zum Studium nicht einschränken durfte. Einerseits Rückbesinnung auf die Werte der *Samurai*, andererseits Vorwärtsorientierung an den Anforderungen der Gegenwart, die Theorie und Wissen eindeutig über die kämpferischen Tugenden stellten. Insgesamt beförderte *Bun-bu-ichi* die Umgestaltung einer Elite der Praxis zu einer Elite der Theorie, eingebettet in die dynamischen Prozesse eines entstehenden Bildungssystems in Japan.

NOJIRIS Hinweis auf das bereits vor 1868 vorhandene breite Bildungsniveau in Japan ist aufschlussreich zum Verständnis der folgenden Industrialisierung<sup>17</sup>. Nicht nur der herrschende Stand der *Samurai*, sondern auch ein großer Teil des Volkes verfügte vor Beginn der Meiji-Zeit über Grundlagen der Bildung. So waren zur Restauration bereits 43 Prozent der männlichen und etwa 10 Prozent der weiblichen Bevölkerung alphabetisiert. 1875 besuchten 54 Prozent der Jungen und 19 Prozent der Mädchen die neu eingerichtete Volksschule<sup>18</sup> (vgl. NOJIRI 1986: 146). Diese Grundbildung ist als wichtige Voraussetzung für den Erfolg des schnellen Modernisierungsprozesses anzusehen. Offensichtlich hatten die vielerorts eingerichteten Tempelschulen in der späten Edo-Zeit einen nachweisbaren Beitrag für die Elementarbildung des Volkes geleistet.

Die Umsetzung des Konstrukts *Bun-bu-ichi* machte aus den ehemals einfachen, aber harten Kriegern gebildete Beamte, die ihre Funktion in verwaltungstechnischen und politischen Tätigkeiten für das befriedete System des Tokugawa-Shogunats fanden. Aus der Kriegerelite wurde sukzessive eine Beamtenelite. Die strenge normative Ethik des Konfuzianismus schuf die spirituelle Grundlage. Außergewöhnlich ist in diesem Kontext, dass die daraus hervorgegangenen Meiji-Oligarchen ihre vom Shogunat zugewiesene Berufung als Elite offensichtlich

---

<sup>17</sup> Die industrielle Revolution setzte in Japan über 100 Jahre später als im Ursprungsland England ein.

<sup>18</sup> Die Schulpflicht wurde 1872 in Japan eingeführt.



gänzlich erfüllten und sich darüber hinaus gegen das eigene System stellten. Brisanterweise hatte das Tokugawa-System mit *Bun-bu-ichi* eine ‚Haltung‘ der Intellektualität gefördert und letztlich damit die Voraussetzungen für den eigenen Untergang geschaffen. Wenn sich nun die Jungen gegen die Herrschaft des Shogunats wandten, geschah das aufgrund eigener Erkenntnis über ein System, das sich in der modernisierten Welt überlebt hatte. Verpflichtet zum Handeln - das transportierte die Botschaft des *Bushido* in ihrer Erziehung -, mussten die Oligarchen gemäß des Selbstverständnisses eines *Samurai* das ‚verdorbene Alte‘ bekämpfen. Dieses Handeln hatte mit Verrat nichts zu tun, es entsprach den verinnerlichten Werten des alten Kriegerstandes.

Als ‚Produkt‘ einer von oben befohlenen ‚Um-Bildungspolitik‘ traten diese Krieger nun an, um der ihnen theoretisch zugewiesenen Funktion als Elite des Landes gerecht zu werden. Sie erkannten die Missstände und mussten die Gesellschaft allumfassend modernisieren. Die Fechtkunst konnte diesen Führern - bewusst oder nicht - die notwendige Selbstvergewisserung bieten, das Richtige zu tun. Dass das Selbstbewusstsein für radikales Handeln einer Tradition entnommen wurde, die funktional schon lange obsolet war, minderte nicht deren Bedeutung. Im Kapitel „Das Individuum zwischen Duell und Gesellschaft“ wurde ein Verständnis von Tradition erarbeitet, das im Sinne einer kulturellen Vererbung steht. Für den Kriegerstand allgemein und wahrscheinlich für fast alle Oligarchen verstärkt, bestimmte die Fechtkunst einen Teil der kollektiven Identität, die im Meiji-Prozess neu gestaltet wurde. Die Fechtkunst sowie das mit ihr implizierte Kriegerideal galt seit Urzeiten als untrennbarer Bestandteil der japanischen Kultur. Von der Kamakura-Zeit (1185 - 1333) über die Muromachi-Zeit (1333 - 1573) bis zum Meiji-Beginn war die Existenz dieser Einheit von Praxis und Denken der *Samurai* historisch ungebrochen nachzuverfolgen. Und standen die Fakten auf schwacher Grundlage, so konnten die zahlreichen Mythen in der Geschichte Japans als Ersatz für die Wahrnehmung intakter Wertsysteme herangezogen werden.

Die Skizzierung möglicher Weltbilder sowie die daraus abgeleiteten psychologischen Motive der Meiji-Reformer sollten aufzeigen, dass das Handeln dieser jungen Männer nur teilweise von Aspekten der Moderne bestimmt wurde und der zugrundeliegenden Erziehung größere Bedeutung für wichtige Entscheidungen - auch für widersprüchliche Handlungen - beizumessen ist. Meiner Einschätzung nach wird die Tatsache der Herkunft der Reformer aus dem Kriegerstand und ihre Ethik in den theoretischen Erklärungsansätzen zum Verständnis der Meiji-Zeit häufig nicht ausreichend gewichtet. Berücksichtigt man hingegen den Ursprung der Personen, so kann in dem Leitmotiv *Wakon-yosai* die Relativierung des Fortschritts herausgelesen werden, die im Entwicklungsprozess der japanischen Gesellschaft häufig vorzufinden ist. Die Modernisierungsmaßnahmen dienten dem singulären Zweck, Gleichwertigkeit im internationalen Wettbewerb zu erreichen. Die technologische Entwicklung wurde ‚funktionalisiert‘, um den Rückstand zum Westen aufzuholen, ohne allerdings zugrundeliegende moderne Denkweisen zu entwickeln, die mit den Prozessen der Aufklärung in Europa verbunden waren. Die kulturelle Identität der Elite einer ehemaligen Kriegergesellschaft blieb davon weitgehend unangetastet, obgleich die Vorteile einer ‚aufgeklärten Welt‘ - Rationalität, Bildung, Aufstieg - von den jungen Führern durchaus persönlich genutzt wurden und einen Wert für den persönlichen Erfolg entfalteten.

Als Beleg ist der Sachverhalt anzuführen, dass viele Personen dieser Führungsgruppe noch zu Zeiten des alten Tokugawa-Systems umfangreiche Reisen in die USA und nach Europa unternahmen, um vom Westen zu lernen und entsprechende Kenntnisse für ihren jeweiligen *Daimyo* nutzbar zu machen<sup>19</sup>. Diese Weltoffenheit einiger fortschrittsorientierter Lehnsfürsten entsprach der Gegenposition zum Shogunat, das in alten Denkmustern verharrte und eine Politik der

---

<sup>19</sup> Godai, Inoue und Ito hatten England besucht, Katsu unternahm eine Pazifiküberquerung (vgl. HALL, 1968: 263).

Abschottung (*Sakoku*) vertrat. Darauf bezogen ist erkennbar, dass das ‚erlaubte‘ Interesse an Neuartigem, hier repräsentiert durch den Westen, erst mit der Bedrohung durch diesen breite gesellschaftliche Relevanz erhielt.

Für den Aspekt ‚Bildung‘ ist zu formulieren, dass moderne Denkweisen bei der jungen Elite anhand des Interesses am Fortschritt der großen Mächte zu belegen sind, wenngleich die ursprünglichen Motive der Rettung des Landes oder den Diensten der Feudalfürsten geschuldet waren. Die historische Verortung der Meiji-Zeit als Beginn der Moderne in Japan ist hier nachvollziehbar und positioniert die Meiji-Elite zwischen traditionellen Wertauffassungen und modernen Denkstrukturen. So lag der persönliche Erfolg der jungen Männer bei der Meiji-Restauration nach ZÖLLNER darin,

*„dass sie zugleich die Arbeit der neuen Regierung bestimmten und durch ihre Verwurzelung in den diese Regierung tragenden Fürstentümern (vor allem Satsuma, Choshu und Tosa) das alte föderale System mit dem neuen, von ihnen selbsterrichteten zentralistischen System verklammerten“* (2009: 190b).

Das Erfahrungswissen dieser Führer und ihre oben dargelegte spezifische Machtposition als Mittler zwischen Vergangenheit und Fortschritt ermöglichte ihnen, eine Integrations- und Regulierungsfunktion im neuen System wahrzunehmen, die die Ausprägung realer politischer Macht von Kaiser oder Fürsten erfolgreich verhinderte. Die Durchsetzung grundlegender, zuvor nicht denkbarer gesellschaftlicher Veränderungen - so die freiwillige Rückgabe der großen Lehen an den Kaiser<sup>20</sup> oder die Auflösung der Standesgesellschaft zugunsten einer Bürgergesellschaft - ist auf die strategische und effiziente Modernisierungspolitik dieser Machtgruppe zurückzuführen.

---

<sup>20</sup> Als wichtige Voraussetzung dafür ist die Gründung eines Kriegsministeriums im Jahre 1869 anzusehen, das die Organisation eines staatlichen Verteidigungswesens und Gründung einer Wehrpflichtigenarmee zum Ziel hatte. Das erste militärische Instrument des kaiserlichen Staates war als freiwilliger Zusammenschluss der starken und wichtigen Fürstentümer Westjapans entstanden und erlangte entscheidende Bedeutung für die Rückführung der alten Lehensbezirke an die Zentralgewalt im Jahr 1869. Satsuma, Choshu und Tosa hatten als Erste ihre Gebiete zurückgegeben und sich der kaiserlichen Zentralgewalt unterstellt.

Eine Besonderheit ihrer Vorgehensweise ist in dem Bemühen um weitgehende Akzeptanz der Veränderungen bei der entmachteten Oberschicht zu erkennen. Im Gegensatz zu europäischen Revolutionen ‚rollten keine Köpfe‘ der ehemals politisch Verantwortlichen, sondern diese wurden großzügig mit Renten, Übernahme persönlicher Schulden oder neuen Adelstiteln abgefunden<sup>21</sup>, so dass die gesellschaftlichen Veränderungen für sie erträglich gemacht wurden<sup>22</sup> (vgl. HALL, 1968: 264ff). Mit Hinweis auf MURAKAMI kann abschließend eine pointierte Zusammenfassung erkennbarer Wertsysteme der politischen Hauptakteure der Meiji-Restauration vorgelegt werden:

*„Der Träger der Meiji-Restauration war nicht eine Bürgerschicht mit modernem Selbstbewusstsein, sondern eine ideologisch-konfuzianistisch denkende Samurai-Klasse<sup>23</sup>. Daher rührt ein starker Hang zu Tenno-Kult, Shintoismus und Nationalismus“* (MURAKAMI, 1986: 174).

Die Affinität dieser drei Einflussgrößen wird im folgenden Kapitel im Kontext des Staats-Shintoismus aufgezeigt, um sie im Anschluss daran mit der Einflussnahme der Fechtkunst zu verbinden.

## 6.2 Kokutai und die Konstruktion nationaler Identität

Die neuere Forschung verweist auf eine veränderte Perspektive zur Betrachtung des Shintoismus und seiner Rolle bei der Durchsetzung der Kaiserherrschaft in Japan. BREEN/TEEUWEN belegen in „A New Story of Shinto“ (2010), dass die Ausprägung des Shintoismus zu einer eigenständigen Religion erst in der Meiji-Restauration zwischen 1868 und 1915 eintrat und im Kontext einer Ideologisierung stattfand:

---

<sup>21</sup> Eine Umgestaltung der Adelstitel brachte neue Einteilungen hervor. Als neu geschaffener Hochadel galten fortan Hofadelige und Fürsten des alten Systems, während der einfache Kriegerstand als Ritteradel gemeinsam mit den Vasallen der Fürsten in die Kategorie des Niederadels fiel.

<sup>22</sup> Gleichzeitig sorgte die im Hintergrund stehende militärische Gewalt des Kaisers für den nötigen Nachdruck, doch ihre Freisetzung war nicht oft erforderlich.

<sup>23</sup> Zum Begriff ‚Klasse‘ vgl. das Kapitel „Zur begrifflichen Unschärfe bei der Beschreibung der japanischen Gesellschaftsstruktur“.

„*Shinto was a political construct designed to instill a "national spirit" (in Anführungszeichen im Original, JP) in the people; but it was also a bottom-up complex of local rituals and festivals with little internal coherence; and finally, it included a number of religious groups that adhered to universalistic teachings*“ (2010: 7).

Dementsprechend wurden dem *Shinto* durch Bezugnahme auf lokale Bräuche, animistische Vorstellungen und vage Mythen japanischer Geschichtsschreibung<sup>24</sup> kennzeichnende Merkmale wie ‚Natürlichkeit‘, ‚Harmonie‘ und ‚Kontinuität‘ zugeschrieben, die in ihrer Verklärung von den politischen Inhalten ablenkten. So war die gesellschaftliche Atmosphäre der Meiji-Zeit entscheidend von einer Mischung aus konfuzianischer Ethik, kaiserlichem Patriotismus und latenter Aufbruchstimmung geprägt.

Nach BREEN/TEEUWEN ist der Shintoismus nicht als - vielfach so dargestellte - Tradition aufzufassen, die über geschichtliche Epochen hinweg auf die japanische Kultur einwirkte und den sinnhaften Zusammenhang zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft herstellt, sondern als konstruiertes Instrumentarium zur Durchsetzung einer Ideologie. Den Autoren zufolge verknüpfte der Prozess der „*Shintoisierung*“<sup>25</sup> bereits in der Kultur vorhandene Aspekte wie *Kami*, Schreine, Mythen und Rituale mit dem Konstrukt des *Shinto*, so dass diese den Anschein von Merkmalen der ‚Religion‘ erhielten. Allerdings bediente man sich dabei altertümlicher Bräuche, die als regionale und lokale Praktiken vollkommen unabhängig von der politischen Erscheinungsform des *Shinto* entstanden waren<sup>26</sup>. Das Fazit BREEN/TEEUWENS fordert zu einer grundlegenden Überprüfung älterer Befunde zum Stellenwert des Shintoismus in der japanischen Kultur auf:

„*Shinto [...] appears not as the unchanging core of Japan's national essence, but rather as the unpredictable outcome of an erratic history. By implication, that means that is*

---

<sup>24</sup> Besonders durch die ältesten Quellen japanischer Geschichtsschreibung *Kojiki* (712) und *Nihon shoki* (720).

<sup>25</sup> Bei BREEN/TEEUWEN „*Shintoization*“ (2010: 21).

<sup>26</sup> Vgl. Kapitel „Reis, China und die Götter“ sowie das Unterkapitel „Shintoismus“.

*future, too, is wide open to the unforeseeable forces of historical change and the actions of individuals responding to them*" (2010: 228).

Die Überlegungen zur Abhängigkeit des *Shinto* von „erratic history“ und handelnden Individuen werden im vorliegenden Kapitel aufgegriffen und mit dem zuvor dargestellten soziohistorischen Kontext des Zeitgeschehens verbunden. Wie im Kapitel zur Meiji-Zeit aufgezeigt wurde, erfolgte die Institutionalisierung des *Shinto* und seine Ausprägung zum ‚Staats-Shinto‘ bzw. ‚Staatsshintoismus‘ - so die später verwendeten Bezeichnungen für diese Ideologie<sup>27</sup>, die bis zur Niederlage Japans im Zweiten Weltkrieg tiefgreifende Wirkung besaß - in einer Phase akuter Krise des Landes, die zur Modernisierung zwang. Im Kern dieser Glaubenskonstruktion stand die pragmatische Verknüpfung von religiösem Ritus und politischem System in der gottgleichen Verehrung des Kaisers, zugespitzt auf den mystifizierten japanischen Begriff *Kokutai*. SCHEID verweist auf die Schwierigkeit einer angemessenen Übersetzung dieses Begriffs, weil in Japan eine präzise Bestimmung des Terminus nie vorgenommen und gleichzeitig „eine Aura des Heiligen, Unantastbaren“ (2011<sup>28</sup>) um ihn verbreitet wurde. Folglich ist in den Übersetzungen des Begriffs als „Volkscharakter“ (HAGIWARA, 1989<sup>29</sup>), „Landeskörper“ (SCHEID, 2011<sup>30</sup>) oder „Nationalwesen“ (ANTONI, 1998) nicht die tiefgehende Wirkung dieser Herrschaftsideologie wiederzufinden.

HAGIWARA stellt heraus, dass der Begriff ‚tabuisiert‘ wurde, um *Kokutai* „gegen jede mögliche Kritik zu immunisieren“ (2011<sup>31</sup>). In der Folge blieben sowohl der Kern dieser Ideologie als auch die politisch Verantwortlichen vollkommen unbestimmt. HAGIWARAS Argumentation

---

<sup>27</sup> Zum Begriff ‚Staatsshinto‘ vgl. ANTONI (1998) und HARDACRE (1991), zum ‚Staatsshintoismus‘ vgl. Hagiwara (<http://fs1.law.keio.ac.jp/~hagiwara/kokutai.html>) und Scheid ([http://www.univie.ac.at/rel\\_jap/an/Geschichte:Staatsshinto](http://www.univie.ac.at/rel_jap/an/Geschichte:Staatsshinto)).

<sup>28</sup> Im „web-handbuch“ der Universität Wien: [http://www.univie.ac.at/rel\\_jap/an/Geschichte:Staatsshinto](http://www.univie.ac.at/rel_jap/an/Geschichte:Staatsshinto).

<sup>29</sup> Dieser Aufsatz des Philosophen HAGIWARA ist im Web veröffentlicht, siehe HAGIWARA (2011).

<sup>30</sup> Im Web: [http://www.univie.ac.at/rel\\_jap/an/Geschichte:Staatsshinto](http://www.univie.ac.at/rel_jap/an/Geschichte:Staatsshinto).

<sup>31</sup> Im Web: <http://fs1.law.keio.ac.jp/~hagiwara/kokutai.html>.

ist an die wegweisenden Arbeiten des Politologen MARUYAMA Masao angelehnt, der bereits 1957 eine umfassende, soziologisch tiefgreifende Analyse des japanischen Herrschaftssystems der Vorkriegszeit vorlegte<sup>32</sup>. MARUYAMA folgend, wurde der Begriff *Kokutai* bewusst nicht definiert, weil „*die theoretische Fixierung des ‚kokutai‘ durch eine bestimmte ‚Lehre‘ oder ‚Definition‘ ihn automatisch ideologisch eingeschränkt und relativiert hätte*“ (1988: 47).

Damit wird im Theoriedefizit die Funktion von Machtsicherung erkennbar, da die Herrschaftselite *Kokutai* als ideologische ‚Leerformel‘ einsetzen konnte, um aktuelle politische Botschaften dem gesellschaftlichen Kontext anzupassen. Gleichzeitig wurde oppositionellen Gruppen grundsätzlich ‚Missbrauch‘ oder ‚Volksverrat‘ unterstellt, wenn sie versuchten, den Begriff anzuwenden bzw. zu deuten. Damit war das Konstrukt *Kokutai* gleichzeitig als repressives Instrumentarium zur Meinungskontrolle politischer Gegner geeignet. Am Höhepunkt des Militarismus in Japan, im Zweiten Weltkrieg, wurde *Kokutai* als Staatsprinzip des Kaiserreiches für heilig erklärt. Die konstruierte Göttlichkeit des *Tenno* und ihre Umdeutung zur Heiligkeit des Staates machten *Tenno* und staatliches Handeln damit unantastbar. Der Kult um den *Tenno* wurde als staatsbürgerliche Pflicht eingefordert und ausdrücklich nicht als religiöses Handeln ausgewiesen. Ab Mitte der Meiji-Zeit vermied man offiziell die Bezeichnungen ‚Staatsreligion‘ und ‚Staatsshinto‘, lediglich der Begriff ‚Schrein-Shinto‘ fand Verwendung bei sakralen Handlungen (vgl. SCHEID, 2011<sup>33</sup>).

Die Ideologisierung des Shintoismus und seine politische Bedeutungszunahme in der Meiji-Zeit sind auf das Wirken der Meiji-Führer zurückzuführen. Für diesen Kontext ist hervorzuheben, dass die meisten Meiji-Oligarchen selbst keine überzeugten Shintoisten waren

---

<sup>32</sup> MARUYAMAS „Denken in Japan“ (1988) gilt nach wie vor als eines der wichtigsten Werke zur soziopolitischen Struktur des Tenno-Systems.

<sup>33</sup> Im Web: [http://www.univie.ac.at/rel\\_jap/an/Geschichte:Staatsshinto](http://www.univie.ac.at/rel_jap/an/Geschichte:Staatsshinto).

und „im Shinto lediglich ein demagogisches Instrument zur Stärkung des Tennoismus“ (SCHEID, 2011<sup>34</sup>) sahen. Diese Fähigkeit zur Distanz gegenüber dem Shintoismus - dem ureigenen Naturglauben Japans - hatten die Träger der Restauration wohl kaum in ihrer ideologisch-konfuzianistischen Erziehung erworben. Stattdessen muss die intellektuelle Basis im aufgezeigten hohen Bildungsgrad vermutet werden. Es ist davon auszugehen, dass die Reformen eine Fähigkeit zur Selbstreflexion entwickelt hatten, die es ermöglichte, die Bedeutung von Ideologien zur Herrschaftsstabilisierung aus den eigenen Sozialisationsprozessen abzuleiten<sup>35</sup>. Indem sie das Tokugawa-System mit seiner zugrundeliegenden normativen Ethik bekämpften und beseitigten, belegten die Oligarchen ihre Einsicht in die Mechanismen ideologischer Herrschaft. Demzufolge konnte der Konfuzianismus als Modell für eine shintoistisch ausgerichtete Herrschaft erhalten, die im Dienst der Ausprägung einer nationalen Identität stand. Diese Identität war zwingend erforderlich, wollte man die Bedrohungen der westlichen Welt abwehren.

Anhand der Betrachtung des überkommenen Tokugawa-Modells waren für die Meiji-Führer zwei Problemfelder erkennbar, denen eine Schlüsselstellung im Prozess zur Ausformung des Nationaldenkens zukam:

1. Mit Beginn der Meiji-Restauration war die Existenz des Kaisers im Volk nahezu unbekannt, im Gegensatz zum *Shogun*, dem jedermann bekannten politischen Herrscher des Reiches. Der *Tenno* wurde über Jahrhunderte erfolgreich von der realen Macht isoliert.
2. Die radikalen Veränderungsprozesse trafen mittlere und einfache *Samurai* besonders hart. Aus dem Kriegsdienst entlassen, als Herrschaftsstand aufgelöst und entwaffnet und zumeist ohne

---

<sup>34</sup> Im Web, s. o.

<sup>35</sup> Die theoretische Ausformung der großen Ideologien oder Utopien des 19. Jahrhunderts setzte erst in späteren Jahren ein und dürfte ihnen deshalb nicht bekannt gewesen sein. Beispielsweise erschien „Das Kapital“ wahrscheinlich um 1867 erstmalig.



Einkommen, erwies sich diese Großgruppe - mit 6,4 Prozent die zweitgrößte innerhalb der japanischen Gesamtbevölkerung<sup>36</sup> - als sozialer ‚Sprengstoff‘ für das neue System. Einige ehemalige *Samurai* fanden zwar Anstellungen in den Verwaltungen sowie im Militär- und Polizeidienst, doch die Mehrzahl verfiel der Armut.

Als allgemeine Lösungsstrategie zur innenpolitischen Problemlage setzte die Meiji-Regierung auf eine umfassende Erziehungspolitik, die den unbekanntem Kaiser zu einer zentralen Identifikationsfigur stilisierte und ihn mit Traditionen des Volkes verband. Bereits vorhandene vage Glaubensvorstellungen wurden darin ebenso einbezogen wie Allgemeinplätze, die an Mythen gebunden waren. Die Staatsreligion *Shinto* sollte vom Volk ‚geglaubt‘ werden, mit den Worten HAGIWARAS ausgedrückt sollte „*das Künstliche naturalisiert werden*“ (2011<sup>37</sup>). Als ideologisches Konstrukt „*war der Staats-Shintoismus zwar eine künstlich neu geschaffene Religion, die jedoch alle schon bestehenden, in der Seele der Japaner tief verankerten Denkweisen übernimmt*“ (HAGIWARA, 2011<sup>38</sup>). Für die Ausbildung einer eigenständigen Religion war es zwingend erforderlich, den *Shinto* eindeutig vom Buddhismus und von früheren gemeinsamen Praktiken zu trennen. So verkündete die Meiji-Regierung in einer ersten Verordnung im Jahr 1868<sup>39</sup> die offizielle Trennung von shintoistischen Götterwesen *Kami* und der ‚Nicht-Gottheit‘ *Buddha* (vgl. SCHEID, 2011<sup>40</sup>).

Zentrale Bedeutung in diesem Naturalisierungsprozess ist zwei kaiserlichen Erlassen in der Meiji-Zeit beizumessen. Im Erlass von 1882 wurden Treue und Mut als Tugenden für das Militär formuliert und darüber hinaus die absolute Gehorsamspflicht der Soldaten und

---

<sup>36</sup> Allerdings fielen 91 Prozent auf die neue Kategorie ‚Bürger‘, zu denen Bauern, Handwerker und Händler zählten (vgl. ZÖLLNER, 2009: 198).

<sup>37</sup> Im Web: <http://fs1.law.keio.ac.jp/~hagiwara/kokutai.html>.

<sup>38</sup> Im Web, <http://fs1.law.keio.ac.jp/~hagiwara/kokutai.html>.

<sup>39</sup> In deren Folge wurden Schreinanlagen umbenannt und buddhistische Abbildungen in nicht unerheblichem Maße zerstört.

<sup>40</sup> Im Web: [http://www.univie.ac.at/rel\\_jap/an/Geschichte:Staatsshinto](http://www.univie.ac.at/rel_jap/an/Geschichte:Staatsshinto).

Matrosen gegenüber ihrem Kaiser betont. Hiermit sollte dem *Tenno* die unbedingte politische Neutralität seiner Soldaten gesichert werden. Unter Verweis auf Personen, die sich in früheren Zeiten unehrenhaft verhielten, weil sie „*ihr Vertrauen in persönliche Beziehungen setzen*“ (BENEDICT, 2006: 185a), wurde die Pflichterfüllung für die Gemeinschaft als höchster Wert herausgehoben.

Die ethischen Forderungen an das Militär sind leicht dem ideologischen Begriff *Kokutai* zuzuordnen, der auch den „Kaiserlichen Erziehungserlass“ von 1890 inhaltlich kennzeichnet. Als persönlicher Text des Kaisers verwies er indirekt auf die Mythen der eigenen Göttlichkeit, er forderte von den Untertanen zu Treue und Patriotismus. In der öffentlichen Präsentation wurde der Erlass wie ein heiliges Ritual ausgeübt. An den Feiertagen zu Ehren des *Tenno* zelebrierte man diese Vorschrift in den Schulen vor versammelter Lehrer- und Schülerschaft. Zunächst wurde nach würdevollen Verbeugungen die verdeckte Fotografie des Kaisers enthüllt und die Nationalhymne gesungen. Die rituelle Verlesung des Textes und eine Ansprache des Schulleiters folgten. Abschließend wurde das Foto - von weiteren Verbeugungen begleitet - wieder verhüllt, worauf die Beteiligten den Saal verließen. ZÖLLNER verweist auf Gemeinsamkeiten dieser Zeremonie mit einem christlichen Gottesdienst:

*„Wie beim Abendmahl die Hostie zum Leib Jesu wird, wurde das Bild des Kaisers im Moment seiner Enthüllung zum Leib des Kaisers; der Kaiser war realpräsent. Der Erlass war sein Neues Testament. Interpretierte man den Akt shintoistisch, so folgte er gleichfalls einer klassischen Struktur: Herbeirufen der Gottheit (>kamimukae<) (Hervorhebungen im Original, JP), Ritualgebet (>norito<), Verabschieden der Gottheit (>kamiokuri<). Auch hierbei war die Gottheit vorübergehend realpräsent“ (2009: 267).*

Die intendierte Wirkung des Militär-Erlasses von 1882 und des Erziehungserlasses von 1890 ist in ihrer Gesamtheit angelegt und mit den Worten Ruth BENEDICTS zu beschreiben. Für sie sind diese Meiji-Erlasse „*die wahre Heilige Schrift [...], denn sie werden zur Verlesung*

*einem Schrein entnommen und in tiefer Ehrfurcht dorthin zurückgelegt, bevor die Zuhörerschaft entlassen wird“ (BENEDICT 2006: 185b).*

Tatsächlich nahmen die Meiji-Oligarchen das Christentum als Vorlage für den Shintoismus zur Kontrolle des Volkes; eine Konsequenz aus den tiefgehenden Beobachtungen der westlichen Kultur auf den Auslandsreisen (vgl. SCHEIDT, 2011<sup>41</sup>). Dem Inhalt gemäß aber war der Erziehungserlass eine Mischung aus feudalistisch-konfuzianistischer Treuepflicht und traditionellem Ahnenkult. Die Pflicht zur Gehorsamkeit gegenüber den Eltern entsprang paternalistischen Vorstellungen, die durch die Übertragung ‚Tenno= Vater‘ und ‚Volk= Säugling‘ zu einer nationalen Moral umgedeutet wurden (vgl. HAGIWARA, 2011<sup>42</sup>). Mit dem Schlagwort ‚Kaisertreue und Vaterlandsliebe‘ war hier der Opfertod des Einzelnen für Herrscher und Volk angelegt, der im Pazifik-Krieg zur grausamen Realität wurde.

Das Phänomen der gesellschaftlichen Integrationskraft durch außenpolitische Konflikte sollte auch im japanischen Volk Wirkung entfalten, denn als erste Bewährungsprobe für Staat und Nationaldenken erwies sich der Chinesisch-Japanische Krieg von 1894/95. Und tatsächlich trug dieser Konflikt Entscheidendes zur Ausprägung einer nationalen Identität bei. Nach ZÖLLNER erhielt der Chinesisch-Japanische Krieg den Stellenwert als „*Geburtshelfer des nationalstaatlichen Selbstbewusstseins*“ (2009: 271), woraus die uneingeschränkte Unterstützung der japanischen Regierung durch Bevölkerung und Opposition in diesem Krieg resultierte. Die Kriegspropaganda konstruierte einen Heroismus, der Mut, Loyalität, Patriotismus und besonders herausgestellte Menschlichkeit gegenüber der Zivilbevölkerung zum Inhalt hatte (vgl. ZÖLLNER, 2009: 274). Die kollektive Begeisterung wurde durch die chinesische Zustimmung zu den umfassenden Forderungen Japans nach Reparationen und Gebieten noch gesteigert. Jedoch bremsten die Großmächte Russland, Frankreich und das Deutsche Reich die japanische Gewinnsucht

---

<sup>41</sup> Im Web, s. o.

<sup>42</sup> Im Web: <http://fs1.law.keio.ac.jp/~hagiwara/kokutai.html>.

zugunsten Chinas, indem sie die Rückgabe der begehrten Liaodong-Halbinsel<sup>43</sup> von Japan einforderten.

Angesichts des ‚gefundenen‘ Selbstbewusstseins des neuen Staates konnte die Beschränkung Japans kaum als endgültige Lösung angenommen werden. Eher verstärkte die Zurücksetzung Japans „*nur Tokios Entschlossenheit, es zu einem anderen Zeitpunkt wieder zu versuchen*“ (KENNEDY, 1989: 320). 1904 wurde die Korrektur dieser geografischen Entscheidung von japanischer Seite angegangen, als Japan in den Krieg mit Russland eintrat und die lokale Großmacht 1905 entscheidend schlug. Der Sieg Japans brachte den Status einer anerkannten Regionalmacht im Fernen Osten und ermöglichte dem Land später - im Jahr 1910 - ungehindert Korea zu annektieren und die Mandschurei wirtschaftlich auszubeuten<sup>44</sup>.

Innenpolitisch verhalf der Erfolg über Russland dem Staatsshinto zur Ausprägung eines Massenphänomens, indem er öffentliche Erziehung und japanischen Alltag allumfassend beeinflusste. Die weitere Entwicklung zum Militarismus in Japan ist damit übergangslos zu verbinden. Es ist vorwegzunehmen, dass die Gesamtstrategie dieser Ideologie nach dem Russisch-Japanischen Krieg 1904/05 und in der frühen Showa-Zeit ab 1925 ihre maximale Wirkung in der japanischen Gesellschaft erzielte<sup>45</sup> (vgl. SCHEID, 2011<sup>46</sup>). Die Herrschaft einer Elite - geschickt verborgen hinter dem Tenno-Kult - war durch die ‚Naturalisierung‘ politisierter Glaubensvorstellungen zum Kern eines Nationaldenkens geworden. Die Göttlichkeit des Kaisers und die Traditionen wurden darin zur gesellschaftlichen Realität, unbenommen

---

<sup>43</sup> In der südlichen Mandschurei gelegenes Gebiet, das Japan den Zugriff auf eine der reichsten Regionen Chinas ermöglicht hätte.

<sup>44</sup> Der militärische Erfolg Japans wurde zum Preis einer nahezu vollkommenen wirtschaftlichen Erschöpfung errungen. Der folgende Boykott japanischer Waren seitens China und Korea isolierte die neue imperiale Großmacht Japan im pazifischen Raum vollends.

<sup>45</sup> Die weitere Entwicklung zur ‚Überlegenheit des japanischen Volkes‘ und der propagierten Weltherrschaft markiert die grenzenlose Übersteigerung dieses Massenphänomens.

<sup>46</sup> Im Web, s. o.

ihres konstruierten Ursprungs. Demzufolge wird diese Form der Rückbesinnung in der vorliegenden Arbeit als ‚konstruierte Tradition‘ bezeichnet.

Das zweite Problemfeld der Meiji-Reform, die Integration ehemaliger *Samurai* in die Regierungspolitik gestaltete sich erheblich schwieriger. Anfangs erhielten die pensionierten Krieger Rentenzahlungen, die 1876 in staatlich verzinste Schuldverschreibungen mit 4 bis 14-jähriger Laufzeit umgewandelt wurden. Die ausbezahlten Zinsen reichten nicht für den Lebensunterhalt der ca. 460.000 betroffenen Haushalte (vgl. HALL, 1968: 275). Sowohl Zentralregierung als auch Präfekturbehörden bemühten sich um großzügige Unterstützung der Ex-Krieger bei Geschäftsgründungen oder der Erschließung neuer Gebiete<sup>47</sup>. Insgesamt jedoch erwiesen sich alle Versuche als unzureichend, so dass sich das Problem unzufriedener *Samurai* zum gesellschaftlichen Spannungsfeld entwickelte. Am Gegenstand einer außenpolitischen Provokation Koreas<sup>48</sup> - ausgelöst, als sich Okubo und Iwakura auf einer Europareise befanden - zerbrach die Koalition der Meiji-Führer im Jahr 1873. Die Unterlegenen dieses Machtkampfes Saigo, Eto, Itagaki, Goto und Soejima verließen als Gegner die Regierung, was dramatische Entwicklungen nach sich zog. 1874 wagte Eto aus Hizen mit etwa 2.500 ehemaligen *Samurai* den Aufstand gegen die Regierung, der jedoch schnell niedergeschlagen wurde<sup>49</sup>. Dennoch folgten weitere Aufstände.

Zur Schlüsselfigur des letzten Aufbegehrens eines Kriegerheeres wurde Saigo Takamori, der erfolgreiche Kriegsherr und ehemalige Anführer der kaiserlichen Truppen. Nach der machtpolitischen Niederlage gegen Okubo hatte sich Saigo in seine Heimat Satsuma zurückgezogen und eine Vielzahl privater Kriegsschulen gegründet. Saigo wurde zum

---

<sup>47</sup> So wurden ehemalige Samurai zur Kolonisation Hokkaidos als Wehrbauern angeworben. Die Vertreibung der Urbevölkerung - Ainu - im Norden des Landes war die Folge.

<sup>48</sup> In der Literatur als ‚Korea-Frage‘ bezeichnet.

<sup>49</sup> Die genannten Zahlen beteiligter Krieger bei sämtlichen Rebellionen differieren in Abhängigkeit des Autors stark. Während HALL etwa 2.500 Kämpfer angibt (vgl. 1968: 277), werden bei Zöllner für dasselbe Ereignis sogar 12.000 Samurai genannt (vgl. ZÖLLNER, 2009: 228).

moralischen Anführer von enttäuschten Ex-Kriegern, die sich gegen die schnelle Modernisierung und ‚Verwestlichung‘ ihres Landes stellten. Bald stand er im Zentrum einer 30.000 Mann starken Armee schlecht bewaffneter ehemaliger *Samurai*, die 1877 in Satsuma gegen eine 40.000 Truppen umfassende Regierungsarmee erbittert kämpfte. Erst nach mehreren Monaten konnte der Satsuma-Aufstand vom neuen Wehrpflichtigenheer niedergeschlagen werden. Im Kapitel „Schwert und Distinktionen“ wurde dieser Sachverhalt im Zusammenhang der Aufnahme von *Kenjutsu* in die Polizeiausbildung diskutiert. Saigo - in der Rolle eines besiegten Konter-Revolutionärs - nahm sich das Leben durch *Seppuku* und wurde zum Helden.

Die Aufwertung des Verlierers zu einem nationalen Helden wirft Fragen auf. Anhand aktueller Beobachtungen in Japan wird diese Problematik umfassend bearbeitet<sup>50</sup>. Heute steht im Ueno-Park in Tokyo eine Statue Saigos, die den Abgebildeten als nationale Berühmtheit und Volkshelden ausweist. Nahezu liebevoll wird er im Volksmund als „*Saigo, der Große*“ (HILLSBOROUGH, 2010: 185<sup>51</sup>) bezeichnet. 2011 besuchte ich diesen Ort, wo ein großer Besucherandrang zu beobachten war. Bei Schulklassen, Tourismusgruppen und Einzelbesuchern scheint dieser historische Krieger große Popularität zu besitzen.

Abbildung 23 zeigt die Bronze-Statue, die 1898 von der Meiji-Regierung errichtet wurde (vgl. HILLSBOROUGH, 2010: 184). Das Foto belegt die Volksnähe des gescheiterten Helden in der Gegenwart. Anscheinend ist der Krieger Saigo Takamori Bestandteil japanischer Tradition geworden, die einer kulturellen Besinnung gleichkommt. Die Wertschätzung Saigos in der Bevölkerung deute ich als eine Form der Rückbesinnung, die als ‚erlebte‘ Geschichte von dem oben eingeführten

---

<sup>50</sup> Vom 7. bis 21. Oktober 2011 besuchte ich Tokyo, Nara, Osaka und andere Orte um die Ergebnisse dieser Forschungsarbeit zu überprüfen und zu erweitern.

<sup>51</sup> Im Quellentext in englischer Sprache.

Begriff ‚konstruierte Tradition‘<sup>52</sup> abzugrenzen ist. Diese volksnahe Rückbesinnung wird folgend als ‚gelebte Tradition‘ erfasst.



Abb. 23: Saigo-Statue und Volksnähe

Die diffuse Botschaft des Denkmals führt zu weitergehenden Überlegungen hinsichtlich des Inhalts der nationalen Besinnung: Welche Werte verkörpert dieser Held? Wofür steht das Monument eines berühmten Kriegers, der sich am Ende seines Lebens gegen die Meiji-Restauration

wendete, für die er jahrelang als erfolgreicher Kriegsherr kämpfte? Was findet der Beobachter heute an einem Helden, der zum Verräter wurde? Warum wird ein verräterischer Verlierer in Japan verehrt?

Die Zuspitzung der Fragestellung ist durch eine Sichtweise motiviert, die ein besonderes japanisches Heldenverständnis im Mittelpunkt vorfindet. Dazu allerdings muss Saigos Wirken anders betrachtet werden, als es westliche Deutungsmuster gemeinhin vorgeben.

Im japanischen Verständnis verkörperte Saigo als Samurai die alten Ideale des Kriegerstandes, für die er - gemäß seiner Sozialisation - mit ‚Leib und Seele‘ kämpfte. So diente er dem Kaiser als seinem neuen ‚Feudalherrn‘, indem er als wichtiger Feldherr die Restauration durchfocht und die Kämpfer des *Shogun* besiegte. Zu den Gegnern des Kaisers zählte auch eine kleine Einheit, die sich nach der Kapitulation des Shogunats im Jahr 1868 nicht ergeben wollte. Diese Gruppe wird

---

<sup>52</sup> Vgl. S. 323.

heute als *Shogitai* bezeichnet. Name und heldenhafter, aber aussichtsloser Kampf dieser letzten Krieger-Einheit der Tokugawa-Macht gingen ebenfalls in die Geschichte ein. Obwohl Saigo in diesem Gefecht seinen Ruf als erfolgreicher Feldherr bestätigen konnte, musste er später ebenso untergehen wie die mutigen Kämpfer des *Shogitai* auf der Gegenseite. Der Gedenkstein für die *Shogitai* befindet sich ebenfalls im Ueno-Park, in direkter Nähe zur Bronzestatue Saigos.

Ungewöhnlicherweise beeinträchtigt Saigos späterer politischer ‚Seitenwechsel‘ nicht sein Ansehen im Volk als großer *Samurai*. Während er in der deutschen Geschichtswahrnehmung sehr wahrscheinlich auf den ‚Verräter‘ reduziert werden würde, wird dieses negative Kapitel seines ehrhaften Seins im japanischen Volksempfinden vollkommen ausgeblendet. Im Fokus stehen Heldentum und Freitod durch *Seppuku*, der ethisch einzig zulässigen Art für einen *Samurai* aus dem Leben zu scheiden: Am Ende der verlorenen Schlacht belegt er symbolisch letztmalig die Echtheit seiner Kriegerseele. Diese und ähnliche Deutungen des Helden Saigo sind in der Rezeption der Öffentlichkeit anzunehmen, wobei zugrunde zu legen ist, dass das Ergebnis immer von einer Mischung aus Wahrheit, Legende und Mythos beeinflusst wurde<sup>53</sup>. Allerdings steht die Übernahme historischer Wirklichkeit für die Gemeinschaft nicht im Vordergrund. Vielmehr verkörpert Saigo Takamori symbolhaft einen Helden, dessen Schicksal darin lag, untergehen zu müssen, weil seine Zeit vorbei war. Damit wird er zum ‚tragischen Helden‘, fast im Sinne der griechischen Tragödie.

Das vorliegende japanische Verständnis begreift Saigo in seinem aktuellen Zeitgeschehen, wonach der Zeitenwandel für ihn unaufhaltbar ist. Der Held kann nicht weiterleben, weil er der alten Zeit angehört. Gleichzeitig jedoch ist er außerstande, diesen Wandel aufzuhalten.

---

<sup>53</sup> So versuchen zahlreiche Abhandlungen in Japan - mit teilweise zweifelhaftem wissenschaftlichen Hintergrund - die Ambivalenz im Handeln Saigos mit ethischen Erwägungen aus der Gegenwartsperspektive zu verbinden.



Die Veränderungen der Zeit werden als ‚Umstände‘ aufgefasst, die im Falle Saigos zum Verrat führen. Doch als ‚Entwicklungen‘ entziehen sie sich dem persönlichen Zugriff des Helden und damit seiner Verantwortung. Es ‚passiert‘, und der Held wird zum ‚Opfer‘<sup>54</sup>. Betrachtet man die Statue im Detail, so ist diese Interpretation anhand von Haltung, Ausstattung und Blick Saigos nachvollziehbar (siehe Abbildung 24).

Der Fotoausschnitt zeigt die massige Figur des Helden, die Kraft, Entschlossenheit und Energie verkörpert, gleichzeitig aber die Bereitschaft zum Tod in sich trägt. Nur dürftig bekleidet mit dem *Haori*, einer kimonoähnlichen Jacke -, trägt er ein Schwert im Gürtelband. Ungewöhnlicherweise handelt es sich hierbei um das Kurzsword, eines der beiden den Krieger kennzeichnenden Schwerter. Das Statussymbol und Distinktionsmerkmal des Kriegerstandes hingegen - das *Katana* (Langsword) - ist nicht vorhanden. Der starre Blick drückt die Leere aus, die für den echten *Samurai* in der Bereitschaft zum Tod liegt. Dass sich Saigo vor dem Eintritt in das letzte Stadium seines Kriegertums befindet, verdeutlicht der Griff seiner linken Hand zur Schwertscheide. Im angedeuteten unmittelbar folgenden Augenblick

---

<sup>54</sup> Das hier entworfene Verständnis vom Held als Opfer scheint Berührungspunkte zur Auffassung GIRARDS (1987; 1988) vom Zusammenhang zwischen dem Opfer, der Gewalt und dem Heiligen aufzuzeigen. Nach Girard kann die Entstehung mimetischer Gewalt Gesellschaften in eine ihre Existenz bedrohende Krise stürzen. Die Überwindung dieser Krise wird durch die Auswahl und den Tod eines Opfers herbeigeführt. Dem Opfer wird die Verantwortung für die entstandene Gewalt zugewiesen, in seinem Tod findet die Gemeinschaft zur ursprünglich erlebten Gewaltlosigkeit zurück. Aus der folgend empfundenen Rückkehr zur Ruhe - im Anschluss an den kollektiv begangenen Mord - leitet die Gesellschaft die Schuld des Opfers im Sinne einer Selbstbestätigung ab. In „Das Heilige und die Gewalt“ (1987) entwickelt GIRARD den Ansatz eines Ur-Mordes der Gesellschaft an einem ‚Sündenbock‘. Da sein notwendiger Tod versöhnende Wirkung für die Gemeinschaft entfalte, wird das Opfer vom Kollektiv mit dem Heiligen verbunden. Diese Doppelübertragung von Schuld und Kraft der Versöhnung auf das Opfer ist charakteristisch für das Sakrale (vgl. GEBAUER/WULF, 1998: 177). Allerdings handelt es sich dabei um Zuweisungen und Übertragungen, die das Opfer als Schuldigen aus der Gemeinschaft ausgrenzen. Hierin liegt vielleicht der deutlichste Unterschied zu meiner Argumentation zum japanischen Helden. Dieser wird nicht von der Gemeinschaft ausgegrenzt, sondern vielmehr einbezogen. Der ‚japanische Held‘ kann als Gegenmodell zum ‚Sündenbock‘ aufgefasst werden, denn er wird von der Gemeinschaft nicht für die Krise verantwortlich gemacht, sondern für deren Lösung. Damit wird er und sein Handeln als ‚Wert‘ für die Gesellschaft angesehen, dessen Inklusion der Würdigung durch die Menschen Rechnung trägt.

würde seine rechte Hand die Leine seines geliebten Hundes loslassen und den Schwertgriff umfassen, um die Klinge herauszuziehen. Die Symbolik der Meiji-Zeit ist in dieser Abbildung allgegenwärtig.



Abb. 24: Saigo, der Große

Die Bronzestatue Saigos als Symbol für den untergegangenen Kriegerstand bringt das Zeitgeschehen der Meiji-Restauration zur Darstellung. Den *Samurai* wurden bereits alle Privilegien sowie das kennzeichnende Statussymbol per Gesetz genommen, durch Auflösung der Ständegesellschaft und Schwertverbot. Entwaffnet, aber nicht entwürdigt, bleibt dem letzten Krieger noch der Griff zum Kurzsword,

das als finale Option verbleibt. Die Symbolik ist eindeutig, denn das Kurzsword ist die formale Waffe für das *Seppuku*, die traditionelle Selbstentlebung echter Krieger.

Wenn die Witwe Saigos bei der Einweihung des Denkmals 1898 reklamierte, dass diese Abbildung so überhaupt nicht ihrem Mann entsprach - niemals hätte er sich ohne formale Kleidung mit dem Familienwappen oder Militäruniform gezeigt - (vgl. HILLSBOROUGH, 2010: 186), blieb ihr offenbar die politische Botschaft und Ansage der Meiji-Regierung durch die Installierung eines überkommenen Heldenideals verborgen: Im neuen System hat sich das feudalistische

Kriegertum überlebt, in der Gegenwart besitzt es keine Berechtigung mehr.

Was am Beispiel Saigos aufgezeigt wurde, lässt sich auch anhand weiterer Heldenfiguren nachvollziehen, die in dieser Arbeit geschildert wurden. Saigo, Musashi, die 47 *Ronin* und die Kämpfer des *Shogitai* gehören zur selben Kategorie von Helden, die am Wendepunkt von Epochen ruhmreich handelten und untergehen mussten. Musashi<sup>55</sup>, der letzte Fechtheld der *Sengoku-jidai* („Zeit der kämpfenden Provinzen“), stirbt mit seiner Zeit. Das Zeitalter der Schlachten und des Heldentums war seine Zeit, die Friedenszeit war es nicht mehr. Der unrühmliche Tod, seine Kauzigkeit und das in dieser Arbeit thematisierte nicht-ethische Kriegerhandeln werden ihm in der kollektiven Würdigung verziehen. Ausschließlich die Werte des Kriegers und die perfekte Fechtkunst prägen die gesellschaftliche Wahrnehmung von Musashi.

Bei den 47 *Ronin* ist ein ähnliches Muster erkennbar. Anfang des 18. Jahrhunderts, deutlich nach Musashi in einer Phase des konsolidierten Friedens, handeln die Ex-Krieger des hingerichteten Feudalherrn gemäß dem alten *Bushido*, aber im Widerspruch zur neuen Ethik der Friedensgesellschaft in der Tokugawa-Zeit. Die *Ronin* stellen die Ehre ihres Herrn durch Ermordung des verantwortlichen Intriganten wieder her. Gleichzeitig aber verstoßen sie gegen die Gesetze des Shogunats, die Blutrache verbieten. Ihr moralisches Dilemma wird mit einem ‚milden‘ Todesurteil gewürdigt, das ihnen erlaubt, durch *Seppuku* als ehrenhafte Krieger aus dem Leben zu scheiden.

In allen beschriebenen Beispielen ist ein gemeinsames Muster erkennbar, das sich als ‚Heldentum im gesellschaftlichen Kontext‘ beschreiben lässt. In der kollektiven Deutung wird das Handeln der Helden - es erzeugt die ‚Heldentat‘ - immer mit einer ethischen Wertung verbunden, die auf eine Formel zugespitzt werden kann: das Richtige

---

<sup>55</sup> Vgl. Kapitel „Musashi Myamoto - der vollkommene Krieger“.

zum falschen Zeitpunkt tun! Unmissverständlich werden die Protagonisten zu tragischen Helden, die letzten Endes immer verlieren, obwohl sie das Richtige taten, jedoch im falschen Moment gesellschaftlichen Zeitgeschehens. In dieser Konstruktion von Heldentum handelt der Held immer in voller Erkenntnis seines finalen Schicksals, folglich opfert er sich für seine ethischen Prinzipien. Held, Heldentat und Opferbereitschaft gehören zusammen; im Heldentum werden sie zur Einheit. Musashi<sup>56</sup>, Saigo und die *Ronin* sind darin nicht zu unterscheiden.

Die Wertschätzung gegenüber dieser Kategorie von Helden - die erfolgreichen Helden existieren ebenfalls<sup>57</sup> - ist mit einer allgemeinen Sympathie für den Verlierer verbunden, die für Japan typisch zu sein scheint. Ungewöhnlicherweise existiert ein eigener Terminus in der japanischen Sprache für diese Form der Empathie. Der Begriff *Hanganbiki* erfasst derartige Zusammenhänge. Auf diese Bezeichnung wurde ich hingewiesen, als ich die gesellschaftliche Bedeutung Musashis und Saigos kritisch mit japanischen Experten diskutierte. Eine sinngemäße Übertragung könnte *Hanganbiki* als ‚Verlierer-Liebe‘ übersetzen<sup>58</sup>. Anhand von Heldenbildern verschiedener Epochen wurde dargelegt, dass ‚Verlierer-Liebe‘ in Japan kein Einzelphänomen beschreibt, sondern einem Muster folgt, das fortlaufend ist. Die zentrale Fragestellung nach der zugrundeliegenden Bedeutung von *Hanganbiki* für die japanische Gesellschaft ist hier anzuschließen.

Aus soziohistorischer Perspektive wird ‚Verlierer-Liebe‘ immer dann bedeutsam, wenn ein grundlegender Epochenwechsel eintritt. *Hanganbiki* entsteht an Umbruchstellen der Gesellschaft, die das Bisherige als ‚veraltet‘ und ‚überkommen‘ markieren und gleichzeitig

---

<sup>56</sup> Der Rückzug Musashis aus dem gesellschaftlichen Leben und seine Existenz als Eremit in der Höhle Iwato Kannon entspricht dem Opfer.

<sup>57</sup> An vorderster Stelle neben anderen steht zweifellos Tokugawa Iyasu, der Reichseiniger. Auch der legendäre Fechtlehrer Yagyu Munenori ist als ‚erfolgreicher‘ Held anzusehen.

<sup>58</sup> Der Philosoph Mario Kumeikawa von der Keio-Universität in Tokyo schlug diese Übersetzung 2011 bei meinem Besuch in seiner Fakultät vor.

das Neue als Produkt der Lösung einer schweren gesellschaftlichen Krise in Funktion setzten. Die notwendigen Veränderungen entsprechen einem voranschreitenden Entwicklungsprozess und sind in der gemeinschaftlichen Wahrnehmung untrennbar mit Modernisierung verbunden. Am Beispiel der Meiji-Zeit wurde das für Japan aufgezeigt. Für die Mitglieder dieser Gesellschaft entsteht im *Hanganbiki* die Möglichkeit der Selbstvergewisserung, indem Veränderungen als kontinuierliche, unaufhaltsame Entwicklungen wahrgenommen werden, die ohne das Bisherige, Alte nicht möglich geworden wären. Der Kampf bzw. der Tod des tragischen Helden wird damit sinnhaft für das Kollektiv. Ohne den Helden hätte die Gemeinschaft niemals die krisenhafte Situation überwinden können.

Der Held leistet einen wichtigen Beitrag zum Fortbestand und Fortschreiten der Gesellschaft. Bei weiteren Krisen dient der Rückbezug auf den tragischen Helden, der gemeinschaftlichen Bestätigung, ‚das Richtige‘ getan zu haben und immer wieder zu tun. Die fortschreitende Entwicklung ist unaufhaltsam, es ‚passiert‘ und der tragische Held ist ein Teil dieses Prozesses. Demzufolge wird auch der Verlierer als Volksheld verehrt.

Die Integration dieses Helden ist Voraussetzung für die kulturelle Kontinuität, denn das Fortwirken des tragischen Helden bleibt nicht auf die spezifische Zeitepoche begrenzt, sondern wird in folgende Zeiten und Generationen übertragen. Im kollektiven Bewusstsein wird sein Handeln zu einem allgemein anerkannten Wert der Gesellschaft; er wird Geschichte, in der Held und verkörperte Botschaft zu einem Mythos verschwimmen. In diesem Prozess werden Held und Botschaft Teil des gesellschaftlichen Wertekanons, der Einfluss auf die kulturelle Identität nimmt.

Heldenhaftes Kriegertum und Ideale - ob Musashi, Saigo oder andere - werden über Traditionen implementiert, geformt und an den Bedingungen des Zeitgeschehens in der Gegenwart aktualisiert.

Demzufolge können auch mittelalterliche Helden Japans im Kontext der Gegenwart sinnhaft wahrgenommen werden. Die Voraussetzung zur Fortwirkung in folgenden Zeiten entsteht einzig über die Praktizierung der Tradition als Pflege der empfundenen Werte. Die Traditionen verbinden die Botschaften mit der Gesellschaft und erzeugen eine Kontinuität besonderer Wertmuster oder Einstellungen, die hier einem eigenen japanischen Typus zu entsprechen scheinen. So ist Saigos Drama aus der Gegenwartsperspektive ‚nachfühlbar‘ für Personen in Leitungsfunktionen, die anstehende schwerwiegende Entscheidungen als individuelles Paradoxon erleben. Die Übertragung der Moral alter Zeiten könnte als modernisierte Form im Subjekt das Handlungsgebot hervorbringen, sich wider aller Schwierigkeiten selbst ‚treu‘ zu bleiben.

Die Ausbildung des Mythos ist von großer Wichtigkeit für die ‚Überlebensfähigkeit‘ der Botschaften im Kollektiv. Am Beispiel der *Shogitai* kann das begründet werden. Gleichzeitig ist die oben dargelegte Ideologisierung des Shintoismus als politische Strategie der Meiji-Oligarchie in die Argumentation einzubeziehen.



Abb. 25: Gedenktafel der Shogitai im Ueno-Park

dieser Ereignisse für die Gegenwart hervorgehoben, indem dieses Dokument Zeugnis über die Geschichte des ‚Ueno-Krieges‘ ablegt (siehe Abbildung 25). Zur Veranschaulichung der historischen Geschehnisse ist eine Zeichnung vorzufinden, die ein Überlebender der Schlacht als Zeitzeuge anfertigen ließ. Die Textpassage unter der

Den letzten Kriegern des *Shogun* wurde im Ueno-Park, dem Ort ihres Untergangs im Jahre 1868, ein Friedhof mit zwei Gedenktafeln gestiftet. Auf einer Tafel wird mit einigen Ausführungen der Wert und die Bedeutung

Zeichnung betont explizit die Glaubwürdigkeit dieses Dokuments:  
„[...] it is a faithful picture to the historical fact unlike other colour prints“  
(Gedenktafel, untere Textpassage).

Die bildliche Darstellung allerdings bringt den unvoreingenommenen Beobachter<sup>59</sup> zu einer anderen Bewertung dieses Exponats. Die dargestellte Szene zeigt den erbitterten Kampf nur mit dem Schwert bewaffneter *Samurai*, umgeben vom Dunst grausigen Schlachtgeschehens. Im Zentrum stehen die Krieger des *Shogitai*, die - obwohl aussichtslos eingekreist - ihren Gegnern trotzen zu scheinen (siehe Abbildung 26).



Abb. 26: *Shogitai-Schlachtszene vom 15. Mai 1868*

Die Szene könnte kaum unwirklicher dargestellt werden. Inhaltlich transportiert sie das Schlachtenideal des Mittelalters, in dem Mann gegen Mann gefochten wurde. Nahezu problemlos könnte der Ausschnitt als Darstellung der Schlacht von Sekigahara gedeutet

---

<sup>59</sup> Diesen historischen Erinnerungsort entdeckte ich, als ich das Umfeld der Saigo-Statue erkundete. Die Existenz des Shogitai-Mythos war mir bis dahin nicht bekannt.

werden, die allerdings im Mittelalter stattfand und nicht 1868, dem Beginn der Moderne in Japan. Jegliche Darstellung von Distanzwaffen und moderner Kriegstechnologie fehlen ebenso wie die Abbildung siegreicher Soldaten der Kaiserarmee. Auf der Gedenktafel scheint die Zeit des 17. Jahrhunderts ‚eingefroren‘ zu sein.

Die Zeichnung präsentiert sich als verklärende Darstellung eines bürgerkriegsähnlichen Kampfes zwischen den Kriegerern des alten und des neuen Systems. Sie bildet ein anachronistisches Zeitgeschehen ab, das höchstwahrscheinlich so nicht stattfand. Dennoch wird der Mythos von den *Shogitai* ‚beschworen‘ und in die Gegenwart getragen.

Für diesen Kontext ist hervorzuheben, dass die Legende von den Heldentaten der *Shogitai* kein Ausnahmebeispiel Fechtkunst-geprägter japanischer Geschichte darstellt. Für die beschriebene *Battotai* aus dem Jahre 1877<sup>60</sup> - die vorgelegte Begründung für die Einführung des *Kenjutsu* bei der Polizei von offizieller Seite - ist ebenfalls der gleiche verklärende Ursprung aufzuzeigen. Der Mythos von der heldenhaften Überlegenheit dieser Schwertkämpfer im Kampf ‚Mann gegen Mann‘ im Satsuma-Aufstand dürfte nicht den Ansprüchen historischer Wirklichkeit gerecht werden. Wenn überhaupt, fanden diese Heldenleistungen von höchstens 100 Schwertkämpfern in einem kleinen Scharmützel des gigantischen Schlachtengeschehens<sup>61</sup> statt, das von der neuen Wehrpflichtigenarmee gewonnen wurde; und deren Soldaten kämpften mit den Mitteln moderner Kriegstechnologie, nicht aber mit der Nahkampfwaffe Schwert. Dimension und Bedeutung dieses Ereignisses stehen weit auseinander, doch im Mythos verliert diese Unterscheidung ihre Wichtigkeit, indem die Situation anachronistischer Kampfweise mit dem Schwert zur Heldentat umgedeutet wird.

---

<sup>60</sup> Vgl. Kapitel „Schwert und Distinktionen“.

<sup>61</sup> Im Satsuma-Aufstand kämpften wahrscheinlich 70.000 bis 100.000 Soldaten gegeneinander.



Beide Mythen sind in der Gegenwart Japans präsent, denn sie wurden über die Tradition ‚erinnert‘, weitergegeben und in das Kollektivbewusstsein der Menschen im Sinne DURKHEIMS<sup>62</sup> überführt. Unbenommen der tatsächlichen Ereignisse, die dem eingeführten Terminus ‚gelebte Tradition‘ entsprechen, ist in diesen Beispielen historischer Rückbesinnung vor allem die ‚konstruierte Tradition‘ vordergründig erkennbar, die im Zusammenhang der Naturalisierung des Staats-Shintoismus aufgezeigt wurde. Analog zum Tenno-Kult ist die Auflösung historischer Wirklichkeit in der kollektiven Geschichtsbetrachtung japanischer Gesellschaft - vorzufinden im Mythos - häufig mit der Verknüpfung des ‚Heiligen‘ verbunden. Um die spezifischen Werte oder Botschaften für die Gemeinschaft zu erhalten, werden Held, Heldentat und Opferbereitschaft in einen quasi-sakralen Raum überführt. Auch hier ist die ‚Handschrift‘ der Meiji-Oligarchen zu erkennen, was folgend dargelegt wird.

Von staatlicher Seite wurde zur Pflege der kollektiven Identität ein Ort festgelegt, der von einer besonderen Aura umgeben wird. Im Ueno-Park in Tokyo sind berühmte buddhistische Tempel und Friedhöfe sowie shintoistische Schreinanlagen vorzufinden<sup>63</sup>, die aufgrund ihrer soziohistorischen Bedeutung dem beschriebenen Aspekt nationaler Rückbesinnung entsprechen. Verbunden mit dem Heiligen - hergeleitet aus der sakralen Sphäre buddhistischer und shintoistischer Bauten - wird ihr Wert für die Gemeinschaft erhöht. Die Instrumentalisierung ist offenkundig und entsteht aus dem politisch-ideologischen Bemühen um die „*Naturalisierung des Künstlichen*“ (HAGIWARA, 2011<sup>64</sup>), dessen extremste Umsetzung an der Yasukuni-Anlage im Bezirk Kudanshita von Tokyo festzumachen ist. Mit größter Wahrscheinlichkeit kann der

---

<sup>62</sup> Vgl. Kapitel „Das Individuum zwischen Duell und Gesellschaft“.

<sup>63</sup> Besonders die buddhistischen Anlagen Kiyomizu-Kannon-Tempel, Kaneiji-Tempel, Bentendo sowie der shintoistische Schrein Toshogu (vgl. <http://www.japan-guide.com/e/e3019.html>). Letzterer war bis zur Meiji-Reform dem Kaneiji-Tempel angegeschlossen. Erst nach 1868 wurde er selbständig, was als wichtiges Ergebnis im Zuge der Shintoisierung anzusehen ist. Der Kaneiji-Tempel war in der Tokugawa-Zeit der größte und reichste Tempel der Stadt; gleichzeitig auch der wichtigste, denn er war der Familien-Tempel der herrschenden Tokugawas.

<sup>64</sup> Im Web: <http://fs1.law.keio.ac.jp/~hagiwara/kokutai.html>.

Yasukuni-Schrein als der umstrittenste Ort historischer Besinnung in Japan aufgefasst werden. Latente Spannungen in den internationalen Beziehungen machen diese Bauten des Shintoismus zu einem Politikum zwischen Tokyo und seinen ehemaligen Kriegsgegnern.

Zu Beginn der Meiji-Restauration 1869 als Shokonsha<sup>65</sup> gegründet, wurde der Schrein 1879 an den heutigen Ort verlegt und vom *Tenno* umbenannt in Yasukuni. Die neue Bezeichnung verband sich mit dem kaiserlichen Wunsch, den Frieden in der Nation zu bewahren, entsprechend wird Yasukuni als ‚Schrein des friedlichen Landes‘ übersetzt<sup>66</sup>. Ursprünglich diente er der Ehrung der Helden im Boshin-Krieg, also den Kämpfern, die für die Meiji-Restauration starben. Die zugrundeliegende shintoistische Ahnenverehrung dieses heiligen Ortes verband sich schnell mit den staatlichen Vorstellungen einer nationalen Erinnerungsstätte. Insgesamt wurden fast 2,5 Millionen Seelen Verstorbener in dem Schrein aufgenommen. Wer diese Helden waren, erläutert der Text der offiziellen Website des „Yasukuni-Shrine“:

*„These are souls of men who made ultimate sacrifice for their nation since 1853 during national crisis such as the Boshin War, the Seinan War, the Sino-Japanese and Russo-Japanese wars, World War I, the Manchurian Incident, the China Incident and the Greater East Asian War (World War II). These people, regardless of their rank or social standing, are considered to be completely equal and worshipped as venerable divinities of Yasukuni“<sup>67</sup>.*

Hiernach wird als Voraussetzung zur Aufnahme in den Kreis der Gottheiten dieses heiligen Shinto-Schreins der Opfertod für die Nation ausgewiesen. Helden, Opfertod und Wohlergehen der Nation entsprechen dem oben entworfenen Muster nationaler Rückbesinnung in Japan. Davon abweichend ist hier allerdings, dass im Yasukuni-Schrein auch die Seelen von Soldaten verehrt werden, die als Kriegsverbrecher der höchsten Kategorie von den USA zum Tode

---

<sup>65</sup> Zu übersetzen als ‚Schrein zur Anrufung der Seelen‘ (vgl. ZÖLLNER, 2009: 200).

<sup>66</sup> Vgl. offizielle Website: <http://www.yasukuni.or.jp/english/about/index.html>.

<sup>67</sup> Offizielle Website: <http://www.yasukuni.or.jp/english/about/index.html>.

verurteilt wurden; so wie der militärische und politische Führer im Zweiten Weltkrieg Tojo Hideki<sup>68</sup>, der auch als der „japanische Hitler“ (SCHEIDT, 2011<sup>69</sup>) bezeichnet wird. Die ehemals von Japan besetzten Staaten empfinden es heute noch als extreme Provokation, wenn am 15. August - dem Tag der japanischen Kapitulationserklärung - japanische Ministerpräsidenten den Yasukuni-Schrein besuchen, um der Helden zu gedenken<sup>70</sup>. Auch die stereotypen Einlassungen der jeweiligen Regierungen, dass es sich ‚lediglich‘ um private Besuche handele, entschärfen nicht das Grundsatzproblem verklärender nationaler Rückbesinnung, das als ultra-konservative Regierungspolitik zum Vorschein kommt.

Ohne die umfassende Problematik des Yasukuni-Schreins aufzugreifen, ist dieser Ort als nationalistisches Kriegerdenkmal<sup>71</sup> anzusehen, das die japanischen Kriegsverbrechen im Zweiten Weltkrieg mit den national-kulturellen Heldenmythen verbindet. Historische Realitäten werden ausgeblendet oder mit neutralen Begriffen etikettiert und verharmlost - wie auf der Website durch die Bezeichnungen ‚Manchurian Incident‘ oder ‚China Incident‘ nachzuvollziehen -, um die Kontinuität eines großen nationalen Kriegermythos herzustellen, der in der kollektiven Rückbesinnung wiedergefunden werden soll.

Doch im Unterschied zum Mythos Musashis oder Saigos ist hier die konstruierte Tradition allzu deutlich erkennbar. So ist eine Zunahme innenpolitischer Diskussionen zum Reizthema Yasukuni innerhalb Japans zu beobachten, die darauf hindeuten, dass historische Verklärungen nicht mehr unkritisch von der Gemeinschaft in die

---

<sup>68</sup> Siehe Abb. 3, S. 70.

<sup>69</sup> Im Web: [http://www.univie.ac.at/rel\\_jap/an/Geschichte:Staatsshinto/Yasukuni](http://www.univie.ac.at/rel_jap/an/Geschichte:Staatsshinto/Yasukuni).

<sup>70</sup> Nach SCHEIDT begann diese Praxis in den 1970er Jahren, nachdem die ‚Helden‘ des Zweiten Weltkriegs 1978 ebenfalls in den Kreis der verehrten Gottheiten aufgenommen wurden (vgl. Website oben).

<sup>71</sup> Im Yasukuni-Schrein existiert ein Kriegsmuseum, in dem die Fotos verstorbener Soldaten und Kriegsverbrecher undifferenziert nebeneinander hängen. Heute besteht in der gesamten Schreinanlage striktes Fotoverbot, siehe deshalb Foto von Yamamoto Munesuke, <http://homepage2.nifty.com/munesuke/za-2005-7-20.htm>.

kollektive Identität übernommen werden. Die Integration zweifelhafter Helden in die kulturelle Kontinuität des Landes funktioniert nicht mehr bruchlos. Angeführt von einigen Intellektuellen werden die ‚schwarzen Flecken‘ allmählich in die Diskussion einer breiten Öffentlichkeit überführt. Anscheinend stellt die Niederlage im Zweiten Weltkrieg eine derart schwerwiegende Zäsur dar, dass der Demokratisierungsprozess der Folgezeit veränderte Betrachtungsweisen hervorbrachte, die nur langsam eine gesellschaftliche Diskussion mit der jüngsten kriegshistorischen Vergangenheit Japans initiierten. Ehemalige Kriegsgegner wie auch einige Wissenschaftler<sup>72</sup> Japans fordern seit langem die Anerkennung von Verantwortlichkeit für die begangenen Verbrechen in der Historie des japanischen Kaiserreichs, doch sie vertreten eine Minderheit. Eine breite Diskussion innerhalb der Gesellschaft fehlt bislang.

Obwohl davon auszugehen ist, dass der Besuch ihres Ministerpräsidenten im Yasukuni-Schrein von der überwiegenden Mehrzahl der Japaner abgelehnt wird - SCHEIDT führt dazu mehrere nicht weiter spezifizierte Umfragen an (vgl. 2011<sup>73</sup>) -, ist dennoch der Wert dieser Besuche als populistisches Wahlkampfmanöver zu bedenken. Offensichtlich wirken sich diese Inszenierungen der Heldentradition bislang nicht schädigend auf die politische Karriere aus, so dass eine stillschweigende Mehrheit diese Handlungen toleriert oder gar unterstützt. Ob der ‚Anlass Yasukuni‘ eine breite Aufarbeitung japanischer Geschichte in der Gesellschaft auslöst, wird die Zukunft zeigen. Sollte dies eintreten, ist die Auseinandersetzung mit den Determinanten ‚Tradition‘ und ‚Kontinuität‘ unvermeidbar, die gleichzeitig einen wichtigen Beitrag zur kulturellen Identität Japans leisten. Damit ist die politische Aufarbeitung unweigerlich an kulturanthropologische Fragestellungen gebunden, so dass diese in nächster Zeit kaum zu erwarten ist.

---

<sup>72</sup> In Japan werden diese Vertreter zumeist dem linken politischen Spektrum zugeordnet.

<sup>73</sup> Im Web: [http://www.univie.ac.at/rel\\_jap/an/Geschichte:Staatsshinto/Yasukuni](http://www.univie.ac.at/rel_jap/an/Geschichte:Staatsshinto/Yasukuni).

In diesem zentralen Kapitel wurde aufgezeigt, dass der Shintoismus von den Meiji-Oligarchen instrumentalisiert wurde, um in dem neuen Staat eine Ideologie zu etablieren, die zur Einigung der umgeformten, aber aufgewählten Gesellschaft führen sollte. Mit Hilfe der Shintoisierung wurden Tenno-Kult, Heiligkeit des Staates und bedingungslose Ergebenheit des Volkes zu kulturellen Werten ausgeformt und an eine quasi-religiöse, konstruierte Tradition gebunden, die eine Vermischung mit der echten, gelebten Tradition einging. Die mythologisch begründete Perspektive der gemeinschaftlichen Rückbesinnung erzeugte den Anschein kultureller Kontinuität, in der die alten japanischen Gesellschaften der Feudalzeit mit der modernen umstrukturierten Gesellschaft der Meiji-Zeit sinnhaft verbunden waren. Eine Schlüsselstellung in dieser Konstruktion nahmen Heldenmythen ein. Zum einen, weil sie für die Integration ehemaliger Krieger von Wichtigkeit waren, indem sich das Individuum des obsolet gewordenen Kriegerstands in den mystifizierten Heldentaten wiederfinden konnte. Zum anderen sollten die Krieger-Mythen auf interpretierte Botschaften des alten Kriegerkodex verweisen und die Ethik des Volkes in diesem Sinne prägen. In einem umfassenden Erziehungsprozess wurden Aspekte wie Pflicht, Gehorsam und Opferbereitschaft als nationale Werte ausgegeben, so dass Relikte des *Bushido* in die moderne Gesellschaft transportiert wurden. Die *Samurai* als Stand oder Elite durften in der Meiji-Gesellschaft nicht fortexistieren, ihre Ethik schon.

Innerhalb weniger Jahre entwickelte sich aus dem ‚Geist der alten Krieger‘ eine kollektive Identität im Volk, deren ideologisches Kennzeichen *Kokutai* auch den Opfertod für die Nation einschloss. Die Übersteigerung der nationalen Identität fand 1894/95 im Chinesisch-Japanischen Krieg ihren Ausgangspunkt und bewirkte über weitere militärische Konflikte den Untergang des japanischen Kaiserreiches im Zweiten Weltkrieg 1945.

Wie bisher umfassend dargelegt, wurden die Tugenden eines alten Kriegerideals wie Charakterstärke, Mut, und Pflichterfüllung seit ehedem mit der Fechtkunst verbunden, unabhängig vom Phänotyp der Fechtkunst als Kampf mit Stahlschwert oder *Shinai*. Es ist davon auszugehen, dass die Fechtkunst durch ihren Traditionsbezug und ihre historische Wurzel in der Konfrontation auf Leben und Tod die Berechtigung zur Fortwirkung in der Meiji-Zeit erwarb. Im folgenden Kapitel werden die wichtigsten Entwicklungslinien der modernen Fechtkunst bis zur Gegenwart aufgezeigt und mit dem soziokulturellen Zeitgeschehen verbunden.

### 6.3 Kendo zwischen Kriegsdienst und Persönlichkeitsentwicklung

Zu Beginn der Meiji-Zeit schien die Fechtkunst keine Zukunft mehr zu haben. Die soziopolitischen Veränderungen beseitigten den Kriegerstand, wodurch die Fechtkunst ihre originären Repräsentanten verlor. Im Zuge einer von außen erwirkten Modernisierung waren *Samurai* und Standeskennzeichen Schwert obsolet geworden, doch *Kenjutsu* oder *Gekken* - so die ebenfalls gebräuchliche Bezeichnung - wurde es nicht.

Berücksichtigt man die Ergebnisse des vorherigen Kapitels, so ist die moderne Fechtkunst in die dargelegte Argumentation zur konstruierten Tradition einzubeziehen. Im Meiji-Staat erhielt die Fechtkunst bald einen besonderen Stellenwert, der sich aus ihrer Bedeutung von Kontinuität und Identifikation für die Gesellschaft ergab. Die Fechtkunst - gewissermaßen ein Element praktizierter japanischer Tradition - wurde genutzt, um diesem neuen, modernen Staat kulturelle Kontinuität zu verschaffen. Gleichzeitig bot die Fechtkunst die Möglichkeit, Identifikation mit dem untergegangenen Kriegerideal der *Samurai* herleiten zu können. In individual-psychologischen Prozessen der Selbstwahrnehmung konnten sich die Subjekte durch das Praktizieren

von *Kenjutsu* als Nachfahren der Kriegerelite begreifen und - mit dem Wort BOURDIEUS formuliert - den Habitus großer Kämpfer aneignen. Dieses Wertesystem, gespeist aus der alten Ethik des Kriegerstands, trug wesentlich zur Wehrfähigkeit der jungen Nation bei und begünstigte die aggressive Außenpolitik des Landes bis hin zur Kriegsführung<sup>74</sup>. Im Folgenden werden die Hauptlinien dieser Entwicklung verfolgt, um die Existenz des noch heute gültigen Erziehungsanspruchs verstehbar zu machen.

In der Anfangsphase der Meiji-Zeit war diese Zukunft für die Fechtkunst kaum zu erkennen, denn nur noch wenige erlernten und übten das Fechten. Die Auflösung des Kriegerstandes und die damit verbundenen sozialen Probleme machten die Fechtkunst überflüssig für eine Gesellschaft, die sich weitgehend an den Errungenschaften des Westens orientierte. In diesem Zeitgeschehen entstand *Gekken-kogyo*, das die Fechtkunst als Unterhaltungsdarbietung in großem Stil präsentierte, wie es Abbildung 27 zeigt. Der Begründer Sakakibara Kenchi (1830 - 1894) war ein ehemaliger Fechtlehrer des *Kobusho*, der berühmten Militärakademie des Shogunats<sup>75</sup>. In der Umbruchzeit selbst arbeitslos geworden, entwickelte Sakakibara die Idee, ehemaligen *Samurai* eine Einkommensmöglichkeit zu verschaffen, indem sie *Gekken* zahlenden Zuschauern vorführten. Und tatsächlich besuchten viele Menschen die Darbietungen alter Fechtgrößen, denn die Fechtkunst war erstmalig in der Öffentlichkeit anzuschauen.

In der Ständegesellschaft der vergangenen Edo-Zeit war es einfachen Menschen verboten gewesen, das Fechten zu beobachten oder gar selbst zu erlernen (vgl. SAKAI/BENNET, 2010: 201). In der Bedeutung eines Distinktionsmerkmals blieb die Ausübung der Fechtkunst ausschließlich dem Kriegerstand vorbehalten, wenngleich die sukzessive Öffnung gegenüber anderen Bevölkerungsgruppen

---

<sup>74</sup> Als Höhepunkt ist in diese Überlegung die später vom militaristischen Staat geforderte Opferbereitschaft im Zweiten Weltkrieg einzubeziehen.

<sup>75</sup> Diese zentrale Kriegsschule wurde 1856 gegründet. Sakakibara brachte es dort zum höchsten Lehrer für Kenjutsu.

erstmal in der Übergangsphase von der Tokugawa- zur Meiji-Zeit eintrat. Infolge des zunehmenden Zerfalls der Feudalgesellschaft waren die Standesschranken durchlässig geworden, so dass reiche Kaufleute in Kriegerfamilien einheirateten oder sich von diesen adoptieren ließen. Auch wohlhabende Bauern begannen, die Fechtkunst in privaten Fechthallen zu üben. Viele dieser ‚neuen‘ *Samurai* erlernten *Kenjutsu*, um ihren neuen Status darzustellen, gewissermaßen den Habitus alter Kriegstugenden, den man durch das Beherrschen der Fechtkunst nachzuweisen glaubte. Sakamoto Ryoma, berühmter *Samurai* und einer der wichtigsten Verfechter der Meiji-Reform, entsprach dieser Personengruppe, denn er entstammte einer reichen Kaufmannsfamilie. In der Fechtkunst brachte er es zu anerkannten Erfolgen<sup>76</sup>.



Abb. 27: Gekken-kogyo, Fechtkunst als Spektakel

1873 fand die erste öffentliche Präsentation von Fechtkunst und Fechtgrößen im Bezirk Asakusa in Tokyo statt. Nach Zahlung des Eintrittsgeldes konnten sich die Bürger Wettkämpfe und Schwert-

<sup>76</sup> Vgl. Kapitel „Kenjutsu zwischen Rückbesinnung und Moderne“.



vorführungen anschauen<sup>77</sup>, die das *Gekken-kogyo* zu einem öffentlichen Spektakel machten, in deren Zentrum die Fechtkunst stand<sup>78</sup>. Der Literatur zufolge war Sakakibaras Idee offenbar sehr erfolgreich, allerdings sind weitere Fakten zu Umfang der Darbietungen und Dauer dieser Phase in der Fechtkunst in der Forschung rar. Im Allgemeinen werden diese Aufführungen als wichtige Etappen der historischen Entwicklung im *Kendo* angeführt:

*„Nonetheless, the historical importance of the gekken kogyo cannot be denied, and in many ways it is thanks to this chapter in history that we still have kendo today”*  
(BENNET, 2004<sup>79</sup>).

Meiner Einschätzung nach - unter Berücksichtigung des sozio-politischen Umfeldes - ist das *Gekken-kogyo* als eine kurzzeitige, dem Zeitgeist geschuldete Erscheinungsform anzusehen<sup>80</sup>, die kaum von Bedeutung für die weitere Entwicklung der Fechtkunst gewesen sein dürfte. Es ist davon auszugehen, dass diese Shows sporadische Interessen der Bürger bedienten und mit zunehmenden Modernisierungseinflüssen nach 1873 aus dem Fokus der Öffentlichkeit verschwanden. Vielmehr bestimmten technische Veränderungen und die allgegenwärtige Verwestlichung des Landes das vorherrschende Zeitgeschehen, weniger jedoch die veraltete Kampftechnik einer obsoleten Elite. Die allgemein in Darstellungen der Gegenwart festzustellende Aufwertung dieser Showdarbietungen - so auch das Zitat oben - ist als weiterer Beleg einzuordnen, eine wichtige kulturelle Tradition mit historischer Kontinuität auszustatten, die so nicht bestand.

---

<sup>77</sup> So gelang es Sakakibara als einzigem Fechter der Meiji-Zeit in Anwesenheit des Kaisers einen Kriegerhelm mit dem Schwert zu durchtrennen (vgl. SAKAI/BENNET, 2010: 199).

<sup>78</sup> Auch Herausforderungen der Fechter durch Zuschauer waren möglich.

<sup>79</sup> Im Web: <http://www.mushinsa.co.za/file/A%20brief%20synopsis%20of%20kendo.pdf>.

<sup>80</sup> Ansatzweise kann der Unterhaltungscharakter der *Gekken-kogyo* mit den Anfängen der „Wild West Shows“ des William Cody alias Buffalo Bill verglichen werden, die erstmalig 1883 in Nebraska vorgeführt wurden. Allerdings waren diese Shows wesentlich erfolgreicher, denn sie wurden bis 1906 in den USA und Europa aufgeführt. Der letzte Auftritt Codys fand 1916 - ein Jahr vor seinem Tod - statt (vgl. <http://xroads.virginia.edu/~hyper/hns/buffalobill/billchron.html>).

Im Unterschied zum *Gekken-kogyo* ist die historische Kontinuität für *Kenjutsu* bei der Polizei eindeutig nachzuweisen. In der institutionellen Verknüpfung mit der Polizei ist eine der Hauptlinien zur Entwicklung der Fechtkunst bis zur Gegenwart zu erkennen. Die frühe Aufnahme von *Kenjutsu* in die Polizeiausbildung ab 1880 verschaffte der Fechtkunst einen formalen Rahmen, der bisher nicht existierte. Gleichzeitig initiierte er weitere Entwicklungen, die aufgezeigt werden. Die Gründung des *Keishicho*<sup>81</sup> als Polizeihauptquartier in Tokyo verschaffte berühmten Fechtern eine Anstellung als *Kenjutsu*-Lehrer für Polizisten. 1885 legte diese Zentralorganisation ein eigenes Graduierungssystem zur Bestimmung des technischen Fertigniveaus der Polizisten vor. Wahrscheinlich um 1886 wurde eine eigene *Kata* zum Erlernen der Fechtkunst entwickelt, die bei Wettkämpfen von Fechtgrößen vorgeführt wurde (vgl. BENNET, 2004: 8<sup>82</sup>).

Es ist zu belegen, dass *Kenjutsu* bei der Polizei innerhalb eines Jahrzehnts einen umfassenden institutionellen Rahmen erhielt, der in vergleichbarer Form bis zu diesem Zeitpunkt nicht vorhanden war. Demgegenüber verlief der Integrationsprozess der Fechtkunst im japanischen Schulwesen wesentlich langsamer, gleichzeitig ist der Prozess unübersichtlicher hinsichtlich der Festlegung wichtiger Determinanten. Von der ‚Hauptlinie Polizei‘ ausgehend ergaben sich unzählige Querverbindungen von Institutionen und handelnden Protagonisten, die in ihren Wirkungszusammenhängen heute nicht mehr vollständig erfasst werden können. Die Betrachtung des spezifischen Zeitgeschehens kann dennoch wichtige Rückschlüsse auf die gesellschaftlichen Integrationsprozesse der Fechtkunst ermöglichen.

---

<sup>81</sup> In der Gegenwart repräsentiert das Keishicho mit seinen Lehrern die absolute Leistungsspitze in der Fechtkunst. Nirgendwo in Japan ist eine vergleichbare Dichte der Top-Qualität vorzufinden wie in dem Dojo der Tokyo-Polizei.

<sup>82</sup> Im Web: <http://www.mushinsa.co.za/file/A%20brief%20synopsis%20of%20kendo.pdf>.

In den 1870er Jahren entwickelte sich in der Gesellschaft eine allgemeine Grundstimmung gegen die maßlose ‚Verwestlichung‘ des Landes, die von Regierungsvertretern aufgegriffen wurde. *Bujutsu* - die alten japanischen Kampftechniken - sollten in die Erziehung des Volkes einbezogen werden, um einen Beitrag zur Besinnung auf die eigene Kultur zu leisten. Doch die Prüfung zur Einführung von *Bujutsu* in Schulen brachte 1883 eine negative Entscheidung hervor, weil das Erziehungsministerium das inhärente Gewaltpotential und die Organisation des Unterrichts als nicht zu lösende Schwierigkeiten einstufte<sup>83</sup>. Unverhältnismäßiger Materialaufwand und die Besonderheit der 1:1-Beziehung im *Kenjutsu* galten als Hauptargumente gegen die Fechtkunst (vgl. BENNET, 2004: 9<sup>84</sup>).

Aufgrund der Ablehnung konnte die Fechtkunst ihre zugewiesene Rolle als japanischer Kulturwert im Erziehungssystem nicht einnehmen, doch mit Ausbruch des Chinesisch-Japanischen Krieges trat an dessen Stelle ein Nationalismus, der die gesamte Gesellschaft erfasste (vgl. SAKAI/BENNET, 2010: 212). Das ehemals rückständige Land Japan erklärte am 1. August 1894 wegen wirtschaftlicher und geostrategischer Interessen an Korea dessen Schutzmacht China den Krieg. Die gut ausgebildete und ausgerüstete japanische Armee erwies sich schnell den zahlenmäßig größeren chinesischen Truppen als überlegen, so dass im Februar 1895 der japanische Sieg feststand. Aus der angestrebten Besinnung auf japanische Werte erwuchs im Zuge dieser außenpolitischen Entwicklungen die oben thematisierte Übersteigerung nationalen Selbstverständnisses.

In diesem historischen Umfeld gründete das Erziehungsministerium 1895 die *Dai Nippon Butokukai* („Großjapanische Gesellschaft der Kampfkünste“), eine ultrakonservative Organisation, die den Anspruch vertrat, die alten Kriegstugenden der *Samurai* durch die Förderung von *Kenjutsu*, *Jujutsu* und andere Kampftechniken für den Staat

---

<sup>83</sup> Vgl. Kapitel „Kenjutsu zwischen Rückbesinnung und Moderne“.

<sup>84</sup> Im Web, s. o.

nutzbar zu machen. Im Kontext der *Butokukai* wird die zweite Hauptlinie zur Entwicklung der heutigen Fechtkunst erkennbar. Ursprung und Motive, die bei der Gründung dieser Institution wegweisend waren, sind auf der Website der „Dai Nippon Butoku Kai“ nachzulesen:

*„The Dai Nippon Butoku Kai came to existence by the urgent call of those noble men with the ardent desire to bring back the glorious tradition of Japanese martial culture in 19th century. It was a private nature in the first initiative and brought forth the involvement of greater societal force of its time. The imperial authority, police force, military institutions, Shinto institution, and local and national government cooperated with the leaders in the martial profession to have created the most powerful Budo society in the world“ (2011<sup>85</sup>).*

Die offizielle Selbstdarstellung der *Dai Nippon Butokukai* belegt die Instrumentalisierung der *Bujutsu*, die in der Meiji-Zeit in den Dienst eines nationalistischen Staatsverständnisses gestellt wurden. Der Textauszug verweist gleichzeitig auf den zugrundeliegenden Mythos der Kriegskultur und benennt den Shintoismus als wichtige Einflussgröße für die Ausformung der ‚Kampfkunst-Gesellschaft‘ *Butokukai*.

Der Zeitpunkt der Gründung der *Butokukai* 1895 wurde offiziell mit dem historischen 1.100-jährigen Jubiläum verbunden, das an den mythischen Kaiser Kammu erinnerte: 794 verlegte dieser seinen Herrschaftssitz von Nara nach Kyoto. Der Überlieferung nach orientierte sich der Regierungsstil Kammus an der Ethik der Kriegstugenden, die in einer eigens dafür bestimmten Halle - *Butokuden* - von den Kriegern geübt wurden. Die alten Kriegstugenden bildeten in der Meiji-Zeit den Impetus dieser staatlichen Institution. Zu diesem Zwecke wurde 1899 eine Übungshalle errichtet, die noch heute auf dem Gelände des damals neu entstandenen shintoistischen Heian-Schreins in Kyoto

---

<sup>85</sup> Im Web: <http://www.dnbk.org/history.cfm>.

steht<sup>86</sup>. In direkter Folge entstanden ebenso benannte *Butokuden* in allen Präfekturen Japans (vgl. ALL JAPAN KENDO FEDERATION, 2000: 16).

Auch in diesem Beispiel kann die historisch-mythische Verbindung in der offiziellen Begründung als konstruierte Tradition zur Herstellung kultureller Kontinuität identifiziert werden, die bereits übergeordnet für den Prozess der Shintoisierung in Kapitel „Kokutai und die Konstruktion nationaler Identität“ aufgezeigt wurde. Hier allerdings dient sie der gesellschaftlichen Legitimierung einer besonderen Kampftechnik - *Gekken* bzw. *Kenjutsu* -, also einer spezifischen Sinnzuweisung in der Ideologisierung.

Gemäß der ihr staatlich zugewiesenen Bedeutung nahm die *Dai Nippon Butokukai* prägenden Einfluss auf die Fechtkunst, indem sie einen größeren, über den der Polizei hinausgehenden institutionellen Rahmen ausformte, der noch heute besteht. Als zentrale Maßnahmen sind 1. die Einführung eines eigenen Auszeichnungssystems, 2. die Ausbildung von qualifizierten Fechtlehrern und 3. die Entwicklung einer einheitlichen Lehrform zu benennen. Im Folgenden werden diese drei Schritte im erweiterten Kontext erläutert.

1. Die *Butokukai* legte 1902 ein einheitliches System vor, das Ehrentitel für herausragende Persönlichkeiten in der Fechtkunst beinhaltete. Die Vereinheitlichung von Auszeichnungen war das angestrebte Ziel des Systems *Shogo*<sup>87</sup>. Darin wurden die Ehrentitel *Renshi*, *Kyoshi* und *Hanshi* eingeführt, die noch in der Gegenwart verwendet werden. Im Unterschied zur Entstehungsphase ist allerdings heute das *Shogo*-System direkt mit den höchsten Graduierungen von 6., 7. und 8. *Dan* verbunden. Zur Meiji-Zeit gab

---

<sup>86</sup> Die *Butokuden* in Kyoto ist bis in die Gegenwart der Veranstaltungsort der berühmten Demonstrationenkämpfe von den Fechtgrößen Japans (s. Abb. 13, S. 186), die als *Kyoto Taikai* bezeichnet werden.

<sup>87</sup> Nach MCCALL (2010) war *Seirenscho* der erste Ehrentitel, der ab 1895 verwendet und ab 1902 durch die Titel *Kyoshi* und *Hanshi* erweitert wurde. Erst 1934 wurde *Seirenscho* durch *Renshi* ersetzt (vgl. McCall im Web: <http://kenshi247.net/blog/2010/01/08/a-brief-investigation-into-the-development-of-the-shogo-system/>).

es keine einheitlichen Dan-Graduierungen. Die Tokyo-Polizei verwendete - wie oben beschrieben - bereits seit 1885 ein eigenes Graduierungssystem, das nach Kyu-Graden unterschieden wurde<sup>88</sup>. Erst ab 1917 setzte die *Butokukai* ein landesweit gültiges, einheitliches Dan-Graduierungssystem durch (vgl. ALL JAPAN KENDO FEDERATION, 2000: 21), in dem die höchste Graduierung der 5. Dan war<sup>89</sup>. Über diese Danstufe hinausgehend wurden die Ehrentitel *Seirenscho*, *Kyoshi* und *Hanshi* verliehen, um die Wertschätzung ausgewählter Persönlichkeiten herauszustellen.

2. Die einheitliche Schulung von fähigen Fechtlehrern war dringend erforderlich, wollte man *Kenjutsu* zur Ausbildung von Selbstdisziplin und nationalem Geist durch körperliches Training nutzbar machen. Ab 1905 übernahm die *Butokukai* die Qualifizierung von Ausbildern in eigens dafür gegründeten Einrichtungen. Zu diesem Zweck entstand 1912 die Kampfkunst-Ausbildungsschule *Bujutsu Senmon Gakko*, die 1919 im Zuge der begrifflichen Umbenennung<sup>90</sup> zur *Budo Senmon Gakko (Busen)* wurde. Naito Takaharu - einer der fähigsten Fechter dieser Zeit - wurde zum Professor für *Kenjutsu* ernannt. Die *Butokuden* in Kyoto war der Trainingsort dieser äußerst wichtigen und berühmten Einrichtung. Einige der herausragenden Fechtgrößen der Nachkriegszeit, die den 10. Dan erhielten - so Saimura Goro<sup>91</sup> oder Mochida Moriji -, lernten dort von Naito und wurden später selbst Lehrer an dieser Eliteschule. Die Absolventen dieser Eliteschule des Landes unterrichteten landesweit Kinder und

---

<sup>88</sup> Beginnend beim 6. Kyu mit rückläufiger Zahlenfolge nahm die Qualität bis zum 1. Kyu zu, so dass dieser als höchste Graduierung galt. Demgegenüber steht das heutige Dan-System mit Graduierungen vom 1. bis zum 8. Dan. Mit zunehmender Graduierung steigt die Qualität bis zur höchsten Stufe.

<sup>89</sup> An dieser Stelle benennt die All Japan Kendo Federation im Nachschlagewerk „Japanese-English Dictionary of Kendo“ einen falschen Sachverhalt, da angegeben wird, dass das Dan-System vor dem Zweiten Weltkrieg die Graduierungen vom 1. bis 10. Dan umfasste.

<sup>90</sup> Aus der Bezeichnung ‚Jutsu‘ wurde ‚Do‘, um den persönlichkeitsbildenden Aspekt der Kampfkünste herauszustellen.

<sup>91</sup> Der Lehrer von Tamari.

Jugendliche in der Fechtkunst (vgl. BENNET, 2004: 11<sup>92</sup>), obwohl ihr Haupteinflussgebiet im Westen des Landes lag<sup>93</sup>.

Zum Zentrum für den Osten entwickelte sich in Tokyo zeitgleich eine ebenso bedeutende Einrichtung für die Ausbildung von Fechtlehrern. Als *Tokyo Koto Shihan Gakko* entstand eine Lehranstalt, aus der später die Tsukuba-Universität hervorging. 1893 wurde Kano Jigoro - der weltweit bekannte Gründungsvater des *Judo*<sup>94</sup> - zum Präsidenten ernannt. 10 Jahre später nahm die neugegründete Abteilung zur Ausbildung von *Budo*-Lehrern ihren Dienst auf (vgl. SAKAI/BENNET, 2010: 221). *Kenjutsu* existierte allerdings bereits seit längerem an dieser Schule. *Shihan* bzw. höchster Lehrer für die Fechtkunst an der *Tokyo Koto Shihan Gakko* war Takano Sasaburo, der 1908 aus einer Vielzahl von Fechtgrößen ausgewählt wurde und dort sogleich das Dan-Graduierungssystem einführte (vgl. MCCALL: 2010<sup>95</sup>). In direkter historischer Nähe entwickelten sich weitere wichtige Institutionen für die Fechtkunst, die heute zu den gesellschaftlichen Leistungsträgern im *Kendo* zählen. 1897 erfolgte die offizielle Gründung des Fechtclubs an der *Tokyo Senmon Gakko*<sup>96</sup>, eine Schule, aus der die Waseda-Universität hervorging. *Shihan* war dort bis 1899 Naito Takaharu, der später - wie oben beschrieben - Professor und höchster *Kendo*-Lehrer der *Budo Senmon Gakko* wurde. Eine weitere wichtige Schule im Gesamtgefüge war die *Kokushikan Senmon Gakko*, der Vorläufer der 1929 gegründeten Kokushikan-Universität. Damals wie heute ist diese Universität als wichtige Institution für großartige

---

<sup>92</sup> Im Web: <http://www.mushinsa.co.za/file/A%20brief%20synopsis%20of%20kendo.pdf>.

<sup>93</sup> Nach dem Zweiten Weltkrieg löste die US-amerikanische Besatzungsmacht diese Einrichtung auf.

<sup>94</sup> Es ist davon auszugehen, dass Kano die theoretische und praktische Grundlage für die allgemeine Einführung der *Budo*-Künste in das japanische Erziehungswesen schuf. Mit der Entwicklung des modernen *Judo* und dessen Etablierung in öffentlichen Schulen belegte er die Umsetzbarkeit, die als Vorbild für andere *Budo*-Arten galt.

<sup>95</sup> Im Web: <http://kenshi247.net/blog/2010/01/08/a-brief-investigation-into-the-development-of-the-shogo-system/>.

<sup>96</sup> Vgl. Festschrift "Waseda 100th Anniversary". Hier ist der Hinweis zu finden, dass dort schon seit 1882 Studenten die Fechtkunst übten.

Fechtkunst anzusehen. Vor und nach dem Zweiten Weltkrieg nahm Saimura Goro die Position des *Shihan* an der Kokushikan ein. Im Kapitel „Über die Praxis zum Lebensweg“ wurde die persönliche Begegnung mit dem späteren Chef dieser Universität, Ono Soichiro, 9. Dan, wiedergegeben.

3. Die zunehmende Popularität von *Kenjutsu* machte die Anwendung einheitlicher Lehrformen erforderlich. Die Notwendigkeit ist noch zu unterstreichen, wenn die ideologische Zielstellung ‚Ausbildung des nationalen Geistes‘ einbezogen wird. Im historischen Teil dieser Arbeit wurde aufgezeigt, dass sich die Erscheinungsform der Fechtkunst aus der Vielfältigkeit unterschiedlicher Stilrichtungen ergab. Mit Verweis darauf ist festzustellen, dass die Generalisierungsbemühungen um die moderne Fechtkunst in Konkurrenz zu grundlegenden Unterscheidungsmerkmalen alter Fechtkunst verliefen. Um die Jahrhundertwende setzte sich die *Butokukai* das Ziel, die Variationen in der Fechtkunst zu einer wegweisenden Lehrform zusammenzufassen. Diese Aufgabe drängte, da ab 1907 die offizielle Aufnahme der Fechtkunst als Leibeserziehung in den Lehrplan der Mittelschulen feststand. Nach einem gescheiterten Versuch wurde 1912 eine einheitliche *Kata* als verbindliche Lehrform vorgestellt. Die *Dai Nippon Teikoku Kendo Kata* - so die offizielle Bezeichnung - bestand aus sieben Technikformen ‚Langschwert gegen Langschwert‘ und drei Formen ‚Langschwert gegen Kurzschwert‘ (vgl. SAKAI/BENNET, 2010: 215). Der Ablauf dieser *Kata* sah vor, dass die Lehrerseite - *Uchidachi* - mit voller Spannung und exakt geregelter Technikinsatz die Schülerseite - *Shidachi* - angreift, um deren korrekte, ebenfalls vorgegebene Gegentechnik auszulösen. Die Techniken wurden mit dem Holzsword ohne Schutzzüstung ausgeführt und vor dem Auftreffen auf Kopf oder Körper abgestoppt. Das Übungsprinzip *Kata* entsprach weitgehend der Lehrmethode alter Fechtkunst, mit dem Unterschied allerdings, dass nicht ein schulspezifischer Stil geübt wurde, sondern eine Auswahl von Techniken verschiedener Schulen



- *Ryuha*. Das verantwortliche Komitee bestand aus berühmten Repräsentanten wichtiger *Ryuha*, deren Auswahl oblag der *Butokukai*. Die fünfköpfige Gruppe, bestehend aus Naito Takaharu, Takano Sasaburo, Negishi Shingoro, Tsuji Shinpei und Monna Tadashi, zeigt Abbildung 28.



Abb. 28: Kato-Komitee von 1912, (v. l.) stehend Tsuji, Naito, Takano, sitzend Monna, Negishi

Die *Dai Nippon Teikoku Kendo Kata* ist als folgenreiches Ergebnis der staatlich gesteuerten Bemühungen um Vereinheitlichung aller Schulrichtungen zu bewerten. Als Generalisierung der Fechtkunst erzeugte sie einen Bruch in der Kontinuität vielfältiger Stile, die aus den Erfahrungen großer Persönlichkeiten hervorgingen. Nur wenige

Stilrichtungen fanden Eingang in dieses Gemeinschaftsprodukt großer Fechtlehrer. Diese *Kata* wurde zur Einheitsformel japanischer Fechtkunst mit Gültigkeit ab Ende der Meiji-Zeit.

Wenn Fechtgrößen wie Monna, Naito oder Takano diese *Kata* lehrten oder zeigten, brachten sie das Neue der Meiji-Gesellschaft in der Fechtwelt zur Aufführung und dokumentierten damit persönlichen Anteil und Führungsanspruch. 1912 wurden sie für die Arbeit belohnt, indem ihnen von der *Butokukai* der höchste Titel *Hanshi* verliehen wurde (vgl. McCALL: 2010<sup>97</sup>). Für die japanische Gesellschaft transportierte die

---

<sup>97</sup> Im Web s. o.

neue *Kata* die wichtige Botschaft von ‚Gemeinschaft‘ und ‚Nation‘, für die Fechtwelt speziell war es der Zwang zur Vereinheitlichung.

Die alte *Kata* von 1912 ist im Kendo der Gegenwart zum wichtigen Bestandteil der Überprüfung der Persönlichkeitsentwicklung geworden. Heute ist sie als *Nihon Kendo Kata* obligatorischer Prüfungsteil bei Dan-Prüfungen. Über Jahrzehnte wurden in Abhängigkeit der Einfluss ausübenden Persönlichkeiten geringe Modifikationen in der Ausführung vorgenommen. Im Rahmenprogramm zu den wichtigsten Meisterschaften wird die *Nihon Kendo Kata* regelmäßig von alten Fechtgrößen vorgeführt (siehe Abbildung 35, Seite 381).

Im Zusammenhang dieser Konstituierungsphase der gesellschaftlich integrierten Fechtkunst werden in historischen Abhandlungen einige Persönlichkeiten besonders häufig benannt, so dass daraus ihre umfassende Einflussnahme auf zentrale Entwicklungsprozesse abzuleiten ist. Takano Sasaburo (1862 - 1950) ist zweifelsfrei einer der Weg bestimmenden Protagonisten in diesem Integrationsprozess. Folgend wird ein kurzer Abriss wichtiger Stationen seines Lebens gegeben, der Takanos Bedeutung für die moderne Fechtkunst aufzeigt.

Allgemein wird Takano Sasaburo als ‚Urvater des modernen Kendo‘ angesehen, gleichzeitig gilt er als einer der berühmtesten und stärksten Fechter überhaupt. Legenden und gelebte Geschichte vermischen sich in seiner Biografie, doch unbenommen des Wahrheitsgehalts beriefen sich nachfolgende Fechterpersönlichkeiten der Spitzenklasse immer auf diesen ihren Lehrer. Im Kapitel „Lehrer und Schüler als Konstrukt einer Lebensbeziehung“ wurde dies für den Ausnahmefechter Tamari Sannosuke aufgezeigt, der selbst den Entwicklungsprozess zum Lehrer für großartige Fechter folgender Generationen durchlief. Takano Sasaburo wurde 1862 in Chichibu, Provinz Saitama, geboren und lernte den Fechtstil Ono-ha-itto-ryu von einem Familienmitglied<sup>98</sup>. Aufgrund

---

<sup>98</sup> Über den ersten Lehrer Takanos ist aus den Quellen keine Klarheit zu gewinnen. ‚Vater‘ oder ‚Großvater‘ werden angegeben.

außergewöhnlichen Talents erwarb er sich innerhalb kürzester Zeit den Spitznamen Chichibu-no-kotengu, was ihn als stärksten Kämpfer der Provinz auswies und ihn mit den mythischen Fechtwesen *Tengu* verglich. 1879 nahm er an einem Herausforderungskampf im *Gekken* teil, aus dem er schwerverletzt und als Verlierer hervorging. Erfüllt vom Willen, den Gegner Okita im nächsten Kampf zu besiegen, ging Takano nach Tokyo und übte im *Dojo* des berühmten Yamaoka Tesshu, dem vielleicht letzten großen Meister alter Fechtkunst<sup>99</sup>. Yamaoka sagte dem jungen Takano voraus, dass es nicht zu einem weiteren Kampf kommen werde, da nun seine Stärke die Okitas bei weitem übertraf. Und so kam es, denn der Geforderte lehnte die Revancheforderung Takanos ab (vgl. MCCALL: 2011<sup>100</sup>).

Der Legende nach traten beide zwar zum Duell an, aber sofort nach der Verbeugung und unmittelbar vor Kampfbeginn warf sich Okita auf den Boden und erklärte, dass er keinen Sinn im Kampf sehe, da Takano unbesiegbar sei. Diese Anekdote wird gelegentlich von Fechtlehrern herangezogen, um Schülern die Aura großer Fechtkunst zu beschreiben. ‚Siegen ohne zu kämpfen‘ könnte die Botschaft Yamaokas - dem ausgewiesenen Anhänger des *Ken-zen-ichi* - für Takano gelautet haben.

Auf Empfehlung Yamaokas wurde Takano 1886 *Kenjutsu*-Lehrer im *Keishicho*, der Polizei Tokyos. Dort trainierte er täglich. In dieser Zeit war das *Keiko* im *Kendo* außergewöhnlich hart, obwohl lediglich *Shinai* und Schutzrüstung verwendet wurden. Einige Mitglieder der legendären *Battotai* - die heldenhafte Schwerteinheit im Satsuma-Aufstand<sup>101</sup> - gehörten wahrscheinlich ebenfalls zum *Keishicho* und waren Trainingspartner Takanos, so dass die Erfahrungen aus dem echten Schwertkampf die Ernsthaftigkeit und Härte des *Shinai*-Trainings verstärkten. 1888 ging er nach Urawa in Saitama, um dort *Kenjutsu* im

---

<sup>99</sup> Vgl. Kapitel „Kenjutsu zwischen Rückbesinnung und Moderne“.

<sup>100</sup> Im Web: <http://kenshi247.net/blog/2011/05/25/takano-sasaburo-1862-1950/>.

<sup>101</sup> Vgl. Kapitel „Kokutai und die Konstruktion nationaler Identität“.

Hauptquartier der Polizei zu unterrichten. 1890 eröffnete Takano sein eigenes *Dojo Meishikan*, das sich zum Zentrum für Forschung in der Fechtkunst entwickelte und die Gründung weiterer Fechthallen in Saitama hervorbrachte.

Zahlreiche Erfolge in wichtigen Wettkämpfen der *Butokukai* belegten Takanos Extraklasse, die ihn bald zum stärksten Fechter seiner Zeit machte. Wertvolle Auszeichnungen durch den Kaiser folgten. Als *Shihan* an den größten und wichtigsten Universitäten - ab 1908 an der *Tokyo Koto Shihan Gakko* und ab 1910 an der Waseda-Universität - gewann er erheblichen Einfluss auf Generationen von Studenten und Schüler, zu denen auch die hier beschriebenen Fechterpersönlichkeiten mit dem 9. Dan Tamari, Ono, Ozawa und andere gehörten. Gegen 1910 befasste sich Takano intensiv mit der Entwicklung eines fundierten Curriculums zum *Kenjutsu*, das den Unterricht in Schule und Universität verbessern sollte. 1918 gründete er das *Shudo-gakuin*, das als wegweisendes Institut die Entwicklung ganzheitlicher Persönlichkeiten im *Kendo* zum Ziel hatte.

Viele Fechtgrößen der Folgezeit gehörten zu diesem *Dojo* (vgl. MCCALL, 2011<sup>102</sup>). Seine in der Praxis erworbenen Erfahrungen führten zu den Veröffentlichungen „Kendo“ (1915) und „Kendo Kyohan“ (1930), die als wichtige Schriften zur Methodik der Fechtkunst in der Taisho- und Showa-Zeit einzuordnen sind. Noch lange nach seiner Eremitierung unterrichtete er *Kendo* in verschiedenen Institutionen und beeinflusste die Entwicklung der modernen Fechtkunst in Japan nachhaltig. Takano starb 1950 im Alter von 89 Jahren.

Der heute noch wirksame Mythos um Takano verweist auf seine mentale und technische Übergröße, die Abbildung 29 prägt. Obwohl Takano zum Zeitpunkt des Fotos bereits im Pensionsalter war, scheint seine Stärke unüberwindbar zu sein.

---

<sup>102</sup> Im Web s. o.

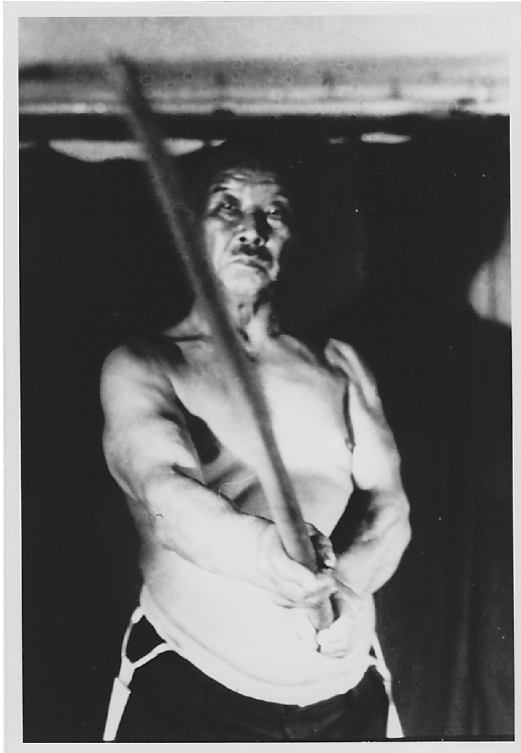


Abb. 29: Takano Sasaburo bei einer privaten Demonstration des Kamae, wahrscheinlich für seinen Schüler Tamari

Aus heutiger Perspektive ist festzustellen, dass die Entwicklungslinien der modernen Fechtkunst bei der Persönlichkeit Takano Sasaburo zusammenlaufen. Für die dritte Hauptlinie zur gesellschaftlichen Integration der modernen Fechtkunst - die Aufnahme des *Kenjutsu* in das Schulsystem im Jahr 1911 - ist das ebenso zutreffend, wenn auch andere Protagonisten in diesem Prozess federführend waren. Als eine der wichtigsten Persönlichkeiten ist der

Fechtlehrer Ozawa Aijiro<sup>103</sup> herauszustellen (siehe Abbildung 30), dem maßgeblicher Verdienst an der Einführung des *Kenjutsu* als Leibeserziehung in der Schule zukommt. Die äußerst schwierige Datenerhebung aus nicht-japanischer Perspektive konnte durch Web-Recherchen und Informationen des Enkels OZAWA Hiroshi - heute selbst *Kendo*-Lehrer der Spitzenklasse - geringfügig erleichtert werden. In jedem Fall ist Ozawa als wichtiger Mitstreiter Takanos bei der gesellschaftlichen Implementierung moderner Fechtkunst anzusehen.

Ozawa Aijiro (1864 - 1950) lebte und wirkte zur selben Zeit wie Takano in der Präfektur Saitama. Geboren in Musashi, erlernte er den Fechtstil Ono-ha-itto-ryu von Matsuda Jugoro. Takano und Ozawa waren durch eine enge Freundschaft verbunden, gemeinsam verbesserten sie ihre Fertigkeiten bei Yamaoka Tesshu in Tokyo. Später wurde Ozawa Mitglied im *Shudo-gakuin*, dem oben beschriebenen Fechtkunst-

<sup>103</sup> Ozawa Aijiro war Begründer der Fechthalle Kobukan und Vater von Ozawa Takashi, 9. Dan. Siehe Abb. 21, S. 282.

Zentrum Takanos (vgl. OZAWA, 2011<sup>104</sup>). 1918 nahm Ozawa am *Butokukai*-Turnier zur Ehren des Kaisers teil, 1927 verlieh ihm die *Butokukai* den Titel *Hanshi*. Ozawas Verdienste gingen allerdings weit über die Qualitäten eines großen Fechter hinaus. Ab 1899 wurde er mehrfach als Abgeordneter in das nationale Parlament<sup>105</sup> gewählt, wo er sich über Jahre für die Aufnahme der Kampfkünste *Kenjutsu* und *Jujutsu* im Schulsystem einsetzte (vgl. Web<sup>106</sup>).



Abb. 30: Ozawa Ajiro, Wegbereiter für die Integration der Fechtkunst in das Schulsystem, um 1930

An der Person Ozawas ist nachzuvollziehen, dass das Persönlichkeitskonzept herausragender Personen des *Kenjutsu* in Meiji- und Showa-Zeit - der Titel *Hanshi* belegt diese Qualität - gleichzeitig traditionell konservative

Werte der Fechtkunst und progressive Auffassungen zu Staat und Gesellschaft sinnhaft verbinden konnte. Als großartiger Vertreter einer scheinbar obsoleten Kampfkunst war Ozawa zugleich überzeugter Reformler und Verfechter des neu entstandenen parlamentarischen Systems. Der Reform des Erziehungswesens mithilfe der *Bujutsu* galt sein Hauptanliegen. Ozawa bemühte sich bereits früh um die Einführung von *Jujutsu* und *Kenjutsu* an Mittelschulen, weil er den pädagogischen Gesamtwert der Kampfkünste erkannte. Im Unterschied zu anderen Vertretern stellte Ozawa neben den allgemein propagierten persönlichkeitsbildenden Werten wie Selbstdisziplin und Zielstrebigkeit auch die gesundheitsfördernden Aspekte der *Bujutsu* heraus.

<sup>104</sup> Interview per e-mail mit OZAWA Hiroshi vom 30.12.2011.

<sup>105</sup> Ab 1879 wurden Regionalparlamente in allen Präfekturen Japans eingerichtet (vgl. ZÖLLNER, 2010: 235), obwohl die Verfassung erst 1889 in Kraft trat. Die politische Karriere Ozawas begann 1891 als Mitglied des Gemeinderats in Saitama.

<sup>106</sup> Im Web: <http://kotobank.jp/word/%E5%B0%8F%E6%B2%A2%E6%84%9B%E6%AC%A1%E9%83%8E>.

Es erscheint hilfreich, die Wertschätzung der Fechtkunst in dieser Zeit als Gegenmodell zu den rein westlich geprägten Modernisierungsprozessen des Landes zu erfassen und dabei den Sport im Besonderen zu berücksichtigen. In der frühen Modernisierungsphase der Meiji-Zeit gewann die körperliche Ertüchtigung des Volkes infolge westlicher Vorbilder erheblich an Bedeutung, wodurch der moderne Sport Eingang in die japanische Gesellschaft fand. Gemäß westlicher Praxis wurden Turnen und Gymnastik in den Schulen eingeführt, die Übernahme von Baseball verband Japan mit der gefürchteten Großmacht USA aus sportlicher Sicht (vgl. ZÖLLNER, 2009: 255).

Gemäß Ozawas Vorstellungen konnte *Kenjutsu* - als Bestandteil der eigenen Kultur - den Dienst für Volksgesundheit und Freizeitbeschäftigung ebenso erfüllen, wie die neuen Sportarten, die sich in Japan verbreiteten. In deutlicher Abgrenzung zu modernen westlichen Sportformen sollte die japanische Fechtkunst deren Ziele aufgreifen, die in Leibeserziehung, Gesundheitsförderung und Freizeitgestaltung in einer modernen Gesellschaft lagen. Gleichzeitig konnte über *Kenjutsu* der Prozess des ‚Nation-building‘ aktiv unterstützt werden, indem traditionelle oder entsprechend ausgewiesene Vorstellungen vom noch jungen Staat in das Konstrukt der nationalen Identität integriert wurden. Über *Kendo* respektive *Judo* war es möglich, dies zu leisten, wenn es in ein System eingepflegt wurde, das möglichst viele Personengruppen dieser Gesellschaft erreichte. Die Implementierung der *Bujutsu* in das Erziehungssystem musste nach Berücksichtigung verschiedener Faktoren als realistische Lösung erscheinen. Es kann davon ausgegangen werden, dass wichtige Protagonisten in Fechtkunst und Regierung zu ähnlichen Einschätzungen kamen, wenn sie die Verwestlichung des Landes als gesellschaftliches Problem ansahen und nach einer Lösung suchten.

Wahrscheinlich war die Argumentationskraft dieser Zusammenhänge allein nicht ausreichend, um *Kenjutsu* in das Schulsystem zu befördern. Andernfalls hätte die Einführung schon deutlich vor 1911 stattgefunden. Es ist davon auszugehen, dass die politischen Voraussetzungen erst mit Eintritt externer Krisen erfüllt waren, die die Bewertung der ehemals als ‚gewalttätig‘ und ‚kompliziert‘ eingeschätzten Fechtkunst änderten (siehe oben). Im Folgenden wird die eingangs entworfene Argumentation aufgegriffen, nach der erst die zunehmende Wechselwirkung von Fechtkunst und zugrundeliegendes Wertsystem, Wehrfähigkeit der jungen Nation und außenpolitischer Aggression des Landes die Übernahme von *Kenjutsu* in das Curriculum der Mittelschule hervorbrachte.

Die Einführung der Fechtkunst in das Schulsystem im Jahr 1911 folgte dem Muster der Wehrrerziehung für die Jugend, das dem Beispiel westlicher Staaten entlehnt wurde. Japanische Regierungsvertreter hatten auf den zahlreichen Europareisen entsprechende Beobachtungen zur Wehrrerziehung gemacht, deren Analyse sehr wahrscheinlich die Bedeutung der Fechtkunst anhub. Der Zusammenhang von Konflikteskalation und Wehrrerziehung ist für viele Staaten aufzeigbar, für Japan sind drei außenpolitische Konflikte zu betrachten.

Zuerst ist der Chinesisch-Japanische Krieg von 1894/95 mit der einsetzenden nationalen Übersteigerung zu benennen. Diese Verbindung wurde inhaltlich mit der Entstehung der *Butokukai* zusammengeführt (siehe oben). Bald darauf bemächtigte sich Japan als vorherrschende Macht in Asien der koreanischen Halbinsel und deklarierte diese als japanisches Protektorat. Diese offensiv-aggressive Vorgehensweise des japanischen Kaiserreiches war 1905 infolge des Sieges im Russisch-Japanischen Krieg möglich geworden.



1910, ein Jahr vor der offiziellen Einführung der Fechtkunst in den Schulen, beseitigte Japan endgültig die Eigenstaatlichkeit Koreas, indem es völkerrechtswidrig Korea annektierte und zur Kolonie herabstufte<sup>108</sup>. Japans Status als ernstzunehmende Regionalmacht war damit militärisch gefestigt.

In diesen politisch-historischen Konstellationen - geprägt von Krise, Konflikt und Krieg - wurde die Fechtkunst als Mittel der Volkserziehung<sup>109</sup> durchgesetzt. Anscheinend waren die mit ihr verknüpften Tugenden des ehemaligen Kriegerstands vorzüglich mit der Wehrfähigkeit des japanischen Volkes zu verbinden. Mit zunehmender Aggression der neuen Großmacht geriet die Jugend in den Fokus der Regierung. Die Einflussnahme des Ministerium für Erziehung auf die moderne Fechtkunst - faktisch umgesetzt, indem Organisationen, Personen und Inhalte bestimmt wurden - band *Kendo* zunehmend an den Meiji-Staat und dessen politischen Visionen, die in der Taisho- und Showa-Zeit den Militarismus hervorbrachten und die totale Zerstörung des Landes vorbereiteten.

Fechtkunst, Wehrfähigkeit und Kriegsvorbereitung liefen bald zusammen, denn gegen Ende der 1930er Jahre wurde die *Butokukai* umorganisiert und dem Kriegsministerium unterstellt (vgl. SAKAI/BENNETT, 2010: 225). In den Schulen folgte das Verbot aller westlichen Sportarten und die *Bujutsu* rückten in das Zentrum des Sportunterrichts. Der Unterricht in den Kampfkünsten sollte die Jugend auf Bevorstehendes vorbereiten. Dazu wurden Kriegsspiele - *Nojiai* - auf freiem Feld durchgeführt. Abbildung 31 zeigt, dass Jugendliche in

---

<sup>108</sup> Die Kolonialherrschaft dauerte 35 Jahre und wurde mit unvorstellbarer Härte durchgesetzt. Erst 100 Jahre nach der Annexion entschuldigte sich ein japanischer Premierminister erstmals für die Zwangsherrschaft, die noch immer die Beziehungen zwischen den beiden Staaten belastet.

<sup>109</sup> Neben seinem Verfassungsmodell konnte auch hier Preußen den japanischen Beobachtern eine konkrete Vorlage bieten. Allen voran die Entwicklung des Turnens nach Friedrich Ludwig Jahn (1778 - 1852) mit den Aspekten ‚Wehrhaftigkeit‘ und ‚deutsches Volkstum‘ sowie nach Adolf Spieß (1810 - 1858), dessen Turnen „zu *Gehorsam und Ordnung erziehen sollte*“ (BECKER, 1983: 336) und erstmalig Eingang in den Schulunterricht fand.

der Tradition mittelalterlicher Massenschlachten in kompletter Kendo-Ausrüstung gegeneinander kämpften.



Abb. 31: *Nojiai* als mittelalterliche Kriegsspiele in der frühen Showa-Zeit

Über die Inszenierung alten, verklärten Kriegerturns - auf dem Foto sind die Komponenten Schwerter, Rüstungen, Fahnen, uniforme Kleidung, Zweikämpfe symbolisch erkennbar - versuchte man bei den jungen Menschen den ethischen Kodex der *Samurai* zu initiieren, dessen einfache Botschaften bereits in der Meiji-Gesellschaft ‚historisch‘ angelegt wurden. Die *Nojiai* stellten Kampf und heldenhaftes Handeln in den Mittelpunkt. In der Realität bereiteten Mythos und Fechtkunst die Jugend unmissverständlich auf den militärischen Konflikt vor.

Mit der umfassenden Militarisierung der japanischen Gesellschaft waren auch Änderungen der Wettkampfregeln im *Kendo* verbunden. Wettkämpfe wurden nur noch als Sieg um einen Punkt - *Ippon-shobu* - ausgetragen, und nicht mehr wie früher und heute um drei Punkte<sup>110</sup>. Diese Maßnahme sollte die Fechtkunst wieder mit dem Ursprung des ‚echten‘ Krieges verbinden, hierzu zählte ebenso die Reduzierung der

---

<sup>110</sup> Sanbon-shobu bzw. ‚3-Punkte-Kampf‘ bedeutet, dass derjenige Sieger ist, der zuerst zwei gültige Treffer erzielt hat.

Länge des *Shinai* auf 109 cm. Das Bambusschwert entsprach nun weitgehend den Dimensionen des echten *Katana*, um den ursprünglichen existentiellen Kampf im Kendo-Training zu vergegenwärtigen.

Zu Beginn der Showa-Zeit (1926 - 1989) galt *Kendo* als sehr populär (vgl. SAKAI/BENNETT, 2010: 223). Die wichtigsten Wettkämpfe wurden in Anwesenheit des Kaisers ausgetragen. 1929, 1934 und 1940 fanden drei Turniere im Kaiserpalast statt, die als *Tenran-jiai* in die Geschichte der Fechtkunst eingingen. Die Teilnahme an diesen Einladungsturnieren oder gar der Sieg wurde als höchster Beleg für die Qualität eines Kämpfers angesehen<sup>111</sup>. Obwohl das Jahr des Turniers nicht bestimmt werden kann, zeigt Abbildung 32 einen Ausschnitt, der mit dem Ereignis des *Nojjai* in Abbildung 31 inhaltlich zu verbinden ist und wichtige Rückschlüsse auf das Zeitgeschehen ermöglicht.

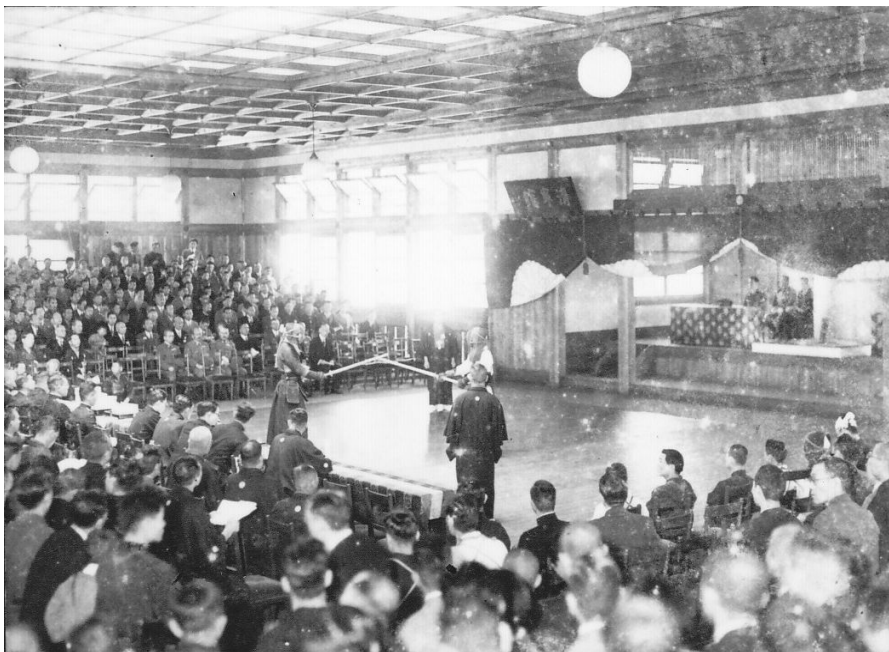


Abb. 32: *Tenran-jiai* in der Showa-Zeit in Anwesenheit des Kaisers Hirohito

---

<sup>111</sup> Die Aufzeichnungen dazu sind nur unvollständig. Das erste Turnier 1929 gewann Mochida Moriji. Vgl. Kapitel „Über die Praxis zum Lebensweg“. Auch Tamari nahm an diesen Turnieren teil.

Der hier fotografierte Kampf findet in Anwesenheit des Kaisers statt, der in Uniform gekleidet das zentrale Ereignis beobachtet. Unter den zahlreichen Zuschauern befinden sich mehrere Offiziere und feierlich gekleidete Personen. Auch hier ist wie in Abbildung 31 der Kriegsbezug durch Schwerter, Uniformen und Kampf gegenwärtig, allerdings in einer anderen Symbolik. Während das *Nojjai* als Inklusion der Massen in die nationalistische Gewalt anzusehen ist, entspricht das *Tenran-jjai* einer Beschwörung der Elite des Systems in Form einer Aufführung. Die hier abgebildete Szene ähnelt einer festlichen Weihestunde, die unter der Aufsicht des gottähnlichen Oberhauptes abgehalten wird. Voller Spannung sitzen die Anwesenden um das Geschehen, das sich auf den Kampf zweier Erwählter zuspitzt. Die Extraklasse der Protagonisten weist sie als Helden aus, die für ihren *Tenno* mit vorbehaltloser Hingabe kämpfen. Doch die Aufführung wird zum Drama: Nur einer kann als Sieger aus diesem Kampf hervorgehen. In dem Wissen, höchstwahrscheinlich zu sterben, geben beide ihr Bestes und werden zu Helden. Die in Abbildung 31 vorgenommene Inszenierung alter Kriegerethik wird im *Tenran-jjai* konkretisiert und auf die im Krieg wichtigen Faktoren Kampf, Held und Opfer verdichtet.

Der wieder hergestellte Kriegsbezug der Fechtkunst in den 1930er Jahren lief dem zugrundeliegenden Erziehungsanspruch der modernen Fechtkunst zuwider. Die ursprünglich zentralen Aspekte wie Persönlichkeitsentwicklung, Gesundheitsförderung und Kulturbezug wurden vom ‚nationalen Geist‘ ersetzt und in die Massenphantasien eingebunden. Indem darin die Tugenden eines alten Kriegerideals mit Charakterstärke, Mut, und Pflichterfüllung beschworen wurden, konnte die Regierung an der für die Fechtkunst so bedeutsamen Traditionen ansetzen. Im Prozess der Shintoisierung der Meiji-Gesellschaft hatte die konstruierte Rückbesinnung bereits die Ausprägung einer nationalen Identität hervorgebracht. Der nationale Geist oder *Kokutai* bestimmte nun auch den Phänotyp einer Fechtkunst, die im Dienst des Nationalismus und Militarismus stand.

Zweifellos war dies nicht der Wert, den Reformer mit der Fechtkunst verbanden. Die Wertschätzung ergab sich höchstwahrscheinlich durch die individuellen Prozesse, die mit Üben und Erfahren in der Fechtkunst verbunden waren. Doch die Arbeit am Selbst war der philosophischen Selbstfindung in einem lebenslangen Entwicklungsprozess geschuldet, der in der militaristischen Gesellschaft keine Bedeutung mehr hatte. Stattdessen wurde die Hingabe für das Kollektiv propagiert und mit den alten Mythen und ihren zentralen Kategorien Held, Heldentat und Opfertod begründet. Die Bedeutung dieser Faktoren für Gesellschaft, Politik und Kultur wurde im Kapitel „Kokutai und die Konstruktion nationaler Identität“ aufgezeigt.

Mit den drei herausgearbeiteten Entwicklungslinien zu ‚Polizei‘, ‚Butokukai‘ und ‚Schulsystem‘ wurde der institutionelle Rahmen beschrieben, der die Integration der Fechtkunst in die japanische Gesellschaft bewirkte. Dieser Integrationsprozess wurde mit der Aufnahme der Fechtkunst in die Polizeiausbildung ab 1880 bei der Tokyo-Polizei begonnen und mit der Einführung der *Kenjutsu* in das Curriculum der Mittelschule 1911 abgeschlossen. An verschiedenen Aspekten wurde aufgezeigt, dass neben diesen Hauptlinien weitere - heute schwer nachzuzeichnende - Querverbindungen zwischen Institutionen oder Personen bestanden, die zur weitergehenden Forschung auffordern. So ist die lange existierende Tradition der Fechtkunst an Universitäten bislang nicht ausreichend untersucht worden, obwohl die historischen Fakten die Klärung der kausalen Zusammenhänge nahelegen.

Historisch ist zu belegen, dass *Kenjutsu* an den großen Universitäten Japans früher eingeführt wurde als an Mittelschulen und dass zur Gründung der bedeutendsten Universitäten Japans bereits Fechtgruppen an diesen Einrichtungen existierten oder in direkter Folge entstanden. Die landesweite Neugründung von vielen Universitäten im Zuge der Meiji-Reform deutet auf die beschriebenen Modernisierungseinflüsse des Westens, die gleichzeitige Gründung

von eigenen Clubs zur Pflege der Fechtkunst hingegen nicht. Umso bemerkenswerter ist die Tatsache, dass die Fechtkunst-Tradition unabhängig von der politischen Positionierung der Universitäten bestand. So verweist die Waseda-Universität mit Stolz auf die Gründung ihres Kendo-Clubs im Jahr 1897, der in ungebrochener Kontinuität von den großen Fechtlehrern des Landes geleitet wurde<sup>112</sup>. Diese berühmte private Bildungs- und Forschungsinstitution entstand 1882 mit einer ausgeprägten liberal-demokratischen Grundausrichtung, die sie von anderen stark national positionierten Universitäten deutlich abhob. Doch die Fechtkunst wurde an allen wichtigen Universitäten gleichermaßen unterrichtet und offenbar als wichtiger Bestandteil eigener Identität angesehen.

Die Kontinuität großartiger Fechtkunst an den Universitäten entstand und entsteht noch heute über die landesweit berühmten Lehrer und die Weitergabe ihrer Erfahrungen an Generationen von Schülern beziehungsweise Studenten. Allem Anschein nach war die Verbreitung großer Fechtkunst grenzüberschreitend zwischen Universitäten und anderen Institutionen. Lehrer der Spitzenklasse nahmen die Funktion des *Shihan* gleichzeitig in verschiedenen Einrichtungen wahr. Saimura Goro (1887 - 1969) beispielweise war in den 1920er Jahren höchster Lehrer des *Keishicho*, der Eliteeinrichtung der Tokyo-Polizei, wie auch der *Kokushikan Senmon Gakko* oder der Waseda-Universität. Die wichtigsten Funktionen zur Weitergabe der Fechtkunst wurden offensichtlich von den führenden Persönlichkeiten in Personalunion ausgeübt<sup>113</sup>, so dass der Kendo-Unterricht in Schule, Universität oder Polizeistation grundsätzlich ähnlich und immer von hoher Qualität war.

Die Forschung bietet bisher keine Erklärungen für die über Institutionen hinausgehende Wirkungskraft der Fechtkunst in Meiji-, Showa- und

---

<sup>112</sup> Vgl. Website des Waseda-Kendo-Clubs, <http://www.waseda-kendo.com/master/>.

<sup>113</sup> Die Führungsposition in verschiedenen Institutionen oder Einrichtungen der Fechtkunst ist auch für Takano Sasaburo, Mochida Moriji oder Ono Soichiro zu belegen. Zu Ono siehe Abb. 20, S. 224.

Taisho-Zeit an. Folgend lege ich einen unvollständigen Erklärungsansatz vor, der die bisherigen Ergebnisse einbezieht.

Der Modernisierungsprozess der Meiji-Zeit war mit wichtigen Innovationen für Gesellschaft und Staat verbunden, doch die Bedeutung der Fechtkunst als Teil der eigenen Kultur blieb darin erhalten. Für die Elite dieser Zeit, die Meiji-Oligarchen, wurde dieser Zusammenhang anhand der Bezugssysteme Bildung (*Bun*) und Kampfkunst (*Bu*) aufgezeigt. Ich gehe davon aus, dass diese Elite ehemaliger *Samurai* maßgeblichen Einfluss auf die neugegründeten Bildungsinstitutionen ausübten<sup>114</sup>, um die kulturelle Identität ihres Landes in den Einrichtungen zu erhalten. In der Funktion von Sozialisierungsinstanzen leisteten die Universitäten ihren Beitrag zur Erziehung des Volkes, indem sie die Pflege der Fechtkunst durch ihre Studenten in das Hochschulkonzept übernahmen und so die Förderung der eigenen Tradition unterstützten.

Im Kapitel „Kenjutsu zwischen Rückbesinnung und Moderne“ wurde auf die markante Formulierung der Meiji-Zeit ‚Japanischer Geist und westliche Technik‘ (*Wakon-yosai*) hingewiesen, nach der die kulturelle Identität der Kriegerelite im Modernisierungsprozess fortbestehen konnte, ohne in Widerspruch zu westlichen Innovationen zu geraten. Übertragen auf die Universitäten bedeutete *Wakon-yosai* die Einordnung des Bildungspostulats in die Übergröße ‚nationale Identität‘; und diese war mit *Kenjutsu* bzw. *Kendo* verknüpft, so dass sie als verbindendes Medium zwischen privaten Universitäten, staatlichen Institutionen und kleinen Einrichtungen gesellschaftsweit wirkte. Der hier aufgezeigte institutionelle Rahmen der Fechtkunst schuf die Voraussetzungen dafür. Es ist davon auszugehen, dass eine vertiefende Forschung die Bedeutung des Universitätswesens als vierte Entwicklungslinie der modernen Fechtkunst belegen könnte. Allerdings fehlt dieser Nachweis bislang.

---

<sup>114</sup> Vielfach wurde diese Elite selbst als Gründer neuer Universitäten aktiv tätig.

Die enge Verknüpfung von nationaler Identität, Kriegermythos und Kampfkünste brachte in Staat und Volk Größenphantasien hervor, die in Verbindung mit dem Militarismus zur internationalen Gefahr anwuchs. Über Mandschurei-Konflikt (1931), Chinesisch-Japanischen Krieg (1937) und den Überfall auf Pearl Harbor (1941) erhielt das japanische Bedrohungspotential weltweite Dimensionen. Die nachgereichte Kriegserklärung an die USA am 8. Dezember 1941 eröffnete den Zweiten Weltkrieg im Pazifik-Raum. Erst die Abwürfe der US-amerikanischen Atombomben auf Hiroshima und Nagasaki<sup>115</sup> beendeten den Kampfes- und Opferwillen des Aggressors. Die japanische Regierung kapitulierte am 2. September 1945. Sofort nach der bedingungslosen Kapitulation verbot die US-Amerikanische Besatzungsmacht alle Kampfkünste sowie deren Einrichtungen. Das „Supreme Commander of the Allied Powers“ (SCAP) gab am 4. Januar 1946 mit SCAPIN 548 folgende Anweisungen an den Stabschef des Heeres:

*„You will prohibit the formation of any political party, association, society, or other organization and any activity on the part of any of them or of any individual or group whose purpose, or the effect of whose activity is affording military or quasi-military training“<sup>116</sup>.*

Amerikanische Experten erkannten die tiefgreifende Bedeutung der Budo-Kultur für die Kriegsbereitschaft im japanischen Volk und veranlassten folgerichtig die Auflösung ihres institutionellen Rahmens<sup>117</sup>. Die *Butokukai* stand dabei an vorderster Stelle und

---

<sup>115</sup> Geschehen am 6. und am 9. August 1945. Mehr als 200.000 Menschen starben sofort nach dem Bombenabwurf. Die Folgen für die Bevölkerung sind noch immer durch das Auftreten von Mutationen und genetischen Schäden in Japan nachweisbar.

<sup>116</sup> Aufsatz im Web „History of Kendo“, Autor unbekannt. Dieser Artikel der University of California wird als anspruchsvolle Darstellung und Analyse historischer Fakten in der Fechtkunst eingeschätzt (vgl. <http://classes.design.ucla.edu/si/07/web/week2/kevin/assignment%202/page2.html>).

<sup>117</sup> Zu den Spezialisten zählten neben Militärexperten auch Anthropologen, Psychologen und Soziologen, wie Ruth BENEDICT, die für diesen Kontext mit „Chrysantheme und Schwert“ eine wegweisende Arbeit vorlegte.



wurde sofort aufgelöst<sup>118</sup>. In diesem Zusammenhang ist ein kurzer Blick auf den Hauptaggressor des Zweiten Weltkriegs, das Deutsche Reich, aufschlussreich. Nach der Niederlage Deutschlands wurde von den Besatzungsmächten dort der ‚Virus des Militarismus‘ und die daraus resultierende Kriegsgefahr in größeren gesellschaftlichen Zusammenhängen gefunden und bekämpft: 1947 verkündete das „Gesetz Nr. 46 des Alliierten Kontrollrats“ der Vier-Mächte-Gewalt in Deutschland die Auflösung des Staates Preußen<sup>119</sup>.

Dem über Niederlage und Besatzung vollzogenen Bruch mit Nationalismus und Militarismus in Japan nach 1945 folgte der Prozess der Demokratisierung. Die Aufhebung der Besatzungsherrschaft und der Rückerhalt der Souveränität 1952<sup>120</sup> markieren den staatlichen und gesellschaftlichen Neubeginn. Kurze Zeit später werden die Kampfkünste wieder zugelassen und geübt. Ausdrücklich wird der Bruch mit der kriegerischen Tradition hervorgehoben und die Neuorientierung von *Kendo* und *Judo* als demokratische Sportarten verkündet.

Hier schließt die folgende Aufgabenstellung an, die anfangs im Kapitel „Problemfelder und Fragestellungen“ aufgeworfen wurde und nach den Veränderungen fragt, die eine Sportart *Kendo* kennzeichnen. Bedenkt man die enge Verknüpfung von japanischer Kultur, Fechtkunst und nationaler Identität, so liegt in der Bestimmung von Kontinuitäten in der heutigen Fechtkunst der wegweisende Arbeitsschritt, der historische und aktuelle Befunde dieser Arbeit miteinander verbindet.

---

<sup>118</sup> Die in den USA existierenden Zweige dieser Organisation wurden bereits 1943 vom US-Generalstaatsanwalt als subversive Organisation eingestuft (vgl. <http://classes.design.ucla.edu/si/07/web/week2/kevin/assignment%202/page2.html>).

<sup>119</sup> Obwohl der Staat Preußen seit 1945 faktisch nicht mehr existierte, wurde letztmalig der Militarismus des Landes als Ursache allen Übels ausgewiesen (vgl. [http://www.1000dokumente.de/pdf/dok\\_0231\\_pre\\_de.pdf](http://www.1000dokumente.de/pdf/dok_0231_pre_de.pdf)).

<sup>120</sup> Im Gegensatz dazu endete in Deutschland die Vier-Mächte-Besatzungsherrschaft erst 1955 mit dem Rückerhalt der ‚vollen Souveränität‘ im Rahmen der Pariser Verträge. Die Gründung der Bundesrepublik Deutschland am 23. Mai 1949 war dabei lediglich eine Etappe, die die militärische Besetzung in eine zivile überführte.

#### 6.4 Versportlichung und Kontinuitäten als Aspekte der japanischen Kulturnation

Abbildung 33 veranschaulicht die Genese des Schwertes in der japanischen Fechtkunst. Aus der ursprünglichen Waffe Schwert entstand ein Schwerterersatz, der den ehemals tödlichen Leistungsvergleich immer mehr in einen sportlichen Wettkampf überführte. Während in der feudalen Fechtkunst der Gebrauch des Holzschwertes das freie Üben und Anwenden noch stark einschränkte - die *Kata* entstand als Übungsmethode -, ermöglicht erst das *Shinai* aus Bambus den realistischen Einsatz der Techniken im Freikampf, ohne den anderen zu töten oder ernsthaft zu verletzen. Diese Veränderung der Waffe markiert die Geburtsstunde der modernen japanischen Fechtkunst, die heute als *Keiko*, *Jigeiko* oder Wettkampf praktiziert wird und darin das *Shinai* verwendet. Das Karbon-Shinai ist eine Weiterentwicklung, die aufgrund moderner Materialien länger haltbar ist und Unfälle durch zersplitterten Bambus vermeidet (siehe Abbildung 33, unten). Obwohl es eindeutige Vorteile für den praktischen Gebrauch besitzt, hat es sich in der Fechtwelt nicht durchgesetzt. Nur eine kleine Minderheit von Fechtern verwendet das Karbon-Shinai heute. Im folgenden Kapitel werden die Ursachen aufgezeigt.



Abb. 33: Vom Distinktionsmerkmal zum Sportgerät - Kurz- u. Langschwert, Holzschwert, Bambus-Shinai, Karbon-Shinai (v. o.)

*Kendo*, der ‚Weg des Schwertes‘, wird in der Gegenwart mit dem *Shinai* erlernt, das in seinem Gebrauch dem echten Schwert angeähnelte wird. Die zugrundeliegende Philosophie zur Persönlichkeitsbildung ist in der Feudalzeit mit der Verwendung des *Katana* entstanden, wurde aber später bruchlos auf das *Shinai* übertragen. 1975 wies die Alljapanische Kendo Föderation - *Zen Nihon Kendo Renmei* - den erzieherischen Inhalt der modernen Fechtkunst offiziell als „Konzept des Kendo“ aus: „*Kendo is the way to discipline the human character through the application of the principles of the Katana*“ (ALL JAPAN KENDO FEDERATION, 2000: 7).

Obwohl dieser Anspruch in der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg<sup>121</sup> entwickelt wurde und heute noch uneingeschränkt gilt, bedurfte es einer von der US-amerikanischen Besatzungsmacht verordneten Zwangspause und einer ‚versportlichten‘ Ersatzform, um zu diesem Erziehungsauftrag zurückzukehren. Heute steht dieser Erziehungsanspruch neben der Funktion eines vollwertigen Sports in der japanischen Gesellschaft. Die ungewöhnliche Entwicklung zu diesem Nebeneinander wird aufgezeigt.

Der Neubeginn in der Nachkriegszeit knüpfte an Altem an. Kontinuitäten ergaben sich durch den Wiederaufbau des institutionellen Rahmens der Fechtkunst, der jedoch zunächst eine neue Erscheinungsform hervorbrachte. Seit 1946 verbot das SCAP<sup>122</sup> unmissverständlich alle Kampfkünste. Dennoch darf angenommen werden, dass die Fechtkunst weiterhin in speziellen Gruppen und an geheimen Orten geübt wurde. Verschiedene Hinweise von Zeitzeugen und ‚schwarze Stellen‘ in den Biografien großer Fechter sind als

---

<sup>121</sup> In der japanischen Historiographie wird das Datum 15.8.1945 als Zäsur aufgefasst, die die Einteilung in ‚Vorkriegszeit‘ und ‚Nachkriegszeit‘ hervorbringt. Dieses Datum suggeriert, „dass erst 1945 mit der Kapitulation der Bruch mit den nationalen Traditionen eingetreten war“ (CONRAD, 1999: 164).

<sup>122</sup> „Supreme Commander of the Allied Powers“.

Bestätigung der Annahme anzuführen<sup>123</sup>. Neben dieser konspirativen Form traditionellen Fechtens entstand nahezu zeitgleich ein neuer, moderner Phänotyp der Fechtkunst, der in der Öffentlichkeit praktiziert und als *Shinai-kyogi* bezeichnet wurde.

Die wörtliche Übersetzung als ‚*Shinai-Sport*‘ verweist auf den innovativen Charakter einer sportorientierten Fechtform. In offensichtlich gewollter Anlehnung an das europäische Fechten wurde in meist weißer Sportbekleidung bestehend aus Hose, Hemd und Schuhen gefochten<sup>124</sup>. Die neue Fechtwaffe ähnelte nicht mehr dem traditionellen *Shinai* (siehe Abbildung 33), das aus vier Bambusstreben besteht und durch Lederteile für Griff und Spitze zusammengehalten wird. Die nun verwendete Form war ein Bambusstock, von oben bis zur Mitte in zahlreiche Streben aufgespalten und von einer Lederhülle überzogen. Dieses Fechtgerät entsprach stark dem Prototyp des Bambusschwertes, dem *Fukuro-Shinai* aus dem 17. Jahrhundert. Abbildung 34 zeigt eine Variante dieses Urtyps, die eher den Anschein einer simplen Schlagwaffe erzeugt als den eines Schwerterersatzes.



Abb. 34: *Fukuro-Shinai*, Prototyp des heutigen Bambusschwertes

<sup>123</sup> Hervorzuheben ist ein Artikel im Web über ‚den‘ letzten Absolventen der Budo Senmon Gakko, Furuya Fukunosuke. Dieser berichtet von dem heimlichen Training während der Besatzungszeit, das unter einer Bahnlinie in Osaka stattfand: „*We started a dojo called the Nankai Dojo (it was under Nankai Railway) in 1949 and all the sensei from the area came to practice here*“ (Furuya, zit. nach MCCALL, <http://kenshi247.net/blog/2009/04/14/the-last-busen-graduate/>).

<sup>124</sup> Dies steht im deutlichen Gegensatz zur traditionellen, meist dunkelblauen Kendo-Bekleidung, die aus der schweren Baumwolljacke (Keikogi) und dem weiten Hosenrock (Hakama) besteht. Kendo wird immer ohne Schuhe, d. h. barfuß geübt.

Die beabsichtigte Abgrenzung zu *Kendo* und üblichem *Shinai* - der Militarismus der Vorkriegszeit hatte beides kompromittiert - war im *Shinai-kyogi* offenkundig. Andere Regeln und eine veränderte Kampfweise unterstützten die sportliche Neuorientierung. Auf einer definierten Kampffläche, bewertet durch mehrere ‚Schiedsrichter‘<sup>125</sup>, wurde um Punkte und Sieg innerhalb der festgelegten Kampfzeit gefochten. Körpereinsatz und Kampfschrei - zentrale Unterscheidungsmerkmale des *Kendo* zum europäischen Fechten - waren im *Shinai-kyogi* nicht mehr erlaubt und wurden im Rahmen der Regeln sanktioniert.

1950 gründete sich die Alljapanische Shinai Kyogi Föderation, die ein abgeändertes, versportlichtes Fechten in der Gesellschaft der frühen Nachkriegszeit etablierte; parallel zum verbotenen, aber dennoch praktizierten *Kendo*. *Shinai-kyogi* wurde bald auch im Schulsport unterrichtet, bis die ehemals verbotenen Kampfkünste wieder öffentlich in Erscheinung traten und die Fechtkunst mit Gründung der *Zen Nihon Kendo Renmei*<sup>126</sup> (ZNKR) im Jahr 1952 ihren offiziellen Existenzbeweis zurück erhielt. Unmittelbar nach Beendigung der Besatzungszeit gab es wieder ‚echtes‘ *Kendo* an den Mittelschulen. Der ‚Shinai-Sport‘ existierte noch zwei Jahre im Schatten des neuen Verbandes, 1954 allerdings wurde seine formale Organisation der ZNKR unterstellt und das *Shinai kyogi* verschwand innerhalb kurzer Zeit (vgl. ALL JAPAN KENDO FEDERATION, 2000: 87).

*Kendo* und andere Kampfkünste hatten nach dem Zweiten Weltkrieg schnell wieder in das Erziehungssystem zurückgefunden, dennoch vermied man den historisch belasteten Begriff *Budo*. Die offiziellen Erziehungsrichtlinien für Mittelschulen sprachen 1958 von *Kakugi*, eine Bezeichnung, die die Kampfkünste als Kampfsport auswies (vgl. SAKAI/BENNETT, 2010: 233a). Erst 1989 kehrte der Terminus *Budo* in den offiziellen Sprachgebrauch zurück. In den „National

---

<sup>125</sup> Hingegen werden die Juroren im *Kendo* als ‚Kampfrichter‘ - Shinpan - bezeichnet.

<sup>126</sup> Alljapanische *Kendo* Föderation.

Curriculum Guidelines“ bezeichnete das Erziehungsministerium *Budo* als „*charakteristische Form traditioneller japanischer Kultur*“<sup>127</sup> (SAKAI/BENNETT, 2010: 233b).

Seit ihrer Gründung übernahm die *Zen Nihon Kendo Renmei* die Aufgaben, die vormals der *Dai Nihon Butokukai* zukamen, so dass die ZNKR als Nachfolgeorganisation anzusehen ist. Damals wie heute zeichnet sie verantwortlich für die Organisation und Durchführung von Wettkämpfen und Meisterschaften<sup>128</sup>, Dan-Prüfungen, Lehrgängen für Trainer und Kampfrichter sowie für die Vergabe von Ehrentiteln (*Shogo*). Das Dan-System der Vorkriegszeit wurde mit Erweiterungen ausgestattet, aber letztlich übernommen. Das Spektrum der Graduierungen ging nun vom 1. bis zum 10. Dan. In der Anfangsphase der ZNKR wurden die Träger der ehemals höchsten Dan-Graduierungen des alten Systems - vor dem Zweiten Weltkrieg waren es 4. und 5. Dan - kurzerhand von der ZNKR zum 8. bzw. 9. Dan ‚befördert‘<sup>129</sup>. Fünf Personen dieser Elite erhielten in den Folgejahren den 10. Dan<sup>130</sup>. Mochida Moriji wurde 1957 diese höchste Graduierung verliehen.

Es bleibt festzuhalten, dass das alte Dan-System der Vorkriegszeit vollkommen in jenes der Nachkriegszeit überführt und gleichzeitig der Anschein grundlegender Veränderungen in der Fechtkunst erzeugt wurde. In dieser Konstruktion blieb die Führungsposition der alten Elite aus der Vorkriegszeit in der neuen Organisationsstruktur unangetastet, da ihre Repräsentanten mit den neu geschaffenen höchsten Dan-Graduierungen ausgestattet wurden. Die Überarbeitung des Dan-Systems bewirkte letztlich die Umformung der alten Elite zur ‚neuen‘ in der Fechtkunst der Nachkriegszeit. Mit Hilfe dieser Transformation

---

<sup>127</sup> Eigene Übersetzung aus dem Englischen.

<sup>128</sup> Seit 1953 findet die Alljapanische Einzelmeisterschaft für Männer in jedem Jahr statt. Die Meisterschaft für Frauen existiert seit 1963.

<sup>129</sup> Dieser Prozess wurde mir mündlich von alten Kendo-Lehrern erläutert.

<sup>130</sup> Aktuell ist der 8. Dan die höchste mögliche Graduierung, da die Stufen 9. und 10. Dan abgeschafft wurden. Vgl. zur Problematik das Kapitel „Über die Praxis zum Lebensweg“.

wurde personelle Kontinuität im wieder eingeführten *Kendo* erzeugt, die gleichzeitig die angestrebte ungebrochene Traditionslinie der Fechtkunst argumentativ absicherte.

Es konnte belegt werden, dass die Kontinuitäten in der Fechtkunst nur kurzzeitig unterbrochen waren, indem der institutionelle Rahmen von außen zerschlagen wurde. Doch nach Rückerhalt der staatlichen Souveränität wurde der strukturelle und personelle Rahmen sogleich erneuert, der Zeit angepasst und in seiner Ausdehnung erweitert. Die ZNKR trat die Nachfolge der *Dai Nihon Butokukai* an, einer dem Erziehungsministerium unterstellten Organisation der Vorkriegszeit, die von den USA 1946 wegen ihrer militaristischen Ausrichtung aufgelöst wurde. Inwieweit die ZNKR die nationalistischen Überzeugungen der *Butokukai*<sup>131</sup> teilte, kann mangels Quellen nicht bestimmt werden, doch ihre enge Anbindung an das Erziehungsministerium zeigte sich bald. Für die Anfangsphase allerdings ist anzunehmen, dass die ZNKR eine von außen deutlich erkennbare Distanzierung zu Altem anstrebte, da die gesellschaftliche Reintegration der Fechtkunst ohnehin schon genügend Brisanz für Siegermächte und Nachbarn beinhaltete. Derartige Abgrenzungsbemühungen sind aus der spezifischen Terminologie und der Verwendung von ‚Schlüsselwörtern‘ im Kontext der Fechtkunst abzuleiten.

Ab 1953 war *Kendo* wieder offiziell in die japanische Gesellschaft zurückgekehrt. Dieser strukturelle Prozess der Rückführung wurde von einer besonderen, Frieden bezeugenden Diktion begleitet, auf die im Rahmen dieser Arbeit schon wiederholt verwiesen wurde. Die Kapitel „Terminologie und Einordnung der Fechtkunst“ sowie „Fechthelden und Kleinwelten“ thematisierten in Anlehnung an ELIAS die von mir beobachtete Tendenz pazifistischer Sinngebungen in Japan. Im jeweiligen Kontext erscheinen sie ‚aufgesetzt‘ und nicht sinngemäß. Diese Tendenz ist ebenfalls anhand von wichtigen

---

<sup>131</sup> Die Botokukai wurde 1953 neu gegründet, diesmal allerdings als private Gesellschaft ohne direkten Zugriff auf staatliche Institutionen.

Begrifflichkeiten in der Fechtkunst, besonders in der Anfangsphase des gesellschaftlichen ‚Neubeginns‘<sup>132</sup> nachzuweisen. Die oben erläuterten Bezeichnungen *Shinai-kyogi* und *Kakugi* sind dazu eingehender zu betrachten.

In der historischen Situation eines verlorenen Krieges und einer misstrauisch alle gesellschaftlichen Prozesse des Landes beobachtenden Weltmacht USA musste die Betonung japanischer Friedfertigkeit besonders wichtig erscheinen, um den eigenen Handlungsspielraum zurückzugewinnen zu können. *Budo* und Fechtkunst - als definierte Wurzeln des Militarismus nach US-amerikanischer Einschätzung - hatten sich zwangsläufig dieser zentralen Zielsetzung zugunsten des Rückerhalts japanischer Selbstbestimmung anzupassen und unterzuordnen. Sowohl der Begriff als auch die Erscheinungsform *Shinai-kyogi* konnten gleichermaßen zu einem Bild der Neuorientierung Japans beitragen, das die inhaltliche Botschaft von der „inneren Pazifizierung“ (ELIAS, 1988, Bd. 2: 354) der japanischen Gesellschaft für die Außenwelt darstellte.

Die äußerliche Entfremdung des *Kendo* durch Einführung des ‚Shinai-Sports‘ (*Shinai kyogi*) sowie die begriffliche Verschleierung von *Budo* durch die Bezeichnung ‚Kampfsport‘ (*Kakugi*) näherte die traditionelle Fechtkunst sportlichen Betätigungen an, denen durch Gesundheitsförderung und Gestaltungsmöglichkeiten für die Freizeit grundsätzlich positive gesellschaftliche Effekte zugeschrieben werden konnten. Aus der Perspektive ehemaliger Kriegsgegner war der Sport kaum als Problem in der befriedeten japanischen Gesellschaft anzusehen, da er sich scheinbar unpolitisch und damit ungefährlich präsentierte. Darüber hinaus galt der moderne Sport als eine Erfindung des Westens, die im Japan der Meiji-Zeit schon einmal erfolgreich in Erscheinung trat.

---

<sup>132</sup> Vergleichbar mit Deutschland hatte sich in Japan die Auffassung von der ‚Stunde Null‘ nach dem Krieg etabliert, die den gesellschaftlichen Neuanfang begründete.



Trotz äußerlicher und begrifflicher Veränderungen bleibt im Zentrum der Bemühungen um die ‚Versportlichung‘ eine Fechtkunst erkennbar, die als Bestandteil kollektiver Selbstwahrnehmung wesentlich mehr verkörperte als schlichten Sport in Japan; sie verband die Subjekte mit dem Kriegermythos ihrer Geschichte und erzeugte eine scheinbare kulturelle Kontinuität, die der Selbstvergewisserung im Handeln zugute kam. In dieser kulturpsychologischen Verknüpfung kann die hier problematisierte pazifistische Diktion als politische Strategie zur Beschwichtigung des Auslandes erkannt werden. Die für die ehemaligen Kriegsgegner Japans so wichtigen Aspekte wie ‚Frieden‘ und ‚Demokratie‘ standen für westliche Denkweisen, die nicht zwangsläufig und ‚unbearbeitet‘ zu japanischen wurden. Vielmehr ist anzunehmen, dass sie mit dem ‚japanischen Geist‘, der ideologischen Konstruktion des *Kokutai*<sup>133</sup>, und seiner typischen Dominanz gegenüber anderen Einflüssen korrelierten, folglich nicht einer Interpretation im pazifistischen Sinn entsprachen.

Für die Meiji-Gesellschaft wurde die Bedeutung der Handlungsmaxime ‚Japanischer Geist - westliche Technik‘ (*Wakon yosai*) aufgezeigt, die im Kontext eines übergeordneten Nationaldenkens stand und auch die Fechtkunst inkludierte. Integriert im Erziehungs- und Bildungswesen erwies sich die Fechtkunst als funktionales Bindeglied zwischen Nationalismus und Kriegermythos. Für die schwierige Situation zu Beginn der Nachkriegszeit darf dieses ideologische Wertmuster in der Gesellschaft noch nicht als überwunden vorausgesetzt werden. Auch wenn die japanische Armee besiegt, das Land besetzt und das politische, schulische und universitäre System gesäubert wurde<sup>134</sup>, die kollektiven Weltbilder waren noch nicht vollständig ausgelöscht. So war die Aufhebung des Kaiserlichen Erziehungsedikts von 1890

---

<sup>133</sup> Vgl. Kapitel „Kokutai und die Konstruktion nationaler Identität“.

<sup>134</sup> In der Besatzungszeit sorgten die USA für die Entlassung von Lehrpersonal an Schulen und an den wichtigsten Universitäten, das im Verdacht stand, die nationalistische Ideologie zu unterstützen. Besonders die Historiker standen im Fokus der Besatzungsmacht. Allerdings wurden nach Rückkehr der staatlichen Souveränität 1952 die amerikanischen Hochschulreformen einschließlich vieler personalpolitischen Entscheidungen allmählich wieder rückgängig gemacht (vgl. CONRAD, 1999: 145).

im Parlament nur gegen beträchtliche Widerstände 1948 durchsetzbar (vgl. ZÖLLNER, 2009: 393). Immer noch existierte in der Person des *Tenno* das wichtigste Symbol des japanischen Nationalismus. Das änderte auch die von den USA erzwungene Erklärung des Kaisers Hirohito nicht, der seine nicht-göttliche Herkunft umständlich zugab<sup>135</sup>. Die Exkulpation des Kaisers durch den US-Oberkommandierenden General MacArthur erzeugte im Gegensatz zur Vorgehensweise in Deutschland ein ungewöhnliches Maß an personeller Kontinuität in der japanischen Regierung und war deshalb nicht unumstritten.

Die von außen verordnete Demokratisierung der japanischen Gesellschaft stand - ähnlich wie in Deutschland nach 1945 - lediglich am Anfang eines zähen Prozesses, der sich durch mehrere Generationen hinzog, bis die Demokratie als gesellschaftlicher Wert endlich etabliert war. In Japan war dieser Prozess zunächst mit einer von weiten Teilen der Gesellschaft getragenen Revision der japanischen Geschichtsauffassung verbunden. 1953 „nach Abzug der Besatzungsmacht und im Rahmen des konservativen *>roll back<* (Hervorhebung im Original, JP)“ (CONRAD, 1999: 208) offenbarte sich in Japan eine reaktionäre Politik, die die japanische Nation als Opfer der Weltgeschichte präsentierte<sup>136</sup>. Hiernach entstand der Zweite Weltkrieg als historische Notwendigkeit, da die vom Westen erzwungene Modernisierung aus der Sicht Japans zwangsläufig zum Krieg gegen den Westen führen musste. Demgemäß wurde der nationalistische Terminus ‚Großostasiatischer Krieg‘ reaktiviert, um den Pazifik-Krieg als eine Etappe von mehreren im 100-jährigen Ringen zwischen Asien und dem Westen<sup>137</sup> zu verharmlosen.

---

<sup>135</sup> In der Rundfunkansprache vom 1. Januar 1946 (vgl. ZÖLLNER, 2009: 389).

<sup>136</sup> Bemerkenswert ist hierbei, dass nach der Besatzungszeit die Historiographie von Wissenschaftlern marxistischer Denkschulen dominiert wurde. Doch der Einfluss der historisch-wissenschaftlichen Forschung bestimmte nicht das in der Gesellschaft vorherrschende Geschichtsbild in Japan; ebenso wenig wie die in der Bürokratie vorherrschenden Geschichtsauffassungen.

<sup>137</sup> Die ‚schwarzen Schiffe‘ des US-Commodore Perry vor Uraga im Jahr 1853 werden darin als Beginn des Konflikts ausgegeben.

1964 erschien eine sich darauf beziehende radikale Publikation mit dem Titel „Bejahung des großostasiatischen Krieges“, die für großes Aufsehen in Japan sorgte (vgl. CONRAD, 1999: 204). Die verwendete Bezeichnung ‚Großostasiatischer Krieg‘ war politisch brisant, da die USA diese während der Besatzungszeit verboten hatten. Als Kampfbegriff nationalistischer Propaganda verklärte er die Kolonialisierung Chinas und Südostasiens durch Japan zum Befreiungskampf aller Nationen Asiens. Der Krieg selbst erhielt darin seine Rechtfertigung „*als Geschenk der Japaner an die unterdrückten Völker Asiens*“ (CONRAD, 1999: 194a). Um dieser Geschichtsklitterung vorzubeugen, durfte nach amerikanischen Vorgaben nur die Bezeichnung ‚Pazifik-Krieg‘ verwendet werden<sup>138</sup>.

Mit Verweis auf die Maxime der Meiji-Zeit *Wakon-yosai* ist die Zielstellung der vorgezeigten Versportlichung in der Wiederherstellung der Fechtkunst zu erkennen, die als national-kulturelle Tradition des Landes auch in der Gesellschaft der Nachkriegszeit fortwirken sollte. Fast zwangsläufig schließt sich die wichtige Frage nach den Urhebern für die Reintegration der Fechtkunst an, die allerdings aufgrund unzureichender Quellenbefunde schwer zu beantworten ist. Eine vorsichtige Annäherung an potentielle Gruppen ist dennoch möglich. Im Zentrum sämtlicher gesellschaftlicher Maßnahmen sind konservative Kreise zu erkennen, die aufgrund ihrer politischen Macht alten, mitunter stark nationalistisch geprägten Denkstrukturen gesellschaftliche Relevanz verschaffen konnten.

CONRAD gibt den wichtigen Hinweis, dass in Japan das Erziehungs- und Bildungswesen eng an die Anforderungen des Nationalstaats gebunden war und auch die Geschichtsschreibung als Monopol des Staates ausgeübt wurde (vgl. CONRAD, 1999: 14). Durch die Einführung

---

<sup>138</sup> Conrad verweist auf den Doppelleffekt dieser Umbenennung: Einerseits wirkte sie der revisionistischen Geschichtsschreibung in Japan entgegen, gleichzeitig aber verschob sie die geografische Lage des Krieges, denn „*nicht mehr China, wo japanische Armeen beinahe 14 Jahre gekämpft hatten, sondern die Auseinandersetzung mit den Vereinigten Staaten galt nun als Zentrum des Krieges*“ (CONRAD, 1999: 194b).

einer zentralistisch organisierten Zulassungsbehörde für Schulbücher im Erziehungsministerium und deren verbindliche Vorgabe der Bindung aller Lehrbücher an die zentralen Unterrichtsleitfäden entstand ein staatliches Machtinstrument mit erheblichen Wirkungsmöglichkeiten: „(Die Zulassungsbehörde, JP) eröffnete dem Ministerium die Möglichkeiten der Zensur unliebsamer Interpretationen - und, auf der Ebene des Schulunterrichts, die Etablierung einer staatlich-offiziellen Deutung der Geschichte der Nation“ (CONRAD, 1999: 208).

Der Begriff ‚Katastrophe‘ erhielt eine besondere Konnotation in der nationalen Historiographie. Die propagierte Geschichtsauffassung staatlicher Stellen definierte nicht die menschenverachtenden Verbrechen des Militarismus als ‚Katastrophe‘, sondern die Niederlage und die demütigende Besetzung durch den Feind<sup>139</sup>. Nach dieser Diktion wurde Japan „wieder einmal zu einer unterdrückten Nation“ (CONRAD, 1999: 163), die auf der Suche nach einem neuen Selbstwertgefühl war. Nur durch den Rückgriff auf die ursprünglichen Traditionen der Nation erschien die grundlegende ‚Bewältigung‘ der Vergangenheit möglich zu werden, indem die innere Einheit der Nation wieder hergestellt wurde. In diesem Zusammenhang ist von großer Wichtigkeit, dass das Erziehungsministerium bereits zwei Wochen nach der Kapitulation, im September 1945, einen Plan für die „Bildungspolitik des Neuen Japan“ vorlegte, der nach dem Scheitern der Gewaltpolitik das friedliche, kulturelle Erbe des Landes als politische Rückzugsbasis formulierte. Fortan sollte Japan zu einem Kulturstaat umdefiniert werden. Der konservative Historiker Maruyama Jiro griff diesen Ansatz zur Sicherung der Tradition später auf:

*„Wir müssen es als unsere ewigliche Mission und als nationale Verantwortung betrachten, unsere nationale Kultur bekannt zu machen und damit einen Beitrag zur Entwicklung der Welt zu leisten,(sic!) und um unserer leuchtenden Zukunft willen die*

---

<sup>139</sup> CONRAD zieht eine interessante Parallele zur Sichtweise westdeutscher Historiker in den ersten Jahren nach dem Ende des Dritten Reiches (vgl. CONRAD, 1999: 164).

großen Errungenschaften unserer Vorfahren zu verbreiten“ (Maruyama zit. nach CONRAD, 1999: 169).

Offenbar - im Sinne des Autors - zählte die japanische Kampfkunst *Kendo* zu den „großen Errungenschaften“ der Vorfahren, die ihren Beitrag zur verheißungsvollen Zukunft des Landes leisten konnte. Dass die oben diskutierte Versportlichung keine wirkliche Intention darstellte, zeigte die schnell einsetzende Bedeutungslosigkeit des *Shinai-kyogi*, nachdem die *Zen Nihon Kendo Renmei* gegründet war. Auch wurden keine erkennbaren Veränderungen am Phänotyp der Fechtkunst vorgenommen, die ihn dem modernen Sport nähergebracht hätten<sup>140</sup>. Ungewöhnlicherweise und wahrscheinlich sogar unbeabsichtigt entwickelte sich *Kendo* dennoch zu einer weit verbreiteten Sportform in Japan mit Wettkämpfen in allen Alters- und Leistungsstufen. Als wegweisendes Ereignis in diesem Prozess sind die Olympischen Spiele von 1964 in Tokyo hervorzuheben.

Der Wachstumsboom des Landes machte die neue ökonomische Weltmacht Japan zum gefragten globalen Partner, der mit Ausrichtung der Olympischen Spiele in die internationale Staatengemeinschaft zurückkehren durfte und fortan in ihr integriert war. TAGSOLDS lesenswerte Arbeit „Die Inszenierung der kulturellen Identität in Japan“ (2002) beschreibt die Olympische Spiele von Tokyo als wichtiges Gesamt ereignis für die Erneuerung des nationalen Selbstbewusstseins. Im Zentrum standen darin alte Symbole der Vorkriegszeit wie das Sonnerbanner - *Hinomaru* - und die Hymne - *Kimigayo* -, die erst infolge des pragmatischen und regelmäßigen Gebrauchs bei Siegerehrungen in den verschiedenen Sportdisziplinen wieder als Nationalsymbole angesehen wurden (vgl. TAGSOLD, 2002: 185).

Die alte japanische Kampfkunst *Judo*, vom Gastgeber als neue Sportart vorgeschlagen und in das olympische Sportprogramm befördert, war

---

<sup>140</sup> Lediglich Regelungen zu Wettkampffläche, Kampfdauer und Anzahl der Kampftrichter wurden aus dem *Shinai-kyogi* abgeleitet.

hervorragend geeignet, den neuen Führungsanspruch innerhalb der Weltwirtschaft auch auf die Sportwelt zu übertragen<sup>141</sup>. Infolge des Olympia-Debüts erlebte *Judo* einen beständigen Boom als eine der populärsten Kampfsportarten weltweit. Im Rahmenprogramm der Spiele von Tokyo<sup>142</sup> stellte das Gastgeberland *Kendo* als weitere Kampfkunst vor. Für den diskutierten Zusammenhang ist eine Kata-Vorführung von größter Wichtigkeit, die von der Forschung bisher nicht beachtet wurde.

Im olympischen Programm von 1964 zeigten die beiden *Kendo*-Lehrer Saimura Goro und Mochida Moriji die *Nihon Kendo Kata*, die in Kapitel „Kendo zwischen Kriegsdienst und Persönlichkeitsentwicklung“ als wichtiges Gemeinschaftsprodukt der Fechtwelt herausgearbeitet wurde (siehe Abbildung 35). Diese Vorführung war in doppelter Hinsicht außergewöhnlich und aussagekräftig für die japanische Nation. Zum einen, weil mit dieser Kata die Vereinheitlichung der Fechtkunst als Darstellung japanischer Tradition zur Aufführung kam; immerhin beim größten Sportspektakel weltweit. Der Ursprung der gezeigten Tradition allerdings lag in der 1912 entstandenen *Dai Nippon Teikoku Kendo Kata*, deren Übersetzung als ‚Kata des Großjapanisches Kaiserreiches‘ auf den nationalistischen Kontext der Meiji-Zeit verweist. Zum anderen verkörperten die Protagonisten die höchste Qualität im *Kendo*, denn beide besaßen den 10. Dan; die ultimative Heiligsprechung in der Fechtwelt.

Aus der Perspektive der Fechtwelt zeigten diese Helden nicht irgendeine Schwertkunstform, sondern das ‚Herzstück‘ der modernen Fechtkunst und diese war auf das Engste mit ihrem Leben verknüpft<sup>143</sup>.

---

<sup>141</sup> Diese Strategie konnte fast verwirklicht werden, weil die Judo-Goldmedaillen in nahezu allen Gewichtsklassen an japanische Athleten gingen. Alle bis auf eine: Ausgerechnet in der Königskategorie „Offene Klasse“ siegte der Niederländer Anton Geesink, was für Japan einer nationalen Schande gleichkommen musste. Im Medaillenspiegel der Nationenwertung hingegen erreichte Japan den beachtlichen dritten Platz. Nur die Sowjetunion und die USA waren erfolgreicher.

<sup>142</sup> Der berühmte Tokyo-Budokan wurde anlässlich dieser Olympischen Spiele errichtet.

<sup>143</sup> Vgl. dazu Kapitel „Über die Praxis zum Lebensweg“.

Es darf angenommen werden, dass die beiden im Alter von 77 Jahren (Saimura) und 79 Jahren (Mochida) mit der Aufführung der *Nihon Kendo Kata* bei den Olympischen Spielen in Tokyo ihr Lebenswerk präsentierten.

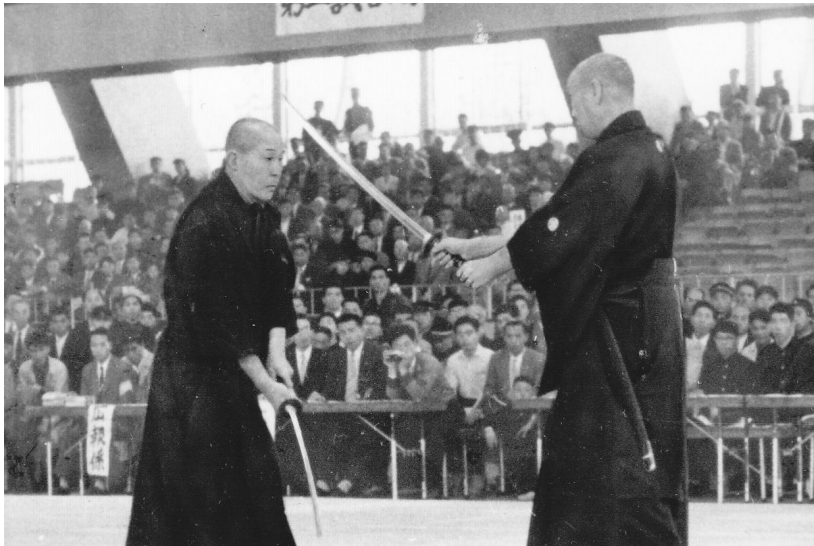


Abb. 35: Vorführung der *Nihon Kendo Kata* von Saimura Goro und Mochida Moriji, beide 10. Dan, Tokyo 1964

Anhand dieser Interpretation ist die Bedeutung der Vorführung ausreichend zu ermessen, um den Auftritt dieser Berühmtheiten der Fechtkunst als bewusste, aktive Entscheidung der Fechtwelt für die Olympischen Spiele erkennen zu können. Nicht irgendein Lehrer, sondern die Sensei traten 1964 an, um *Kendo* angemessen zu repräsentieren. Mit hoher Wahrscheinlichkeit gilt, dass die Entscheidung für diese Veranstaltung in informellen Kreisen, bestehend aus Regierungsvertretern und den engsten Führungszirkeln der *Zen Nihon Kendo Renmei*, getroffen wurde. Gleichzeitig ist nicht davon auszugehen, dass diese Aufführung als Bekenntnis der ZNKR für die Sportart *Kendo* bei den Olympischen Spielen konzipiert war. Bei genauer Betrachtung erwies sich die in der Vorführung angelegte reaktionäre Symbolik als unvereinbar mit der olympischen Botschaft von dem zweckfreien, unpolitischen Sport und von der Verständigung der Völker bei den Spielen von Tokyo. Demzufolge darf hier nicht das

seriöse Anliegen abgeleitet werden, mit der Kata den Weg für *Kendo* in das olympische Programm vorzubereiten<sup>144</sup>. Auch in der Gegenwart ist *Kendo* nicht olympisch, wenngleich diese Problematik regelmäßige Aktualität in sich trägt und zur Ideologiefrage angewachsen ist<sup>145</sup>. Doch worin lag das Ziel einer Präsentation des vielleicht wichtigsten Produkts gemeinschaftlicher Arbeit in der Fechtkunst bei den Spielen in Tokyo 1964?

Meiner Einschätzung nach sollte diese Vorführung keine Botschaft transportieren, die in Sport oder sportpolitischen Motiven begründet war, beispielsweise indem die *Kata* als Darstellung eines Gegenmodells zum modernen Sport aufgeführt wurde. In deutlicher Abgrenzung dazu repräsentierte die Vorführung eine kulturpolitische Entscheidung, da die *Kata* erstmalig einer ungewöhnlich großen Zuschauermenge dargeboten werden konnte. Wie aufgezeigt wurde, sahen konservative Regierungskreise die Fechtkunst als wichtiges kulturelles Gut Japans an, woraus die ZNKR ihr offizielles Verständnis von *Kendo* ableitete, das heute noch gilt. *Kendo* und *Kata* sind demnach wertvolle Erziehungsinstrumente, da in ihnen die Persönlichkeitsbildung des Einzelnen in Verbindung mit der Tradition des Landes stattfindet. Dieser soziopolitische Kontext ist mit der Kata-Aufführung bei den Olympischen Spielen zu verbinden.

Aus der Sicht japanischer Gesellschaft war die *Kata* als Vorführung des eigenen kulturellen Erbes zu erkennen. In der Perspektive der Fechtwelt symbolisierte sie das ‚Heiligtum‘ der modernen Fechtkunst, das durch Saimura und Mochida ‚zelebriert‘ wurde. Damit erfüllte die Fechtkunst ihre gesellschaftliche Aufgabe in dem Sinne, wie es der Plan des Erziehungsministeriums 1945 mit seiner „Bildungspolitik des Neuen Japan“ vorsah (siehe oben). Der performative Charakter der

---

<sup>144</sup> In der Internationalen Kendo Föderation wird diese Perspektive für das Kendo der Zukunft ernsthaft geprüft. Japan ist dagegen.

<sup>145</sup> Regelmäßig wurde ich in Japan von bedeutenden Kendo-Lehrern gefragt, ob ich die Olympia-Teilnahme befürworte. Jedes Mal folgte meiner persönlichen Verneinung ein bestätigendes Aufatmen, ganz so, als mache sich meine Qualität im Kendo an dieser Frage fest.



*Kata* beinhaltete allerdings mehr als die durch Traditionen motivierte Selbstdarstellung des Landes, das die Olympischen Spiele ausrichtete. Wichtiger war die Selbstvergewisserung für das eigene Volk. Millionen von Menschen verfolgten die Olympischen Spiele vor den Fernsehschirmen, die die japanische Öffentlichkeit in unglaublichen Dimensionen erreichten. 1964 verfügten bereits mehr als 90 Prozent aller Haushalte Japans über einen Fernsehempfang<sup>146</sup> (vgl. ZÖLLNER, 2009: 407). So wurde die *Kata* bei den Olympischen Spielen erstmalig dem japanischen Volk präsentiert, das in dieser Übungsform der Fechtkunst sein eigenes ‚kulturelle Erbe‘ entdecken konnte und sollte.

Diese Interpretation ist mit dem wichtigen Hinweis TAGSOLDS zu stützen, dass die Leitungsfunktion zur Vorbereitung der Spiele beim einflussreichen, extrem konservativen Erziehungsministerium lag (vgl. TAGSOLD, 2002: 30). Die Auswahl des *Judo* als olympische Disziplin ist aufgrund der staatlichen Regieführung derselben Urhebererschaft zuzuordnen, denn eine „*der beiden Sportarten, die besonders vor dem Krieg im Rahmen der >bushido< -Propaganda (Hervorhebung im Original, JP) einen Aufschwung erlebt hatten, sollte als ‚traditionell japanische‘ Disziplin ins Programm aufgenommen werden*“ (TAGSOLD, 2002: 63). Wie dargestellt wurde, kam *Judo* in den regulären Katalog der Sportarten und *Kendo* wurde im Rahmenprogramm der Spiele von Tokyo vorgeführt.

Es wurde aufgezeigt, dass die Reintegration der Fechtkunst in die japanische Gesellschaft der Nachkriegszeit im Zusammenhang mit der Umdeutung von der nationalen zur kulturellen Identität verlief. Der enge Traditionsbezug der Fechtkunst ermöglichte die Identifikation mit der eigenen Nation, die sich nun als ‚Kulturnation‘ definierte. Für die Fechtkunst war dies mit einer Aufwertung seitens des Staates verbunden, die beispielhaft an der offiziellen Rückkehr des lange verbannten Begriffs *Budo* festzumachen ist. Einmal mehr leistete das

---

<sup>146</sup> Bereits 1953 begann in Japan die Fernsehübertragung durch die Sender NHK und Nihon TV.

Erziehungsministerium wichtige Unterstützung bei der Übernahme und Formulierung obsoleter Wertmuster, die nun in modifizierter Form in Erscheinung traten. Wie oben beschrieben, weisen die Erziehungsrichtlinien heute *Budo* als distinktive Form traditioneller japanischer Kultur aus. Damit sind die Kampfkünste zum kennzeichnenden Bestandteil der japanischen Kulturnation erhoben und die Bezugnahme auf alte Werte von staatlicher Seite offiziell angezeigt worden.

Die entscheidenden Impulse zur Ausdifferenzierung kollektiver Traditionspflege gingen von nationalistischen und konservativen Kreisen aus, die aufgrund ihrer starken Einflussnahme in Bürokratie und Regierungspartei zu verorten sind. Enge Machtzirkel der Liberaldemokratischen Partei (LDP) scheinen darin das ideologische Zentrum für die extrem konservativen Positionen zu bilden. Die LDP war 1955 aus dem Zusammenschluss der Parteien der Liberalen und der Demokraten hervorgegangen und bildete fast 40 Jahre ununterbrochen mit überwältigenden Wahlergebnissen die Regierung. Doch entgegen den suggestiven Bezeichnungen ‚liberal‘ und ‚demokratisch‘<sup>147</sup> rekrutierten sich ihre Mitglieder anfangs auch aus Personen, die in der Besatzungszeit als Kriegsverbrecher verurteilt wurden und später die Partei- und Staatsführung übernahmen. Als markantestes Beispiel gilt für TAGSOLD der 1957 zum Premierminister ernannte Kishi Nobusuke, der im Prozess von Tokyo<sup>148</sup> als einer von 28 Kriegsverbrechern<sup>149</sup> der höchsten Kategorie A verurteilt wurde (vgl. TAGSOLD, 2002: 59). Brisanterweise übernahm Premierminister Kishi 1958 den Vorsitz zur Vorbereitung der Olympischen Spiele, dem ‚friedlichen Fest der Völker‘ in Japan (vgl. TAGSOLD, 2002: 61).

---

<sup>147</sup> Einmal mehr erweisen sich die gewählten Bezeichnungen - hier die Parteinamen - als Beschwichtigungsformeln für den Westen.

<sup>148</sup> Das japanische Äquivalent zu den Nürnberger Prozessen hieß offiziell „International Military Tribunal for the Far East“. Der Prozess ging von 1946 bis 1948.

<sup>149</sup> Im Kabinett Tojo war Kishi ab 1941 Handels- und Industrieminister.

Als politische Partei mit Regierungsverantwortung war die LDP vollkommen in sich zerstritten, denn hinter den wichtigsten Politikvertretern bildeten sich einflussreiche Seilschaften, die nur durch Postengeschiebe, Manipulation und Lobbyismus zusammengehalten wurden. Die politische Herrschaft der LDP begann in der Zeit des ‚roll-back‘, sie vertrat unverhohlenen nationalistische Positionen, die mit der hier thematisierten Yasukuni-Problematik<sup>150</sup> zu verbinden sind. So besuchten 13 von 23 amtierenden Premierministern der LDP in der Zeit von 1945 bis 2000 den Yasukuni-Schrein, um symbolisch am offiziell abgeschafften Staatshintoismus anzuknüpfen (vgl. ZÖLLNER, 2009: 432). Nach ZÖLLNER gab es innerhalb der LDP und ihrer Wählerschaft starkes Interesse, „*die Frage der nationalen Identität mit den Orten und Ritualen der Vorkriegszeit zu verknüpfen*“ (2009: 433). 1999 wurden das Sonnenbanner und die Kimigayo-Hymne zu japanischen Staatssymbolen erklärt<sup>151</sup>. Im Mai 2000 kam es zu einem Eklat im Unterhaus, als Premierminister Mori Yoshiro Japan als „*ein Land der Götter mit dem Kaiser als Zentrum*“<sup>152</sup> bezeichnete, den Staatskörper (*Kokutai*) zu pflegen versprach und das abgeschaffte Kaiserliche Erziehungsedikt von 1890 lobte.

Die japanische Staatsflagge ist in Abbildung 36 dargestellt, die das Kendo-Dojo der Kokusai Budo Daigaku - oder International Budo University (IBU)<sup>153</sup> - in Chiba zeigt. Wahrscheinlich gehört das Staatssymbol seit der Meiji-Zeit zum Ausstattungsmerkmal japanischer Fechthallen, wenn auch nicht immer in der eindrucksvollen Dimension wie auf dem Foto abgebildet. Offensichtlich hat die Symbolik nicht an Gültigkeit verloren: Das Sonnenbanner bindet die Fechtkunst in den gesellschaftlichen Rahmen ein, indem es die Subjekte an die übergeordnete nationale Identität erinnert.

---

<sup>150</sup> Aufgezeigt im Kapitel „Kokutai und die Konstruktion nationaler Identität“.

<sup>151</sup> Diese Symbole waren wesentlicher Bestandteil des kriegerischen Nationalkultes der 1930er und 40er Jahre (vgl. TAGSOLD, 2002: 185).

<sup>152</sup> Im Web: <http://plaza.rakuten.co.jp/artaxerxes/3001>.

<sup>153</sup> Die IBU zählt zur Kendo-Leistungsspitze im Universitätsbereich.



Abb. 36: Nationalflagge und Kendo an der Kokusai Budo Daigaku in Chiba

Betrachtet man die aufgezeigte Reintegration der Fechtkunst angesichts der Kontinuität ‚liberal-demokratischer‘ Rückbesinnungspolitik, so scheint *Kendo* in „diese Form von Erinnerungskonstruktion“ (ZÖLLNER, 2009: 433) eingepasst worden zu sein, um über die kulturelle Tradition auf nationalistische Botschaften der Meiji-, Taisho- und Showa-Zeit verweisen zu können. Nach konservativer Geschichtsauffassung werden die zu verbindenden Zeitabschnitte aussagekräftig als ‚Vorkriegszeit‘ und ‚Nachkriegszeit‘ bezeichnet, damit der Bruch mit den kulturellen Traditionen der Nation als ‚von außen oktroyiert‘ dargestellt werden kann. Somit erhält die Rückkehr zum Alten - nach Überwindung der exogenen Kräfte - den Anschein einer im Wesen des Volks begründeten ‚Natürlichkeit‘, die den Weg zurück zur ‚eigenen‘ Kultur weist.

Dennoch ist mit der herausgearbeiteten Funktion als Medium ultrakonservativer Botschaften im Feld der Politik die breite Akzeptanz des *Kendo* in der Gesellschaft nicht zu erklären. Vielmehr verbindet die Fechtkunst heute Faszination und pragmatische Anreize für das individuelle Erleben. Die gesamtgesellschaftliche Implementierung in der Gegenwart verdeutlicht, dass Persönlichkeitsentwicklung, Selbstverwirklichung und Gesundheitsmanagement für das Individuum im *Kendo* größere Bedeutung haben als dogmatische Nationalerziehung und konservative Traditionsbezüge. Der Wettkampfsport

*Kendo* ermöglicht engagierten und talentierten Menschen sportliche Erfolge, berufliche Perspektiven und gesellschaftliches Ansehen. Im übertragenen Sinne sind vergleichbare Aspekte als Kennzeichen alter Fechtkunst herausgearbeitet worden, so dass mit dieser Parallele die Sicht auf das Individuum in der Fechtkunst zurückzugewinnen ist.

Nachdem der gesellschaftliche Rahmen der Fechtkunst aufgezeigt und der politische Versuch, ungebrochene Kontinuität zu konstruieren, dargelegt wurde, ist im letzten Kapitel der individual-philosophische Kern der Fechtkunst auf seine aktuelle Gültigkeit zu hinterfragen. Gleichzeitig ist damit der Versuch verbunden, die fortwirkende Faszination der Fechtkunst erklärbar zu machen, auch wenn Diskontinuitäten früherer Erscheinungsformen nachzuweisen sind.

## 6.5 Wandel und Konsistenz im Weg des Schwertes ohne Schwert

Wenn man die individuelle Dimension - quasi den Kern der Fechtkunst - in das Zentrum einer abschließenden, gegenwartsbezogenen Betrachtung stellen möchte, offenbaren sich schwerwiegende Abgrenzungsschwierigkeiten für die Vergleichsperspektive. Anhand der hier methodisch wichtigen Unterscheidung der Fechtkunst nach individueller und struktureller Dimension wird diese Problematik deutlich. Die abgegrenzte, strikt auf individuelle Inhalte bezogene Betrachtung der Fechtkunst ist für die Gegenwart nicht mehr aufrecht zu erhalten, denn der strukturelle Rahmen im *Kendo* ist spätestens seit der Einführung der die Fechtkunst vereinheitlichenden *Dai Nippon Teikoku Kendo Kata* im Jahr 1912 allumfassend<sup>154</sup>. Die eingetretene ‚Symbiose‘ von Individualität und gesellschaftlicher Strukturierung in der Fechtkunst wird anhand der folgenden Ausführungen aufgezeigt. Insgesamt stehen die Beispiele für den langsamen historischen

---

<sup>154</sup> Vgl. Kapitel „Kendo zwischen Kriegsdienst und Persönlichkeitsentwicklung“.

Wandlungsprozess der Fechtkunst. Der gleitende Übergang von der alten zur modernen Fechtkunst seit Beginn der Tokugawa-Zeit wurde in vorangegangenen Kapiteln ebenso herausgearbeitet wie die spezifischen Kennzeichen feudaler Fechtkunst. Von den individuellen Merkmalen

1. Berühmtheit mit der Fechtkunst erlangen
2. Gründung einer eigenen Fechtschule und
3. Weitergabe der individuellen Fechtkunst

blieb nur das letzte Kennzeichen in der modernen Fechtkunst nachweisbar erhalten; dieses allerdings mit besonderer Wichtigkeit für die kennzeichnende Lernstruktur. Die Übertragung der Fechtkunst auf nachfolgende Generationen ist mit Merkmalen verbunden, die einzigartig für soziale Interaktionsprozesse gegenwärtiger Gesellschaften zu sein scheinen. Die Lernprozesse beinhalten spezifische Aspekte der Fechtkunst, die sie auch in früheren Zeiten kennzeichneten: Intensives, körperhaftes Lernen, enger Traditionsbezug, die 1:1-Beziehung zwischen Lehrer und Schüler, Aneignung und Anwendung als zentrale Lernprozesse und der ernste Freikampf als Alltagshandlung sind die Merkmale dieser typischen Lernstruktur.

Hierbei ist hervorzuheben, dass nur der Aspekt ‚Traditionsbezug‘ nicht unmittelbar in der Handlungssituation zweier Subjekte entsteht. Während die anderen Merkmale einzig durch das Fechten mit *Shinai* hervorgebracht werden und als individuelle Prozesse der Körper verlaufen, entsteht die Wirkung der Tradition erst durch die zugrunde gelegte kollektive Ethik, die dem *Kendo* zugewiesen wird. Trotz dieses strukturalen Unterschieds ist der Aspekt ‚Tradition‘ untrennbar an die Fechtkunst gebunden. Hiermit ist zu belegen, dass die Einflüsse des strukturellen Rahmens - dargestellt an der gesellschaftlichen Implementierung der Fechtkunst im Kapitel

zuvor<sup>155</sup> - nicht mehr aus dem *Kendo* der Gegenwart ‚herausgelöst‘ werden können, um die individuelle Dimension abzugrenzen. Die isolierte Betrachtung dieser Dimension, die als ursprüngliches Wesen der Fechtkunst im Mittelalter den ersten Teil der Arbeit bestimmte, ist folglich nicht mehr möglich, da heute das Rahmengeflecht tiefgreifende Wirkung auf die Individuen in der modernen Fechtwelt hat.

Das deutlichste Beispiel für diese Veränderung ist in der aktuellen Bezeichnung der Fechtkunst zu erkennen, die sowohl den historischen Entstehungsprozess als auch eine wesenbestimmende Veränderung in sich trägt. Der aktuelle Terminus *Kendo* verkündet den ‚Weg des Schwertes‘, unbenommen der Tatsache, dass die tödliche Waffe Schwert längst durch das Bambusschwert ersetzt wurde. Heute wird in der Fechtkunst mit dem *Shinai* geübt und gekämpft<sup>156</sup>, die tödliche Konfrontation hat sich dem sportlichen Leistungsvergleich angenähert. Markanterweise hat sich der Begriff *Kendo* nicht geändert, obwohl das *Ken* schon lange aus der modernen Fechtkunst verbannt wurde. Mit dem Beginn der Meiji-Zeit und dem Schwert-Verbot von 1876 wurde dieser Prozess definitiv abgeschlossen.

Die aktuelle Bezeichnung der Fechtkunst wird eindeutig nicht der Übungspraxis gerecht, dennoch gibt es in der Fechtwelt keinerlei Kritik an der Korrektheit des Begriffes. Niemand, der als Fechterpersönlichkeit ernst genommen werden möchte, würde eine andere repräsentative Bezeichnung fordern und vertreten<sup>157</sup>. An diesem Widerspruch wird zweierlei deutlich: 1. Der Begriff *Kendo* ist sakrosankt, obgleich jedem Fechter bewusst ist, dass er ‚nur‘ einen Bambusstock verwendet. 2. Die Anerkennung des Terminus *Kendo* wird zur Voraussetzung für die Inklusion in die Fechtwelt. Durch Beobachtungen und persönliche Erfahrungen ist zu bestätigen,

---

<sup>155</sup> Vgl. „Versportlichung und Kontinuitäten als Aspekte der japanischen Kultur“.

<sup>156</sup> Nur bei der Partnerübung *Kata* - mit exakt geregelter Ablauf und Abstoppen der Hiebe vor dem Auftreffen - werden Holzscherter verwendet.

<sup>157</sup> Beispielsweise wäre ‚*Shinai-do*‘ eine den Sachverhalt erfassende korrekte Bezeichnung, deren Verwendung allerdings in der Fechtwelt unvorstellbar ist.

dass der terminologische Irrtum keinen Einfluss auf das individuelle Selbstverständnis der Fechter in der Handlung hat. Beim Üben wird das *Shinai* zum Schwert. In einer Befragung - dargestellt im folgenden Kapitel - wurde dieses Ergebnis auf seine aktuelle Gültigkeit hinterfragt.

Die Abstraktheit der begrifflichen Unzulänglichkeit in der heutigen Fechtkunst wird sogar noch von einem konkreten Gegensatz im realen Handlungsprozess übertroffen. Die motorische Handlung im *Kendo* unterscheidet sich aus biomechanischer Sicht grundlegend vom historischen Schwerteinsatz. Das bedeutet stark vereinfacht dargestellt: Mit dem *Shinai* wird geschlagen und mit dem *Katana* geschnitten. Im ersten Fall entfernen sich bei der Bewegung des Schlagens die Hände vom Körper, eine funktionale Schneidebewegung mit dem Schwert wäre so nicht möglich. Ein effizienter Schwerthieb hingegen erfordert nach dem Strecken der Arme das schnelle Heranziehen der Hände. Nur so ist es möglich, die konkave Klingenform optimal für die sagenhaften Schnitte des japanischen Schwertes zu nutzen. Der Nachweis, dass es sich beim Gebrauch von Schwert und *Shinai* um zwei grundlegend zu unterscheidende Bewegungen handelt, ist aufgrund dieser biomechanischen Überlegungen erbracht<sup>158</sup>. Dennoch funktioniert die Gleichsetzung in der Praxis ohne Einschränkungen. Die Imagination vom ‚Weg des Schwertes‘ gelingt perfekt. Ausgehend vom Wort Pascals „*Knie nieder, bewege die Lippen zum Gebet, und du wirst glauben*“, kann für die Fechtkunst umformuliert werden: „*Knie nieder, greife das Shinai zum Kampf, und du wirst erfahren*“. *Kendo* ist hiernach nicht Ursache, sondern Wirkung der sozialen Praxis des Fechtens.

Die gelungene Imagination vom Schwert allerdings als alleinige Erklärung für das Entstehen eines echten Kampfgefühls zwischen

---

<sup>158</sup> Interessanterweise versuchen Dogmatiker in der Fechtkunst diesen Einwand zu entkräften, indem sie darauf verweisen, dass das Ken zwei Schneideseiten besitze und die Klinge gerade sei. Allerdings ist diese Auffassung aus der Deutung des Bildzeichens abgeleitet worden und nicht mehr als eine Interpretation. Darüber hinaus ist anzuführen, dass beim Gebrauch des *Shinai* - analog zum *Katana* - nur eine Schneideseite (symbolisch) existiert.



den Protagonisten anzusehen wäre falsch und würde *Kendo* zu einem intellektuell-philosophischen Diskurs verklären, der in ihm nicht existiert. Im Kapitel „Über die Praxis zum Lebensweg“ wurde die häufig sehr harte Auseinandersetzung im Freikampf der Fechtkunst ausführlich dargestellt. Doch die erlebte Intensität dieser gesellschaftlichen Ausnahmesituation zwischen zwei Personen, die *Jigeiko* üben, ist theoretisch kaum zu ermessen. Im *Kendo* entsteht auf hohem Niveau für die Kämpfer eine Situation, die dem existentiellen Kampf direkt zu entsprechen scheint. Auch wenn nur das *Shinai* verwendet wird und nicht das richtige Schwert, das *Ken* ist in der Handlung allgegenwärtig. Eine mögliche Erklärung führt zurück zu Blaise Pascal. Die Parallele zwischen *Kendo* und dem Glaubensdogma bei Pascal liegt in der Ernsthaftigkeit der Sache. Folgt man dieser Überlegung, so ist zwischen Beten und Fechten kein Unterschied erkennbar, weil beides nur mit Aufrichtigkeit und ganzem Herzen ausgeführt die angestrebte Wirkung entfaltet, und diese liegt einzig im ‚Glauben‘ respektive ‚Erfahren‘ des Subjekts.

Es ist abgeleitet worden, dass ‚Ernsthaftigkeit‘ im *Kendo* wesenbestimmend ist, diese wird über die aktuelle Kampfsituation hinaus durch Traditionen und Mythen noch verstärkt. Anhand von drei Beispielen ist dies mit persönlichen Erfahrungen zu belegen, die 1. ‚Trainingserinnerungen‘, 2. ‚Helden‘ und 3. ‚Praxistest‘ zum Inhalt haben.

1. Trainingserinnerungen. Nahezu jeder *Kendo*-Lehrer, der von der Glaubwürdigkeit seiner Schüler überzeugt ist - der Beweis liegt meist im Durchhalten intensiven Trainings - schildert diesen seine persönlichen Trainingserfahrungen als junger Mensch mit dem ‚eigenen‘ *Sensei*. Inhalte dieser Erzählungen sind ausnahmslos die extremen Anforderungen des *Sensei* bei Grundtechniken

(*Uchikomi*) und Angriffstraining (*Kakarigeiko*). Mehrfach täglich<sup>159</sup> über Stunden geübt war der Übungsalltag dieser jungen Fechter von außergewöhnlicher Härte gekennzeichnet, die letztlich zur ‚Selbstüberwindung‘ führte. Unzählige Schilderungen und Erlebnisse können dazu angeführt werden.

2. Helden. Gern wird in der Fechtwelt die scheinbar aussichtslose Situation eines sehr berühmten Fechtlehrers mit dem 9. Dan nach Kriegsende wiedergegeben. Dieser Fechter - hier als Herr N. bezeichnet - wurde von der US-Besatzungsmacht inhaftiert und zum Tode verurteilt<sup>160</sup>. Monatlang wartete Herr N. auf seine Hinrichtung, bis er schließlich begnadigt wurde. Die vermuteten existentiellen Grenzerfahrungen des Herrn N. werden von den Erzählern als Erklärung für seine außergewöhnliche Stärke im *Kendo* angeführt, die bis in die Gegenwart Gültigkeit hat.

3. Praxistest. Nachdem ich angehende Übungsleiter im *Kendo* in einer Unterrichtseinheit für den deutschen Verband unterrichtet hatte<sup>161</sup>, nahm mich ein anwesender hochgraduierter japanischer Lehrer beiseite. Zuvor hatte ich den Teilnehmern in einer Technik-Unterweisung den einzigen Stoß - *Tsuki* - vorgeführt, den es im *Kendo* gibt. Diese Grundtechnik ist extrem hart, weil das *Shinai* direkt mit maximalem Körpereinsatz gegen den Kehlkopfschutz des Helmes gestoßen wird. Da es hierbei Varianten gibt, zeigte ich eine Version, bei der die Hände nach innen gedreht werden, um das *Shinai* von der Vertikalen in die Horizontale zu kippen. Im vertraulichen Gespräch danach teilte mir der alte *Sensei* mit, dass diese Variante ungünstig sei, da sie mit dem *Katana* - also in der Realität! - nicht funktioniere.

---

<sup>159</sup> An vielen Universitäten und in Polizeieinheiten gibt es täglich ein Morgentraining, das mitunter schon um 6 Uhr beginnt und meist zwei Stunden dauert. Die zweite Trainingseinheit findet am Nachmittag statt.

<sup>160</sup> Höchstwahrscheinlich wegen Kriegsverbrechen, aber das wird niemals ausgeführt.

<sup>161</sup> Kendo ist hierzulande im Deutschen Kendobund organisiert. Von 1986 bis 1996 war ich dort und in der Organisation zuvor als Referent für Lehrwesen tätig.

Diese Beispiele für die mythisch begründete ‚Ernsthaftigkeit‘ in der Fechtkunst können um den Aspekt ‚Orte‘ erweitert werden, die zwar die gleiche Botschaft für das Individuum hervorbringen, aber dem Ursprung gemäß dem strukturellen Rahmen zuzuordnen sind. So finden oder fanden lange Jahre große Wettkampfeignisse immer an traditionsträchtigen historischen Orten statt. Das *Kyoto-Taikai* - das Festival der Größten im *Kendo* - wurde bis vor Kurzem immer in der berühmten *Butokuden* (‚Halle der Kriegstugenden‘) in Kyoto abgehalten, die Alljapanische Meisterschaft ausschließlich in *Budokan* in Tokyo. Sogar der Lebensort des großen Fechtelden des Mittelalters Yagyu Munenori war mit der Fechtkunst der Gegenwart strukturell verbunden. Das ihm gewidmete Masakisaka-Kenzen-Dojo in einem Dorf in der Nähe Naras war lange Zeit Veranstaltungsort für die Ausbildung angehender Kendo-Lehrer<sup>162</sup>. Noch heute erinnert eine Tafel mit den Namen der berühmtesten Fechtgrößen an das Seminar von 1978. Offensichtlich soll der Bezug zwischen alter Fechtkunst und *Kendo* der Gegenwart ‚erhalten‘ bleiben, obwohl der legendäre Yagyu nicht mit dem *Shinai* übte<sup>163</sup>.

Der hier von zwei Seiten diskutierte Aspekt ‚Ernsthaftigkeit‘ ermöglicht weitere Einsichten in die Fechtkunst der Gegenwart und in das Verständnis vom *Kendo*. Die ganzheitliche Betrachtung dieser Beispiele bringt ein Muster zum Vorschein. Ernsthaftigkeit ist handlungsbedingt vorhanden - hier verortet in der individuellen Dimension - und wird gleichzeitig ortsbedingt hergestellt - in der strukturellen Dimension. Jedoch ist eine Auftrennung nach dem Ursprung nicht mehr möglich. Vielmehr verhilft die direkte Anknüpfung an die Tradition dieser ‚Ernsthaftigkeit‘ zu einer neuen Qualität, die hier als ‚Echtheit‘ bezeichnet wird. ‚Echtheit‘ als erzeugtes Bindeglied zwischen Vergangenheit und Gegenwart ermöglicht den ‚Weg des Schwertes‘ im Gebrauch des *Shinai* individuell wiederzufinden. So hat

---

<sup>162</sup> Als der Platz in dem kleinen Dojo mit der Übungsfläche von ca. 10x14 Meter nicht mehr ausreichte, wechselte die nationale Ausbildung in die großen Fechtallen der Großstädte.

<sup>163</sup> Vgl. Kapitel „Fechthelden und Kleinwelten“.

die intendierte Selbstüberwindung unter „Trainingserinnerungen“ ihren Bezugspunkt im echten Kampf. Die Fechtkunst des Herrn N. unter „Helden“ gilt als die wahre, da sie aus der Auseinandersetzung mit dem Tod erwuchs. Und der alte *Sensei* aus dem Beispiel „Praxistest“ gab den Hinweis zur Tsuki-Technik, weil er mich in die echte Fechtkunst einweisen wollte; ein außergewöhnlicher Vertrauensbeweis trotz des dubiosen Hintergrunds.

Die Überlagerung von individueller Dimension und strukturellem Rahmen konnte aufgezeigt werden, indem der Begriff *Kendo* und seine tiefgreifende Verankerung in der Tradition herausgearbeitet wurde. Wie allerdings zuvor ausführlich belegt, erweist sich diese Tradition als eine Konstruktion von Vergangenheitsauffassung, die in der Meiji-Zeit entstand und in Folgezeiten bis zur Gegenwart den scheinbaren Nachweis von kultureller Kontinuität erhielt. Ungewöhnlicherweise war diese Entwicklung mit einem grundlegenden Bruch echter Tradition in der Fechtkunst verbunden. Berücksichtigt man, dass sich die alte Fechtkunst mit einer Vielzahl von Fechthelden und verschiedenen Schulen als sehr individuell-pluralistisches Gefüge darstellte, muss der einsetzende Generalisierungsprozess am Anfang des 20. Jahrhunderts als Zäsur für die Individuation in der Fechtkunst bewertet werden. An der Fechtpraxis des Alltags ist dies hier nachzuvollziehen.

Heute kämpfen nahezu 100 Prozent der Übenden in einem *Dojo* in der Kampfhaltung *Chudan-no-kamae*, die hier anhand zahlreicher Abbildungen nachzuvollziehen ist<sup>164</sup>. Hinweisen alter Lehrer zufolge war es für hohe Dan-Träger bis vor dem Zweiten Weltkrieg ungeschriebene Pflicht, auch andere Arten des *Kamae* zu erlernen und anzuwenden<sup>165</sup>. Die zu beobachtende Einheitlichkeit der Kampfhaltung in der Gegenwart ist auf das Jahr 1912 zurückzuführen, als die Vorstellung

---

<sup>164</sup> Siehe Abbildungen 12, 13, 14, 15, 18, 21, 29.

<sup>165</sup> Z. B. *Jodan-no-kamae*, bei dem das Schwert bereits in der Ausholbewegung über den Kopf gehalten wird. *Nito-no-kamae*, die Position mit Kurz- und Langschwert nach dem Vorbild Musashis, gilt heute als exotisch. Nur ganz wenige Lehrer üben diese *Kamae*-Art und noch weniger Personen beherrschen sie.

der *Dai Nippon Teikoku Kendo Kata* den Untergang verschiedenartiger Fechtstile und Richtungen einleitete. In dem nationalistischen Staat war kein Platz mehr für die kreativen, aber schwer formbaren Individuen verschiedener Fechtschulen. Die vielfältigen Stile wurden von dem Streben nach Einheitlichkeit erfasst, das noch heute gilt.

Aufgrund eines allumfassenden Organisationsverständnisses versucht die ZNKR<sup>166</sup> die Individualität in der Fechtkunst weitestgehend einzuschränken. Detaillierte Vorgaben zu Länge, Gewicht, Aussehen, Form von *Shinai* und Schutzrüstung fügen sich hervorragend in die Argumentation zur Chancengleichheit im Sport, wenngleich sie auf andere, ideologisch geprägte Bemühungen zum Erhalt der Traditionen zurückzuführen sind. Beispielhaft hierfür ist der Misserfolg des Karbon-Shinai in der Fechtwelt zu benennen. Nachdem die produzierende Firma Hasegawa alle offiziellen Vorbehalte hinsichtlich Funktionalität, Farbe und Gleichheit des *Shinai* aus Kunststoff beseitigen konnte, blieb die ostentative Ablehnung berühmter Fechtlehrer dennoch erfolgsbestimmend für das Unternehmen. Lautstark vorgetragene Argumente gegen Haptik, Schwingungsverhalten und Preis des Hightech-Produkts verhindern den Durchbruch dieser Innovation nach wie vor. Die Konsistenz alten Denkens ist in der Fechtkunst an unzähligen Beispielen der Gegenwart nachzuweisen, folglich ist sie als zentrales Element im *Kendo* zu benennen.

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit wurde bei der Entwicklung der individuellen Dimension im Kapitel „Lehrer und Schüler als Konstrukt einer Lebensbeziehung“ aufgezeigt, dass *Waza*, *Keiko* und *Sensei* als eine Einheit zu begreifen sind, die im *Kendo* fortbesteht. Abschließend wird nun diese Einheit vertiefend betrachtet, weil sie grundlegend aus der Individualität der handelnden Subjekte hervorgeht. Die anhaltende Gültigkeit der Beziehung zwischen Lehrer und Schüler wurde im oben bezeichneten Kapitel ausführlich dargestellt. Im Folgenden steht die

---

<sup>166</sup> Zen Nihon Kendo Renmei (Alljapanische Kendo Föderation).

Betrachtung von *Waza* und *Keiko* im Fokus, weil die Trainingspraxis vor dem Zweiten Weltkrieg auf Veränderungen zu heute zu hinterfragen ist. Allerdings ist der Quellenzugang auch hier ziemlich reduziert. Die Auswertung alter Filmaufnahmen<sup>167</sup> deutet an, dass *Jigeiko* und Wettkämpfe in der Fechtkunst vor dem Krieg wesentlich härter und weniger formalisiert abliefen als heute. Auch das Technikrepertoire scheint umfassender gewesen zu sein, doch ein wissenschaftlicher Nachweis lässt sich schwer erbringen. Zeitzeugen dieser Fechtkunst existieren kaum noch, denn die meisten sind längst verstorben oder außerstande Auskunft über ihre Erfahrungen als Kinder zu geben.

Umso wertvoller muss die Begegnung mit Yoshine Taizo aus Tokyo eingeschätzt werden. Es ist zu vermuten, dass der 94-Jährige einer der letzten Fechter ist, der detaillierte Angaben zum *Kendo* der Vorkriegszeit machen kann (siehe Abbildung 37). Gleichzeitig, und das belegt den besonderen Anspruch der Fechtkunst als ‚Alterssport‘, hat Yoshine niemals aufgehört *Kendo* zu üben. Regelmäßig geht er zum *Keiko* in verschiedene *Dojo*, unter anderem zum Trainingstreffen der ‚Ehemaligen‘ - *Obikai* - in der Waseda-Universität. Dort traf ich Yoshine im Oktober 2011 erstmals. Zwei Tage später konnte ich ihn als wichtigen Zeitzeugen zur Fechtkunst der Vorkriegszeit befragen<sup>168</sup>. Yoshines Ausführungen ist erheblicher Anteil am Verständnis von *Waza* und *Keiko* früherer Zeiten zuzuweisen.

Yoshine Taizo wurde 1917 geboren, er begann im Alter von 10 Jahren mit dem *Kendo* in einem kleinen *Dojo* in Tokyo. Eigentlich war es nicht seine Idee, mit dem *Kendo* anzufangen, denn der Vater eines Freundes schlug vor, den Sohn zu begleiten. Auf meine Frage, woran er sich zum *Kendo* in seiner Grundschulzeit erinnere, antwortet Yoshine:

„Ich ging jeden Tag zum Training, obwohl das *Keiko* sehr hart war. Wir lernten als erste Technik *Tsuki* (den Stoß zur Kehle! JP), um dem Gegner Angst zu machen und

---

<sup>167</sup> Vom den Turnieren zu Ehren des Kaisers (Tenran-jiai) beispielweise.

<sup>168</sup> Am 13.10.2011 führte ich dieses biografische Interview in narrativer Form bei ihm zu Hause mit Unterstützung eines Übersetzers durch. Die folgenden Angaben sowie die Zitate stammen aus diesem Interview.

dadurch eine Gelegenheit zu erhalten<sup>169</sup>. Wenn er zurückzuckte (Yoshine lacht, JP), konnte man ihn leicht treffen“.

Die Rückfrage, ob es Unterschiede zwischen der Technik von damals und der von heute gebe, bejaht Yoshine:

*„Irgendwie wurde wilder, variantenreicher geschlagen, eigentlich wie in einem echten Kampf; viel mit einer Hand. Wir versuchten das Ohr vom anderen zu treffen. Nahm er dann den Kopf zur Seite, war es leicht, ihn mit Tsuki oder mit dem Körper umzustoßen. Man schlug mehr als heute und gleichzeitig schützte man sich irgendwie. Viele Kinder hörten auf, weil Kendo mit Schmerzen verbunden war, so auch mein Freund [...] Beim Training mit Älteren musste man immerzu angreifen wie im Kakarigeiko. Das war Pflicht für den Jüngeren“.*

Der Name seines ersten Lehrers - „[...] es war ein Wachmann einer Firma“ - ist Yoshine nicht mehr präsent, aber die bekannten Sensei Takano Sasaburo und Saimura Goro unterrichteten regelmäßig an der Waseda-Universität. Mit Tamari Sannosuke traf er nicht zusammen, weil dieser vor Yoshines Studienbeginn seinen universitären Abschluss gemacht hatte<sup>170</sup>. Nach Inhalten des Unterrichts befragt - Gibt es Hinweise dieser Lehrer, die er erinnert? -, antwortet Yoshine:

*„Ja, ein Lehrer (überlegt, sucht den Namen, verneint, JP) zeigte ein Kamae, das weniger aggressiv und mehr natürlich war. Entscheidend war dabei (steht auf und zeigt, JP) die Stellung der beiden Füße“.*

Nach seinen Erlebnissen im Krieg befragt, beschreibt Yoshine seine Aufgabe als Soldat einer besonderen Wacheinheit für den Kaiserpalast. Etwa 5 ½ Jahre erlebte er den Krieg und die Bombengriffe, die alle Freunde und Kameraden töteten. Auf diesen ernsten Kontext bezogen, will ich von ihm wissen, ob er das *Shinai* als echtes Schwert ansehe. Yoshine: *„Ja, ich benutze ein kürzeres Shinai als üblich, die Länge*

---

<sup>169</sup> Heute wird als Erstes der Schlag zum Men (Kopf) vermittelt und erst, wenn dieser beherrscht wird, folgen Kote und Do. Tsuki ist die härteste Technik im Kendo, weil sie als einzige ein Wirkungstreffer darstellt. Siehe oben „Praxistest“.

<sup>170</sup> Tatsächlich deckt sich dieser Hinweis mit Informationen aus anderen Quellen zum Leben Tamaris, nach denen dieser 1929 sein Studium an der Waseda abschloss.

entspricht etwa einem Schwert“. Nach seinem größten Erlebnis im Kendo befragt, sagt der Zeitzeuge stolz: „[ ...] als ich Hanshi wurde (geht und holt die Urkunde, JP). Da war ich erst 7. Dan<sup>171</sup>!“



Abb. 37: Yoshine Taizo - der letzte Fechter der alten Zeit?

Am Ende des Gesprächs möchte ich wissen, wann er das letzte Mal beim *Keiko* war. Sofort antwortet der 94-Jährige: „Vor zwei Tagen!“. Doch fast entschuldigend fügt er hinzu: „Allerdings nur zweimal pro Woche je eine Stunde!“.

Diese Trainingspraxis macht Yoshine zu einer Berühmtheit. Mit hoher Wahrscheinlichkeit ist er der älteste Fechter in Japan. Die Begegnung mit diesem wachen alten Herrn war ein sehr beeindruckendes Erlebnis.

Seine Ausführungen und offenen Schilderungen sind äußerst hilfreich bei der Rekonstruktion früherer Fechtkunst: Aufgrund der ernsthaften Auseinandersetzung mit dem Gegenüber erhält das *Kendo* der Vorkriegszeit Authentizität; seine ‚Bodenständigkeit‘ als Kampfsport entrückt es der Ästhetik, die japanischen Kampfkünsten häufig verzerrend angedichtet wird. Gleichzeitig jedoch ist zu erkennen, dass die Fechtkunst der Gegenwart einen ‚Zivilisationsprozess‘ durchgemacht hat, indem der ernste, harte Kampf um Anleihen von

---

<sup>171</sup> 1992, damals war es noch möglich, den höchsten Ehrentitel als 7. Dan zu erhalten. Heute ist diese Shogo-Stufe ausnahmslos an den 8. Dan gebunden.



Stilisierung erweitert wurde. Wahrscheinlich war die Versportlichung der Fechtkunst in der Gesellschaft der Nachkriegszeit tiefgreifender verlaufen als von den konservativen Kräften je erwartet.

Das letzte Kapitel dieser Arbeit setzt sich mit der aktuellen Situation der Fechtkunst in Japan auseinander. Ausgewählte Ergebnisse einer jüngeren Umfrage der ZNKR verhelfen zu einem Überblick über die quantitative Verbreitung der Fechtkunst innerhalb dieser Gesellschaft. Daran anknüpfend wird die Auswertung einer in Japan persönlich vorgenommenen schriftlichen Befragung präsentiert, die individuelle Positionen zu Werten und Haltungen in der Fechtkunst aufzeigt. In Anlehnung an das Konzept BOURDIEUS zeichnet sich damit umrisshaft „*ein erworbenes Präferenzsystem*“ (1989: 41) des Körpers ab, das diese Einstellungen und Werturteile zu einem in der Fechtwelt wirkenden Habitus verdichtet und ‚inkorporiert‘ hat. Wie bereits intensiv ausgeführt wurde, ermöglicht eben dieser Habitus dem Individuum das ‚In-der-Welt-Sein‘, was in der Fechtwelt maßgeblich durch die strukturelle Dimension reguliert wird. Damit ist die eingangs problematisierte Überlagerung von individueller Dimension und strukturellem Rahmen auf die Wirkungsweise des Habitus zurückführbar. Die folgenden Ausführungen finden ihren thematischen Abschluss in einer vorsichtigen Standortbestimmung der japanischen Fechtkunst in der Gegenwart.

## 6.6 Empirische Betrachtungen zur Fechtkunst der Gegenwart

Die quantitative Bestimmung des strukturellen Rahmens in der Fechtkunst ist ein schwieriges Unterfangen. Angaben von Zahlen zur Verteilung der Fechtkunst beruhen meist auf vagen Schätzungen, die Vergangenheit, Gegenwart und Wunschgröße stimmig verbinden. So wird kontinuierlich eine Zahl zwischen zwei und vier Millionen für die

Aktiven im *Kendo* in Japan kolportiert. Ernstzunehmende empirische Befunde fehlen allerdings.

#### 6.6.1 Zahlen aus Japan

Die Antworten der ZNKR auf eine aktuelle Anfrage in Japan<sup>172</sup> zur quantitativen Verteilung in verschiedenen Entwicklungsdekaden helfen nur ansatzweise, dieses Defizit zu beseitigen. Die Verteilung der Fechtkunst<sup>173</sup> in verschiedenen Jahrzehnten der Nachkriegszeit bleibt weiterhin undefiniert, das quantitative Ausgangsniveau der Fechtkunst ist darin die zentrale offene Größe. Die Antwort der ZNKR auf die Anfrage war ungewöhnlicher Natur: Ergebnisse statistischer Erhebungen stehen erst ab 1996 zur Verfügung, dem Jahr der Einführung elektronischer Datenverarbeitung in dieser Organisation. Frühere Daten sind deshalb nicht zugänglich<sup>174</sup>. Stattdessen konnten Zahlen mitgeteilt werden, die die Gesamtheit aller registrierten Dan-Träger für die Jahre 1996, 2000, 2005 und 2010 erfassen und eine kontinuierliche Zunahme der Aktiven in der Fechtkunst belegen. Tabelle 2 zeigt diesen Zuwachs in den ausgewiesenen Jahren.

Diese Zahlen allein sind aufgrund des oben dargelegten Fehlens eines statistischen Bezugswertes nicht aussagekräftig und hilfreich zum Formulieren einer Entwicklungstendenz in der Fechtkunst von der Nachkriegszeit bis zur Gegenwart, da Ausgangsniveau und Werte der wichtigen 1960er, 70er und 80er Jahre unbestimmt bleiben. Der empirische Nachweis der vermuteten Zunahme von Aktiven im *Kendo*

---

<sup>172</sup> Im Rahmen des Forschungsaufenthalts in Japan versuchte ich zuverlässige Zahlen von der Geschäftsstelle der Alljapanischen Kendo Föderation zu erhalten. Nach Telefongesprächen und E-Mail-Verkehr erhielt ich einige Informationen, die hier diskutiert werden.

<sup>173</sup> Aufgrund verschiedener Ergebnisse zum soziokulturellen Kontext der Nachkriegszeit zeichnete sich die wichtige Frage nach der Anzahl der Aktiven in verschiedenen Dekaden der Fechtkunst ab. Zunächst sollte das Ausgangsniveau der reintegrierten Fechtkunst nach dem Krieg bestimmt werden. Da die ZNKR erst 1952 gegründet wurde und der Dachorganisation ein zeitlicher Spielraum von mehreren Jahren bis zur Ausdifferenzierung des vollen Organisationsgrades eingeräumt werden sollte, setzte ich das Jahr 1960 als erstes Datum für die Statistikabfrage an. Im günstigsten Fall rechnete ich mit wichtigen Angaben für die Jahre von 1960 bis 2005 in 5-Jahres-Abschnitten, die ich allerdings nicht annähernd erhielt.

<sup>174</sup> E-mail vom 12.10.2011.

in besonderen Phasen der japanischen Gesellschaft, beispielsweise infolge der Präsentation der *Budo*-Arten *Judo* und *Kendo* bei den Olympischen Spiele 1964<sup>175</sup>, ist somit nicht möglich. Doch gerade diese notwendigen Angaben würden mit hoher Wahrscheinlichkeit ein vollkommen anderes Bild von der quantitativen Entwicklung der Fechtkunst zeigen als das hier präsentierte.

*Tabelle 2: Registrierte Dan-Träger in ausgewählten Jahren*

1996	1.012.150
2000	1.199.590
2005	1.429.718
2010	1.619.859

Regelmäßige Trainingsbesuche in Japan<sup>176</sup> und Beobachtungen zu den Aktivenzahlen führen mich zu der Annahme einer langfristigen quantitativen Abnahme der Aktivenzahlen im *Kendo*; eine These, die mit Erfahrungsberichten japanischer *Kendo*-Lehrer zu unterstützen ist. Der Argumentation mehrerer Gesprächspartner folgend lassen sich die 1970er Jahre als die ‚Blütezeit‘ der modernen Fechtkunst vage rekonstruieren<sup>177</sup>. Somit bleibt festzuhalten, dass der aktuell genannte Wert von 1,62 Mio. Aktiven sehr wahrscheinlich nur einen Bruchteil des Maximalwerts in den 1970ern darstellt. Folglich ist der oben dargelegte Aufwärtstrend lediglich ein Wiederanstieg nach einem starken Abfall der

<sup>175</sup> Vgl. Kapitel „Versportlichung und Kontinuitäten als Aspekte der japanischen Kulturnation“.

<sup>176</sup> Vgl. Kapitel „Über die Praxis zum Lebensweg“.

<sup>177</sup> Beim Morgentraining 1985 in der elitären Kokushikan-Universität übten etwa 350 Studenten gleichzeitig, eine Zahl, die mich tief beeindruckte. Allerdings erschien die Größe des *Dojo* in Setagaya durch diese Trainingsgruppe nur zur Hälfte ausgelastet: In diesem *Dojo* waren acht Wettkampf-Kampfflächen mit den Dimensionen 11x11 m eingezeichnet. Meine Vermutung einer abnehmenden Studentenzahl wurde von einigen Lehrern dieser Universität bestätigt. Mit Hinweis auf ihre eigene Studienzeit gaben sie an, dass in den 1970er Jahren ca. 700 Studenten täglich im *Kendo*-Club ihrer Universität trainierten. Wahrscheinlich war das der Höchststand an dieser Universität. Dieses Phänomen kann ohne weiteres auch an anderen Universitäten festgestellt werden. Heute umfasst der *Kendo*-Club an der Kokushikan-Universität weniger als 200 Studenten.

Zahl von Übenden in der Fechtkunst. Die genaue historische Verortung der Kardinalpunkte könnte weitergehendes Forschungsinteresse hervorrufen. Zur Verteilung höherer und höchster Dan-Grade im Jahr 2010 - ein weiterer Aspekt der gestellten Anfrage bei der ZNKR - können hingegen detaillierte Angaben präsentiert werden. Tabelle 3 zeigt die Verteilung der 1,6 Millionen Dan-Träger hinsichtlich der Graduierungen 5. Dan bis 9. Dan.

Tabelle 3: Verteilung registrierter Dan-Träger in 2010

5. Dan	6. Dan	7. Dan	8. Dan	9. Dan
46.539	17.143	14.494	613	7

Insgesamt müssen die in den Tabellen 2 und 3 ausgewiesenen Zahlen der ZNKR als unvollständig gelten, wenn die Zielstellung im Erfassen des Gesamtspektrums der Aktiven in der Fechtkunst liegt. Die Gruppe der Personen ohne Dan-Graduierungen<sup>178</sup> ist hier nicht berücksichtigt. Zur Annäherung an die Gesamtzahl der Kendo-Aktiven in Japan - *Kendojin* - ist die offizielle Website der *Zen Nippon Kendo Renmei* hilfreich<sup>179</sup>. Das dort veröffentlichte Ergebnis einer Befragung aus dem Jahr 2008 wird vom Präsidenten der ZNKR Takeyasu Yoshimitsu als „*Volkszählung der Kendojin des ganzen Landes*“ ausgewiesen. Die Übersetzung des Originaltextes<sup>180</sup> in Auszügen verhilft zu neuen, grundlegenden Einsichten über den strukturellen Rahmen:

„*Mai-Ausgabe 2008, Nr. 250 -*

*Das Ergebnis der Volkszählung der Kendojin des ganzen Landes:*

*Zum 55jährigen Bestehen der Zen Ken Ren<sup>181</sup> haben wir die erste Zählung der Kendojin des ganzen Landes durchgeführt. Was nun ‚Kendo-Volkszählung‘ genannt werden kann, wurde in einer gemeinsamen Anstrengung des japanischen Kendo vollbracht. Wir haben vom vergangenen September an die Zusammensetzung der Kendojin [...] nach Präfekturen erhoben. Bis jetzt gab es alleine die Zahl der bei der*

<sup>178</sup> Wahrscheinlich aus Kindern und Anfängern bestehend.

<sup>179</sup> Vgl. Website: <http://www.kendo.or.jp/column/250.html>.

<sup>180</sup> Durch den Japanologen Olaf Butz.

<sup>181</sup> Zen Nippon Kendo Renmei.

Zen Ken Ren vorliegenden eingetragenen Dan-Graduierten, also landesweit 1.480.000 Personen. Wir möchten Ihnen nun die zusammengefassten Ergebnisse der Zählung vorstellen:

1. Die Gesamtzahl der aktiven Kendojin beträgt 477.000. Davon besitzen 290.000 eine Dan-Graduierung, ungefähr genauso so viele haben keine Graduierung (Die Rechnung ist so nicht zutreffend: 187.000 Personen! JP).
2. Die Aufschlüsselung der Aktiven ergibt: Erwachsene 40 Prozent, Mittelschüler und jüngere 45 Prozent, davon die Hälfte Grundschüler (Oberschüler und Studenten werden wahrscheinlich den Erwachsenen zugerechnet, JP).
3. Das Geschlechterverhältnis ist mit einem Frauenanteil von 23 Prozent etwa ein Viertel der Gesamtzahl.
4. Zur strukturellen Aufteilung: 28 Prozent gehören zum schulischen Kendo, 14 Prozent zur Polizei und 58 Prozent verteilen sich auf verschiedene Dojo und Sportclubs.
5. Wir können die Zahl aller Kendojin mit insgesamt 1.660.000 beziffern, wenn man zu den eingetragenen Dan-Graduierten mit 1.480.000 noch die 183.000 Aktiven ohne Dan-Grad hinzunimmt (Hier liegt ein Rechnungsfehler vor, denn die Zahl der Nicht-Registrierten ergibt 187.000, die Gesamtsumme müsste 1.667.000 betragen, JP). Bei dieser Zählung haben wir viel in Erfahrung gebracht. Ein wichtiges Ergebnis ist die Erfassung der Zahl der Personen ohne Dan-Graduierung. Weiterhin, dass 480.000 Personen Kendo aktiv betreiben. Dabei erscheint der Anteil der aktiven Kendojin mit Dan-Graduierungen von 20 Prozent an der Gesamtzahl aller registrierten Dan-Träger gering“ (2008<sup>182</sup>).

Die geringe Gesamtzahl von weniger als 500.000 Aktiven im *Kendo* und der Anteil von 290.000 Dan-Trägern sind als unerwartetes Ergebnis herauszustellen. Gleichzeitig offenbart dieses Fazit die Ungenauigkeit von offiziellen Zahlenangaben und relativiert die oben benannte Problematik einer fehlenden Ausgangsgröße. Ihre Aussagekraft wäre hiernach zweifelhaft. Das Hauptergebnis allerdings ist in der eingangs vorgenommenen Begründung für diesen Bericht zu sehen, der „die erste Zählung der Kendojin des ganzen Landes“ (Takeyasu) vorstellt. Erstmalig - nach 55 Jahren - werden Erhebungsergebnisse zu

---

<sup>182</sup> Website der ZNKR: <http://www.kendo.or.jp/column/250.html>.

den Aktiven in der Fechtkunst ausgewertet. Das lässt die Folgerung zu, dass *Kendo* in einem Raum stattfindet, in dem keinerlei Maßnahmen zur Evaluation existieren. Obwohl regelmäßig Dan- und Shogo-Prüfungen mit großem Aufwand durchgeführt werden oder das Kyoto-Taikai jährlich als wichtigstes Ereignis in der Fechtkunst gefeiert wird, bleiben die inhaltlichen Entwicklungen in der Fechtkunst weitgehend sich selbst überlassen. Wichtige Prozesse werden nicht analysiert und mit Folgerungen und Konsequenzen begleitet; ein Sachverhalt, der angesichts der Bedeutung der Fechtkunst für die kulturelle Identität Japans unverständlich erscheint. Denken und Handeln in der Fechtwelt der Gegenwart sind demzufolge nur von marginaler Wichtigkeit für übergeordnete gesellschaftliche Prozesse.

Die Unzulänglichkeit empirischer Untersuchungen zum strukturellen Rahmen der Fechtkunst wird noch durch den Mangel an offiziellen Untersuchungen zu den individuellen Wertesystemen - quasi den Innenansichten - der Aktiven im *Kendo* übertroffen. Hier ist das Kardinalproblem zur individuellen Dimension zu verdeutlichen: Es existieren keine wissenschaftlichen Umfragen zu dieser Thematik. Allerdings sind es gerade die Sichtweisen der Individuen in der Fechtwelt, die im Zentrum dieser Arbeit stehen. Die enge Korrelation zwischen Fechtkunst und Gesellschaft ist als zentrale These in der Gesamtargumentation der vorliegenden Arbeit anzusehen.

#### 6.6.2 Schriftliche Befragung in Japan

Im Folgenden wird das Ergebnis einer von mir durchgeführten Befragung in Japan<sup>183</sup> diskutiert, die die individuelle Dimension thematisierte, um das Wesen der Fechtkunst in der Gegenwart ‚greifbar‘ zu machen. Wegweisende Vorüberlegungen zu dieser Meinungsbefragung im Feld waren:

- 1) Die Befragung sollte die herausgearbeiteten zentralen Komponenten der japanischen Fechtkunst

---

<sup>183</sup> Vom 9. bis zum 22. Oktober 2011.

- a) Persönlichkeitskonzept
- b) Handlungsethik
- c) Lehrer-Schüler-Beziehung

als Untersuchungsfelder thematisieren und spezifische Inhalte bei den Befragten erfassen.

- 2) Die Befragten sollten über umfassende Erfahrungen in allen Feldern verfügen und regelmäßig die Fechtkunst üben.
- 3) Die Befragung sollte in standardisierter Form durchgeführt werden, um gemeinsame Muster oder Abweichungen in den Sichtweisen der Befragten aufzeigen zu können.

Die besondere Schwierigkeit lag in der Anfertigung eines geschlossenen Antwortkatalogs. Wie in dem Kapitel „Über die Praxis zum Lebensweg“ beschrieben wurde, gibt es in der Fechtwelt ähnliche Vorstellungen davon, was ‚Qualität‘ im *Kendo* ausdrückt, allerdings ohne eindeutige Konkretisierungen. Zur Lösung dieser Problemlage griff ich auf eigene Erfahrungen und Gespräche zurück. Seit mehr als 25 Jahren besuche ich regelmäßig Japan, um mich im *Keiko* zu verbessern. Häufig befrage ich japanische Fechtgrößen nach den Aspekten großer Qualität im *Kendo*. Die vielfältigen Hinweise sowie die Einsichten, die ich in meiner persönlichen Entwicklung bis zum 7. Dan gewinnen konnte, führten zu einem Auswahlkatalog mit diversen Antwortmöglichkeiten, die bei einzelnen, weiten Fragestellungen notwendig erschienen.

Die Gruppe der Befragten sollte sich durch den Besitz des 5. Dan und höherer Graduierungen auszeichnen, weil sich ab dieser Stufe des Graduierungssystems in der Praxis der Übergang zur Lehrerposition vollzieht. Demzufolge verfügte die Untersuchungsgruppe einerseits über Erfahrungen als Lernende - bei Personen mit dem 5. Dan wahrscheinlich gegenwärtiger als bei denen mit dem 8. Dan -

und gleichzeitig über die als Lehrende<sup>184</sup>. Die Berücksichtigung des Lebensalters war hierbei sekundär, denn in der gegenwärtigen Fechtwelt gilt die Graduierung als wichtigstes Strukturmerkmal. Das übergeordnete philosophische Konzept vom Lebensweg im *Kendo* gründet auf der engen Verbindung von Übungspraxis, Erfahrung und Lebensalter, die auch für die Überlegungen zur Auswertung und Interpretation der Befragung wegweisend war. Demzufolge werden differenzierte Betrachtungen der einzelnen Dan-Gruppen vorgenommen, wenn ein heterogenes Ergebnisbild vorliegt.

Die standardisierte Befragung in schriftlicher Form neutralisiert gewöhnlich die Bedeutung des Interviewers vollkommen, unabhängig von ihm muss die Reliabilität des Forschungsgegenstandes jederzeit erhalten bleiben. Für die vorgelegte Untersuchung muss diese Grundüberlegung nahezu umgekehrt werden. Aufgrund der graduierungsbezogenen Struktur und der im Kapitel zuvor entwickelten Bedeutung der ‚Ernsthaftigkeit‘<sup>185</sup> ist davon auszugehen, dass die Bereitschaft der Befragten über ihr ‚tiefstes Inneres‘ zum *Kendo* Auskunft zu geben, in Abhängigkeit zu meinem persönlichen Stellenwert in der Fechtwelt entstand<sup>186</sup>. Die aufgezeigte Formalstruktur macht die Fechtwelt zu einem geschlossenen System, in dem - ist man inkludiert - die eigene Qualität durch den Freikampf definiert wird. So war meine Graduierung mit dem 7. Dan für die Befragten sehr wahrscheinlich ebenso wichtig, wie auch die Gelegenheit, sich mit mir im *Jigeiko* messen zu können (siehe Abbildung 38). Theoretisch durch die Graduierung als ‚Lehrer‘ ausgewiesen - ein Status, der in fast allen japanischen *Dojo* Bestand hat -, belegt erst der Kampf in der Praxis

---

<sup>184</sup> Schüler und Studenten wurden nicht berücksichtigt. Die Graduierung von Studenten ist bestenfalls der 4. und nur in seltenen Ausnahmefällen der 5. Dan. Damit beginnt an den Universitäten die Funktion eines ‚Hilfslehrers‘.

<sup>185</sup> Siehe „Wandel und Konsistenz im Weg des Schwertes ohne Schwert“.

<sup>186</sup> Obwohl ich enge persönliche Kontakte zu wichtigen Akteuren in der Fechtwelt besitze, war es allgemein äußerst schwierig tiefer gehende Informationen zu verstorbenen Lehrern, deren Weltbilder oder den Innenansichten der Gesprächspartner zu erfahren. Irgendwie scheint es immer noch so, als ob die Fechtkunst großer Lehrer von deren Schüler als Geheimnis gehütet wird, ganz dem Fechtschulsystem alter Zeiten entsprechend.



das Niveau eines Fechters mit dem 7. Dan als gültige Qualität. In der Fechtkunst scheint offenbar der Grad der formalen Genauigkeit des Untersuchungsgegenstandes in Wechselwirkung zur Glaubwürdigkeit des Fragenden zu stehen, die als Voraussetzung für die empirische Zusammenarbeit betont werden muss. Damit werden die Ergebnisse quantitativer Forschung relativiert. *Kendo* als Feld der Körperpraxis folgt eigenen Maßstäben.



Abb. 38: Keiko in Takasaki - die Einheit von Praxis und Forschung<sup>187</sup>

Ausgestattet mit diesem individuellen Nachweis eigener Kompetenz konnte ich den Leiter des jeweiligen *Dojo* bitten, die definierte Zielgruppe zum Ausfüllen des Fragebogens aufzufordern. Die Beantwortung der Fragen geschah fast ausnahmslos direkt vor oder nach dem gemeinsamen Training. Rückfragen zu den Items gab es nie<sup>188</sup>. Nur in wenigen Fällen wurde der Fragebogen an nicht Anwesende durch befreundete Fechter weitergegeben. Der Rücklauf erfolgte reibungslos. Die Befragung fand an den Universitäten Waseda,

<sup>187</sup> Auf dem Foto ist Yokoyama Norio abgebildet (sitzend, 5. von rechts), der mich auf dieser Tour weitestgehend begleitete und mir unschätzbare Dienste als Berater und Dolmetscher leistete.

<sup>188</sup> Die fehlenden Rückfragen deutete ich als Erfolg der ausgewählten Items und - gleich bedeutsam - der gelungenen Übersetzung des Fragebogens ins Japanische. Tatsächlich wurde ich nach der Befragung häufig angesprochen und wegen des Inhalts und dessen Übersetzung gelobt. Meine Erwiderung, dass eine Japanerin für die Sprache verantwortlich zeichnet, wurde mit Wohlwollen entgegen genommen.

Tokai und Kokushikan statt, die ich zum *Keiko* besuchte. Darüber hinaus nahm ich als Gast am Training privater und öffentlicher *Dojo* in Tokio, Osaka, Nara, Takasaki und Fujioka teil. Anlässlich meines Besuches in Takasaki wurde das monatliche Auswahltraining der stärksten Dan-Träger in der Präfektur Gunma auf den Tag meiner Ankunft gelegt. Zu diesem Training kamen auch hohe Dan-Träger aus angrenzenden Präfekturen.

An der Befragung nahmen 61 Personen - 51 Männer und 10 Frauen - im Alter von 29 bis 94 Jahren teil, das Durchschnittsalter lag bei 55 Jahren. Der Frauenanteil betrug 16,39 Prozent. Als Orte ihrer Kendo-Praxis benannten die Befragten ‚Dojo/Privat‘ (50 Prozent), ‚Universität‘ (22,73 Prozent), ‚Highschool‘ (16,67 Prozent) und ‚Dojo/Firma‘ (10,61 Prozent)<sup>189</sup>. Die Befragten besaßen die Graduierungen 5. Dan (13x), 6. Dan (11x), 7. Dan (24x) und 8. Dan (13x), differenziert nach Shogo-Titeln entstand folgendes Spektrum: ohne Shogo-Titel (17x), *Renshi* (8x), *Kyoshi* (32x) und *Hanshi* (4x). Der zweiseitige Fragebogen<sup>190</sup> wurde in japanischer Sprache vorgelegt und bestand aus 21 Fragen, die mit Zahlenangaben zu Jahren (4x), als ‚Simple Choice‘<sup>191</sup> (14x) oder ‚Ranked Order‘<sup>192</sup> (3x) zu beantworten waren. Nachfolgend werden ausgewählte Ergebnisse vorgestellt und diskutiert<sup>193</sup>.

Der erste Fragenkomplex galt dem Selbstkonzept der Befragten und ihren Zielvorstellungen von großer Fechtkunst. 59 Personen wählten das wichtigste Kennzeichen für großartiges Kendo anhand von 11 Antwortmöglichkeiten (AMn) aus:

---

<sup>189</sup> Fünf Personen nahmen eine Mehrfachauswahl vor.

<sup>190</sup> Bei der Erstellung des Fragebogens wirkten die Übersetzerin Hagiwara Mihoko und der Japanologe Olaf Butz mit.

<sup>191</sup> Durch Auswahl einer Option.

<sup>192</sup> Durch hierarchische Wertung der drei wichtigsten Aspekte von ‚1‘ bis ‚3‘.

<sup>193</sup> Im Anhang liegt der vollständige Fragebogen mit den ausgewiesenen Prozentanteilen vor.

Nr. 14: Woran erkennt man Ihrer Meinung nach großartiges Kendo?	
Kamae	40,68 Prozent
Ruhe und Gelassenheit	30,51 Prozent
Kiai	22,03 Prozent

Die im Kapitel zur modernen Fechtkunst<sup>194</sup> beschriebene Präferenz des ‚Kamae‘ wurde von der Untersuchungsgruppe bestätigt. Allerdings führt die Einzelbetrachtung, unterschieden nach Dan-Gruppen, zu einem differenzierten Ergebnis<sup>195</sup>. Die höchste Zustimmung zum ‚Kamae‘ gab es innerhalb der ‚Gruppe 7. Dan‘ (G-7) mit 62,5 Prozent. Innerhalb der anderen Gruppen blieb diese Präferenz zwar erhalten, doch wurden auch andere AMn als wichtigstes Kennzeichen ausgewählt. Eine Ausnahme bildete die ‚Gruppe 8. Dan‘ (G-8). Dort erhielt ‚Kamae‘ nur 23,08 Prozent, während der höchste Wert bei einer anderen Option anfiel: „Ruhe und Gelassenheit“ wurde von 50 Prozent aller Personen in G-8 als Top-Ranking ausgewählt. Unerwartet war, dass diese Option auch die höchste Zustimmung innerhalb der niedrigsten Dan-Gruppe ‚Gruppe 5. Dan‘ (G-5) mit 38,46 Prozent erhielt. Hingegen sahen in G-7 lediglich 16,67 Prozent ‚Ruhe und Gelassenheit‘ als wichtigstes Merkmal an.

Es scheint, als ob der Einstieg in die Lehrerposition (G-5) vom Idealbild des Zen-philosophischen Aspekts der inneren Ruhe - *Heijoshin*<sup>196</sup> - begleitet wird und die weitere Entwicklung in der Fechtkunst mit der Suche nach einer individuellen Orientierung verbunden ist (G-7), während im Segment sich entwickelnder höchster Qualität (G-8) die idealisierte Vorstellung des Anfangs ‚wiedergefunden‘ wird.

<sup>194</sup> Vgl. Kapitel „Lehren und Lernen in der modernen Fechtkunst: der Weg als Ziel“.

<sup>195</sup> Die Zahlen zur differenzierten Betrachtung nach Dan-Gruppen geordnet wurden der vollständigen Auswertung des Fragebogens entnommen. Diese umfassende Auswertung liegt vor, aufgrund des Umfangs wurde sie aber nicht dem Anhang dieser Arbeit beigefügt.

<sup>196</sup> Siehe dazu ‚Alltagsbewusstsein‘ und ‚entfesseltes Bewusstsein‘ in Kapitel „Fechthelden und Kleinwelten“.

Der Item Nr. 15 fragte nach den Gründen für die individuelle Kendo-Praxis. 60 Personen konkretisierten ihr wichtigstes Motiv, indem sie dieses aus 11 AMn auswählten:

Nr. 15: Nennen Sie drei Gründe, warum das Training im Kendo für Sie wichtig ist!	
zur Selbstdisziplin	70,00 Prozent
zur Weiterentwicklung der Persönlichkeit	25,00 Prozent
als Gesundheitstraining	11,67 Prozent

Die eindeutige Bestätigung des erzieherischen Aspekts des *Kendo*, der vorrangig auf Selbstdisziplin ausgerichtet ist, kann aus dem Gesamtergebnis abgelesen werden. In der Unterscheidung nach einzelnen Dan-Gruppen ist diese Einschätzung weitgehend zu bestätigen, jedoch sind die gruppenspezifischen Ergebnisse auch durch eine sukzessive Abnahme der Zustimmung bei zunehmender Gradierung gekennzeichnet. Die höchste Bestätigung der ‚Selbstdisziplin‘ ist in G-5 mit 91,67 Prozent gegeben, gefolgt von G-6 mit 81,82 Prozent, G-7 mit 75 Prozent und G-8 mit nur 30,77 Prozent. In G-8 liegt nicht nur der niedrigste Wert vor, sondern auch ein anderes Ranking: 46 Prozent der Personen mit dem 8. Dan entschieden sich für ‚Weiterentwicklung der Persönlichkeit‘ als erste Präferenz. Diese beiden AMn sind allerdings nicht als konkurrierend, sondern als komplementär anzusehen, so dass deren gemeinsamer Anteil von 95 Prozent Zustimmung in dieser Untersuchungsgruppe die Gültigkeit des Erziehungskonzepts überzeugend herausstellt. Die philosophische Idee vom Kendo als Lebensweg verbindet die wichtigen Merkmale Disziplin und Persönlichkeitsentwicklung zu einer Einheit in der Fechtkunst. Der überragende Wert ‚zur Selbstdisziplin‘ in der Untersuchungsgruppe belegt die breite Akzeptanz offizieller Deutungsansprüche der ZNKR, die durch das „Konzept des Kendo“ formuliert werden<sup>197</sup>.

---

<sup>197</sup> Vgl. Kapitel „Versportlichung und Kontinuitäten als Aspekte der japanischen Kulturturnation“.

Demgegenüber schneidet die Option ‚Gesundheitstraining‘ als wichtigstes Motiv sehr schlecht ab. In G-5 und G-8 gibt es niemanden, der dieser Präferenz zustimmt. Auffällig ist hier, dass vor allem die insgesamt älteren Personen in G-8 dieser Option keine Bedeutung zuweisen, obwohl der Gesundheitszustand in höherem Alter statistisch eine sich verschlechternde Größe darstellt. Auch der Zusammenhang von Tradition und Fechtkunst - zentraler Aspekt dieser Arbeit hinsichtlich der Konstruktion einer nationalen Identität<sup>198</sup> - erhält unerwarteterweise nur wenig Zustimmung als wichtiges Motiv. In der Untersuchungsgruppe wählten lediglich 6,67 Prozent die Option ‚Pflege japanischer Tradition‘ als erste Präferenz gegenüber den anderen Motiven. Mit diesem Ergebnis bestätigten die Befragten eindeutig, dass der Wert des *Kendo* für sie an Motiven festzumachen ist, die auf Gegenwart oder Zukunft gerichtet sind, nicht aber auf die Vergangenheit. Die Tradition als rückwärtsgewandte Selbstvergewisserung individuellen Handelns erhält demzufolge keinen Zuspruch.

Die Frage Nr. 19 zielte auf das Grundverständnis vom Schwert im *Kendo*. 59 Personen trafen eine Auswahl zu den 3 Optionen:

Nr. 19: Kendo bedeutet ‚Weg des Schwertes‘. Ist das Shinai beim Keiko für Sie ein Schwert?	
Nach der Idee ist es Schwert, aber in der Praxis ist es Shinai	59,32 Prozent
Ja, das Shinai ist mein Schwert	32,20 Prozent
Unterschiedlich, es hängt von der Situation ab	5,08 Prozent

Dieses Ergebnis bestätigt der Untersuchungsgruppe insgesamt eine moderne, praxisbezogene Einstellung zum *Kendo*. Die höchste Zustimmung zur ersten Option bestand in G-5 mit 75 Prozent, danach folgten nahezu gleich G-7 mit 65,22 Prozent und G-6 mit 63,63 Prozent.

<sup>198</sup> Vgl. Kapitel „Kokutai und die Konstruktion nationaler Identität“.

Nur G-8 fiel hier deutlich ab mit 38,46 Prozent. Vielmehr ist in dieser Gruppe die Gültigkeit der ‚Imagination vom Schwert‘ angezeigt, die im Kapitel „Wandel und Konsistenz im Weg des Schwertes ohne Schwert“ dargelegt wurde: 53,85 Prozent in G-8 entschieden sich für die Option ‚Ja, das Shinai ist mein Schwert‘.

Der zweite Fragenkomplex stellte die individuellen Sichtweisen auf den Anderen in den Fokus. Als Schlüsselsequenz in der Beziehung zu diesem wurde der Freikampf ausgewählt, in dem die zentralen Handlungssituationen ‚Treffen‘ und ‚Getroffenwerden‘ Struktur gebend sind. Die Frage Nr. 16 wurde von 53 Personen durch Auswahl einer Option beantwortet:

Nr. 16: Welche Bedeutung hat Ihr Gegenüber im Jigeiko für Sie?	
Er ist mein Trainingspartner	88,68 Prozent
Er ist nicht wichtig für mich	7,55 Prozent
Er ist mein Gegner	3,77 Prozent

Obwohl die Zustimmung zum ‚Trainingspartner‘ in allen Dan-Gruppen vergleichbar hoch ausfiel, ist der Höchstwert nach Dan-Gruppen unterschieden hervorzuheben: 92,31 Prozent in G-8 betrachteten das Gegenüber als Partner im Training, hingegen sah niemand in ihm einen Gegner. Diese eindeutige Bestätigung des Anderen als Partner im sozialen Miteinander ist als wichtiges Kriterium zur Realisierung des *Jigeiko* als empathisches Erleben einzuordnen, in dem das Soziale das Kämpferische überragt. Im Kapitel „Lehrer und Schüler als Konstrukt einer Lebensbeziehung“ wurde diese Qualität als außergewöhnlicher Wert hoher Fechtkunst ausgewiesen und der Bezug zur alten Spiritualität feudaler Fechtkunst dargelegt. Ihren Gegenwartsbezug im *Kendo* findet diese Empathie im *Koken-chiai*. Die Personen mit dem 8. Dan scheinen diese Ausnahmesituation aufgrund ihrer intensiven Erfahrung am häufigsten zu erleben. Für darunter stehende Dan-Gruppen - im Allgemeinen aus jüngeren Fechtern bestehend - könnten

die Gründe für die Wertschätzung des Partners im sportähnlichen Wettbewerb und Vergleich zu finden sein. Mithilfe des Verständnisses vom ‚Partner im Training‘ verliert die antagonistische Kampfstruktur des *Jigeiko* ihre Schärfe, so dass auch hier das gemeinsame soziale Erleben und die Freude an diesem vordergründig werden können. Im weiten Sinne ist hier der alte Zen-Aspekt vom ‚Leben schenkenden Schwert‘ (*Katsuniken*) wiederzufinden, der anstelle des Verständnisses vom ‚Tod bringenden Schwert‘ (*Satsuniken*) trat. Gemäß der zugrundeliegenden philosophischen Perspektive wurde der Gegner darin zum Partner. Mithilfe dieses historischen Bezugs lässt sich die soziale Komponente innerhalb des Erziehungskonzepts der Gegenwart herausstellen.

Das klare Bekenntnis der Untersuchungsgruppe zum Partner ist als eine weitere Bestätigung der Wirksamkeit des pädagogischen Gesamtkonzepts im *Kendo* deuten. Die nachfolgend dargestellten Ergebnisse zum ‚Gegenüber‘ sind in diesem Sinne aufzufassen. In der folgenden Frage wurden 7 AMn angeboten, von denen eine auszuwählen war. 57 Personen spezifizierten ihre Empfindungen für den Anderen im *Jigeiko*, das erfolgreich verläuft:

Nr. 17: Was empfinden Sie, wenn Sie Ihr Gegenüber erfolgreich getroffen haben?	
Dankbarkeit	42,11 Prozent
Freude	31,58 Prozent
Zufriedenheit	24,50 Prozent

Während die Option ‚Dankbarkeit‘ den Partner in den Erfolg einbezieht, weisen ‚Freude‘ und ‚Zufriedenheit‘ auf die Betonung des individuellen Erlebens hin. In allen Gruppen lag eine ähnlich hohe Verteilung vor, so dass eine Gruppendifferenzierung nicht aussagekräftig erscheint. Lediglich je eine Person aus G-5 und G-7 beschrieben ihre Empfindung als ‚Sieg im Kampf‘.

Die Frage Nr. 18 bot vergleichbare AMn an wie die Frage zuvor, jedoch unter Berücksichtigung der passiven Perspektive. 56 Personen konkretisierten ihre Empfindungen für den Anderen in einem *Jigeiko*, das im Ausgang einer Niederlage entspricht:

Nr. 18: Was empfinden Sie, wenn Sie von Ihrem Gegenüber erfolgreich getroffen wurden?	
eigene Unzulänglichkeit	64,29 Prozent
Dankbarkeit	35,71 Prozent

Dieses Ergebnis verdichtete sich auf zwei Optionen, die auch hier unterschiedliche Sichtweisen repräsentieren. Während ‚eigene Unzulänglichkeit‘ die Empfindung der Person als personalen Misserfolg ausdrückt, ist ‚Dankbarkeit‘ grundsätzlich mit konstruktiver Erkenntnis über die Ursachen des Scheiterns verbunden, die dem Partner die Bedeutung eines Korrektivs zuweist. Die Dankbarkeit dem Anderen gegenüber besitzt ihren Ursprung in der spirituellen Sphäre, die die Mehrzahl der Personen mit dem 8. Dan offensichtlich nicht teilte. Mit 61,54 Prozent in G-8 kann für diese Personen eine realistische Einschätzung des Kampfergebnisses belegt werden, die die personale Unzulänglichkeit in den Vordergrund stellt. Der höchste Wert zur ‚Unzulänglichkeit‘ lag in G-6 mit 81,82 Prozent vor.

Der letzte Fragenkomplex thematisierte die Lehrer-Schüler-Beziehung und überprüfte darin das hier herausgestellte generative Prinzip der Fechtkunst auf seine Relevanz im *Kendo* der Gegenwart. Die folgende Frage wurde von 61 Personen durch Auswahl einer Option beantwortet:

Nr. 8: Haben Sie einen oder mehrere persönliche Lehrer, mit dem/denen Sie regelmäßig Keiko machen?	
Ich habe mehrere Lehrer	67,21 Prozent
Ich habe einen Lehrer	19,67 Prozent
Ich habe keinen Lehrer	13,11 Prozent



Betrachtet man die Optionen ‚mehrere Lehrer‘ und ‚einen Lehrer‘ als eine gemeinsame Kategorie, die allgemein ein Lehrer-Schüler-Verhältnis anzeigt, so ist die Summe von fast 87 Prozent als überragende Bestätigung für die Gültigkeit dieser sozialen Beziehung in der Untersuchungsgruppe anzusehen. Differenziert nach Dan-Gruppen war die höchste Bestätigung für die Option ‚mehrere Lehrer‘ in G-6 mit 81,82 Prozent vorzufinden.

Die Auswahl der Option ‚keinen Lehrer‘ wurde vor allem in G-8 erwartet, weil die rudimentäre Fortwirkung der philosophischen Bedeutung des *Shu-ha-ri* aufgrund des Lehrer-Schüler-Systems auch für die Fechtkunst der Gegenwart zu vermuten ist, in der die Stufe Ri ihr Äquivalent wahrscheinlich spätestens im 8. Dan findet. Allerdings konnte das Ergebnis diese Annahme nicht bestätigen. Das Fehlen eines persönlichen Lehrers bestätigten zwar 15,38 Prozent in G-8, jedoch lag der Höchstwert von 20,83 Prozent in G-7 vor. In G-5 gab es lediglich eine, in G-6 keine Person ohne bestehende Lehrer-Beziehung, was die Bedeutung einer starken Lehrerorientierung vor allem für jüngere Dan-Träger belegt.

Die Frage Nr. 11 stellte die Weitergabe der eigenen Fechtkunst in den Fokus. Die Angaben von 60 Personen brachten ein Ergebnis hervor, das sich auf zwei Optionen reduzierte:

Nr. 11: Haben Sie einen oder mehrere Schüler, die von Ihnen Kendo lernen?	
Ich habe mehrere Schüler	76,67 Prozent
Ich habe keine Schüler	23,34 Prozent

Obwohl in der Untersuchungsgruppe insgesamt das generative Prinzip zwischen Lehrer und Schüler klar bestätigt wurde, ermöglicht erst die differenzierte Betrachtung nach Dan-Gruppen geordnet weitergehende Rückschlüsse. Ganz im Sinne des philosophischen Verständnisses von

*Sensei* war die deutlichste Bestätigung des Lehreranspruchs durch die Übernahme der Verantwortung für mehrere Schüler in G-8 mit 92,30 Prozent vorzufinden. 100 Prozent wurden lediglich nicht erreicht, weil eine Person keine Angaben machte. In dieser Fragestellung scheint die zweite Option ‚keine Schüler‘ von besonderer Wichtigkeit zu sein. Die Auswahl dieser Möglichkeit war mit Ausnahme von G-8 in allen Dan-Gruppen gleichmäßig verteilt. Die hohe Zustimmung zu dieser Option durch Personen aus G-5 und G-6 war ein zu erwartender Sachverhalt, der im Allgemeinen der erst ‚wachsenden‘ Lehrerpersönlichkeit geschuldet ist.

Die relativ hohe Bestätigung von ‚keine Schüler‘ in G-7 durch immerhin 25 Prozent war hierbei die Überraschung. Offensichtlich empfanden einige Personen in der Gruppe 7. Dan keinen im Begriff *Sensei* begründeten pädagogischen Selbstauftrag zur Weitergabe der Fechtkunst, der aus ihrer hohen Graduierung abzuleiten wäre. Die Vermutung, dass sie die soziale Dimension der Lehrer-Schüler-Beziehung vielleicht niemals selbst erlebten, folglich diese nicht als Wert habituell inkorporiert hatten, regte einen Quervergleich innerhalb des Fragenkatalogs an.

In der Frage Nr. 8 wurde das Vorhandensein beziehungsweise das Fehlen eines persönlichen Lehrers thematisiert, der nach Gruppen differenzierte Höchstwert für Personen ohne Lehrer lag in G-7 mit immerhin 20,83 Prozent vor. Tatsächlich kann anhand des Bezugs auf Frage Nr. 8 eine enge Korrelation aufgezeigt werden: Vier der fünf Personen mit dem 7. Dan, die angaben, keinen persönlichen Lehrer zu haben, nahmen selbst auch keine Lehrerverantwortung gegenüber eigenen Schülern wahr. Es darf angenommen werden, dass die eigene Sozialisierung im *Kendo* wichtigen Einfluss auf das später entwickelte Selbstverständnis des Fechters als *Sensei* nimmt.

Von der Wirkung dieses Defizits ist vordergründig das Individuum selbst betroffen, dessen fehlendes Lehrer-Schüler-Verständnis

zur Reduzierung des sozialen Lernens in der Fechtkunst führt. Es wurde aufgezeigt, dass die Entwicklung großer Fechtkunst eng an die Wirkungen der traditionsgemäßen 1:1-Beziehung gebunden ist. Insgesamt jedoch führt dieser Mangel an sozialen Schüler-Bindungen zur Abkoppelung des Individuums von seiner Fechtwelt, da das generative Prinzip zur Weitergabe der Fechtkunst vom Lehrer zum Schüler durchbrochen wird. Ob die hier aufgezeigten Ergebnisse als Symptome für eine neue, zunehmend individualisierte Fechtkunst anzusehen sind, kann nicht weiterverfolgt werden; der Nachweis kennzeichnender Aspekte für den Habitus eines großen *Sensei* schon.

In der Frage Nr. 21 sollten die Befragten ihre Idealvorstellungen von einem großen Lehrer konkretisieren, indem sie ein Ranking für die drei wichtigsten Aspekte vornahmen. Anhand von 9 AMn benannten 60 Personen ihre wichtigste Präferenz:

Nr. 21: Was zeichnet einen sehr guten Sensei aus?	
Er muss eine erfahrene Persönlichkeit in Kendo und Alltag sein	46,67 Prozent
Er muss jederzeit Vorbild sein	18,33 Prozent
Er muss dem Schüler mental überlegen sein	11,67 Prozent
Er muss sich auf den Schüler einstellen können	11,67 Prozent

Die Höhe der prozentualen Verteilung war in allen Gruppen vergleichbar gegeben, ohne in spezifischen Dan-Gruppen Auffälligkeiten anzuzeigen. Die Option ‚erfahrene Persönlichkeit‘ verweist auf das traditionelle Verständnis von *Sensei*, das die entwickelte Gesamtpersönlichkeit einschließt<sup>199</sup> und in der vorliegenden Arbeit als konstitutiv für die Fechtkunst herausgearbeitet wurde. Nahezu die Hälfte der Befragten wünscht sich eine gereifte Persönlichkeit, die ihnen in *Kendo* und Alltag gleichermaßen vorangeht.

<sup>199</sup> Vgl. Kapitel „Lehrer und Schüler als Konstrukt einer Lebensbeziehung“.

Die nachfolgende Option ‚jederzeit Vorbild sein‘ ist ebenfalls diesem Verständnis zuzuordnen, da sie lediglich die Übergröße des Lehrers verallgemeinernd erfasst. Beide Optionen zusammengenommen ergeben einen Anteil von 65 Prozent der Befragten, die sich einen Lehrer nach traditionellem Muster wünschen.

Demgegenüber spezifizieren jeweils 11,67 Prozent der Befragten ihre Vorstellungen von einem großen Lehrer in den beiden Optionen ‚Schüler mental überlegen sein‘ und ‚auf den Schüler einstellen‘. Was hier konkretisiert wird, scheint allerdings mehr zu beinhalten, als sich gemäß dem ersten Anschein zeigt. Für die Befragten ergibt sich die Präferenz der Option ‚auf den Schüler einstellen‘ wahrscheinlich durch das individuelle Bedürfnis nach optimaler Passung des Lehrer-Schüler-Arrangements: Das ‚Vorausgehen‘ des Lehrers geschieht immer in Wechselwirkung zum ‚Nachfolgen‘ des Schülers. Bildhaft formuliert, sind die Schritte des Lehrers zu groß oder ist der Verlauf des Weges nicht erkennbar, so wird der Schüler kaum nachkommen. Die Option ‚mental überlegen sein‘ berücksichtigt dabei die Eingangsvoraussetzung einer sinnhaften Anerkennung dieses Nachlaufens beim Schüler, sie gibt die Entscheidung des Schülers wieder, gerade diesem Lehrer bzw. dessen Schritten folgen zu wollen. In beiden Optionen wird die Wichtigkeit einer gleichberechtigten Wechselbeziehung zwischen Schüler und Lehrer deutlich.

Während die Mehrzahl aller Befragten (65 Prozent) sich einen Lehrer vergleichbar dem übermächtigen Vater wünscht - analog zum traditionellen Muster -, scheint fast ein Viertel der Untersuchungsgruppe (23,34 Prozent) eine stärker selbstbestimmte Beziehung zu seinem Lehrer zu favorisieren. Die Versachlichung der Beziehung aus Sicht des Schülers - es muss für ihn ‚passen‘ - kann als Hinweis auf eine erwünschte Begrenzung des Verhältnisses aus der Sicht der Befragten angesehen werden, das eher den sozialen Beziehungen in der modernen Arbeitswelt als dem traditionellen Lehrer-Schüler-Arrangement entspricht.

Beide Sichtweisen verbinden sich mit dem alten japanischen Sprichwort „*Es lohnt sich drei Jahre zu warten, um einen ausgezeichneten Meister<sup>200</sup> zu finden*“ (OZAWA, 2007: 3), denn die Suche nach dem ‚Idealtypus Lehrer‘ und dessen Offenheit sind gleichermaßen in Vergangenheit und Gegenwart wichtige Voraussetzungen für individuelle Lernprozesse in der Fechtkunst. Die Wechselbeziehung zwischen Lehrer und Schüler beeinflusst darin entscheidend das Ergebnis des Lernens, das sich in Fortentwicklung oder Stagnation manifestiert. Die Bedeutung der Individualität für die Ausprägung großartiger Fechtkunst wurde im historischen Teil der Arbeit dargelegt und an der Individuation Bokudens, Yagyus sowie Musashis beispielhaft abgeleitet.

### 6.6.3 Schlussbetrachtungen

Die durchgeführte Untersuchung bestätigt die Kontinuität einiger zentraler Aspekte und Annahmen, die im Theorieteil für die japanische Fechtkunst herausgearbeitet wurden. Allerdings darf aus diesen Übereinstimmungen kein Fazit für die Fechtwelt insgesamt gezogen werden. Die starke Vereinfachung der Befragung verhilft lediglich zum Einblick in unterschiedliche Sichtweisen. Dennoch kann mithilfe des Fragebogens ein Ausschnitt der sozialen Wirklichkeit in der Fechtwelt rekonstruiert werden. Die Ergebnisse - wenn auch in einer kleinen Untersuchungsgruppe gewonnen - verweisen auf Einstellungen und Wertmuster, die im *Kendo* aktuell wirken und hier als ‚Habitus‘ zur Fechtkunst bezeichnet werden.

Das vielleicht wichtigste Ergebnis liegt in der Bestätigung des Entwicklungskonzepts zur Persönlichkeit in der Fechtkunst. Hervorgegangen aus der feudalen Fechtkunst fand es in der Bezeichnung *Kendo* als ‚Weg des Schwertes‘ weitergehende Verwendung auch für die moderne Fechtkunst. Im *Kendo* der

---

<sup>200</sup> Der korrekte Terminus wäre ‚Lehrer‘. Vgl. Kapitel „Lehrer und Schüler als Konstrukt einer Lebensbeziehung“.

Gegenwart wird dieses Entwicklungskonzept von der individuellen Komponente - Selbstdisziplin, Selbstüberwindung und Härte - und von der sozialen Komponente - das Gegenüber als Partner im Miteinander - getragen. Die eindeutige Einschätzung des Gegners im Freikampf als sozialen Partner ist ebenso als Beweis anzuführen wie das mehrheitlich bestätigte Bekenntnis zur Verwendung eines *Shinai* anstelle des Schwertes.

Die Abkehr vom individuellen Verständnis eines echten Kampfes zugunsten einer eher sportlichen Auseinandersetzung macht das *Keiko* im *Kendo* zur sozialen Interaktion mit der Möglichkeit positiven Erlebens. Hierbei ist bemerkenswert, dass der individuellen Komponente eine inhaltliche Offenheit erhalten bleibt, die angesichts der in den vorangegangenen Kapiteln aufgezeigten Übergröße des strukturellen Rahmens nicht zu erwarten war. Offenbar ist großartiges *Kendo* nur mit der Beschreibung mehrerer verschiedenartiger Merkmale zu erfassen, deren Auswahl auf interindividuelle Präferenzen zurückzuführen ist. Großartige Fechtkunst ist demzufolge nicht mit einer ‚Einheitsformel‘ zu erfassen, sie tritt in unterschiedlichen personalen Konstellationen auf. Dieses Merkmal ‚Verschiedenartigkeit‘ ist ebenso auf den Idealtypus des ‚sehr guten *Sensei*‘ in der Fechtkunst zu übertragen. Auch hier ist kein kollektives Ideal zu erkennen, da die wirksame Lehrer-Schüler-Beziehung von endogenen Faktoren der Individuen beeinflusst wird.

Ein weiteres wichtiges Ergebnis ist hinsichtlich der Weitergabe der Fechtkunst und somit ihrer Kontinuität zu erkennen. Das generative Prinzip im *Kendo* - realisiert durch die Lehrer-Schüler-Beziehung und ihre pragmatische Ausformung zu ‚Vorausgehen-Nachfolgen-Vorausgehen‘<sup>201</sup> - besitzt heute uneingeschränkte Gültigkeit. Allerdings scheint dem historischen Ursprung dieses Verständnisses im *Shu-ha-ri* immer weniger Bedeutung für die Praxis im *Kendo*

---

<sup>201</sup> Es bedeutet, dass der Schüler selbst zum Lehrer wird. Vgl. Unterkapitel „Dimensionen der Praxis“.

zuzukommen. Die Annahme einer abnehmenden Bedeutung ist auch auf die philosophischen Einflüsse alter Denkweisen in der Fechtkunst zu übertragen. Ob als normative Spiritualität durch den Konfuzianismus, individuelle Spiritualität durch den Zen-Buddhismus oder als Volkspiritalität durch den Shintoismus, ihre Analyse ist in der Fechtkunst der Gegenwart nicht mehr möglich, da sie zu einer Einheit wurden, die die japanische Fechtkunst zu einem Produkt eigener Kultur macht.

Aus der Sicht eines vom *Kendo* begeisterten Beobachters ist die Offenheit der individuellen Dimension ein wertvolles, höchst erfreuliches Ergebnis. Die vorhandene Vielfältigkeit an Sichtweisen und Werten löst die Fechtkunst aus alten ideologischen Funktionsbestimmungen. Im Kontext der Konstruktion von nationaler Identität - hervorgegangen aus der Verbindung von *Kokutai* und *Shinto* - oder der nachfolgenden Umformung zur kulturellen Identität, die sich in der ‚Kulturnation‘ manifestierte, immer stand die Fechtkunst im Dienst einer nationalen Erziehung, deren politisierte Zielstellungen insgesamt abzulehnen sind. In diesem Sinne ist das hier vorgelegte Ergebnis in der Untersuchungsgruppe, das der Pflege der Tradition als Motiv für die individuelle *Kendo*-Praxis keine Bedeutung beimisst, zu begrüßen.

Nach der Auffassung der Befragten sind es kaum die gültigen Traditionen in der Fechtkunst, denen die Ablehnung gilt. Diese konnten - wie oben dargelegt - Eingang in das ‚Wesen‘ der Fechtkunst finden; ein Prozess, der irreversibel zu sein scheint. Vielmehr handelt es sich um jene Verknüpfungen des Staates, die hier als ‚konstruierte Tradition‘ herausgearbeitet wurden. Die moderne Fechtkunst der Gegenwart bietet den handelnden Subjekten in ihr vielfältige Anreize zur Selbstverwirklichung, was ihre Kontinuität für die Zukunft zu sichern scheint.

## 7 Fechtkunst - Gesellschaft - Kultur: Zusammenführung

Die japanische Fechtkunst ist ein vielschichtiges Phänomen. Hervorgegangen aus der fechterischen Genialität von meist kauzigen Individuen in alten Zeiten wandelte sich die ehemalige Kampftechnik der Krieger des Mittelalters zu einem einzigartigen Merkmal japanischer Kultur mit ungebrochener Kontinuität und breiter gesellschaftlicher Akzeptanz. Im Folgenden wird die Kausalität dieser Entwicklung anhand der vorgelegten Befunde abgeleitet.

Die individuelle Dimension der Fechtkunst - hier als ‚Wesen‘ oder Kern verstanden - wurde zunehmend und in weiten Teilen von der strukturellen Dimension eingeschränkt und dominiert. Der ehemals interpretationsoffene und vielfältige Kern der alten Fechtkunst - bestehend aus endogenen Faktoren, die als Motive zum Erlernen der Fechtkunst anzusehen sind - war intensiven soziokulturellen Wirkungsprozessen ausgesetzt. Der Phänotyp dieser Fechtkunst veränderte sich. Ein struktureller Rahmen entstand als Ergebnis soziopolitischer Entscheidungen in einer zunehmend zivilisierten und später modernisierten Gesellschaft. In der Folge reduzierte er die Entfaltungsmöglichkeiten der im Kern offenen Fechtkunst erheblich. Neue, ideologische ‚Motive‘ traten an die Stelle der individual-philosophischen Sinngebung in der Fechtkunst, was die Identifikation der Individuen mit der Gemeinschaft beförderte. Die ehemalige Fechtkunst als Surrogat intensivster Körperpraktiken von Einzelpersonlichkeiten wurde allmählich ‚vergemeinschaftet‘ und in den Dienst der politischen Herrschaft gestellt. Im Ergebnis entstand eine Kollektivierung der Fechtkunst, die auf die Wirkungen der strukturellen Dimension zurückgeht.

Der besondere Wert der Fechtkunst im Vergleich zu anderen Budo-Arten, die in Japan praktiziert werden, entsteht aus dem inhärenten Bezug zur kulturellen Vergangenheit des Volkes. Der historische



Ursprung der Fechtkunst verweist auf den Kriegerstand und sein Schwert. Geschichte und Mythologie prägen ein stark idealisiertes Bild von den *Samurai*, denen einzigartige Heldentaten - immer mit dem Schwert vollbracht - zugesprochen werden. Die kulturelle Verknüpfung des Schwertes in alten Mythen war dem Herrschaftsanspruch der Elite dienlich, verband sie doch den Kriegerstand mit der sakralen Aura des Kultobjekts, die das Schwert von Urzeiten an als Symbol der Macht auswies. Was vor der Tokugawa-Zeit seinen Anfang nahm und bis zur Gegenwart Bestand hat, ist als historischer ‚Faden‘ zu erfassen: die Funktionalisierung der Fechtkunst durch die jeweilige Gesellschaft ihrer Zeit.

Darauf folgende Gesellschaften vollzogen mit dem Ausüben der Fechtkunst eine Tradition, die die Krieger, ihre Heldentaten und Werte als eigene Geschichte erinnert und zu einem japanischen Mythos verbindet. Über intensives, regelmäßiges Praktizieren dieser Tradition entsteht zwischen Vergangenheit und Gegenwart eine Kontinuität, die wichtige Bedeutung für die Ausprägung der kulturellen Identität erhält. Die Helden und die mit ihnen verbundenen Botschaften werden Teil des gesellschaftlichen Wertekanons, der - über Generationen weitergegeben - die Subjekte in Einstellungen und Handlungen beeinflusst. Regelmäßiges Training in der Fechtkunst, die Basis für erfolgreiches Handeln im *Kendo*, ist demzufolge für die Subjekte dieser Gesellschaft nicht nur motorisches, sondern auch ‚kulturelles‘ Lernen. Im japanischen Begriff *Keiko* ist diese Sichtweise vereint. Verbunden mit dem Üben einer anscheinend schlichten Körperpraxis - umgesetzt mit dem *Shinai* - wird die Übernahme von Werten und Deutungen der eigenen Kultur vollzogen. Es ist festzustellen, dass die Fechtkunst in Prozesse zur Enkulturation aktiv eingebunden ist.

Von wichtiger Bedeutung für die Übernahme kultureller Werte ist die Einsicht, dass es in der Rezeption folgender Gesellschaften unerheblich ist, ob die im Zentrum stehenden Traditionen tatsächlich gelebte Vergangenheit repräsentieren oder Produkte einer ideologischen

Konstruktion sind. Die im Kontext ‚nationaler Identität‘ aufgezeigten gesellschaftlichen Wirkungen sind als Nachweis anzuführen. Vom Subjekt muss die Kontinuität zwischen Vergangenheit und Gegenwart lediglich ‚wahrgenommen‘ werden, unabhängig von ihrer Echtheit. Entscheidend für den Erfolg der individuellen Wahrnehmung ist der Umfang der gesellschaftlichen Implementierung zentraler ‚Botschaften‘. Für die japanische Fechtkunst wurde dies umfassend aufgezeigt. Durch die regelmäßige Praxis des sozialen Handelns lernt das Subjekt die Fechtkunst ebenso wie die Sichtweisen zur Kultur, denn bei beidem wird das Gelernte zu Erfahrungswissen umgearbeitet und im Körper des Subjekts als Habitus eingelagert. Der Habitus als erworbenes Präferenzsystem macht das Subjekt in allen Feldern seiner Existenz handlungsfähig, weil Erfahrungen als ‚individuelle Auswertungen erlebter Geschichte‘ mithilfe des generierenden Prinzips an neue Handlungssituationen angepasst werden. Der Erfahrung als ‚erlebte Geschichte‘ kommt darin eine Schlüsselstellung zu, da sie in einer Wechselwirkung zwischen Vergangenheit und Gegenwart steht. Dieser soziophilosophische Ansatz besitzt eine physiologische Realität: Langzeiterfahrungen führen zu Erweiterungen der neuroplastischen Struktur, die quantitativ erfassbar sind.

Wenn Japanern heute nachgesagt wird, dass sie über Tugenden des alten Kriegerideals - Bescheidenheit, Mut, Disziplin - verfügen, diese Behauptung für und durch die betreffende Person bestätigt wird, so ist dies lediglich ein Beweis für die Wirkungen von Traditionen in der gegenwärtigen Gesellschaft, nicht aber für deren wahrheitsgemäßen Ursprung. Dass diese Tugenden wahrscheinlich mit der Gründung des Meiji-Staates und zum Zwecke seiner Stärkung ‚konstruiert‘ bzw. über alte Wertvorstellungen<sup>1</sup> ‚rekonstruiert‘ wurden, reduziert nicht die Bedeutung ihrer Wirkung. Einmal in den Habitus der Subjekte inkorporiert, wird jede Botschaft zur individuellen Wahrheit, die mit den Traditionen gefestigt wird. Dass diese Traditionen allumfassenden Wirkungen in der japanischen Gesellschaft ausüben, ist an den Folgen

---

<sup>1</sup> Beispielsweise über den alten *Bushido*.

zu erkennen: Ganz im Sinne eines Kollektivbewusstseins verstehen sich viele Japaner als Nachfahren ihrer Kriegerelite. Losgelöst von der Frage, ob dieses Ideal jemals existierte, ist dieses Selbstverständnis zum Bestandteil der japanischen Kultur geworden. Die Wirkungen der Fechtkunst sind hier zu betonen.

Durch die Fechtkunst werden seit jeher die als Werte ausgewiesenen Normen der Gesellschaft auf die Übenden übertragen. Ihre Präsenz im Erziehungssystem garantiert weitgehend, dass möglichst viele Japaner - zumindest vorübergehend - von den normativen Botschaften erreicht werden. Die Institutionen Schule und Universität erfüllen diesen Auftrag. Innerhalb und außerhalb der Fechtwelt allerdings ist es der Habitus, der die Subjekte über ihr Handeln mit der sozialen Welt verbindet. Ob Fechtkunst, Gesellschaft oder Kultur, immer ist es der Habitus, der in Japan die Wechselwirkung zwischen Subjekt und sozialer Wirklichkeit herstellt. Und dieser Habitus kann manchmal auch von der individuellen Dimension der Fechtkunst dominiert werden, so dass dem *Kendo* das Geheimnis seiner Faszination erhalten bleibt.

## 8 Verzeichnis der Quellen

### Literatur

- All Japan Kendo Federation: Japanese-English Dictionary of Kendo. Tokyo: Satou 2000
- Ando, K.: Über den Wert des Kendo in der heutigen Zeit. (Abschrift zum Vortrag, unveröffentlicht) 1985
- Andou, K.: Kendou Vocabulary. Tokyo: Toshinsha 1995
- Antoni, K.: Shinto und die Konzeption des japanischen Staatswesens (kokutai). Leiden: Brill 1998
- Aristoteles: Nikomachische Ethik. Köln: Anaconda 2009
- Assmann, A./Gaier, U./Trommsdorff, G. (Hg.): Positionen der Kulturanthropologie. Frankfurt: Suhrkamp 2004
- Bandura, A.: Sozial-kognitive Lerntheorie. Stuttgart: Klett-Cotta 1979
- Barloewen, C./Werhahn-Mees, K. (Hg.): Japan und der Westen. Philosophie, Geistesgeschichte, Anthropologie Bd. 1(a). Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, Technologie Bd. 2(b). Politik, Kultur, Gesellschaft Bd. 3(c). Frankfurt: Fischer 1986
- Bateson, G.: Eine Theorie des Spiels und der Phantasie. In: Bateson, G.: Ökologie des Geistes. Frankfurt: Suhrkamp 1981, 241-261
- Becker, H.: Spieß, Adolf. In: Röthig, P. (Hg.): Sportwissenschaftliches Lexikon, Schorndorf: Hofmann 1983, 335-336
- Benedict, R.: Chrysantheme und Schwert. Frankfurt: Suhrkamp 2006
- Bertram, G. W.: Kunst. Stuttgart: Reclam 2007
- Binhack, A.: Über das Kämpfen. Frankfurt: Campus 1998
- Bourdieu, P.: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt: Suhrkamp 1982
- Bourdieu, P.: Historische und soziale Voraussetzungen modernen Sports. In: Hortleder, G./Gebauer, G. (Hg.): Sport-Eros-Tod. Frankfurt: Suhrkamp 1983, 91-112
- Bourdieu, P.: Praktische Vernunft: Zur Theorie des Handelns. Frankfurt: Suhrkamp 2009
- Bourdieu, P.: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt: Suhrkamp 1987
- Bourdieu, P.: Zur Soziologie der symbolischen Formen. Frankfurt: Suhrkamp 1974
- Breen, J./Teeuwen, M.: A New History of Shinto. West Sussex: Wiley 2010
- Chozan, S.: Tengu - Geijutsu - Ron. In: Kammer, R.: Zen in der Kunst, das Schwert zu führen. Bern-München-Wien: O. W. Barth 1986
- Claessens, D.: Das Konkrete und das Abstrakte. Frankfurt: Suhrkamp 1993
- Cleary, T.: Einleitung. In: Musashi, M.: Vom Sieg im Kampf. München: Heyne 1996
- Conrad, S.: Auf der Suche nach der verlorenen Nation. Göttingen: Vandenhoeck 1999
- Damasio, A.: Descartes' Irrtum. Berlin: List 2004.
- Doige, N.: Neustart im Kopf. Frankfurt: Campus 2008.
- Durkheim, E.: Über soziale Arbeitsteilung. Frankfurt: Suhrkamp 1996
- Eberspächer, H.: Sportpsychologie. Reinbek: Rowolth 1987
- Elias, N.: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Wandlungen des Verhaltens in den westlichen Oberschichten des Abendlandes, Bd. 1(a). Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Zivilisation, Bd. 2(b). Frankfurt: Suhrkamp 1988

- Ende, R. von: *Circenses. Spiele auf Leben und Tod*. Berlin-Ost: Henschel 1984
- Flick, U./Kardorff, E./Steinke, I. (Hg.): *Qualitative Forschung*. Reinbek: Rowolth 2009
- Fromm, E. (Hg.): *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*. Frankfurt: Suhrkamp 1971
- Fügen, H.: *Max Weber*. Reinbek: Rowolth 1985
- Gebauer, G./Wulf, C.: *Mimesis. Kultur - Kunst - Gesellschaft*. Reinbek: Rowolth 1998
- Gebauer, G./Wulf, C.: *Spiel - Ritual - Geste*. Reinbek: Rowolth 1998
- Gebauer, G.: *Die Besten und die Tüchtigsten. Nationale Repräsentation durch Sporteliten in Deutschland und Frankreich*. In: Kraus, B. (Hg.): *An der Spitze*. Konstanz: UVK 2001, 63-111
- Gebauer, G.: *Festordnung und Geschmacksdistinktionen*. In: Hortleder, G./Gebauer, G. (Hg.): *Sport-Eros-Tod*. Frankfurt: Suhrkamp 1986
- Gebauer, G.: *Zwischen Besitz und Gemeinschaft*. In: „Pagrana“ Beiheft 4, Berlin: Akademie 2009, 36-55
- Geertz, C.: *Dichte Beschreibung*. Frankfurt: Suhrkamp 1987
- Geertz, C.: *From the Native's Point of View*. In: Shweder, R. /Le Vine, R. (Hg.): *Culture Theory*, Cambridge: University Press 1984, 123-136
- Gehlen, A.: *Vom Wesen der Erfahrung*. In: *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*. Reinbek: Rowolth: 1977, 26-34
- Gennep, A. van: *Übergangsriten*. Frankfurt: Campus 1986
- Gerstner, A.: *Kung Fu: Mehr als nur dynamische Bewegungen*. In: „Pagrana“ Bd. 19, Heft 1, Berlin: Akademie 2010, 267-280
- Girard, R.: *Das Heilige und die Gewalt*. Zürich: Benziger 1987
- Girard, R.: *Der Sündenbock*. Zürich: Benziger 1987
- Goodman, N.: *Weisen der Welterzeugung*. Frankfurt: Suhrkamp 1984
- Guttman, A.: *Vom Ritual zum Rekord. Das Wesen des modernen Sports*. Schorndorf: Hofmann 1979
- Habersetzer, R.: *Die Krieger des alten Japans*. Chemnitz: Palisander: 2008
- Hall, J.: *Das Japanische Kaiserreich*. Fischer Weltgeschichte Bd. 20. Frankfurt: Fischer 1968
- Hamm, H.: *Das japanische Kaiserhaus und die Legitimation der Herrschaft*. In: Barloewen, C./Werhan-Mees, K. (Hg.): *Japan und der Westen*. Bd. 3. Frankfurt: Fischer 1986, 193-200
- Han, B.: *Philosophie des Zen-Buddhismus*. Stuttgart: Reclam 2008
- Hardacre, H.: *Shinto and the State, 1868-1988*. Princeton: University 1991
- Harris, V.: *Einführung*. In: Musashi, M.: *Das Buch der fünf Ringe*. Düsseldorf-Wien: Econ 1983, 9-43
- Heidegger, M.: *Der Ursprung des Kunstwerks*. Stuttgart: Reclam 2008
- Herrigel, E.: *Zen in der Kunst des Bogenschiessens*. Bern-München-Wien: O. W. Barth 1985a
- Herrigel, G.: *Zen in der Kunst der Blumenzeremonie*. Bern-München-Wien: O. W. Barth 1985b
- Hillmann, K.: *Wörterbuch der Soziologie*. Stuttgart: Kröner 2007
- Hillsborough, R.: *Samurai Tales*. North Clarendon: Cohen 2010
- Honer, A.: *Lebensweltanalyse in der Ethnographie*. In: Flick, U./Kardorff, E./Steinke, I. (Hg.): *Qualitative Forschung*. Reinbek: Rowolth 2009, 194-204
- Hurst, C.: *1941 - Armed Martial Arts of Japan: Swordsmanhip and Archery*. New Haven: Yale 1998
- Imai, Y./Wulf, C.: *Concepts of Aesthetic Education. Japanese and European Perspectives*. Münster: Waxmann 2007
- Kafitz, D.: *Literaturtheorien in der textanalytischen Praxis*. Würzburg: Königshausen 2007
- Kammer, R.: *Die Kunst der Bergdämonen*. Bern-München-Wien: O. W. Barth 1985

- Kammer, R.: Zen in der Kunst, das Schwert zu führen. Eine Einführung in die altjapanische Fechtkunst. Bern-München-Wien: O. W. Barth 1986
- Kandel, E.: The molecular biology of memory storage: A dialog between genes and synapses. In: Jörnvall, H. (Hg.): Nobel Lectures. Physiology or Medicine, 1996-2000. Singapore: World 2003
- Keegan, J.: Die Kultur des Krieges. Berlin: Rowohlt 2007
- Kennedy, P.: Aufstieg und Fall der großen Mächte. Frankfurt: Fischer 1989
- Kimura, K.: Großes Japanisch-Deutsches Wörterbuch. Tokyo: Hakuyusha 1952
- Kiphard, E.: Die Bewegungskoordination und ihre Schulung. In: Koch, K. (Hg.): Motorisches Lernen - Üben - Trainieren. Schorndorf: Hofmann 1976, 151-168
- Kleist, H.: Der Zweikampf. Die heilige Cäcilie. Sämtliche Anekdoten. Über das Marionettentheater. Und andere Prosa. Stuttgart: Reclam 1984.
- Kluge, F.: Etymologisches Wörterbuch. Berlin: De Gruyter 1995
- Kochiki, K.: Musui's Story. Tuscon: University 1988
- Krais, B./Gebauer, G.: Habitus. Bielefeld: Transcript 2002
- Langenscheidts Großwörterbuch Japanisch-Deutsch. München: Langenscheidt 2001
- Leach, E.: Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge. Frankfurt: Suhrkamp 1978
- Legget, T.: The Spirit of Budo. Tokyo: Simul 1993
- Lenk, H.: Die achte Kunst. Leistungssport - Breitensport. Zürich: Interfrom 1985
- Lenk, H.: Eigenleistung. Plädoyer für eine positive Leistungskultur Zürich: Interfrom 1983(b)
- Lenk, H.: Schemaspiele. Frankfurt: Suhrkamp 1995
- Lutz, B. (Hg.): Metzler Philosophen Lexikon. Stuttgart: Metzler 1995
- Malinowski, B.: Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur. Frankfurt: Suhrkamp 1975
- Maruyama, M.: Denken in Japan. Frankfurt: Suhrkamp 1988
- Marx, K./ Engels, F.: Werke - Briefe. Bd. 28. Berlin: Dietz 1987
- Massi, R.: Einleitung. In: Nitobe, I.: Bushido. Interlaken: Ansata 1985, 7-73
- Möller, J.(Hg.): Geschichte der Kampfkünste. Lüneburg: Universität 1996
- Morikawa, S.: Die Demokratisierung der Kriegskunst in Japan. In: "Hochschulsport" Nr.9, 10. Jhrg. September 1983, 17-21
- Murakami, Y.: Japan und die moderne Wissenschaft. In: Barloewen, C./Werhahn-Mees, K. (Hg.): Japan und der Westen. Bd. 3. Frankfurt: Fischer 1986, 167-175
- Musashi, M.: Das Buch der fünf Ringe. Düsseldorf-Wien: Econ 1983
- Musashi, M.: Vom Sieg im Kampf. München: Heyne 1996
- Nakamura, H.: Der religionsgeschichtliche Hintergrund der Entwicklung Japans in der Neuzeit. In: Barloewen, C./Werhahn-Mees, K. (Hg.): Japan und der Westen. Bd. 1. Frankfurt: 1986, 56-94
- Nitobe, I.: Bushido. Interlaken: Ansata 1985
- Nojiri, T.: Wirtschaftsentwicklung und Wirtschaftsethik in Japan. In: Barloewen, C./Werhahn-Mees, K. (Hg.): Japan und der Westen. Bd. 2. Frankfurt: 1986, 141-158
- Oshima, K./Ando, K. : Kendo. Lehrbuch des japanischen Schwertkampfes. Berlin: Weinmann 1979
- Ozawa, H.: Die Essenz des Trainings (Keiko) in der japanischen Kultur. Tokyo: Kendo 2007
- Ozawa, H.: Ideas and History of the Sword Vol. 2: Swords in Ancient Japan. Tokyo: Kendo 2006
- Ozawa, H.: Ideas and History of the Sword Vol. 3: Swords in Medieval Japan. Tokyo: Kendo 2007
- Ozawa, H.: Ideas and History of the Sword Vol. 4: Swords in Early Modern Japan No. 1. Tokyo: Kendo 2008

- Ozawa, H.: Ideas and History of the Sword Vol. 5: Swords in Early Modern Japan No. 2. Tokyo: Kendo 2010
- Ozawa, H.: Ideas and History of the Sword: Japanese Myth and Sword. Tokyo: Kendo 2006
- Ozawa, H.: Kendo - the definitive guide. Tokyo: Kodansha 1997
- Ozawa, H.: Research on Martial Arts Education in a Feudal Clan in the Edo Period. In: "Journal of Physical Education". Science University Tokyo. Vol. 1 July 1983 31- 40. Vol. 2 June 1984 33-38. Vol. 3 September 1985, 49-60
- Perrin, N.: Keine Feuerwaffen mehr. Japans Rückkehr zum Schwert 1543 - 1879. Frankfurt: Syndikat 1979
- Pinel, J.: Biopsychologie. Eine Einführung. Berlin: Spektrum 1997
- Sakai, T./Bennett, A.: A Bilingual Guide to the History of Kendo, Tokyo: Ski Journal 2010
- Sasamori, J./Warner, G.: Das ist Kendo. Berlin: Weinmann 1976
- Sasamori, J.: Ittoryu-Gokui (Das Geheimnis der Ittoryu). Tokyo: 1970
- Sato, H. (Hg.): Einleitung. Anmerkungen. In: Yagyu M.: Der Weg des Samurai. München: Piper 2008
- Schultz, U. (Hg.): Das Duell. Frankfurt: Insel 1996
- Schütz, A. : Gesammelte Aufsätze, Bd. 1 – Das Problem der sozialen Wirklichkeit. Den Haag: Nijhoff 1971
- Shimoda, H.: Between Homeland and Nation: Aizu in Early Modern and Modern Japan (Diss.) Harvard University, 2005.
- Shissai, C.: Tengu-Geijutsu-Ron. In: Kammer, R.: Die Kunst der Bergdämonen. Weilheim: O. W. Barth 1986, 10-98
- Stern, F.: Gold und Eisen. München: Beck 2008
- Sugawara, M.: Lives of Master Swordsmen. Tokyo: East 1985
- Suzuki, D.: Über Zen-Buddhismus. In: Fromm, E. (Hg.): Zen-Buddhismus und Psychoanalyse. Frankfurt: Suhrkamp 1971, 9-100
- Suzuki, D.: Einleitung. In: Herrigel, E.: Zen in der Kunst des Bogenschiessens. Bern-München-Wien: O. W. Barth 1985a, 7-10
- Tagsold, C.: Die Inszenierung der kulturellen Identität in Japan. München: Iudicium 2002
- Takezawa, S.: Arbeitsmotivation und technologischer Wandel. In: Barloewen, C./Werhahn-Mees, K. (Hg.): Japan und der Westen. Bd. 2. Frankfurt: 1986, 91-109
- Takuan, S.: The Unfettered Mind. Writings of the Zen Master to the Sword Master. Tokyo: Kodansha 1986
- Waseda 100th Anniversary (Festschrift zum 100-jährigen Jubiläum). Tokyo: Inamonkenyuukai: 1997
- Weber, M.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II. Tübingen: J. C. B. Mohr 1988
- Weber, M.: Wirtschaft und Gesellschaft. Frankfurt: Zweitausendeins 2008
- Wehler, H.: Deutsche Gesellschaftsgeschichte 1914 – 1949. Bonn: Bundeszentrale 2009
- Wehler, H.: Deutsche Gesellschaftsgeschichte 1949 – 1990. Bonn: Bundeszentrale 2009
- Westney, E.: Imitation and Innovation: The Transfer of Western Organizational Patterns to Meiji Japan. Cambridge: Harvard 1987
- Wexler, B.: Brain and culture: Neurobiology, ideology, and social change. Cambridge: MIT 2006
- Wittgenstein, L.: Philosophische Untersuchungen. Frankfurt: Suhrkamp 2003
- Wulf, C.: Einführung in die Anthropologie der Erziehung. Weinheim-Basel: Beltz 2001
- Yagyu M.: Der Weg des Samurai. München: Piper 2008
- Yamamoto, S.: Ursprünge der japanischen Arbeitsethik. In: Barloewen, C./Werhahn-Mees, K. (Hg.): Japan und der Westen. Bd.1. Frankfurt: Fischer 1986, 95-129

- Yamamoto, T.: Hagakure. Frankfurt: Ankor 2000
- Yamamoto, T.: Hagakure. Kirchheim: Area 2006
- Yamazaki, M.: Pluralismus in der japanischen Kultur. In: Barloewen, C./Werhahn-Mees, K. (Hg.): Japan und der Westen. Bd. 3. Frankfurt: Fischer 1986, 38-46
- Yanase, M.: Verborgener Realismus. In: Barloewen, C./Werhahn-Mees, K. (Hg.): Japan und der Westen. Bd.1. Frankfurt: Fischer 1986, 130-182
- Yano, I.: Über die Kunst des Kendo. In: Fachzeitschrift "Judo" Mai-Ausgabe 1973, 38.
- Yoshikawa, E.: Musashi. München: Droemer 1984
- Zimbardo, P.: Psychologie. Berlin: Springer 1992
- Zöllner, R.: Geschichte Japans. Von 1800 bis zur Gegenwart. Paderborn: Schöningh 2009

## Online

- Bennett, A.: The History of Modern Kendo,  
<http://www.mushinsa.co.za/file/A%20brief%20synopsis%20of%20kendo.pdf>
- Bokuden-Statue in Kashima  
<http://www.panoramio.com/photo/60156741>
- Hagiwara, Y.: Der Mythos des japanischen Kaisertums als Herrschaftsideologie vor dem zweiten Weltkrieg,  
<http://fs1.law.keio.ac.jp/~hagiwara/kokutai.html>
- Japan-Guide,  
<http://www.japan-guide.com/e/e3019.html>
- Kawaji Toshiyoshi (Toshinaga) Brief Bio,  
<http://edo-meiji.livejournal.com/28923.html>
- McCall, G.: A brief investigation into the Shogo system,  
<http://kenshi247.net/blog/2010/01/08/a-brief-investigation-into-the-development-of-the-shogo-system/>
- McCall, G.: Takano Sasaburo (1862 - 1950),  
<http://kenshi247.net/blog/2011/05/25/takano-sasaburo-1862-1950/>
- McCall, G.: The last Busen graduate,  
<http://kenshi247.net/blog/2009/04/14/the-last-busen-graduate/>
- Ozawa Aijiro - biographische Daten,  
<http://kotobank.jp/word/%E5%B0%8F%E6%B2%A2%E6%84%9B%E6%AC%A1%E9%83%8E>
- Sakamoto Ryoma Memorial Museum (Kochi),  
<http://www.ryoma-kinenkan.jp/en/>
- Scheid, B.: Religion in Japan,  
[http://www.univie.ac.at/rel\\_jap/an/Geschichte:Staatsshinto](http://www.univie.ac.at/rel_jap/an/Geschichte:Staatsshinto)
- Takahashi, T.: The National Politics of the Yasukuni Shrine,  
[http://www.japanfocus.org/data/takahashi\\_1642.pdf](http://www.japanfocus.org/data/takahashi_1642.pdf)
- The Battotai or Sword Bearing Police  
<http://edo-meiji.livejournal.com/24936.html>
- Waseda-Kendo-Club,  
<http://www.waseda-kendo.com/master/>



William Cody - Wild West Shows  
<http://xroads.virginia.edu/~hyper/hns/buffalobill/billchron.html>

Worm, H.: Die Polizei als Kindermädchen der Nation,  
<http://www.uni-hamburg.de/Japanologie/worm/polizei.html>

Yamamoto M.,  
<http://homepage2.nifty.com/munesuke/za-2005-7-20.htm>

Yasukuni-Shrine (Tokyo),  
<http://www.yasukuni.or.jp/english/about/index.html>

Zeitungsartikel „Die Zeit“, 26/1995,  
[http://www.zeit.de/1995/26/Faule\\_Saecke\\_](http://www.zeit.de/1995/26/Faule_Saecke_)

Zen Nihon Kendo Renmei: Kendo-Volkszählung,  
<http://www.kendo.or.jp/column/250.html>

Die letzte Überprüfung der Inhaltseinträge wurde am 18.03.2012 vorgenommen.

## 9 Verzeichnis der Abbildungen und Tabellen

### Abbildungen

Abb.	Seite	Bezeichnung	Quelle
1	34	Ein Schwertkämpfer lauscht dem Gespräch der Tengu, Illustration einer alten Schrift zum Schwertkampf, um 1728	Kammer, 1986: 17
2	63	Motive des Seppuku	Eigene Darstellung
3	70	Der verurteilte Kriegsverbrecher Premierminister Tojo mit Schwert, 1941	Hall, 1983: 337
4	71	Hinrichtung eines Chinesen durch japanische Soldaten, 1901	Zöllner, 2009: 286
5	77	Sonnengöttin Amaterasu mit Ahnengott Kasuga und Kriegsgott Hachiman (r.)	Habersetzer, 2008: 154
6	108	Ehrenbild Bokudens in Kashima City	<a href="http://www.panoramio.com/photo/60156741">http://www.panoramio.com/photo/60156741</a> , Foto von „Bachstelze“
7	114	Fechtpositionen in der Shinto-ryu nach einer alten Fechtkunstschrift	Kammer, 1986: 51
8	133	Munenori in Herrschaftspose, Holzfigur im Hotokuji-Zen-Tempel	Privates Archiv, Potrafki (PA-JP)
9	135	Idealisierte Darstellung des Kriegers Musashi, Holzschnitt von Kuniyoshi um 1848	Musashi, 1983: 17
10	146	Neuntöter auf Zweig, Tuschbild von Musashi	Musashi, 1983: 42
11	147	Selbstporträt Musashis	Musashi, 1983: 15
12	176	Mochida Moriji im Kamae, 1930er Jahre im Noma-Dojo, Tokio	PA-JP
13	186	Senioren zwischen 70 und 80 Jahren - die Elite mit dem 9. Dan beim Kyoto-Taikai	PA-JP
14	189	Deutsch-japanische Kommunikation - Jigeiko zwischen Nishi Sensei (re.), 9. Dan, und dem Autor, damals 6. Dan, 1996, Osaka	PA-JP
15	196	Yamanouchi im Kamae	PA-JP
16	197	Sanma-no-kurai	Eigene Darstellung
17	207	Schriftzeichen für Sensei	Langenscheidt, 2001: 610
18	220	Ando beim Kyoto-Taikai 1988	PA-JP
19	222	Sommer-Trainingslager des Waseda-Clubs in Tsuruga Castle, Aizu-Wakamatsu City, Tamari (Mitte), neben ihm Ando (r.), 1961	PA-JP

Nr.	Seite	Bezeichnung	Quelle
20	224	Tamari und Ono (2. R., 8. + 9. v. r.) im Waseda-Kendo-Club, 1960	PA-JP
21	282	Ozawa Takashi, 9. Dan, im Kobukan	PA-JP
22	292	Mochida Moriji (r.), 10. Dan, nimmt den Dank eines Schülers entgegen, 1960er Jahre	Sasamori/Warner, 1976: 111
23	325	Saigo-Statue und Volksnähe	PA-JP
24	328	Saigo, der Große	PA-JP
25	332	Gedenktafel der Shogitai im Ueno-Park	PA-JP
26	333	Shogitai-Schlachtszene vom 15. Mai 1868	PA-JP
27	342	Gekken-kogyo, Fechtkunst als Spektakel	PA-JP
28	351	Kata-Komitee von 1912, (v. l.) stehend Tsuji, Naito, Takano, sitzend Monna, Negishi	PA-JP
29	355	Takano Sasaburo bei einer privaten Demonstration des Kamae, wahrscheinlich für seinen Schüler Tamari	PA-JP
30	356	Ozawa Aijiro, Wegbereiter für die Integration der Fechtkunst in das Schulsystem, um 1930	PA-JP
31	360	Nojiai als mittelalterliche Kriegsspiele in der frühen Showa-Zeit	PA-JP
32	361	Tenran-jiai in der Showa-Zeit in Anwesenheit des Kaisers Hirohito	PA-JP
33	368	Vom Distinktionsmerkmal zum Sportgerät - Kurz- u. Langschwert, Holzschild, Bambus-Shinai, Karbon-Shinai (v. o.)	PA-JP
34	370	Fukuro-Shinai, Prototyp des heutigen Bambusschwertes	PA-JP
35	381	Vorführung der Nihon Kendo Kata von Saimura Goro und Mochida Moriji, beide 10. Dan, Tokyo 1964	PA-JP
36	386	Nationalflagge und Kendo an der Kokusai Budo Daigaku in Chiba	PA-JP
37	398	Yoshine Taizo - der letzte Fechter der alten Zeit?	PA-JP
38	407	Keiko in Takasaki - die Einheit von Praxis und Forschung	PA-JP

## Tabellen

Tab.	Seite	Bezeichnung
1	167	Spezifische Merkmale individueller Fechtkunst in der Feudalzeit
2	401	Registrierte Dan-Träger in ausgewählten Jahren
3	402	Verteilung registrierter Dan-Träger in 2010

Glossar japanischer Begriffe

<i>Ai</i>	‚Zusammentreffen‘, gleichzeitig
<i>Aisukage-ryu</i>	Eine der drei wichtigsten Fechtschulen in Japan gegen Ende des 15. Jh., gegründet von Aisu Ikosai
<i>Budo Senmon Gakko</i>	Auch: ‚Busen‘, die 1919 umbenannte, ehemalige Bujutsu Senmon Gakko
<i>Bugei</i>	Kriegskünste
<i>Bujutsu</i>	Kriegshandwerk, Kriegstechnik
<i>Bujutsu Senmon Gakko</i>	Eliteschule für Kampfkünste, später Budo Senmon Gakko, 1912 gegründet
<i>Buke</i>	Kriegeradel
<i>Bukkyo</i>	Buddhismus
<i>Bushi</i>	Begriff für Krieger, auch: Samurai
<i>Byoshin</i>	‚Alltägliches Bewusstsein‘, s. Heijoshin
<i>Chado</i>	Kunst der Teezeremonie, auch Shado
<i>Chudan-no-kamae</i>	Häufigste Kampfhaltung im Kendo, Schwert wird in der Körpermitte gehalten und die Spitze zeigt zur Kehle des Gegners
<i>Dai Nippon Butokukai</i>	Staatliche Einrichtung zur Förderung der Kampfkünste, 1895 gegründet
<i>Dai Nippon Teikoku Kendo</i>	Vereinheitlichende Kata-Form als verbindliche Lehrform für die
<i>Kata</i>	Fechtkunst, 1912 vorgelegt
<i>Dai Nippon Teikoku Kendo</i>	Kata als vereinheitlichende Lehrform
<i>Kata</i>	
<i>Daimyo</i>	Provinzfürst und politischer Herrscher
<i>Denju</i>	Urkunde, schriftlicher Beleg der Initiation in eine Fechtschule
<i>Deshi</i>	Im Kendo gebräuchliche Bezeichnung für Schüler, auch Schüler/Jünger einer offiziellen Schulrichtung in der Tokugawa-Zeit
<i>Dojo-yaburi</i>	Traditionelle, formale Herausforderung einer Fechtschule durch den Vertreter einer anderen Schulrichtung
<i>Fudochi Shinmyoroku</i>	Berühmte Zen-Schrift zum Schwertkampf
<i>Fukko</i>	‚Restauration‘
<i>Fukuro-Shinai</i>	Vorform des Shinai
<i>Futsu-no-mitama-no-tsurugi</i>	Heiliges Schwert mit göttlicher Kraft gemäß der Mythen
<i>Ganryu</i>	Fechtmeister aus Kyushu, berühmter Gegner Musashis
<i>Gekken</i>	Alte Bezeichnung für Fechtkunst, s. Kenjutsu
<i>Gekken-kogyo</i>	Showähnliche Fechtvorführungen in der Meiji-Zeit
<i>Ha</i>	2. Stufe des Shu-ha-ri: der Schüler beherrscht die Techniken des Lehrers und entdeckt Unzulänglichkeiten oder Widersprüche in dessen Stil
<i>Hanganbiki</i>	‚Verlierer-Liebe‘
<i>Hanshi</i>	3. Ehrentitel im Shogo-System, höchste mögliche Auszeichnung
<i>Haori</i>	Kimonoähnliche Jacke
<i>Heiho-Kadensho</i>	S. Heiho-Kadensho
<i>Heijoshin</i>	‚Alltägliches Bewusstsein‘, s. Byoshin
<i>Hi</i>	‚Sonne‘
<i>Hinomaru</i>	Sonnenbanner, 1999 zum japanischen Staatssymbol erklärt
<i>Hitotsu-no-tachi</i>	‚Einzelner Schlag‘, Geheimtechnik der Shinto-Schule
<i>Hyoho-Kadensho</i>	Lehrschrift Yagyus zum Ken-zen-ichi, auch: Heiho-Kadensho
<i>Iemoto</i>	Oberhaupt einer Fechtschule
<i>Ippon-shobu</i>	Wettkampf um einen gültigen Treffer
<i>Itto-ryu</i>	Eine der drei wichtigsten Fechtschulen in Japan gegen Ende des 15. Jh., gegründet von Chujo Nagahide
<i>Jigeiko</i>	Freikampf
<i>Joseki</i>	Ehrenplatz im Dojo, Seite der Lehrer und Hochgraduierten
<i>Judo</i>	‚der sanfte Weg‘, Selbstverteidigungskunst mit pädagogischem Anspruch
<i>Jujutsu</i>	‚die sanfte Technik‘, waffenlose Selbstverteidigung der Samurai, Vorläufer des Judo
<i>Jukyō</i>	Konfuzianismus
<i>Junshi</i>	Selbstmord aus Loyalität dem verstorbenen Herrn gegenüber

<i>Kado</i>	Kunst des Blumensteckens
<i>Kaishaku</i>	Sekundat beim Seppuku, der den anderen am Ende des Rituals enthauptet
<i>Kakarigeiko</i>	Ununterbrochenes Angriffstraining, ausgeführt bis zur totalen Erschöpfung
<i>Kamae</i>	Kampfhaltung, innere und äußere Gesamthaltung des Kämpfers
<i>Kamiza</i>	Altarplatz im Dojo, der den Sitz der Götter markiert
<i>Kashima-Chuko-ryu</i>	Fechtstil der Gegend um Kashima
<i>Kashima-no-tachi</i>	Urform der Fechtmethoden, entstanden im Umfeld des Kashima-Tempels
<i>Kasi</i>	Einfacher Vasall innerhalb des Kriegerstands
<i>Kata</i>	Traditionelle Partnerübung, exakt festgelegter Handlungsablauf mit Abstoppen des Schwertes vor dem Auftreffen beim Gegenüber
<i>Katana</i>	Japanisches Schwert, typisch mit starker Krümmung und nur einer Schneideseite
<i>Katsuniken</i>	„Leben schenkendes Schwert“ in der Yagyu-shinkage-ryu, s. Satsuniken
<i>Kei</i>	„Denken“
<i>Keiko</i>	„Pflege alten Denkens“, allgemeine Bezeichnung für den Übungsprozess im Kendo
<i>Keishicho</i>	Elite-Dojo der Tokyo-Polizei, Hauptquartier
<i>Kendo</i>	Moderne Bezeichnung für die Fechtkunst, offiziell seit 1919
<i>Kendojin</i>	Die Aktiven im Kendo im Sinne von Amateuren
<i>Kendoka</i>	Die Aktiven im Kendo im Sinne von Profis
<i>Kengo</i>	„Schwertheiliger“
<i>Kenin</i>	Fürsten mit kleinen Lehen
<i>Kenjutsu</i>	Alte Bezeichnung für Fechtkunst, s. Gekken
<i>Kensei</i>	„Weiser des Schwerts“
<i>Ken-zen-ichi</i>	Philosophisches Konzept der „Einheit von Fechtkunst und Zen“
<i>Ki-kamae</i>	Innere Kampfhaltung, mentale Einstellung, auch: Kimochi
<i>Kimigayo</i>	Nationalhymne
<i>Kirisute-gomen</i>	Vorrecht der Samurai, Personen niederer Stände zu töten
<i>Kishomon</i>	Lehrer-Schüler-Vertrag zum Schutz der Schule
<i>Ko</i>	„Altertum“
<i>Kobukan-Dojo</i>	Altes traditionelles Dojo in Tokyo
<i>Kobusho</i>	Militärakademie des Shogunats
<i>Kojiki</i>	„Berichte alter Begebenheiten“, älteste Zeugnisse japanischer Geschichtsschreibung, um 712
<i>Koken-chiai</i>	Philosophische Idee vom Kampf als positive Begegnung zwischen Individuen, im Freikampf wird der Wunsch nach weiterem „Schwerter kreuzen“ entwickelt
<i>Kokoro</i>	Herz, Geist, Bewusstsein, Gemütszustand, s. Shin
<i>Kokushikan Senmon Gakko</i>	Vorläufer der Kokushikan-Universität
<i>Kokutai</i>	Ideologie der Tenno-Herrschaft
<i>Kuge</i>	Hofadel
<i>Kumitachi</i>	Frühe Partner-Übung mit Holzschwertern zur Vermittlung der Fechtkunst
<i>Kurai</i>	Überragende Gesamthaltung des gereiften Fechters, qualitativer Begriff
<i>Kusanagi-no-tsurugi</i>	Heiliges Schwert mit göttlicher Kraft gemäß der Mythen
<i>Kyoshi</i>	2. Ehrentitel im Shogo-System
<i>Kyuba-no-michi</i>	„Weg des Bogens und des Pferdes“, s. Mononofu-no-michi
<i>Ma</i>	Raum- und Zeitkomponente in Handlungen
<i>Maai</i>	Spezifischer Abstand im Kendo zwischen zwei Personen, s. Ma
<i>Meishikan</i>	Berühmtes Dojo von Takano Sasaburo in der Saitama-Präfektur
<i>Menkyo-jo</i>	Lehrberechtigung zur Weitergabe des Fechtstils
<i>Mi-kamae</i>	Äußere Kampfhaltung, Körperposition mit dem Schwert
<i>Mokuso</i>	Meditationsphase, Phase der inneren Versenkung vor und nach dem Keiko
<i>Mon</i>	„Tor“
<i>Mononofu-no-michi</i>	„Weg der Reitertruppen“, Vorform des Moralkodex Bushido für den Kriegerstand
<i>Monunofu</i>	Schwer bewaffnete Reitertruppen im Kanto-Gebiet zu Beginn des 10. Jh.
<i>Munen-bara</i>	Tötungsritual des Bauchaufschneidens
<i>Musha-shugyo</i>	Reise durch die Provinzen, um berühmte Fechter zum Duell zu fordern
<i>Musubi</i>	„Kraft des Werdens und Wachsens“, alter Glaube
<i>Muto</i>	„Schwertlos“, Geheimtechnik der Yagyu-Schule

<i>Nihon Kendo Kata</i>	Aktuelle Version der Dai Nippon Teikoku Kendo Kata
<i>Nihon-Shoki</i>	„Berichte über Japan“, älteste Zeugnisse japanischer Geschichtsschreibung, um 720
<i>Niten-ichi-ryu</i>	Alte Fechtschule, die Kurz- und Langschwert verwendet, gegründet durch Musashi Miyamoto
<i>Noma-Dojo</i>	Berühmte Fechthalle einer ehemaligen Druckerei in Tokyo
<i>Obikai</i>	Regelmäßiges Trainingstreffen der Ehemaligen einer Universität
<i>Ometsuke</i>	Obergeneral zur Aufsicht über die Daimyo, enger Vertrauensmann des Shogun
<i>Otaga-ni-rei!</i>	Verbeugung vor den anderen Übungspartnern!
<i>Rei</i>	Verbeugung
<i>Reiho</i>	Zeremoniell im Kendo und in den japanischen Künsten
<i>Renshi</i>	1. Ehrentitel im Shogo-System
<i>Ri</i>	3. Stufe des Shu-ha-ri: der Schüler folgt nicht länger dem Weg des Lehrers, er hat seinen eigenen Stil entwickelt
<i>Ronin</i>	Herrenloser, nicht sesshafter ehemaliger Samurai
<i>Ryuha</i>	Fechtschule, Stil
<i>Ryuso</i>	Begründer einer Fechtschule
<i>Sakayaki</i>	Traditioneller Haarknoten der Samurai
<i>Sakoku</i>	Freiwillige Abschottung Japans durch Tokugawa Ieyasu
<i>Samurai</i>	Kriegerstand in der Feudalzeit, auch: Bushi
<i>Sanbon-shobu</i>	Wettkampf um zwei gültige Treffer, die den Sieg bedeuten
<i>Sanma-no-kurai</i>	Konzept zum Erlernen von Techniken in der Yagyu-shinkage-ryu
<i>Satsuniken</i>	„Tod bringendes Schwert“ in der Yagyu-shinkage-ryu, s. Katsuniken
<i>Seirenscho</i>	Erster, jemals vergebener Ehrentitel, später durch Renshi ersetzt
<i>Seiza</i>	Kniesitz am Boden mit geradem Rücken und nebeneinander liegenden Fußflächen
<i>Sengoku-jidai</i>	„Zeit der kämpfenden Provinzen“ in Japan
<i>Sensei</i>	Lehrer im einfachsten Sinne, in allgemeinen Künsten u. Kampfkünsten
<i>Sensei-ni-rei!</i>	Verbeugung vor den Lehrern!
<i>Seppuku</i>	Ritualisierter Freitod der Samurai
<i>Shado</i>	Kunst der Teezeremonie, auch Chado
<i>Shidachi</i>	Schülerseite bei der Kata-Übung
<i>Shihan</i>	Leiter, höchster Lehrer in einem Dojo
<i>Shimin</i>	„Volk“, „Untertan“
<i>Shin</i>	Herz, Geist, Bewusstsein, Gemütszustand, s. Kokoro
<i>Shinai</i>	Bambusstock als Schwerterersatz
<i>Shinai-kyogi</i>	Hybridform der Fechtkunst in der US-Besatzungszeit
<i>Shinpo</i>	Hervorhebung des Geistes im Schwertkampf, Zen-Einfluss
<i>Shinto</i>	Shintoismus
<i>Shinto-ryu</i>	Alte Fechtschule, gegründet durch Tsukahara Bokuden
<i>Shinzen-ni-rei!</i>	Verbeugung vor dem Altar!
<i>Shodachi</i>	Bezeichnung für die besondere Fähigkeit in der Fechtkunst, den ersten Schlag erfolgreich auszuführen
<i>Shogitai</i>	Heldenhafte Kriegergruppe des Shogun, die gegen die Meiji-Reformer kämpften
<i>Shogo</i>	Auszeichnungssystem für Ehrentitel in der Fechtkunst mit den Stufen Renshi, Kyoshi und Hanshi
<i>Shogun</i>	Weltlicher Herrscher und erster Vasall des Kaisers in der japanischen Feudalzeit
<i>Shu</i>	1. Stufe des Shu-ha-ri: der Schüler lernt exakt die vom Lehrer vorgegebenen Techniken
<i>Shudo-gakuin</i>	Berühmtes Lehrzentrum für die Fechtkunst in Saitama von Takano Sasaburo
<i>Shugyo</i>	Alte Methode zum Erlernen des Weges, der Schüler wohnt bei seinem Lehrer
<i>Shu-ha-ri</i>	Altes Prinzip zum Erlernen der Fechtkunst, drei Stufen der inneren Einstellung
<i>Sometsuke</i>	Obergeneral zur Aufsicht über die Daimyo, enger Vertrauensmann des Shogun, speziell für Yagyu Munenori geschaffene Position
<i>Suburi</i>	vorbereitende Schlagübung im Kendo ohne Partner und Schutzrüstung
<i>Tachi-uchi</i>	Wettkämpfe, Duelle mit dem Schwert

<i>Takemikazuchi</i>	Shintoistische Gottheit des Krieges
<i>Taryu-jiai</i>	Leistungsvergleich in der feudalen Fechtkunst, meist tödlich
<i>Tengu</i>	Mythologische Bergwesen, die über die Geheimnisse der Fechtkunst verfügen
<i>Tenno</i>	„Himmlicher Herrscher“
<i>Tenran-jiai</i>	Wichtigster Wettkampf zu Ehren des Kaisers im Kaiserpalast
<i>Tenshinshodenshinto-ryu</i>	Eine der drei wichtigsten Fechtschulen in Japan gegen Ende des 15. Jh., gegründet von Iizasa Chosai
<i>Tokyo Koto Shihan Gakko</i>	Berühmte Lehranstalt für die Ausbildung von Fechtlehrern, Vorläufer der Tsukuba-Universität
<i>Tokyo Senmon Gakko</i>	Vorläufer der Waseda-Universität
<i>Tsume-bara</i>	Selbstmord der Samurai bei fehlerhaftem Verhalten
<i>Tsuwamono-no-michi</i>	„Weg des Kriegers“, s. Mononofu-no-michi
<i>Uchidachi</i>	Lehrerseite bei der Kata-Übung
<i>Uchikomi</i>	ununterbrochenes Training der Grundtechniken in maximaler Qualität
<i>Wakon-kansai</i>	„Japanischer Geist und chinesische Gelehrsamkeit“
<i>Wakon-yosai</i>	„Japanischer Geist und westliche Technik“, Leitmotiv in der Meiji-Zeit zur Übernahme westlichen Technologiefortschritts
<i>Waza</i>	Technik, Übungsprozess von Techniken mit Ursprung im Do
<i>Yagyu-shinkage-ryu</i>	Wichtige Fechtschule, gegründet durch Yagyu Muneyoshi
<i>Yamai</i>	Krankheiten des Geistes im Sinne des Zen
<i>Yame!</i>	„Achtung!“ oder „Aufhören!“
<i>Yudansha</i>	Bezeichnung für die Gruppe der hohen Dan-Träger bzw. Lehrer in einem Dojo
<i>Zen</i>	Schulrichtung des Mahayana-Buddhismus, Meditation und Askese als Zentrum der angestrebten Selbstfindung

## Zeittafel

1274, 1281	Invasionen der Mongolen
1467 - 1568 1489 - 1571	„Zeit der kämpfenden Provinzen“, Bürgerkriegsphase Geburt und Tod Bokuden Tsukaharas
1543 - 1616 1565 1571 - 1646 1571 1571 1573 - 1645 1584 - 1645 1587 1590 1592 1598 1594	Geburt und Tod Tokugawa Ieyasu Initiierung Yagyu Muneyoshis in die Shinkage-ryu durch Hidetsuna Geburt und Tod Yagyu Munenoris Yagyu Muneyoshi wird Oberhaupt der Yagyu-shinkage-ryu Tod Bokuden Tsukaharas Geburt und Tod Takuan Sohos Geburt und Tod Musashi Miyamotos Schwert-Verbot für Zivilisten durch Hideyoshi Hideyoshi als absoluter Herrscher Invasion Koreas durch Hideyoshi Tod Hideyoshis und Rückzug aus Korea Muneyoshi verbindet die Yagyu-shinkage-ryu mit dem Tokugawa-Klan
1600 1603 1605 1612 1614/1615 1615 1615 1616 1623 1629 1929 1629 1632 1632 1632 1632 1634 1635 1636 1638 1643 1645 1645 1646 1651 1663	Schlacht von Sekigahara, Sieg Tokugawa Ieyasus Tokugawa Ieyasu wird Shogun Tokugawa Ieyasu macht seinen Sohn Hidetada zum Shogun Duell Musashis mit Ganryu Sommer- und Winterfeldzug in Osaka Buke-Shohatto als allumfassende Regeln für die Samurai Einführung der Dienstpflicht am Hof des Shogun Tokugawa Ieyasus Tod, Hidetada wird Shogun Iemitsu wird Shogun Exil Takuans Initiierung Iemitsus in die Yagyu-shinkage-ryu durch Yagyu Munenori Yagyu wird Ometsuke des Shogun Hidetadas Tod Begnadigung Takuans Yagyus Lehrschrift Hyoho-Kadensho Musashis Ankunft in Edo Einführung Takuans beim Shogun Iemitsu durch Yagyu Wiedereinführung der Dienstpflicht beim Shogun Yagyu Munenori wird Daimyo Shimabara-Aufstand japanischer Christen Musashis Lehrschrift Gorin-no-sho Tod Musashi Miyamotos Tod Takuan Sohos Tod Yagyu Munenoris Tod Iemitsus Verbot des Junshi
um 1760	Einführung des Shinai
1853 1868 1868 1876 1872 1877 1880 1882 1883 1889 1890 1895 1895 1899	Ankunft von US-Kommodore Perry vor Uraga Boshin-Krieg Meiji-Restauration Schwert-Verbot für alle Bürger Einführung der Schulpflicht Satsuma-Aufstand Kenjutsu im Ausbildungsprogramm der Polizei Kaiserliches Militär-Edikt Gescheiterter Versuch, Kenjutsu und Judo in den Mittelschulen einzuführen Verfassung des japanischen Kaiserreiches Kaiserliches Erziehungsedikt Sieg im Chinesisch-Japanischen Krieg Gründung Dai Nihon Butokukai Errichtung der Butokuden als zentrales Dojo



1905	Sieg im Russisch-Japanischen Krieg
1905	Besetzung Koreas
1910	Annexion Koreas
1911	Kenjutsu als Schulfach an Mittelschulen
1912	Einführung der Dai Nippon Teikoku Kendo Kata
1919	Offizielle Einführung des Begriffs Kendo
1925	Gesetz zum allgemeinen Männerwahlrecht
1931	Mandschurei-Konflikt
1932	Gründung des Satellitenstaates Mandschukuo
1933	Japan verlässt den Völkerbund
1937	Chinesisch-Japanischer Krieg
1940	Dreimächte-Pakt von Japan, Deutschland u. Italien
1941, 7. Dezember	Überfall auf Pearl Harbor
1941, 8. Dezember	Kriegserklärung an die USA
1945, 6. + 9. August	Abwurf der Atombomben auf Hiroshima und Nagasaki
1945, 2. September	Bedingungslose Kapitulation Japans
1945	Verbot aller Kampfkünste, Auflösung der Butokukai
1946 - 1948	Kriegsverbrecher-Tribunal in Tokyo
1946	Verkündung einer neuen Verfassung
1947	Kaiser als ‚Symbol des Staates und der Einheit des Volkes‘ definiert
1950 - 1954	Shinai-kyogi als Reaktion auf das Kendo-Verbot
1951	Friedensabkommen von San Franzisko, Verbot des Terminus Budo
1952	Ende der US-Besatzungszeit / Erhalt der Souveränität
1952	Gründung der Alljapanischen Kendo Föderation (ZNKR)
1953	Sicherheitsabkommen USA-Japan
1956	Japan wird Mitglied der Vereinten Nationen
1964	Olympische Spiele in Tokyo
1974	ZNKR verkündet das Konzept des Kendo
1989	Offizielle Verwendung des Begriffs Budo in den Schul-Lehrplänen
1999	Sonnenbanner und Kimigayo-Hymne werden zu Staatssymbolen erklärt
2012	Wiedereinführung von Budo in den Mittelschulen

## Epochen Japans<sup>1</sup>

<b>Yayoi-Kultur</b>	ca. 250 v. Chr.	
<b>Yamato-Zeit</b>	300 - 645	Altertum
<b>Nara-Zeit</b>	710 - 784	▼
<b>Heian-Zeit</b>	794 - 1185	Mittelalter
<b>Fujiwara-Zeit</b>	866 - 1160	
<b>Kamakura-Zeit</b>	1185 - 1333	▼
<b>Ashikaga- oder Muromachi-Zeit</b>	1338 - 1573	
<b>Azuchi-Momoyama-Zeit</b>	1568 - 1600	Neuzeit
<b>Tokugawa- oder Edo-Zeit</b>	1600 - 1868	▼
<b>Meiji-Zeit</b>	1868 - 1912	Moderne
<b>Taisho-Zeit</b>	1912 - 1926	▼
<b>Showa-Zeit</b>	1926 - 1989	Gegenwart
<b>Heisei-Zeit</b>	seit 1989	▼

---

<sup>1</sup> Nach HALL (1968: 356). Die Einteilung der Epochen in der japanischen Geschichte ist nicht einheitlich. Abweichungen hinsichtlich der Abgrenzung einzelnen Phasen sind die Regel.

15. September 2011

Dieser Fragebogen ist wichtiger Bestandteil einer wissenschaftlichen Forschungsarbeit an der FREIEN UNIVERSITÄT BERLIN.

Bitte nehmen Sie sich ein paar Minuten Zeit und beantworten Sie alle Fragen. Kreuzen Sie bitte die nur eine Zahl als Lösung an, wenn keine Nummerierung gewünscht ist. Mit Ihren Antworten leisten Sie einen wertvollen Beitrag zum Verständnis der Fechtkunst Kendo auch außerhalb Japans.

---

1) Sind Sie männlich oder weiblich? 2) Wie alt sind Sie? Jahre: **55 im Durchschnitt**  
① Mann: **83,60 % (51)** ② Frau: **16,39% (10)**

3) In welchem gesellschaftlichen Umfeld machen Sie Kendo? **60**  
① Dojo-Privat ② Dojo-Firma ③ Highschool ④ Universität ⑤ Polizei  
**55 % 11,67 % 18,33 % 25 % 0**

4) Welchen Dangrad haben Sie? **61**  
① 5. Dan ② 6. Dan ③ 7. Dan ④ 8. Dan ⑤ 9. Dan  
**21,31 % 18,03 % 39,34 % 21,31 % 0**

5) Wie lange haben Sie diese Dangraduierung? ① Jahre: \_\_\_\_\_

6) Besitzen Sie einen Shogo-Titel? Wenn ja, welchen? **61**  
① Ohne Shogo ② Renshi ③ Kyoshi ④ Hanshi  
**27,87 % 13,11 % 52,46 % 6,56 %**

7) Ist ein Shogo-Titel für Sie wichtig? **58**  
① Nein, überhaupt nicht wichtig **12,07 %** ② Nein, persönlich nicht wichtig für mich, aber formal bedeutsam **41,38 %** ③ Ja, grundsätzlich wichtig für mich **41,38 %**  
④ Ja, persönlich wichtig, aber formal unwichtig **5,17 %**

8) Haben Sie einen od. mehrere persönliche Lehrer, mit dem/denen Sie regelmäßig Keiko machen? **61**  
① Ich habe keinen Lehrer **14,56 %** ② Ich habe einen Lehrer **19,67 %** ③ Ich habe mehrere Lehrer **67,21 %**

9) Falls Sie einen Lehrer haben: Wie lange kennen Sie Ihren Lehrer? ① Jahre: \_\_\_\_\_

10) Haben Sie das Gefühl, dass Sie Ihrem Lehrer ähnlich sind? **57**  
① Ja, ich denke wir ähneln uns hinsichtlich des Charakters ② Ja, ich denke, unser Kamae ist ähnlich  
③ Ja, ich denke, wir haben ähnliche Waza ④ Ja, ich denke, wir haben ähnliche Ansichten und Vorstellungen **56,14 %** ⑤ Vielleicht sind wir uns etwas ähnlich **19,30 %**  
⑥ Das kann ich nicht beurteilen **10,53 %** ⑦ Nein, mein Lehrer ist vollkommen anders

11) Haben Sie einen oder mehrere Schüler, die von Ihnen Kendo lernen? **60**

① Ich habe keinen Schüler **23,33 %** ② Ich habe einen Schüler  
③ Ich habe mehrere Schüler **76,67 %**

12) Falls Sie Schüler haben: Wie lange kennen Sie Ihren Lieblingsschüler? ① Jahre: \_\_\_\_\_

13) Haben Sie das Gefühl, dass Ihr Lieblingsschüler Ihnen ähnlich ist? **46**  
① Ja, ich denke wir ähneln uns hinsichtlich des Charakters ② Ja, ich denke, unser Kamae ist ähnlich  
③ Ja, ich denke, wir haben ähnliche Waza ④ Ja, ich denke, wir haben ähnliche Ansichten und Vorstellungen **54,35 %** ⑤ Vielleicht sind wir uns etwas ähnlich **19,57 %**  
⑥ Das kann ich nicht beurteilen **17,39 %** ⑦ Nein, mein Schüler ist vollkommen anders

14) Woran erkennt man Ihrer Meinung nach großartiges Kendo? **59**

Nummerieren Sie die drei wichtigsten Aspekte mit 1, 2 und 3 (1: für das wichtigste Kennzeichen)!

- ①  Men-Waza    ②  Kiai **22,03 %**    ③  Oji-Waza    ④  Tenouchi    ⑤  Kamae **40,68 %**  
⑥  Dan-Grad    ⑦  am Shogo-Titel    ⑧  an der Vielzahl von Treffern (Ippon)  
⑨  Shikake-Waza    ⑩  Metsuke    ⑩①  Ruhe und Gelassenheit **30,51 %**

15) Nennen Sie drei Gründe, warum das Training im Kendo für Sie wichtig ist! **60**

Nummerieren Sie die drei wichtigsten Aspekte mit 1,2 und 3 (1: für das wichtigste Kennzeichen)!

- ①  als Gesundheitstraining **11,67 %**    ②  Kontakt zu anderen Dojo-Mitgliedern    ③  zum Stressabbau  
④  zur Pflege japanischer Tradition    ⑤  als Beruf    ⑥  als Sport    ⑦  zur Selbstdisziplin **70 %**  
⑧  zur Begegnung mit anderen Menschen    ⑨  zur Weiterentwicklung der Persönlichkeit **25 %**  
⑩  zur Selbstbehauptung    ⑩①  als Training des Geistes

16) Welche Bedeutung hat Ihr Gegenüber im Jigeiko für Sie? **53**

- ① Er ist mein Gegner **3,78 %**    ② Er ist mein Trainingspartner **88,68 %**  
③ Er ist nicht wichtig für mich **7,55 %**

17) Was empfinden Sie, wenn Sie Ihr Gegenüber im Jigeiko erfolgreich getroffen haben? **57**

- ① Überlegenheit    ② Sieg im Kampf    ③ eigene Stärke    ④ Freude **31,58 %**  
⑤ Zufriedenheit **24,56 %**    ⑥ Dankbarkeit **42,11 %**    ⑦ Ich empfinde nichts

18) Was empfinden Sie, wenn Sie von Ihrem Gegenüber im Jigeiko erfolgreich getroffen wurden? **56**

- ① Unterlegenheit    ② Niederlage im Kampf    ③ eigene Unzulänglichkeit **64,29 %**    ④ Enttäuschung  
⑤ Unzufriedenheit    ⑥ Dankbarkeit **35,71 %**    ⑦ Ich empfinde nichts

19) Kendo bedeutet „Weg des Schwertes“. Ist das Shinai beim Keiko für sie ein Schwert? **59**

- ① Ja, das Shinai ist mein Schwert **32,20 %**    ② Nein, Shinai bleibt Shinai  
③ Nach der Idee ist es Schwert, aber in der Praxis ist es Shinai **59,32 %**  
④ Unterschiedlich, es hängt von der Situation ab **5,08 %**

20) Sind Sie der Auffassung, dass großartiges Kendo mit einem hohen Dangrad zusammenhängt? **62**

- ① Ja, ich denke, dass nur mit einem hohen Dangrad großartiges Kendo möglich wird **15,87 %**  
② Nein, ich denke, dass großartiges Kendo unabhängig vom Dangrad entstehen kann **30,65 %**  
③ Ich denke, dass großartiges Kendo und hoher Dangrad grundsätzlich zusammengehören, aber auch Ausnahmen möglich sind **53,23 %**

21) Was zeichnet einen sehr guten Sensei im Kendo aus? **60**

Nummerieren Sie die drei wichtigsten Aspekte mit 1,2 und 3 (1: für das wichtigste Kennzeichen)!

- ①  Er muss gut erklären können    ②  Er muss gut vormachen können    ③  Er muss starkes Kendo machen  
④  Er muss regelmäßig Keiko machen    ⑤  Er muss dem Schüler technisch überlegen sein  
⑥  Er muss dem Schüler mental überlegen sein **11,67 %**    ⑦  Er muss jederzeit ein Vorbild sein **18,33 %**  
⑧  Er muss eine erfahrene Persönlichkeit in Kendo und Alltagsleben sein **46,67 %**    ⑨  Er muss sich auf den Schüler einstellen können **11,67 %**

Vielen Dank für Ihre Unterstützung!

Jörg Potrafki

このアンケートはベルリン自由大学における、ある学術研究論文の重要部分をなすものです。少しお時間をいただき、全ての質問にお答えいただければ幸いです。数字を記入していただく質問以外は、解答の番号一つに×印をお願いします。このアンケートにご協力いただくことは、日本の剣術である「剣道」に対する理解が日本以外の地域においても広がることにつながります。

---

1) 性別をお答えください。

- ① 男性      ② 女性      2) 年齢をお答え下さい。      ① \_\_\_\_ 才

3) どのような社会的環境において剣道をしていますか。

- ① 道場(個人)   ② 道場(会社)   ③ 高校   ④ 大学   ⑤ 警察

4) 何段を取得されていますか。

- ① 5 段      ② 6 段      ③ 7 段      ④ 8 段      ⑤ 9 段

5) この段位を取得してから何年位になりますか。      ① \_\_\_\_ 年

6) 称号をお持ちですか。またお持ちの場合、どんな称号ですか。

- ① 称号無し      ② 錬士      ③ 教士      ④ 範士

7) 称号はあなたにとって重要ですか。

- ① いいえ、全く重要ではありません。  
② いいえ、私にとり個人的には重要ではありませんが、公的には意味を持ちます。  
③ はい、基本的に私にとって重要です。  
④ はい、個人的には重要ですが、公的には重要ではありません。

8) 定期的に稽古を共にする、一人あるいは複数の個人的師がいますか。 ① いない   ② 一人   ③ 複数

9) (師が一人の場合) その師と知り合ってから何年になりますか。 ① \_\_\_\_ 年

10) あなたは、あなたの師に似ているという気持ちを持っていますか。

- ① はい、私は、私の師と性格に関して似ていると思います。  
② はい、私たちの構えが似ていると思います。   ③ はい、私は師と似た技を持っていると思います。  
④ はい、私たちは似た剣道観と剣道に対するイメージを持っていると思います。  
⑤ 私と師は、幾分似ているかもしれませんが。   ⑥ 判断しかねます。   ⑦ いいえ、私と師は全く違います。

11) あなたから剣道を習う一人の、あるいは複数の弟子がいますか。 ① いない   ② 一人   ③ 複数

12) 弟子をお持ちの場合、あなたの愛弟子(一人)と知り合ってから何年になりますか。 ① \_\_\_\_ 年

13) あなたの愛弟子は、あなたに似ているという気持ちを持っていますか。

- ① はい、私たちは性格に関して似ていると思います。   ② はい、私たちの構えが似ていると思います。  
③ はい、私たちは似た技を持っていると思います。  
④ はい、私たちは似た剣道観や剣道に対するイメージを持っていると思います。  
⑤ 私たちは幾分似ているかもしれませんが。   ⑥ 判断しかねます。   ⑦ いいえ、私と弟子は全く違います。

14) あなたの意見ではどのような点において、優れた剣道と認められると思いますか。

最も重要な側面三つに1、2、3と番号を付けてください。(1が最も重要な側面)

- ① 面(技)    ② 気合    ③ 応じ技    ④ 手の内    ⑤ 構え    ⑥ 段位  
⑦ 称号    ⑧ 一本の多さ    ⑨ しかけ技    ⑩ 目付け    ⑩① 冷静さと落ち着き

15) なぜ剣道のトレーニングがあなたにとって重要であるのか、理由を三つ挙げてください。

最も重要な側面三つに1、2、3と番号を付けてください。(1が最も重要な側面)

- ① 健康上のトレーニングとして    ② 道場の他のメンバーとのコンタクト  
③ ストレス解消のために    ④ 日本の伝統維持のために    ⑤ 職業として  
⑥ スポーツとして    ⑦ 自己鍛錬のために    ⑧ 他の人々との出会いのために  
⑨ 更なる人格形成のために    ⑩ 自己主張のために    ⑩① 精神のトレーニングとして

16) 地稽古の相手はあなたにとってどんな意味を持ちますか。

- ① 敵です。    ② 私のトレーニングパートナーです。    ③ 私にとって地稽古の相手は重要ではありません。

17) 地稽古の相手からうまく一本とった時、あなたは何を感じますか。

- ① 優越    ② 戦いの勝利    ③ 自分自身の強さ    ④ 喜び    ⑤ 満足    ⑥ 感謝    ⑦ 何も感じない

18) 地稽古の相手から一本とられた時、あなたは何を感じますか。

- ① 劣等感    ② 戦いの敗北    ③ 自分自身の不十分さ    ④ 失望    ⑤ 不満足    ⑥ 感謝    ⑦ 何も感じない

19) 剣道とは「剣の道」を意味します。稽古の際、竹刀はあなたにとって剣ですか。

- ① はい、竹刀は私の剣です。    ② いいえ、竹刀はあくまでも竹刀です。  
③ 観念としては剣ですが、実際には竹刀です。    ④ 場合により違います。その時の状況によります。

20) 優れた剣道と高い段位は、相関関係にあると考えますか。

- ① はい、優れた剣道をすることは、高い段位を保持して初めて可能になると思います。  
② いいえ、段位に関係なく優れた剣道をすることが可能だと思います。  
③ 優れた剣道と高い段位とは基本的には関連がありますが、例外もあり得ると思います。

21) 剣道において大変良い師を特徴付ける要素は何ですか。

最も重要な側面三つに1、2、3と番号を付けてください。(1が最も重要な側面)

- ① うまく説明することができなければならない。  
② うまくやって見せることができなければならない。    ③ 強い剣道をしなければならない。  
④ 定期的に稽古をしなければならない。    ⑤ 弟子よりも技術的に優れていなければならない。  
⑥ 弟子よりも精神的に優れていなければならない。    ⑦ 常に手本でなければならない。  
⑧ 剣道と日常生活において、経験を積んだ人格でなければならない。  
⑨ 弟子に心が向けられていなければならない。

ご助力に深く感謝申し上げます。

イヨーク・ポトラフキー

Gekken und Kendo -

die Entwicklung von Lehren und Lernen in der japanischen Fechtkunst unter Berücksichtigung kulturanthropologischer Aspekte von der Feudalzeit bis zur Gegenwart

Zusammenfassung

Die japanische Fechtkunst ist ein Phänomen, das mehrperspektivisch zu erfassen ist. Hervorgegangen aus der fechterischen Genialität von extrem lebenden Individuen in alten Zeiten wandelte sich die ehemalige Kampftechnik der Krieger des Mittelalters zu einem einzigartigen Merkmal japanischer Kultur mit ungebrochener Kontinuität und breiter gesellschaftlicher Akzeptanz. Die in der Gegenwart verwendete Bezeichnung ‚Kendo‘ inkludiert soziohistorische Prozesse ebenso wie das zugrundeliegende pädagogische Verständnis. Kendo, übersetzt als ‚Weg des Schwertes‘, findet seinen spirituellen Bezugspunkt in der Philosophie des Lebensweges (Do), die auf Einflüsse des Zen-Buddhismus zurückgeht. Diese individuelle Spiritualität ist heute in einem strukturellen Rahmen der Gesellschaft eingebunden, der Kendo in den Dienst staatlicher Erziehung stellt. Im Schul- und Universitäts-system Japans werden junge Menschen umfassend mit dem Kendo konfrontiert, um die als ‚Werte‘ ausgewiesenen Einstellungen und Sichtweisen zur alten Fechtkunst auf folgende Generationen zu übertragen. Kendo steht damit in der Bedeutung, die Anbindung der Gemeinschaft an die Vergangenheit des Landes herzustellen. Im Übungsprozess des Kendo ist ‚Tradition‘ zentral implementiert, der genuine japanische Begriff ‚Keiko‘ ist als ‚Pflege alten Denkens‘ zu übersetzen. Gleichzeitig ist Kendo als traditionelle Sportart in die Freizeit- und Sportlandschaft einer modernen Gesellschaft eingebunden, ohne dass es zu Spannungen mit dem Vergangenheitsbezug kommt. Hierbei ist die wichtige Bedeutung des japanischen Schwertes (Ken) herauszuheben, das als Bindeglied zwischen Vergangenheit und Zukunft erkannt wird.

Ursprünglich erlangte die Fechtkunst ihre Bedeutung als Mittel zur philosophischen Selbstfindung über die Auseinandersetzung im

Kampf auf Leben und Tod, die mit Schwertern ausgetragen wurde. Die Bedeutung der Fechtkunst für die Entwicklung der Persönlichkeit blieb auch erhalten, als das Stahlschwert längst durch das ‚Bambusschwert‘ in Folgezeiten ersetzt wurde. Heute trägt Kendo unverändert den martialischen Ursprung in sich, obwohl der Kampf unblutig und sportlich ausgetragen wird. Der Prozess der Umformung von der alten Kampftechnik mit dem Schwert zu einer Fechtkunst entstand durch soziohistorische Veränderungen gegen Ende der Bürgerkriegsphase in Japan im ausgehenden 16. Jahrhundert. Diese Entwicklung war mit der Einflussnahme von verschiedenen Glaubensvorstellungen verbunden, die der Fechtkunst allmählich spirituelle Inhalte vermittelten. Shintoismus, Buddhismus und Konfuzianismus verbanden sich darin zu einer Spiritualität, die den erzieherischen Wert hervorbrachten. In der Neuzeit bewirkten gravierende soziopolitische Zäsuren die Übertragung der Erziehungsfunktion des Kendo zunächst auf formale Großgruppen und später auf die gesamte Gesellschaft Japans. Die vorliegende Arbeit skizziert die historischen Entwicklungslinien des Kendo im kulturellen Kontext bis zur Gegenwart und analysiert die Wirkungen der Fechtkunst hinsichtlich ihrer individuellen und strukturellen Dimension. Letztlich wird die Einflussnahme der Fechtkunst auf die Enkulturation in Japan dargelegt.

-----

Gekken and Kendo -

The development of teaching and learning in the Japanese art of fencing considering cultural anthropological aspects from feudal times until presence

Abstract

The Japanese art of fencing is a phenomenon which has to be considered in a way of multiperspectivity. Arisen from the genius art of fencing of extreme individuals in ancient times, the former fighting method of the medieval braves changed to a unique characteristic of Japanese culture with continuous and wide social acceptance. The term ‘Kendo’ being used presently includes socio-historical processes as well as the basic educational comprehension. Kendo, being translated as



'way of the sword' refers to the philosophy of life (Do) being based on the influence of the Zen Buddhism. This individual spirituality today is part of a structural frame of the society serving for public education. The Japanese school and university system comprehensively confronts young people with Kendo in order to convey the 'valuable' attitudes and perspectives of the ancient art of fencing to the next generations. Thus, Kendo serves as a link of the society to the past of the country. In practicing Kendo 'tradition' is implemented with central significance. The genuine Japanese term 'Keiko' might be translated as 'preservation of traditional thinking'. At the same time Kendo, as traditional sport, is part of the leisure and sports activities of a modern society without that this leads to tensions regarding the past. In this connection the importance of the Japanese sword (Ken) must be emphasized which is being recognized as a connecting link between past and future.

Originally, the art of fencing achieved its importance as instrument for the philosophical identification process by means of a struggle of life and death which was carried out with swords. The importance of the art of fencing for the development of the character was also maintained when the iron sword was replaced by the 'bamboo sword'. Kendo still has its martial origin although today fighting is without bloodshed and according to fair rules. The conversion process from the old fighting method with the sword towards an art of fencing was based on the socio-historical changes after the civil war in Japan was abandoned towards the end of the 16<sup>th</sup> century. This development was also due to influences of various religious ideas which conveyed spiritual contents to the art of fencing. Shintoism, Buddhism and Confucianism concentrated to a spirituality and led to the educational value. In modern age significant socio-political breaks were the reason that the educational function of the Kendo was conveyed to formal large groups and later to the entire society of Japan. The present study outlines the historical development of the Kendo in its cultural context until present and analyses the properties of the art of fencing regarding its individual and structural dimension. Actually, the influence of the art of fencing onto the enculturation in Japan is shown.

## Lebenslauf

Der Lebenslauf ist in der Online-Version aus Gründen des Datenschutzes nicht enthalten.

## Erklärung

Ich versichere, dass ich die vorgelegte Arbeit selbstständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel verwendet habe. Die Arbeit ist in keinem früheren Promotionsverfahren angenommen oder abgelehnt worden.

Berlin, den 19.04.2012

---

Jörg Potrafki

## Schlusswort

Wenn einer fast 50-jährig ein Projekt von dieser Größe angeht, wird regelmäßig die Frage nach den Motiven gestellt. Deshalb dürfte es gestattet sein, einige Sätze zu der Entstehung dieser Dissertation und den Hauptpersonen zu formulieren. Beides ist unauflösbar miteinander verbunden und an den Professoren Gunter Gebauer und Christoph Wulf von der Freien Universität Berlin festzumachen.

Dem Ersten stellte ich die Idee meines Promotionsvorhabens zur japanischen Fechtkunst vor, die dieser sofort bereitwillig unterstützte und das, obwohl die persönliche Zusammenarbeit ewig zurücklag. Vielleicht entsprang das Wohlwollen einer innewohnenden Begeisterung für Japan oder den vagen Erinnerungen an eine Staatsexamensarbeit, die ich ihm am Institut für Sportwissenschaft der Freien Universität Berlin 1988 vorlegte. Mit einer Mischung aus beidem wahrscheinlich, begegnete Gunter Gebauer meinem Anliegen herzlich unterstützend, konstruktiv und motivierend; eben genauso, wie ich ihn als Sportstudent erlebt hatte. Dem bestehenden Problem zur Umsetzung des Vorhabens stellte er sofort in der ihm eigenen Art eine Lösung gegenüber. Meine Planung sah eine bisher nicht vorhandene Arbeit zum Kendo vor, die Sportpädagogik und Trainingspraxis in dieser japanischen Kampfkunst thematisieren und um ein Methodikkonzept erweitern sollte. Was hier den Anschein eines übergroßen Vorhabens erweckte, war aus meiner persönlichen Sicht eigentlich ‚nur‘ die Auswertung einer mehr als 30-jährigen Praxis und Erfahrung im Kendo, die mich eng mit japanischen Größen in diesem Feld und mit dieser Kultur im Allgemeinen verband. Seit Jahrzehnten erhielt ich das unermessliche Geschenk, von außergewöhnlichen Persönlichkeiten mit aller Ernsthaftigkeit in die japanische Fechtkunst eingewiesen zu werden. Gleichwohl verband sich damit eine unausgesprochene Verpflichtung, die in der Weitergabe dieses Wissens lag. Mit meinem Beitrag zur Pädagogik und Trainingspraxis im Kendo hoffte ich, diese Pflicht erfüllen zu können. Das Problem: Diese wissenschaftliche Arbeit

war ohne die Mitarbeit eines Erziehungswissenschaftlers nicht zu realisieren. Doch diesem Problem begegnete Gunter Gebauer mit dem Vorschlag, seinen engen Kollegen Prof. Wulf, den ausgewiesenen Experten für den Arbeitsbereich Anthropologie und Erziehung, für das Promotionsvorhaben gewinnen zu wollen. Für mich nahezu rätselhaft, stimmte Christoph Wulf - die zweite Hauptperson - einfach zu, obwohl er mich nicht kannte. An dieser Stelle möchte ich mich herzlich für die unvoreingenommene Offenheit Christoph Wulfs bedanken, mit der er mich - einen ‚Unbekannten‘ - in den Kreis seiner Promotionskandidaten aufnahm. Seine Kolloquien waren von unschätzbarem Wert, indem sie mir neue, spannende Horizonte aufzeigten.

Arbeit und Forschung aufgenommen, wurde nach einem Gespräch mit Gunter Gebauer der Hinweis auf das griechische ‚*techne*‘ zum Schlüsselbegriff für die weitere Vorgehensweise. Ganz wie in alten Zeiten stürzte ich mich hoch motiviert durch den Dialog in ein neues, unbekanntes Terrain. Vollkommen unbedarft näherte ich mich der Konzeption des Habitus, die ich damals in ihrer Bedeutung und Tragweite nicht annähernd einschätzen konnte. Von Aristoteles ausgehend wurde ich mit einer philosophischen Welt konfrontiert, die in Griechenland ihren Anfang nahm, um in der Gegenwart bei Pierre Bourdieu anzukommen. Bourdieus Ansatz und seine Argumentation zogen mich in einen Bann nicht erwarteter Faszination. Verstärkt wurde mein Forschungsdrang durch eine Aufforderung Bourdieus - ausgesprochen in einem Vortrag an der Todai-Universität in Tokyo -, die Anwendung des sozialen Raums für die japanische Gesellschaft aufzuzeigen (vgl. BOURDIEU, 1998: 27). Die Beschreibung und Erklärung der Symbiose von Fechtkunst und japanischer Gesellschaft schienen eine aufregende, neue Zielstellung darzustellen, die unvergleichlich mehr wog als die eher routinierte Wiedergabe alltäglicher Trainingspraxis im Kendo. Wahrscheinlich war das der Moment, in dem die Arbeit kippte bzw. eine vollkommen neue Orientierung gewann. Der kulturanthropologische Gesamtkontext forderte eine Verortung der japanischen Fechtkunst. Ähnlich

bedeutsame Wirkungen sind auch der ‚*mimesis*‘ einzuräumen. Zum Verständnis von Lehren und Lernen in der Fechtkunst konnte dieses Konzept der Antike ebenfalls einen wichtigen Beitrag leisten.

Die Abkehr von der oben geschilderten Erstausrichtung des Inhalts zugunsten der hier vorgelegten Thematik zog einen wichtigen Effekt auf die Arbeitsweise nach sich, ohne den die Fertigstellung dieser Dissertation nicht möglich geworden wäre. In direkter Bezugnahme auf die Gespräche mit Gebauer und Wulf möchte ich diesen Effekt mit dem Wort ‚den Geist verwöhnen‘ bezeichnen und anhand meiner persönlichen Arbeitssituation erläutern. Die Dissertation als ‚Nebenbeschäftigung‘ parallel zur Berufstätigkeit eines Lehrers zu verfassen, ist ein Unterfangen, das unaufhaltsam an die persönliche Leistungsgrenze und an die der Familie bzw. des sozialen Umfeldes führt. Zielstrebigkeit, Selbstdisziplin und Ignoranz allein sind nicht ausreichend um diesen Kraftakt durchzuhalten. Gleichzeitig muss es das ‚Etwas‘ geben, das die Energie zum Weitermachen bereitstellt. In meinem Fall war es ‚den Geist verwöhnen‘, das als Glückshormon ungeahnte Energien mobilisierte und die Erstellung dieser Dissertation zu einem einzigartigen Erlebnis machte.

Aus den breit angelegten Ausführungen darf gefolgert werden, dass ich das Projekt Dissertation als Schnittpunkt der zwei Welten ‚Fechtkunst‘ und ‚Wissenschaft‘ erlebt habe. In diesem Sinne bedanke ich mich bei meinen Lehrern dieser Welten, die - zum einen in der Arbeit beschrieben oder angedeutet, zum anderen hier namentlich benannt wurden - in ihrer außergewöhnlichen Persönlichkeit den gemeinsamen Nenner finden.

Jörg Potrafki, 19. April 2012