

DIE VERKÖRPERLICHUNG IMPLIZITEN WISSENS

**JAPANISCHE MARTIAL ARTS ALS MATERIAL VERFASSTE,
RELIGIONSANALOGUE FORMATIONEN**

Bachelorarbeit

vorgelegt von Stephan Yamamoto

Religionswissenschaft (9. Fachsemester)
Japanologie (11. Fachsemester)

Matrikelnummer: 1770658

Kurfürstenallee 62
69181 Leimen

stephan.yamamoto@zegk.uni-heidelberg.de

Institut für Religionswissenschaft
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

1. Gutachterin: Prof. Dr. Inken Prohl
2. Gutachter: Prof. Dr. Gregor Ahn

Wintersemester 2017/18

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	1
1.1 Fragestellung.....	1
1.2 Hintergrund der Arbeit.....	3
1.3 Begriffsklärung und Vorgehensweise.....	3
1.3.1 Der Begriff der Martial Arts.....	3
1.3.2 Vorgehensweise.....	4
2. Die kulturwissenschaftliche Perspektive auf religionsanaloge Formationen.....	6
2.1 Der kulturwissenschaftliche Religionsbegriff.....	6
2.2 Religion — Name statt Begriff.....	7
2.3 Religionen als kommunikative Netzwerke.....	9
2.4 Religionen als transkulturell medialisierte Praktiken.....	9
2.5 Religionen als Formen verkörperlichter Teilhabe.....	11
3. Die Medialisierung und Materialisierung religionsanaloger Praxis.....	14
3.1 Die Medialisierung religionsanaloger Formationen.....	14
3.1.1 Der Medienbegriff im Kontext von Religionen.....	14
3.1.2 Sinnstiftung und die Konstruktion von Identität und Kultur.....	17
3.2 Das Medium „Religion“ materialisiert „Religionen“.....	19
3.2.1 Medien und Materialität.....	19
3.2.2 Religionen als materiale Kulturen.....	20
4. Martial Arts als Formen impliziten Wissens.....	24
4.1 Der Begriff des Impliziten.....	24
4.2 Der Wissensbegriff in den Martial Arts.....	25
5. Martial Arts als religionsanaloge Formation: wissenschaftliche Rezeption.....	27
6. Fallbeispiele.....	30
6.1 Kleider machen Samurai: Die Rahmung des Trainings in den Martial Arts.....	30
6.2 Mit Gesichtscreme zum edlen Krieger werden: Die Marke „Rituals“.....	31
6.3 Legitimation „von ganz, ganz oben“: Der Papst wird Taekwondo-Meister.....	34
7. Fazit.....	36
Anhang.....	40
Abbildungsverzeichnis.....	40
Quellenverzeichnis.....	47
Literatur.....	47
Weitere Internetquellen.....	51
Bildquellen.....	53

„Antiquierte Waffen und Religionen können es
nicht mit einer guten Laserkanone aufnehmen.“

Han Solo (*Krieg der Sterne*).

„I realize that Aikido is more than an exercise, a sport...
It is a religion. A way of life.“

Rendezvous with Adventure — Aikido (GREEN 1958).

1. Einleitung

1.1 Fragestellung

Die Rezeption der Martial Arts als eine Religion oder ein „Weg des Lebens“ (GREEN 1958) verweist auf die ihnen zugeschriebenen Möglichkeiten für eine Optimierung des Selbst durch Spiritualisierung oder Selbstermächtigung, wie sie von religiösen Akteuren außerhalb religiöser Institutionen gesucht wird.¹ Diese und vergleichbare Zuschreibungen lassen sich bereits mittels oberflächlicher Recherchen auf Google finden:

Bei den traditionellen Kampfkünsten [...] geht es mehr darum, den Körper und auch den Geist durch das regelmäßige Üben und Trainieren der Kampfkunst zu kultivieren und hierdurch Kontakt mit dem spirituellen Selbst herzustellen. Hierbei steht vor allem der meditative Zustand des Kampfkünstlers im Vordergrund [...] (METZGER 2012).

Neben den athletischen Zielen körperlichen Trainings ist die Möglichkeit zu einer umfassenden Selbstoptimierung ein häufig anzutreffendes Abgrenzungsmerkmal vor allem asiatischer bzw. asiatisch inspirierter Martial Arts gegenüber der als dezidiert „westlich“ verorteten Sportarten wie bspw. Fußball (s. ABB. 1 und 2).²

Martial Arts in diesem spezifischen Kontext zu untersuchen setzt voraus, dass an möglicherweise religiöse Formationen als „Lebensweg“ nicht phänomenologisch oder anhand struktureller Merkmale heranzutreten ist, sondern dass die Lebenswelt ihrer Akteure zu zeigen ist (PROHL UND OKROPIRIDZE: 1). So lässt sich Erkenntnis darüber gewinnen, auf welche Weise die Martial Arts eine globale Verbreitung erfahren (s. ABB.

¹ Zur „unsichtbaren Religion“, der Entkirchlichung der Religionen und moderner Spiritualität vgl. die Aufsätze von GEBHARDT ET AL. 2005, GLADIGOW 1995 und KNOBLAUCH 1997.

² Spirituelle Zuschreibungen an kämpferische Handlungen und Gesten können aber auch als nicht mehr zeitgemäß ggü. dem Fortschritt der Militär- und Waffentechnologie bewertet werden. Daraus resultiert auch der diskursive Gegensatz zwischen „traditionellen“ und modernen Martial Arts hinsichtlich ihrer Anwendbarkeit in der „Realität“ (vgl. dazu BOWMAN: passim). Auf einen solchen Diskurs deutet das dieser Arbeit vorgelagerte populäre Filmzitat zu Han Solos Laserkanone (Quellenangabe im Anhang, s. „Weitere Internetquellen“).

3).³ Die Frage, der diese Arbeit nachgehen wird, lautet daher: Wie werden Martial Arts in der Gegenwart materialisiert, um als religionsanalog rezipiert werden zu können?

Um diese Frage zu beantworten, sollen die Prozesse beschrieben werden, die Martial Arts auf einem ähnlichen Weg vermitteln, wie es mit religiösen Vorstellungen und Praktiken geschieht. Das dieser Beschreibung zugrundeliegende Religionsverständnis ist ein kulturwissenschaftliches, da nicht das vorgenannte „spirituelle Selbst“ oder hagiographische — und damit essenzialisierende — Beschreibungen der Leben gegenwärtiger und vergangener Persönlichkeiten hinsichtlich eines Wahrheitsgehaltes bestimmt werden. Vielmehr es soll eine Beschreibung der kommunikativen Prozesse unter Verwendung von Artefakten, rituellen Räumen und des menschlichen Körpers erfolgen, aus denen die eingangs erwähnten Zuschreibungen einer Selbstoptimierung resultieren können.

Diese Arbeit wird zeigen, dass es sich bei Martial Arts aus religions- bzw. kulturwissenschaftlicher Perspektive um religionsanaloge Erfahrungskonzepte handelt, die mittels konkreter Praktiken eine von außen beschreibbare Gestalt erlangen. Diese Praktiken sichern den Akteuren die Teilhabe an einem als transzendent wahrgenommenen „Lebensweg“ ebenso zu, wie die rituelle Transformation des individuellen Selbstverständnisses zu einem optimierten Selbst. Religionen — und damit auch Martial Arts — werden im Verlauf dieser Arbeit als Formen impliziten Wissens skizziert, deren Vermittlung durch Medien erfolgt und über die Einschreibung in den Körper material verfasst werden.

³ Mit dem Stichwort des „Globalen“ sind die regionale wie inhaltliche Diversifikation der Martial Arts gemeint: Zum einen können bestimmte asiatische Martial Arts (z.B. Karate) in mehreren Ländern in der selben überlieferten Form trainiert werden, was durch die Institutionalisierung auf der Grundlage weltweit operierender Sportverbände gewährleistet wird (vergleichbar mit weltweit verfügbaren und online buchbaren Yoga-Stunden in urbanen Zentren; s. dazu JAIN 2015: passim). Zum anderen werden die Martial Arts verschiedener regionaler Kontexte, wie das Beispiel des Event-Anbieters „Jochen Schweizer“ zeigt, als sinnlich erfahrbares Ereignis für ein mittelständisches, urbanes Publikum neu konzipiert. (<http://www.jochen-schweizer.de/geschenk/samurai-workshop,default,pd.html#descriptionTab>, 19.06.2017) Diese Rezeptionswege werden im Kontext der Fallbeispiele aufgezeigt (s. Kapitel 6).

1.2 Hintergrund der Arbeit

Nach mehr als dreißig Jahren Training in den Martial Arts, und mit einer professionellen Karriere über mehr als die Hälfte dieser Zeit, kann ich heute in der Retrospektive verschiedene Phasen meiner Haltung zu den unter 1.1 beschriebenen Zuschreibungen ausmachen. Dabei trat eine anfängliche religionsanaloge Rezeption meines Trainings — in diesem Fall als eine vermeintliche Praxis des Zen-Buddhismus⁴ — nach der intensiven Beschäftigung mit der japanischen Sprache und historisch adäquaten Quellen bezüglich der Schulrichtungen der Martial Arts, die ich ausübe, zunehmend in den Hintergrund (oder wurde schließlich negiert). Mittels der rezenten Theorien einer kulturwissenschaftlich orientierten Religionswissenschaft bin ich gegenwärtig in der Beschreibung von und in der professionellen Abgrenzung zu dieser Rezeption zu einer weniger wertenden Haltung hinsichtlich der Zuschreibungen an die Inhalte meiner Tätigkeit gelangt.

Die vorliegende Arbeit wurde also in dem Bewusstsein verfasst, selbst Teilnehmer eines Diskurses zu sein, der in der Aushandlung eines Wesenskerns der Martial Arts besteht. An die unter 1.1 vorgegebene Fragestellung wird unter Berücksichtigung dieser emischen Position herangetreten, mit dem Ziel, eine überprüfbare und dadurch konsensfähige Beschreibung dessen vorzulegen, was hinsichtlich einer angenommenen Optimierung des Selbst unter Zuhilfenahme der Martial Arts in der Praxis geschieht.

1.3 Begriffsklärung und Vorgehensweise

1.3.1 Der Begriff der Martial Arts

Der Umfang der vorliegenden Arbeit lässt keinen umfassenden Bezug zu allen Formen der Martial Arts zu. Daher wird dieser Begriff ausschließlich auf die in Kapitel 6 angeführten Beispiele bezogen, die sich regional wie historisch im ostasiatischen Raum verorten lassen oder einen entsprechenden Bezug aufweisen. Diese Eingrenzung soll dabei nicht diskriminieren. Eine eingehende Betrachtung der Martial Arts anderer regionalen Kontexte unter der Fragestellung dieser Arbeit kann zu einem späteren Zeitpunkt erfolgen.

⁴ Vgl. dazu den Online-Artikel von WALLNER (o.J), http://www.youtube.com/watch?v=HR9cpA_rDfw (beide 07.08.2017) sowie SEIBERT: passim.

Der in einschlägigen Internetforen, News-Beiträgen usw. diskutierte Unterschied zwischen (asiatischem) „Kampfsport“ und „Kampfkunst“ wird im Zuge dieser Arbeit vernachlässigt.⁵ Dies geschieht vor dem Hintergrund, dass der Begriff der „Martial Arts“ im englischen Sprachgebrauch auf beide Begriffe angewandt wird.⁶ Darüber hinaus ließen sich beide Begriffe aufgrund ihrer regionalen Verortung auch unter dem japanischen Begriff „Budo“⁷ zusammenfassen. Dem Begriff der „Martial Arts“ wird hier der Vorzug gegeben, da es sich hierbei nicht um eine regionalwissenschaftliche Arbeit handelt.⁸

1.3.2 Vorgehensweise

Diese Arbeit fußt auf dem Anspruch, eine neutrale, konsensfähige Beschreibung von Religionen vorzulegen und diese auf die Praxis der Martial Arts anzuwenden. Daher werden keine inhaltlichen Bestimmungen durchgeführt, sondern religionswissenschaftliche Theorien zugrunde gelegt, die die diskursive Natur von Religionen (wie auch der Martial Arts) berücksichtigen. Es handelt sich dabei vorwiegend um die Ansätze der Religionsästhetik, die sowohl unter dem Aspekt der Religionen als Medien wie auch dem Begriff der materialen Religion aktualisiert wurden. Dazu werden Arbeiten von Inken Prohl, Jeremy Stolow, David Morgan u.a. herangezogen. Religionen unter einem kommunikativen und damit einem impliziten Aspekt zu betrachten, geschieht mithilfe der Aufsätze von Michael Bergunder sowie Christoph Ernst und Heike Paul. Der Aspekt der Verkörperlichung wird von Richard M. Carp sowie in den Beiträgen zur Ritualtheorie behandelt. Diese Autoren stellen Religionen als Arrangements medialisierter Vorstellungen und performativer Praktiken dar, bei denen der menschliche Körper das vordergründigste „Medium“ bildet.

⁵ Vgl. dazu exemplarisch die Diskussionen unter <http://www.kampfkunst-board.info/forum/f15/unterschied-zwischen-kampfkunst-kampfsport-89706/>, <http://www.kampfkunst-board.info/forum/f7/karate-kampfsport-kampfkunst-33671/> und <http://www.kampfkunst-board.info/forum/f15/kampfkunst-and-kampfsport-unterschied-27541/> (alle 07.08.2017).

⁶ S. <http://www.dict.cc/?s=martial+arts> (07.08.2017).

⁷ Jap. für „Weg des Militärischen“, freier auch „Kriegs-“, oder „Kampfkünste“. S. dazu <http://www.wadoku.de/entry/view/2589680> (12.08.2017) und ALBRECHT 2007 (vgl. Fußnote 29).

⁸ Daher wird auf die Darstellung von Langvokalen japanischer im Speziellen und auf die kursive Darstellung fremdsprachlicher Begriffe im Allgemeinen verzichtet.

Das daraus resultierende Theoriegebäude wird schließlich kurz auf Beiträge aus dem Bereich der Martial-Arts-Forschung bezogen. Hier ist vor allem Tamara Kohn zu nennen, ergänzt u.a. durch die Arbeiten zum Embodiment in den Martial Arts von D.S. Farrer und John Whalen-Bridge. Wie sich die Materialisierung der Martial Arts unter diesen Perspektiven vollzieht, sollen drei Fallbeispiele verdeutlichen, die exemplarische Settings vor einem religiös inspirierten bzw. vor einem religionsanalogen Hintergrund beschreiben.

2. Die kulturwissenschaftliche Perspektive auf religionsanaloge Formationen

2.1 Der kulturwissenschaftliche Religionsbegriff

Um Religionen aus kulturwissenschaftlicher Perspektive zu bestimmen — und um diese Bestimmung zur Beschreibung der Martial Arts als ein religionsanalogen Phänomen verwenden zu können — muss ein „europäischer Religionsbegriff zugunsten eines globalen Verständnisses“ von Religion vermieden werden (BERGUNDER: 3 f.). Ein solcher hat sich als nicht geeignet erwiesen, um einen konsensfähigen Religionsbegriff herauszuarbeiten, da es ihm an kritischer Distanz zum Forschungsgegenstand mangelt, oder Religionen eine untergeordnete Rolle gegenüber der jeweiligen Theorie spielen (EBD.: 6 f.). AHN wies schon früher auf das Problem einer eurozentrischen Perspektive hin:

Mit Parametern wie „Monotheismus“ und „Polytheismus“ lässt sich daher zwar grundsätzlich die Fremdheit von Vorstellungen aus außerchristlichen Religionen im Kontrast zur eigenen Kultur aufzeigen. Eine adäquate Beschreibung dieser Kulturen in der Komplexität ihrer Andersartigkeit wird jedoch durch eine solche Terminologie, die ursprünglich als Instrument einer innerkulturellen Selbstvergewisserung konzipiert war, nicht ermöglicht (AHN 1997: 43).

Strukturellen Definitionen liegen das Christen- und Judentum als „Prototypen“ zugrunde, die sich durch eine „nicht weiter geklärte, vorreflexive Plausibilität“ einer historisch-kritischen Untersuchung entziehen (BERGUNDER: 7-10).⁹ Es muss eher davon ausgegangen werden, dass Religion als gegenständliche und objektive Substanz nicht vorhanden ist (PROHL UND OKROPIRIDZE: 2). BERGUNDER spricht daher von expliziten, analytischen Religionsdefinitionen als „Religion 1“, die durch eine unerklärte, „alltägliche“ und damit implizite „Religion 2“¹⁰ plausibilisiert wird. „Religion 2“ bildet damit einen konsensfähigen Zugang zur Bestimmung von Religionen oder religiös analogen Formationen (EBD.: 12 f.), die außerhalb der „Religion 1“ — und damit eines europäischen, d.h. eines christlich-jüdischen Religionsbegriffs — zu verorten sind. „Religion 1“ allein erfasst nicht die „hochkomplexe Orchestrierung von Einzelakteuren

⁹ Auch den Begriff der Religionen im Kulturbegriff aufzulösen, schafft keine Abhilfe, da der Kulturbegriff ebenso normativ wie fluide ist (BERGUNDER: 14 f.).

¹⁰ Den Begriff des Impliziten behandelt Kapitel 4.

und Akteurskollektiven, Ermöglichungs- und Verhinderungsstrukturen“ (PROHL UND OKROPIRIDZE: 1), die Religionen in der rezenten Forschung ausmachen. Im Zuge der Vermeidung des Gebrauchs einer eurozentrischen Terminologie bedarf es

einer abhebe[n]de[n] Theorie der Beschreibung, die kulturelle Divergenzen und Spezifika zu rekonstruieren und zugleich analoge Vorstellungen zu vergleichen erlaubt (AHN 1997: 53).

Diese Theorie bezieht vor allem die Perspektiven und das Selbstverständnis der Akteure der betreffenden Formation ein, wodurch Religionen keinen feststehenden Begriff sondern eine Diskurskategorie bilden und damit als sozial ausgehandelt und historisierbar gelten müssen (BERGUNDER: 16 f.). Gleichzeitig ist im Kontext postmoderner Wissenskritik und den Erkenntnissen in den Neuro- und Kognitionswissenschaften eine transdisziplinäre Herangehensweise indiziert (PROHL UND OKROPIRIDZE: 1). Damit wären Religionen kulturwissenschaftlich bestimmbar als

[...] ein Ansatz, der sich besonders für „die von Menschen hervorgebrachten Einrichtungen, die zwischenmenschlichen, insbesondere der medial vermittelten Handlungs- und Konfliktformen sowie deren Werte und Normenhorizonte“ interessiert. (BERGUNDER: 19).

Die kulturwissenschaftlichen Bestimmung von Religionen bzw. religionsanalogen Formationen erfolgt demnach „an der diskursiven Praxis einer Gesellschaft, also am zeitgenössischen Alltagsverständnis“ (BERGUNDER: 20) entlang, welches die „individuelle Handlungsfähigkeit des einzelnen Akteurs“ (PROHL UND OKROPIRIDZE: 1) berücksichtigt. Der kulturwissenschaftliche Religionsbegriff bezieht sich dabei auf konkrete soziale Realitäten und verallgemeinert die aus deren Beschreibung gewonnenen Erkenntnisse nicht (EBD.: 2 f).

2.2 Religion — Name statt Begriff

Bereits der Begriff „Religion“ ist hinterfragenswert: Unter Einbezug philologischer Perspektiven wurde Religion „zur Bezeichnung eines ‚neuzeitlichen Grundbegriffs‘“ (BERGUNDER: 21), ohne jedoch historisch vollständig belegbar zu sein (EBD.: 23). Ein rein begriffsgeschichtliches Vorgehen gilt nach BERGUNDER daher als inkonsistent, da der Begriff durch die Aufladung mit sozialer Bedeutung nur eine

„bestimmte Wirkzeit“ erhält (EBD.: 24).¹¹ Ein Rückzug auf den Begriff „Religion“ zieht darüber hinaus eine Fixierung auf Texte nach sich, die „Religion“ als Entität in der Geschichte etablieren (EBD.: 26). Eine hinter Worten und Begriffen stehende religiöse Formation kann auf diese Weise nur analytisch definiert werden, wäre also „Religion 1“, was zu keiner impliziten, akteursbezogenen Bestimmung von Religion führen kann (BERGUNDER: 26 f.). Die Begriffsgeschichte sollte daher zu einer Geschichte des Diskurses über diesen Begriff erweitert werden (EBD.: 28).

Im Diskurs werden Bedeutungen produziert, die gegeneinander differenziert werden. Die daraus resultierenden Versuche einer Bedeutungsfixierung werden gesellschaftlich kontextualisiert (EBD.: 32 ff.). Diskurse sind damit gesellschaftliche Praktiken, die durch materiale Institutionen (z.B. Rituale) strukturiert werden (EBD.: 34). Dadurch eignet sich ein diskursiver Ansatz für eine kulturwissenschaftliche Bestimmung von Religion gegenüber einer inhaltlichen oder rein funktionalistischen, da eine Sache durch ihre Namensgebung erst inhaltlich bestimmbar wird (EBD.: 35). Namen schaffen die Möglichkeit zur Identifikation und sind damit auch das Ergebnis eines gesellschaftlichen Aktes, wodurch der Inhalt, auf den der Name zeigt, die unerklärte Plausibilität von „Religion 2“ erhält (EBD.: 36). Gegenüber dem Begriff ist der Name konstitutiv für die Aushandlung von Macht, Bedeutung und Identität durch den Diskurs, der deshalb nie abgeschlossen werden kann (EBD.: 37). Auf eine Begriffsgeschichte der Religionen sollte nach BERGUNDER folglich verzichtet werden und der Schwerpunkt auf den konstituierenden Prozess der Namensgebung gelegt werden (EBD.: 37 f.).

Jede Namensgebung gilt nach BERGUNDER als wiederholbare Neuschöpfung, bei der sich historisierbare Sedimente ablagern (EBD.: 38). PROHL UND OKROPIRIDZE bezeichnen diese Sedimente als „Codes und [Muster], nach denen sich Zuschreibungen an Religion ausbilden“ (PROHL UND OKROPIRIDZE: 2). Sie geben einem Namen seine performative¹² Kraft (BERGUNDER.: 39). Diese Kraft wird wiederum im Diskurs objektiviert und

¹¹ Bergunder führt detailliert den Unterschied zwischen sozialgeschichtlicher und philosophischer Begriffsgeschichte aus (vgl. BERGUNDER: 24 ff.), was aber für die vorliegende Arbeit nicht weiter relevant ist.

¹² Zum Begriff des Performativen vgl. WALSDORF: passim.

materialisiert, indem auf etwas vermeintlich Reales außerhalb des Diskurses verwiesen wird, was sich strukturierend auf Diskurs und Gesellschaft auswirkt (EBD.: 40 f.). Religiöse bzw. religiös analoge Formationen sind damit historisier- und plausibilisierbar (EBD.: 44). Damit können religiöse Vorstellungen und Praktiken kulturwissenschaftlich bestimmt werden, ohne phänomenologisch bzw. essenzialistisch verfasst zu sein (EBD.: 41).

2.3 Religionen als kommunikative Netzwerke

Die wiederholte, diskursive Konstituierung von Bedeutung durch Namensgebungen darf dabei nicht als eine historische Kontinuität von Religionen aufgefasst werden. Vielmehr lassen sich Rezeptionslinien von einem diskursiven Netzwerk zu nächsten ausmachen. Innerhalb verschiedener Diskursfelder (Wissenschaft, Politik, Medien) werden entsprechende Bedeutungen von Religionen kommuniziert (BERGUNDER: 44). Eine daraus ableitbare Genealogie soll dabei nicht einen Begriff von „Religion“ durch die Jahrhunderte zementieren, sondern die Prozesse der Sedimentierung religiöser Vorstellungen und Praktiken beschreiben (EBD.), um diese auch auf nicht-europäische Kontexte anwendbar zu machen (EBD.: 50 f.). Dadurch werden „Religion 2“ und damit auch gegenwärtige, religionsanaloge Formationen theoretisch greifbar (EBD.: 54 f.). Die in der Geschichte der Religionsforschung „vorherrschende Trennung von Vorstellungen und materialen Praktiken“ wird dabei obsolet: Diese Trennung entfällt im Zuge der Vermittlung (PROHL UND OKROPIRIDZE: 1), da Religionen stets kommunikativ und material verfasst sind (EBD.: 4).

2.4 Religionen als transkulturell medialisierte Praktiken

Religionen bilden nach PROHL UND OKROPIRIDZE einen Zusammenfluss von Vorstellungen und Praktiken, die innerhalb von und durch Diskurse vermittelt werden (PROHL UND OKROPIRIDZE: 1 f.). BERGUNDER sieht die angemessene Herangehensweise an implizite Religionen in einer diskursiven Namensgeschichte (s. 2.2). Ähnlich geht TWEED vor, indem er auf die „Geschichte der Bedeutungskonstruktion“ verweist (TWEED: 18). Davon ausgehend, dass Nationen, Kulturen (und damit auch Religionen) keine Entitäten seien, sondern als Machtstrukturen ausgehandelt werden, benötigen religiöse Vorstellungen und

Praktiken aufgrund von Diaspora, Migration und demographischen (und den damit einhergehenden sozialen) Veränderungen eine andere Perspektive hinsichtlich einer nicht-essenziellistischen Darstellung (EBD.: 18 f.). Einerseits haben z.B. asiatische Religionen bereits in ihren Ursprungsländern eine „intellektuelle Verschiebung“ durch den „Austausch mit dem Westen“ erfahren (EBD.: 19). Andererseits kommt es im Zuge der Migration zu kulturellen Austauschprozessen durch die im Zielland beibehaltene Identität der Akteure und deren Repräsentationen, z.B. in den Medien (EBD.):

[...] religious rituals, stories, metaphors, institutions, and artifacts propelled them back and forth between the homeland and the new land (TWEED: 20).

Das Bild, das er von religiösen Formationen zeichnet, ist daher ein fluides:

Each religion, then, is a flowing together of currents [...] traversing channels, where other religions, other transverse confluences, also cross, thereby creating new spiritual streams. Religions [...] always emerge from the swirl of transfluvial currents, as both religious and non-religious streams propel religious flows. (TWEED: 21).

Zwar setzt TWEED Religionen in Bezug zu außermenschlichen Kräften als kennzeichnendes Merkmal und grenzt damit Nicht-Religiöses ab, räumt aber ein, dass sich diese nicht scharf trennen ließen, da sich einige nicht-religiöse Praktiken und Artefakte in einem Kontinuum des angenommenen Religiösen befänden (TWEED: 21).¹³ Dies lässt eine zumindest vorläufige Beschreibung spezifischer Formationen als religiös oder wenigstens religiös analog zu. TWEED erweitert jedoch seine Bestimmung:

Religions are about finding one's place (dwelling) and moving across space (crossing). As dwelling, religions are spatial practices that orientate humans in time and space [...]: the body, the homeland [...] But Religions [...] involve another spatial practice — crossing. Religions enable and constrain corporeal, terrestrial, and cosmic crossings (TWEED: 21).

Religionen manifestieren sich also, indem sie die Akteure lokal und zeitlich platzieren, was gerade für Migranten eine wichtige identitätsstiftende bzw. -erhaltende Wirkung hat. Die daraus resultierende Wirkmacht zeigt sich auf emotionaler wie kognitiver Ebene: der Verstärkung von Freude und der Bewältigung von Leiden, bis hin zu einer letzten Grenze („cross the ultimate horizon“), nämlich die Transformation zu etwas angenommen

¹³ Als Beispiele führt er Achtsamkeitsbasierte Stressreduktion und buddhistisch inspirierte Kunst an (vgl. TWEED: 21).

Höherem (TWEED: 21 f.). Diese Funktion von Religion wäre ohne eine vermittelnde Technologie sowie institutionalisierte Strukturen nicht möglich, weswegen Religionen nach TWEED historisch immer durch diese Technologien und Strukturen medialisiert wurden (EBD.: 22 ff.). Dabei fließen Körper, Empfindungen und Bewusstseine im Kontext der o.g. Ströme ebenso zusammen wie Rituale, Artefakte und Institutionen, was Mischformen von Religionen zum historischen Normalfall macht (EBD.: 23).

Vergleichbar mit der Forderung BERGUNDERS nach einer Namensgeschichte der Religionen, um diese historisieren zu können, schlägt TWEED die „translokative Analyse“ vor, mittels derer die „Flüsse von Ideen Personen, und Objekten [sowie Artefakten und Praktiken]“ aufgespürt werden sollen. Diese „Flüsse“ verändern den Raum, schaffen Identität, handeln Macht aus und werden dementsprechend medialisiert (EBD.: 24 f.). Diese Flüsse vermitteln religiöse Praktiken und Vorstellungen sensorisch und material:

[Humans] are embodied beings, and religions are multi-sensorial spatial practices. Humans mark boundaries and cross them by appealing to all the senses — sight, smell, taste, touch, and hearing — and by using all religion’s components — stories, moral codes, artifacts, architecture, and rituals (TWEED: 25).

Wie bei BERGUNDER sowie bei PROHL UND OKROPIRIDZE ist der Religionsbegriff TWEEDS nicht essenzialistisch sondern fluide und durch historisierbare Sedimentierung in Form von (durch Kulturen und Nationen hindurch transportierten) materialen Praktiken beschreibbar, wodurch der für diese Arbeit verwendete Religionsbegriff nicht nur diskursiv und kommunikativ, sondern auch transkulturell bestimmt ist.

2.5 Religionen als Formen verkörperlichter Teilhabe

Menschliche Verhaltensweisen können im Zuge eines impliziten Alltagsverständnisses von Religionen als eine solche identifiziert werden. MCCUTCHEON wirft damit die Frage auf, ob im Zuge der Religionsforschung überhaupt ein Unterschied zwischen Religionen und menschlichem Handeln gemacht werden sollte (MCCUTCHEON: 2 ff.). Hierbei käme es darauf an, wer die Bezeichnung „Religion“ verwendet (und wer nicht), und worauf jene bezogen ist (EBD.: 8):

[...] the names we give to things may, instead, tell us more about the namer than they do about the thing being named. (MCCUTCHEON: 10).

Der Name verweist auf einen „inneren Aspekt, Qualität oder Essenz“ (MCCUTCHEON: 11). Wie bei BERGUNDER geht hier der Name einer Sache über den Begriff hinaus, da er diskursiv verhandelt wird (PROHL: 380). Die Namensgebung ist daher eine historisierbare soziale Handlung (MCCUTCHEON: 16), die sich auch über die Zeit hinweg je nach Kontext verändert (EBD.: 10 ff. und 13). Religionen haben keine „universelle Signifikanz“ (EBD.: 18 f.), und sind folglich etwas, das sich aus menschlichem Handeln und aus den Zuschreibungen an Objekte ergibt, die dadurch zu religiösen Artefakten werden (EBD.: 21). MCCUTCHEON führt in der Genese dieser Perspektive daher Religionen als Sets individueller Vorstellungen an, die als soziales Handeln nach außen Gestalt erhalten (EBD.: 22). So bildet Religion zum einen eine gemeinsame soziale Identität aus (EBD.: 35). Zum anderen besteht die Funktion von Religionen in der Funktion religiöser Objekte (EBD.: 31), die öffentlich sichtbar und damit untersuchbar sind (EBD.: 41). COLLEEN MCDANNELL beschreibt dies ähnlich:

Religion in America has always been much more than church on Sunday. People interact on a daily basis with objects that reflect their faith and religious lives. (MCDANNELL).

Die Wahrnehmung von Religionen als soziales Handeln unter Einbezug der Funktion religiöser Objekte als „religiöse Medien“ (PROHL: 380 f.) muss dabei nicht auf eine dingliche Ebene beschränkt bleiben: Nach PROHL materialisieren sich Religionen als Ereignis aus spezifischen sozialen, kognitiven und habituellen Arrangements und werden dadurch sowohl intellektuell wie material vermittelt (EBD.: 377).

Was als „Religion“ bezeichnet wird, ist somit eine „spezifische diskursive Formation“ (EBD.: 378) als Folge eines ästhetischen Vermittlungsprozesses (EBD.). In diesem Kontext wird Religion als etwas sinnlich Erfahrbares verstanden:

Religion wird im Rahmen dieses Ansatzes zunächst heuristisch als Set von Vorstellungen und Praktiken verstanden, mit denen das, was von Akteuren als ‚Transzendentes‘, ‚Heiliges‘ oder ‚außerhalb des säkularen menschlichen Einflussbereiches Stehendes‘ vorgestellt wird, für sie kognitiv und sinnlich erfahrbar und greifbar wird. (PROHL: 379).

Das von Akteuren als transzendent Angesehene wird dabei stets medialisiert und materialisiert und erst auf diese Weise zugänglich (PROHL: 379). Auch wenn Akteure diesen Vermittlungs- und Gestaltungsprozess nicht bewusst wahrnehmen (da sie religiöse Vorgänge außerhalb des menschlichen Einflussbereiches verorten), bestehen Religionen nach PROHL aus dem „Ereignis der Vermittlung“, ohne dass es einer objektiven Substanz bedarf (EBD.: 380). Diese Prozesse stiften Sinn und verbinden sich mit Objekten und Handlungen zu sicht- und greifbaren religiösen Phänomenen (EBD.). Sinn und Bedeutung eines Artefakts oder einer Handlung umfassen die individuelle Verwendung und den „Geschmack der sozialen Akteure“ (EBD.: 382).¹⁴

In Kongruenz zum Netzwerkbezug BERGUNDERS können religiöse Vorstellungen und Praktiken nach PROHL als „Perzeptions- und Affektierungsnetzwerke“ gelten (EBD.: 386). Die Vermittlungstechniken sind dabei keines transzendenten Ursprungs (EBD.: 388), wodurch sie überprüfbar sind. Die Manifestation religiöser Vorstellungen auf der materialen Ebene mit ihrer kognitiven und affektiven Wirksamkeit¹⁵ stellen den Akteur in den Mittelpunkt einer kulturwissenschaftlichen Betrachtung (also abseits eines europäischen und essenziellen Religionsbegriffs), der religiös motivierte Teilhabe als mediales und damit als körperliches Ereignis erfährt.

¹⁴ Der im Zuge dieser Arbeit verwendete Religionsbegriff richtet sich damit auf das Nicht-Textuale bzw. Nonverbale aus (PROHL: 381).

¹⁵ Zum Begriff der Wirksamkeit vgl. TÖBELMANN: passim.

3. Die Medialisierung und Materialisierung religionsanaloger Praxis

3.1 Die Medialisierung religionsanaloger Formationen

3.1.1 Der Medienbegriff im Kontext von Religionen

Religionen sind als diskursive Netzwerke anzusehen, die ihre Vorstellungen und Praktiken aushandeln und Teilhabe am Transzendenten vermitteln. Ausgehend davon stellt sich für die Untersuchung von Martial Arts als religionsanaloge Formationen die Frage, durch welche Vorgänge religionsanaloge Inhalte ihre religiösen Bezüge erhalten, und wie diese Vorgänge ausgestaltet sind. Dabei ist zu vermeiden, die Inhalte wie auch den Vorgang ihrer Vermittlung in einen nicht überprüfbaren Bereich zu verlagern, also z.B. festzulegen, wie „richtige“ Religionen oder „bessere“ Martial Arts zu vermitteln wären:

The cultural approach to the study of the religious significance of media and mediated practices therefore proceeds without prescriptive assumptions about what religion properly is or how people ought to use or interpret media (MORGAN 2008: 3).

Diese Herangehensweise verändert nach LYNCH ET AL. wenig hinterfragte Sichtweisen auf die Vermittlung religiöser Inhalte:

How might the study of religion, media and culture challenge assumptions about the nature of „authentic“ religion, or the nature of religious life? (LYNCH ET AL.: 3).

Dazu führen sie an, dass es keinen Unterschied zwischen einer „reinen“ Religion und der Form ihrer Vermittlung¹⁶ geben kann (LYNCH ET AL.: 3). Religionen können ebenso wenig auf institutionalisierte Formen eines europäischen Religionsbegriffs reduziert werden, wie Medien als vom Religiösen getrennte, moderne Entitäten aufzufassen sind, da sie maßgeblich die vorgenannten Lebenswege hervorbringen (MORGAN 2008: 11 f.). Der Gedanke einer angenommenen „universalen Religion“ hinter ihrer Medialisierung ist eurozentrisch geprägt (STOLOW: 127). Medien sind demnach nichts, das zur Religion hinzugefügt werden müsste, um sie im Kontext von Religionen erforschen zu können (MEYER ET AL.: 209), da sie schon immer selbst eine soziale oder religiöse Handlung

¹⁶ LYNCH ET AL. zielen ursprünglich auf einen diskursiven Gegensatz zwischen „reiner Religion“ und der Kommerzialisierung von Religionen ab. Sie führen letztere als grundlegend für die Aktivitäten religiöser Institutionen bzw. „kommerziellen Austausch“ als grundlegend für religiöse Praktiken an (LYNCH ET AL.: 3). Im Rahmen dieses Kapitels werden die Kommerzialisierung und die Medialisierung von Religionen gleichgesetzt.

waren (MORGAN 2011: 148).¹⁷ Als säkular (und damit als dezidiert nicht-religiös) rezipierte Formen von Identität, Community und Sinn werden auf die selbe Weise vermittelt wie religiöse Vorstellungen und Praktiken: Sie werden sakralisiert und können somit als religionsanalog gelten (MORGAN 2008: 7). Es lässt sich folglich nicht von einem Verlust an Authentizität religiöser Inhalte (STOLOW: 122) oder einem Rückzug von Religionen aus der Gesellschaft durch eine medialen Vermittlung sprechen (MORGAN 2011: 140; vgl. dazu LYNCH ET AL. 2011: 3). Medien haben den Bereich religiöser Praktiken erweitert oder diese erst ermöglicht (STOLOW: 123 f.), was den Blick auf das lenkt, was Religionen mit den Akteuren tun: Indem Religionen die Welt erklären, konstituieren deren Medien Sinn (MORGAN 2008: 3).¹⁸

Gleichzeitig sind Medien kein Produkt der Moderne, das z.B. aus der Verlagerung von der mündlichen zur schriftlichen Tradierung entstanden wäre (STOLOW: 130). Religionen wurden stets durch ihre Geschichte hindurch auf die jeweils modernste Weise medialisiert (MITCHELL: 44 und STOLOW: 121 f.)¹⁹, und vermochten Sinn und soziale Realitäten zu konstruieren (MORGAN 2011: 140). Es ist lediglich zu einer Privatisierung von Religionen im Zuge moderner Medien gekommen (STOLOW: 132). Akteure haben die Wahl, welche religiösen Angebote sie mit welchem Medium konsumieren (MITCHELL: 40 ff.). Die Akteure wählen aus diesem medialen Angebot aus:

¹⁷ Dadurch werden auch Formen religiös konnotierter Populärkultur ermöglicht (MORGAN 2011: 145).

¹⁸ MORGAN führt im Text die Unterschiede zwischen „mediatization“ (eng. für „Mediatisierung“) als Konzept und „mediation“ (eng. für „Mediation“) als Theorie ein (vgl. MORGAN 2011: 138 f.; vgl. auch <http://www.dict.cc/?s=mediatization> und <http://www.dict.cc/?s=mediation>, beide 25.08.2017). Mediatisierung bezieht sich sowohl bei MORGAN (MORGAN 2011: 138 f.) als auch im Deutschen auf „die zunehmende Ausbreitung der [elektronischen] Medien in allen wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Bereichen“ (<http://www.duden.de/rechtschreibung/Mediatisierung>, 25.08.2017), während Mediation im Deutschen ausschließlich die Vermittlung zwischen Konfliktparteien bedeutet (<http://www.duden.de/rechtschreibung/Mediation>, 25.08.2017). Bei MORGAN bezieht sich „mediation“ jedoch auch auf wahrheitsbildende Medien im Sinne des o.a. Absatzes (vgl. MORGAN 2011: 138). Dahingehend wäre im Deutschen der Begriff der „Medialisierung“ semantisch sinnvoller, da er sich auf die Vermittlung und Gestaltung durch Medien bezieht (<http://www.duden.de/rechtschreibung/medialisieren>, 25.08.2017). Da für den Verlauf dieser Arbeit eine Differenzierung dieser drei Begriffe nicht notwendig ist, wird nur um der wissenschaftlichen Sorgfalt Willen darauf hingewiesen und die Bezeichnung „Medialisierung“ verwendet.

¹⁹ Als Beispiele führt STOLOW den Buchdruck und die Presse als moderne Medien ihrer Zeit an (STOLOW: 122).

[...] the conjunction „religion and media“ enclose a vast array of objects, practices, discourses, modes of knowledge and techniques of representation — a multiplicity which is just as much the product of a flourishing arena of as it is of the enhanced capacities of discernment among its observers. (STOLOW: 124).

Moderne Massen- und digitale Medien bieten die Möglichkeit, ein größeres Publikum zu erreichen, um religiöse Vorstellungen zu verbreiten (MITCHELL: 40). Vom herkömmlichen Sender-Empfänger-Modell abweichend hat vor allem das Internet interaktive Kommunikationsformen ermöglicht (AHN 2007: 192). Das Internet als Verbund von Medien hat die Vermittlung von Religionen weiter verändert durch eine „Multiplikation von Autorenschaften“ bei gleichzeitigem Fehlen von „restriktiv eingreifenden Reaktionsinstanzen“ (EBD.: 192 f.). Da Akteure jedoch kaum mit nur einem einzigen Medium am religiösen Geschehen teilhaben (MITCHELL: 44), ist für die Forschung der religionsbezogene Medienbegriff über den Gebrauch moderner Medientechnologien hinaus zu erweitern:

It will be valuable for the development of the field of media and religion to extend the narrow functional usage of the world media which primarily associates it with radio, film, television and the press, also to include more traditional media such as books, paintings and plays as well as newer media such as [...] the internet (MITCHELL: 44).

STOLOW versucht eine vermeintliche Unvereinbarkeit von Religionen und Medien ganz aufzulösen (STOLOW: 124). Sein Medienbild geht dabei ebenfalls über das der Massenmedien des 20. Jahrhunderts hinaus:

„[R]eligion“ can only be manifested through some sort of mediation [...] communication with and about „the sacred“ has always been enacted through written texts, ritual gestures, images, and icons, architecture, music, incense, special garments, saintly relics [...], markings upon flesh, wagging tongues and other body parts. It is only through such media that it is at all possible to proclaim one's faith [...] In other words, religion always encompasses techniques and technologies that we think of „media“ [...] (STOLOW: 125).

Nach STOLOW gründet die Verbindung von Religionen und Medien auf Technologien, verkörperlichten Wissensregimen, religiösen Narrativen und Institutionen (STOLOW: 119). Zu deren Praktiken und Artefakten, die Religionen und Kultur medialisieren, gehören nach MORGAN Kleidung, Essen, Sport, Tanz und Musik (MORGAN 2008: 11). Aber nicht sie allein erzeugen eine religiöse Identität, sondern ihre Verwendung durch soziale Gruppen:

die Teilhabe an einem Kollektiv, einem „sozialen Körper“ und das damit korrelierte Verhalten (MORGAN 2008: 11).

3.1.2 Sinnstiftung und die Konstruktion von Identität und Kultur

Die Akteure sind damit keine passiven Empfänger religiöser Sender, sondern sie konstruieren über die Medien soziale Realitäten auf der Grundlage ihrer Präferenzen und ihrer Möglichkeiten (MORGAN 2008: 4). Eine diskursive Aushandlung von Sinn kann daher anders nicht zustande kommen als durch den kommunikativen Prozess der Medialisierung (STOLOW: 124 f.). Das bedeutet, dass die Art der Medialisierung die jeweilige religiöse Praxis strukturiert (EBD.: 129 f.). Die Perzeption des Religiösen ist dabei nicht primär an Texte oder verallgemeinerte Rezeptionswege gebunden, sondern schließt gleichermaßen sensorischen und ästhetischen Input ein:

[W]hile it is true that all religious traditions recognize the power of words, images and sounds (and also, to be sure, smells, tastes, textures and other bodily senses), the terms on which such sensory data are made meaningful and legitimate are hardly universal. One must guard against crude generalizations about the hierarchical ordering of the senses [...] (STOLOW: 130).

Die religiöse Identität der Akteure geht dabei sowohl in den Medien auf, als dass sie auch durch diese erst entsteht. So ergeben sich durch die Medialisierung die intellektuelle sowie sinnliche Erfahrung des Religiösen, die Ausformung kohärenter Narrative und die Erweiterung von realer Community in den virtuellen Raum hinein (MORGAN 2008: 8 ff.; vgl. dazu auch STOLOW: 134 und TWEED: 18 ff.). Die somatische Teilhabe über physische Grenzen hinaus wird durch die Medialisierung ermöglicht (MORGAN 2008: 10 f.): Das, was Akteure fühlen, sich vorstellen, mit Symbolen versehen und weitergeben, erzeugt den Sinn, den sie der vermeintlichen Erfahrung einer außermenschlichen Transzendenz zuschreiben (EBD.: 11). MORGAN bestimmt Religionen aus diesem Ansatz heraus so:

Religion [...] is a system of symbols that provides its believers with a coherent understanding or valuation of life, a meaningful, ordered world in which interaction and interdependence are enabled [...] a shared, communal, intelligible way of life (MORGAN 2008: 5).

Religionen medialisieren auf die oben beschriebene Weise Sinn oder „Lebenswege“ (MORGAN 2008: 4), aus denen wiederum Kultur diskursiv ausgehandelt wird (EBD.: 3 f.). Die jeweilige Kultur ist dabei keine gestaltlose Idee. Sie materialisiert sich durch Praktiken (z.B. Rituale) und durch Artefakte, deren „kommunikative Signifikanz“ (EBD.: 4) Bedeutungen zusammenführt, Interaktion ermöglicht und Erfahrungen generiert (EBD.: 7). Religiöse Medien ermöglichen somit eine erweiterte Teilhabe am angenommenen Transzendenten (MORGAN 2008: 11 und MORGAN 2011: 145) durch ein Netzwerk aus Technologien, Artefakten und Institutionen (MORGAN 2011: 150). Die Reproduzierbarkeit dieser Artefakte ermöglicht den Akteuren die Nähe zum als transzendent Gedachten und zur Teilhabe an der sozialen bzw. religiösen Community (STOLOW: 127). Die Generierung von Sinn wird dadurch in die Hände der Akteure gelegt, die sich z.B. mittels digitaler Vernetzung ermächtigen und neue Formen religiöser Praxis entstehen lassen (MITCHELL: 42 f. und AHN 2007: 193). Eine Transformation religiöser Inhalte von Medium zu Medium ist nicht nur nicht auszuschließen, sondern ein wesentliches Merkmal medialer Vermittlung (STOLOW: 121 f.; vgl. dazu auch AHN 2007: 193 f.).

Religiöse Formationen werden von LYNCH ET AL. ebenfalls innerhalb eines medialisierten Kulturbegriffes kontextualisiert:

[P]ublic media now represent a significant source of public knowledge about religion, and a form of public space within which religious organizations have to act as their own advocates or defend themselves from public criticism.

Contemporary media and culture encourage the „deregulation“ of religious ideas and symbols, allowing them to circulate through society [...] The nature of religious institutions and networks is increasingly shaped in relation to the possibilities of new media and new forms of cultural activity, which allow for new kinds of trans-national interaction (LYNCH ET AL.: 1).

Religiöse Praxis ist durch eine vielfältige Medialisierung bestimmt (LYNCH ET AL.: 3), die sowohl sinnlich-affektiv wie auch kognitiv perzipiert wird. Auch innerhalb vermeintlich säkularer Gesellschaften wird Kultur um partikuläre religiöse Vorstellungen herum produziert (EBD.: 1). Erforscht man das jeweilige Medium, wird damit zugleich der vermittelte Inhalt erforscht (EBD.: 2). Im Ergebnis weisen Religionen dadurch eine

ästhetische und verkörperlichte Signifikanz auf (EBD.: 4). Übereinstimmend mit den vorherigen Abschnitten werden nach LYNCH ET AL. religiöse Erfahrungen durch Medien konstituiert (EBD.: 5). Der Medienbegriff beschränkt sich nach MORGAN dabei nicht Medientechnologien, sondern bezieht sich auf jede Form medialisierter (angenommener) Wahrheit im Verlauf der Menschheitsgeschichte (MORGAN 2011: 137). Soziale Realitäten als Konstrukte einer Medialisierung sind also der historische Normalfall.

3.2 Das Medium „Religion“ materialisiert „Religionen“

3.2.1 Medien und Materialität

Die Betrachtung religiöser Medien zeigt auf, wie sich Religionen auf einer ästhetischen und damit materialen Ebene vollziehen bzw. auf dieser „geschehen“ (MEYER ET AL.: 209). Auch bei MEYER ET AL. findet sich der Netzwerkbegriff wieder: Materialitäten bilden die Strukturen aus, durch die sich religiöse Vorstellungen in Form von Beziehungen zwischen Akteuren, Artefakten, Orten und Praktiken als „shared material events“ (EBD.: 209) vermitteln lassen. Dabei sind es die Akteure selbst, die diese Events ausgestalten. Diese Beziehungs-Netzwerke liegen den sozialen Realitäten „des Sakralen“ zugrunde (EBD.: 209).

Sowohl LYNCH ET AL. (LYNCH ET AL. 2012: 3) als auch MORGAN sprechen von „gelebter“ bzw. „lebendiger Religion“²⁰, die aus medialisierten religiösen Praktiken entsteht (MORGAN 2013: 347 f.). Als „Systeme von Ideen“ (EBD.: 347) schreiben sie die Beziehung zum Transzendenten und das Erfahren von Community, Orten, Gefühlen und Sensationen in die Körper der Akteure ein (EBD.). Diese „technologies of sensation“ (EBD.) strukturieren die Erfahrung des Transzendenten (EBD.: 349). Wichtig dabei ist, dass die dazu verwendeten Artefakte eine empirische Basis für eine Historisierung und eine Beschreibung ihrer Funktion im Kontext des religiösen Handelns bilden: So werden abstrakte Ideen, die z.B. religiösen Texten entstammen können, erst durch ihre Vermittlung über sinnlich erfahrbare Kanäle „spiritualisiert“ und sind daher nicht a priori vorhanden (EBD.: 348). Identität und Erfahrung werden performativ über festgelegte Praktiken als

²⁰ Im Original jeweils „lived religion“.

Habitus zur zweiten Natur der Akteure (EBD.: 349). Da außerdem jede Erfahrung und Erinnerung vom menschlichen Gehirn mit Emotionen assoziiert wird, werden neben Sinneseindrücken auch Gefühle medialisiert (EBD.: 349 ff.). Die auf einen Erkenntnisgewinn ausgerichtete Erforschung religiöser und religionsanaloger Formationen bedeutet daher die Notwendigkeit der Erforschung ihrer Medialisierungen über die Materialität von Texten, (auch virtuellen) Orten, Kleidung, rituellen Gesten und der Einschreibung in den Körper (EBD.: 350). Aus letzterem generieren Akteure im Zuge der medialen Transformation einen sozialen Körper und somit eine religiöse Präsenz (EBD.: 351). Der Grad dieser Transformation von einem Körper zum anderen ist dabei das Maß der vermittelten religiösen Wahrheit (EBD.: 351), so dass nicht nur zwischen Religionen und Medien keine Trennung mehr erfolgen kann, sondern auch zwischen religiösen Medien und dem Körper, den sie transformieren (MORGAN 2013: 351). Der Körper der Akteure ist das Medium, das religiöse Vorstellungen materialisiert. Die neue soziale Präsenz steht dabei auch in einem transformatorischen Verhältnis zur Umwelt der Akteure (EBD.: 350 f.).

3.2.2 Religionen als materiale Kulturen

Der menschliche Körper gilt über seine biologische Struktur hinaus als Schnittstelle zu den vorgenannten „sozialen Körpern“ und damit als „Medium der sozialen Erfahrung“, die eine sinnliche Erfahrung des Transzendenten ermöglichen soll (MEYER ET AL.: 209). Die Artefakte, die in den materialen Events zum Tragen kommen, haben als Erweiterung oder Vervollständigung des physischen Körpers und damit der religiösen Präsenz als symbolische Referenz auf den sozialen Körper eine eigene Agency²¹ (EBD.). Die Orte, an denen die Events stattfinden, gelten nach MEYER ET AL. wiederum als das „Fleisch der sozialen Körper“ (EBD.) und als Orte der „Darbietung des Selbst“ (EBD.). Sie alle werden im Zuge spezifischer Praktiken aktiviert (EBD.). Somit wird auch der performative Charakter religiöser Praktiken weiter ersichtlich. Wie beim religionsbezogenen Medienbegriff gilt demnach, dass Religionen und ihre Materialitäten miteinander korreliert sind (MEYER ET AL.: 210 und MORGAN 2008: 11 f.), und zwar, indem sie innerhalb eines

²¹ Zum Begriff „Agency“ vgl. SAX passim.

vernetzten Gefüges als „Praxis der Medialisierung“ zwischen den Akteuren und dem Transzendenten stehen (MEYER ET AL.: 211).

Aus dieser „materialen Kultur“ (CARP: 474) beschreibbarer Komponenten, aus denen sich religiöse Formationen konstituieren, setzen sich die sozialen Körper der Akteure zusammen. Andererseits erzeugen diese Körper wiederum materiale Kulturen (EBD.). Die materiale Kultur unterscheidet sich auch dahingehend von bspw. der rein textualen²² dadurch, dass dieser duale Vorgang in allen sozialen Schichten stattfindet (EBD.). Eine erkenntnisbringende Untersuchung von Religionen und religionsanalogen Formationen muss daher unter der Berücksichtigung der „dynamischen Muster von Handlungen, Personen, Fertigkeiten, Technologien, sozialen Formationen und Artefakten“ erfolgen (EBD.: 474 f.). Kultur in diesem Sinne — und damit auch Religion — gilt folglich als ein „Set materialer Aktivitäten“, das in der Interaktion mit „materialen Artefakten“ besteht (EBD.: 475).

Unter den Begriff des Materialen fallen dabei nicht nur (greifbare) Artefakte oder der menschliche Körper:

[Material culture] includes all modes of perception, not merely sights and its correlate visual culture; invisibility is not synonymous with imperceptibility. Music, for example, is material (the sound of it as well as the instruments and bodies that make it); so is the taste of a sacred meal, the scent of incense, the feel of rosary beads in one's fingers, the proprioception of one's body in sacred postures or gestures [...] or the kinesthesia of one's body engaged in religious activity [...] (CARP: 475).

Diese Bestandteile materialer Kultur bilden somit die ästhetisch (also sinnlich und damit wieder körperlich) perzipierbaren Elemente religiöser Traditionen ab, da Religionen einerseits die als säkular angesehenen Kulturen mitgestalten, und materiale Komponenten andererseits die Grenzen zwischen dem vermeintlich Säkularen und dem vermeintlich Religiösen in beiden Richtungen überschreiten (CARP: 476). Die Körper der Akteure können als Entitäten materialer Kultur²³ im Kontext der Transformation durch „sozial-

²² CARP bezieht sich zuerst auf die inhaltliche Seite von Texten. Später differenziert er: Texte verfügen auch über eine materiale Seite, die vor der inhaltlichen auf die Charakteristiken und Dynamiken religiöser Praxis hinweisen kann (vgl. CARP: 482).

²³ Im Gegensatz zu religiösen Entitäten (vgl. CARP: 477).

kulturelle Prozesse“ gelten (EBD.: 477). Eine Diversivität religiöser Vorstellungen ließe sich bspw. durch die Unterschiede in Wahrnehmung, Fertigkeiten, skelettmuskuläre Ausprägungen und neuronalen Strukturen zwischen den Akteuren ausmachen (EBD.). Der menschliche Körper selbst ist schließlich das Artefakt, das sowohl ein Produkt materialer Kultur ist, als auch materiale Kultur produziert. Er ist in diesem Kontext sowohl definiert als auch ermächtigt durch die jeweiligen, eingeschriebenen kulturellen bzw. religiösen Netzwerke (EBD.: 478). CARPS Netzwerkbeffriff umfasst dabei das Verwobensein von Körpern, Kulturen, Wahrnehmung und Wissensregimen (EBD.: 479).

Um nachzuvollziehen, wie materiale Kulturen ihre Wirksamkeit entfalten, sind die körperlichen Praktiken des jeweiligen Wissensregimes ausschlaggebend. Körperliche Praxis geht dabei im Sinne einer „Religion 2“ bzw. in Form eines impliziten „Körperwissens“²⁴ über die physische Gestalt der Artefakte bzw. Medien hinaus (EBD.: 478). Menschliches bzw. soziales Verhalten manifestiert sich somit in materialer Kultur, einschließlich des zu vermittelnden Sinns (EBD.: 480). Jedoch stehen keine Handlung, kein Artefakt und kein Akteur oder dessen Gedanken für sich selbst, sondern formen in ihrer Anordnung gemeinsam die „kulturelle Landschaft“ aus (EBD.: 480 f.). Diese Anordnung bezeichnet CARP als „Style“:

[...] we are not interested in the minds of individuals, but rather the „matrix“ of feelings, sensations, intuitions, and understandings that are nonverbal or preverbal [...] Style is the key to discovering these components, where style means shared forms of characteristics (CARP: 481).

Style vermag Vorstellungen zu materialisieren und durch die gemeinsamen Charakteristiken auch auf religionsanaloge Weise Inhalte zu vermitteln (CARP: 481). Materiale Komponenten erlangen dadurch eine Art von Tradierung. Diese Traditionen bilden die soziale Realität und die Fertigkeiten ihrer Experten innerhalb des jeweiligen Zeitabschnittes ab. Sie bleiben zwar auf einer gegenständlichen Ebene unverändert, jedoch verändern sich Sinnzuschreibungen und Funktionen materialer Artefakte durch die Geschichte hindurch (EBD.: 482) und erzeugen auf diese Weise die sedimentierten, diskursiven Settings, aus denen sich religiöse Formationen aktualisieren.

²⁴ S. dazu Kap. 4.

Analog zum medialisierten Ansatz geht der einer materialen Verfasstheit religiöser Vorstellungen zusammen mit der Notwendigkeit einer Historisierbarkeit von diskursiv konstituierten Artefakten und Praktiken, wie er auch die Grundlage für die Untersuchung von Körperpraktiken bildet. Der menschliche Körper bildet dabei das für die Betrachtung der Martial Arts als religionsanaloge Formation wichtigste Medium bzw. das zentrale materiale Artefakt.

4. Martial Arts als Formen impliziten Wissens

4.1 Der Begriff des Impliziten

Im Verlauf dieser Arbeit war der Religionsbegriff auf der Grundlage von BERGUNDERS Konzept von „Religion 1“ und „Religion 2“ überwiegend als „implizit“ gekennzeichnet (s. 2.1 und 2.2). Der Begriff des Impliziten soll an dieser Stelle geklärt werden, bevor er auf die Martial Arts angewandt wird.

Im Gegensatz zu einem wissenschaftlichen Sachverhalt verfügt implizites Wissen nach ERNST UND PAUL über eine sprachlich nicht vollständig darstellbare Auffälligkeit (ERNST UND PAUL: 11), wodurch sie zwar gegenwärtig ist, aber nicht unmittelbar verfügbar. Implizites Wissen bildet daher ein „Präsenzphänomen“ aus (EBD.: 9). Diese Präsenz gilt dabei als diskursivierbar durch Wahrnehmung, Erfahrung, kulturelle Schemata, Normen und Praktiken (EBD.: 10). Der Bereich der Erfahrung unterliegt dabei aufgrund einer nicht-sprachlichen Gewissheit der Souveränität der mit diesen Erfahrungen einhergehenden Erkenntnissen und ist zunächst nicht materialisiert (EBD.: 11 f.). Implizites Wissen muss zuerst durch spezifische Praktiken in das „prozedurale Körpergedächtnis“ eingeschrieben (und auf diese Weise medialisiert bzw. materialisiert) werden, was eine Erfahrung mit diesen Praktiken voraussetzt. Die Akteure sollen dazu befähigt werden, ihre Handlungen intuitiv steuern zu können (EBD.: 13). Implizites Wissen ist damit abhängig von konkreten Praktiken, durch die es vermittelt wird, während explizites Wissen einer theoriebasierten, reflexiven Handlungssteuerung zugrunde liegt (EBD.).

Implizites Wissen ist damit auch mehr im Kollektiven verortet und wird performativ ausgedrückt, was seinen Präsenzcharakter erklärt (EBD.: 14). Die Materialisierung als implizites oder verkörperlichtes Wissen geschieht dabei über sinnliche und affektive Kanäle (EBD.: 16). Die Evidenz eines solchen Wissens liegt im „Gewussten“ (EBD.: 15). „Gewusst“ werden dabei konkrete Ausprägungen kultureller Kontexte, wie auch religiöse Formationen (EBD.: 17). Die Sinnstiftung erfolgt dabei durch die Einordnung in einen spezifischen kulturellen Kontext mittels ebenso spezifischer Narrative und Praktiken (EBD.: 18). Zur Teilhabe befähigte Akteure können durch kulturelle Referenzen „Codes und

Muster“ (PROHL UND OKROPIRIDZE: 2) auslesen (ERNST UND PAUL: 19). Diese Codes und Muster bilden ein verbindliches Repertoire für die jeweilige religiöse oder religionsanaloge Formation aus (EBD.: 20). Im Zuge kulturellen Austauschs oder translokaler Flüsse (s. 2.4) können Transformationsprozesse entstehen, die die jeweilige Formation verändern (ERNST UND PAUL: 20).

4.2 Der Wissensbegriff in den Martial Arts

Die vorangegangenen Kapitel haben gezeigt, wie religiöse Inhalte durch netzwerkartige Strukturen medialisiert und durch Artefakte und hauptsächlich durch den Körper materialisiert werden. Dem Vermittelten liegt zugrunde, dass es sich — durch seine Praxiskorrelation — um implizit verfasstes Wissen handelt. Da die Martial Arts als eine Form kampfbbezogener Körperpraxis ihre Vorstellungen über den Körper materialisieren müssen, um wirksam zu sein, folgt hier eine exemplarische Darstellung dieser Wissenskonstituierung. Das zuvor genannte Körperwissen wird seitens der Martial-Arts-Akteure z.B. so als implizit charakterisiert:

The basis of [decisiveness] is the linking of Hara²⁵, shoulder and elbow. Those who understand this, understand. Those that do not, do not (USHIRO: 53).

Mit diesem Zirkelschluss verdeutlicht USHIRO die rein intellektuelle Unzugänglichkeit seines Martial-Arts-Trainings, das auf dem Gebrauch des Körpers („linking of Hara, shoulder and elbow“) und einem impliziten (d.h. verbindlich erfahrungskorreliertem) Verständnis dieses Gebrauchs („those who understand this, understand“) aufbaut:

To get the essence of something, it is necessary to have one's power of focus in sensing and feeling. This sensory conduit of information cannot be compared with that of words [...] Traditional culture teaches the living form of this learning and understanding [...] The techniques and spirit of commitment that were created to protect oneself for survival in the field of life and death are not something that can be taught with words (USHIRO: 38).

Die Produktion dieses Wissens erfolgt also nicht über ein vorgelagertes Lernen „mit Worten“, sondern über die medialisierende Funktion sinnlicher Wahrnehmung: Das Medium bzw. das materiale Artefakt „Körper“ materialisiert und konstituiert jenes Wissen,

²⁵ „Hara“ (jap.) bezeichnet die untere Bauchregion, die auch als Sitz von Emotionen angesehen wird. Vgl. dazu <http://www.wadoku.de/entry/view/589625> (25.09.2017).

anstatt es nur abzubilden (BROSIUS UND HEIDBRINK: 78). Wie schon von MORGAN und STOLOW angemerkt sind diese Vorgänge kein ausschließliches Merkmal der modernen Medientechnologien: Traditionen bilden einen „Sonderfall von Kommunikation“, der durch „kulturelle Kodifizierung“ ein entsprechendes kulturelles Gedächtnis ausbilden kann (PRIES: 208).

Die formalisierte Weitergabe der damit einhergehenden Vorstellungen sind mit den Vorgängen der Medialisierung und Materialisierung als „prozedurales“ (SIMON: 106) oder soziales Wissen korreliert (PRIES: 208). Dies findet sich wieder in der in japanischen und japanisch inspirierten Martial Arts vorherrschenden Trainingsform der „Kata“²⁶:

Kata refers to a form, pattern or format. In Martial Arts, a kata is a short sequence of movements that recreate the defender's side of a combat scenario (EVANS: 17).

Den Akteuren ist allerdings auch Raum für individuelle Gestaltungsmöglichkeiten gegeben (SIMON: 104), da verkörperlichtes Wissen — wie im Kontext einer Kata — ausschließlich performativ und nicht essenzialisiert oder abseits kinästhetischer oder propriozeptiver Wahrnehmung übertragen wird (POLIT: 218). Verkörperlichtes, d.h. auf sinnlicher Wahrnehmung basierendes (EBD.: 219), und damit implizites Wissen wird ggü. sprachlich vermittelbarem Wissen mimetisch im Zuge einer gegenwärtigen Handlung vermittelt (WALSDORF: 88). Die ggf. damit einhergehende Rahmung²⁷ steht demnach als „Wissensstruktur“ zur Verfügung (AMBOS UND WEINHOLD: 88).

²⁶ Jap. „Form“ oder „überlieferte Form“, vgl. dazu <http://www.wadoku.de/entry/view/3796965> (12.09.2017).

²⁷ Zum Begriff der Rahmung und zu rituellen Rahmungsprozessen vgl. AMBOS UND WEINHOLD: passim.

5. Martial Arts als religionsanaloge Formation: wissenschaftliche Rezeption

Für die Perspektive auf Martial Arts als eine medialisierte und damit material verfasste, religionsanaloge Formation bieten FARRER UND WHALEN-BRIDGE einen Einstieg über ihre Definition dieser als in den Körper eingeschriebene, kulturelle Erfahrung:

Considering knowledge as „embodied“, where „embodied is an existential condition in which the body is the subjective source or intersubjective ground of experience“, means understanding Martial Arts through cultural and historical experience (FARRER UND WHALEN-BRIDGE: 1).

Ferner bezeichnen sie körperlich eingeschriebene Praktiken als in der Geschichte allzeit gegeben und über den rein biologischen Körper hinausgehend, z.B. in Form sozialer Organisationen (FARRER UND WHALEN-BRIDGE: 1). Deren welterklärende Wirkmächtigkeit resultiert aus einer orientalistischen Konstruktion Asiens, die einer „zivilisierten, modernen (also westlichen)“ Welt gegenüber gestellt wird (EBD.: 2). Weitere Autoren verweisen auf die Verwendung der Martial Arts als Werkzeug zur Ausbildung einer nationalen Identität Chinas und Japans in der Moderne gegenüber einer eurozentrischen westlichen Welt (SHUN: 88 ff. und FARRER UND WHALEN-BRIDGE: 3).²⁸

SKOSS stellt dagegen die Frage nach dem praktischen Nutzen obsoleter militärischer Zweikampftechniken²⁹ — und warum Menschen aus verschiedenen kulturellen Kontexten eine Affinität für die militärisch als veraltet geltenden Martial Arts entwickeln. Die

²⁸ Zur Standardisierung der Martial Arts in Japan hinsichtlich Trainingskleidung, Graduierungen und Ausrüstung zur institutionellen Legitimation durch eine staatstragende Ideologie s. MCCARTHY: 54 f.

²⁹ SKOSS' Aufsatz bezieht sich auf den Unterschied zwischen den Martial Arts Japans, die vor („Koryu Bujutsu“, jap. „Kriegshandwerk der alten Schulen“) und nach 1867 („Gendai Budo“, jap. „gegenwärtige, militärische Methoden“; beide Begriffe: eigene Übersetzung) entstanden, angelehnt an die in jenem Jahr beginnende Modernisierung Japans (vgl. SKOSS 2014: passim). Zum Unterschied zwischen den beiden Konzeptionen von Martial Arts schreibt ALBRECHT:

Ohne auf die differenzierten Probleme bei der Übersetzung des japanischen Begriffes budô einzugehen, übersetzen und verstehen wir budô hier kurzerhand als „Kampfkunst“. Damit grenzen wir auch im deutschen Sprachgebrauch budô eindeutig von bujutsu ab, das wir mit „Kriegskunst“, besser noch mit „militärischer Methodik“ übersetzen. Budô ist ein Terminus, mit dem wir vor allem die Konzeptionen von Charakterschulung, Selbstverteidigung und spiritueller Übung in gleicher Weise verbunden sehen (ALBRECHT 2007).

Dieser Unterschied ist im Kontext der vorliegenden Arbeit vernachlässigbar, da auch die japanischen Martial Arts nach 1867 mit den Samurai assoziiert werden (vgl. dazu SEIBERT: passim).

Antwort darauf liegt in der Exklusivität der Teilhabe an etwas, das mit den Samurai und deren Geschichte assoziiert wird (SKOSS: 355. S. dazu auch MCCARTHY: 55). Filme und Bücher sind dafür oftmals die Ausgangspunkte (SKOSS: 355 und KATOWIEC: 51 f.). Martial Arts bieten also die Möglichkeit einer Teilhabe auf globalem Niveau und einer Identifikation mit historisierbaren Sedimenten, die transkulturell vermittelt werden:

The Asian Martial Arts [...] incorporate a global diffusion of ideas, images, and consumer goods, and present the diasporic, transnational, and organizational crossing of national, political, social, and cultural boundaries in ways that collapse the simple dualisms of traditional and modern, east and west, and of us and them (FARRER UND WHALEN-BRIDGE 2011: 4).

Zu diesem Schluss kommt auch KOHN mit ihrer Analyse der räumlichen Rahmung des Dojo³⁰ als dem zentralen Element der Praxis der Martial Arts:

The mat is both real and fluid/conceptual/imagined; both local and transnational or global. The body that is worked there generates meaning through physical practice and intersubjective experience that in turn generates new meaning through reflection (KOHN: 184).

Innerhalb dieses räumlichen Rahmens werden durch die Auseinandersetzung mit den körperlichen Grundlagen der Martial-Arts-Techniken ein Selbstbild erzeugt, das transkulturell die Identität der Akteure transformieren und eine Möglichkeit zur Bewältigung von Krisen bieten kann:

The principles of movement practiced on the ritual space of the mat are reflected upon, refined 'in theory', and then metaphorically and sometimes physically applied to many other aspects of an individual's life [...] it is a commitment to develop 'inner strength, which one can draw upon in times of difficulty' (La Cerva 1994: 12). This commitment brings the student onto the ,mat' [...] These embodied revelations connecting activities and sentiments on and off the mat are expressed by people from many occupational and cultural backgrounds [...] In such reflection, the [...] mat is metonymic of the world at large [...] (KOHN: 180-181).

KOHN verweist ebenso auf die körperliche Erfahrung als Ausgangspunkt für die Konstruktion eines Selbst:

³⁰ Jap. Übungsraum oder -ort für das Training der Martial Arts (s. auch <http://www.wadoku.de/entry/view/9883112> (21.09.2017)). KOHN verwendet synonym den Begriff „mat“ (engl.) für die Matten, die in Dojos bzw. Turnhallen für das Training mancher Martial Arts verwendet werden (vgl. KOHN 2007: passim).

[It] suggests a central reframing and production of the self through body and experience that happens in many different contexts and permeates many different types of lived space (KOHN: 181).

Martial Arts sind als „behaviorale Traditionen“ an exportierte Konventionen (bei KOHN „on the mat“ bzw. im Dojo) gebunden, die die individuelle, lokale Verortung der Akteure zunächst überlagern (KOHN: 174 ff.), dann aber durch den Bezug zur Anwendbarkeit im Alltag („off the mat“ bzw. außerhalb des Dojo) individuelle Variationen erfahren und damit die kulturelle bzw. lokale Selbstverortung formen (EBD.: 177). Das Training der Martial Arts erzeugt damit für ihre Akteure zunächst einen universalen, welterklärenden Sinn, der durch den Körper individuell erfahren und verändert wird. Durch diese „shared practice“ der Martial Arts bildet sich eine soziale, als translokal verortbare Gemeinschaft aus (EBD.: 181).

In Anlehnung an die vorangegangenen Kapitel hinsichtlich der Bildung von Identität von Community, der Sinnstiftung und der körperlichen und materialen Verfasstheit von Religionen können Martial Arts als religionsanaloge Formationen angesehen werden. Im folgenden Kapitel werden Fallbeispiele vorgestellt, die die materiale Wirkmächtigkeit von auf die Martial Arts bezogenen Zuschreibungen, Ästhetiken und Formalia illustrieren.

6. Fallbeispiele

6.1 Kleider machen Samurai: Die Rahmung des Trainings in den Martial Arts

Ein Training in den Martial Arts beinhaltet nicht ausschließlich Bewegungen und kämpferische Gesten. Soziale Normen und Wertvorstellungen werden z.B. durch Leitsätze medialisiert, die am Ende einer Trainingsstunde in der Gruppe zu rezitieren sind.³¹ Auch wenn diese Leitsätze meist auf japanisch wiedergegeben werden, lassen sie sich nahezu unverändert auch in Trainingsgruppen außerhalb Japans finden.³² Die Weitergabe jener Regeln, Tugenden und Verhaltensvorschriften findet nicht vordergründig textual statt, sondern materialisiert sich auf einer impliziten Ebene durch den Sprechakt und durch die Agency der japanischen Sprache. Ein derart gestalteter Transfer impliziten Wissens entzieht sich damit einer objektiven Überprüfbarkeit, was den Akteuren die wirkmächtige Konstruktion von Genealogien ermöglicht:

The bow³³ [...] is a symbol of respect for the traditions [and] humility in the face of the great teachers that necessarily precede one in the art (SUINO 2005: 27).

Diese Traditionen werden ebenfalls durch Artefakte — in diesem Fall der Trainingskleidung — und deren Agency vermittelt, die eine Identität auf der körperlichen Ebene materialisieren, indem sie den Körper virtuell erweitern und diese Genealogie referenzieren:

The formalities of [sword training] begin even before you enter the [training grounds]. Even the process of changing into your hakama³⁴ should not only involve a transformation of your outer appearance but a concurrent transformation of your state of mind [...] When you pick up your sword, now clothed as a samurai, your training has already begun (SHIMABUKURO UND PELLMAN 1995: 67).

³¹ Ein bekanntes Beispiel sind die Regeln, die innerhalb der Japan Karate Association (JKA) Verbreitung gefunden haben. Vgl. dazu <http://www.youtube.com/watch?v=UgRd8UPHeo8>, ab 0:20 (15.08.2017).

³² Die Regeln der JKA rezitiert von größtenteils nicht-japanischen Akteuren in japanischer Sprache nach einem Karate-Seminar in Gijón, Spanien: <http://www.youtube.com/watch?v=IMXyIY62fsQ> (15.08.2017).

³³ Gemeint ist die Verbeugung.

³⁴ Einem Hosenrock ähnliche Beinkleidung, die mit den Samurai assoziiert wird und bis heute Bestandteil verschiedener japanischer Martial Arts ist, bspw. dem Kendo oder dem Aikido (s. ABB. 4).

Aus dem Zustand der Trainingskleidung lassen sich aus Akteurssicht sogar Rückschlüsse auf das technische Können ziehen:

The hakama originating from nobility, it also carries a sense of dignity and responsibility. It is very clear that as soon as one is wearing hakama, one does not move or even stand in the same way than without [...] I have sometimes heard of instructors reprimanding students for having messy hakama after practice, saying that if their hakama came untied, it meant that their body motions were not proper (ERARD 2013).

Die verwendeten Artefakte (die spezifische Trainingskleidung, die sich von gegenwärtiger Alltagskleidung vor allem durch die Rückbindung an die Vergangenheit unterscheidet) oder die Vermittlung von Normen durch den Sprechakt entfalten ihre Wirkmächtigkeit, indem sie Sinn und Identität durch den Zugang zu einer transzendenten Vorstellung ermöglichen. Kleidungsvorschriften oder Verhaltensregeln bilden „die Codes und Muster, nach denen sich Zuschreibungen an Religion ausbilden“ (PROHL UND OKROPIRIDZE: 2; s. auch ERNST UND PAUL: 19 f.): In diesem Beispiel ermöglichen sie die rituelle Transformation der Akteure zu einem Samurai bereits auf einer habituellen Ebene, d.h. vor dem Beginn des eigentlichen Trainings.

6.2 Mit Gesichtscreme zum edlen Krieger werden: Die Marke „Rituals“

Seit 2014 vertreibt das Kosmetik-Unternehmen „Rituals“ die Pflegeserie „Urban Samurai“.³⁵ Der Gründer von Rituals, Raymond Cloosterman, wählte bewusst dessen Namen, wie die Beschreibung auf der firmeneigenen Webseite 2016 zeigte:

Das Glück liegt in den kleinen Dingen des Lebens. Wir verwandeln alltägliche Routine mit attraktiven, luxuriösen Produkten in besondere Momente. Entspannen Sie sich in einem warmen, duftenden Schaumbad, genießen Sie eine Tasse exquisiten Tees oder haben Sie einfach etwas mehr Freude am Geschirrspülen! [...] Darum geht es uns: die kleinen Dinge des Lebens mit etwas Luxus zu verschönern (<http://eu.rituals.com/de-de/about-rituals.html>, 26.09.2016).³⁶

³⁵ Die Pflegeserie „Urban Samurai“ bzw. „Ancient Samurai“ wurde mittlerweile umbenannt in „Ritual of Samurai“ (<http://www.rituals.com/de-de/collection-story-samurai.html>, 14.08.2017).

³⁶ Die genannte Quelle ist zum Zeitpunkt der Erstellung dieser Arbeit nicht mehr verfügbar. Die zitierten Aussagen finden sich in ähnlicher Form an anderen Stellen wieder (vgl. dazu <http://www.rituals.com/de-de/about-rituals.html>, 14.08.2017).

Die Rituals-Produkte stehen demnach identifikatorisch für Freude und vermitteln konkrete Heilsziele. Diese materialisieren sich auf einer sinnlich-affektiven Ebene, indem alltägliche Handlungen zu Ritualen überhöht werden:

Ein Arbeitstag kann sehr hektisch, ereignisreich und manchmal auch stressig sein. Aber zu Hause habe ich meine eigenen Rituale (Kerzen anzünden, ein gutes Glas Wein trinken, ein warmes Bad nehmen, Rasieren usw.), um wieder runterzukommen, mich zu entspannen und die besonderen Momente im Leben zu genießen [...] Eine uralte Tradition, die in das moderne Badezimmer gebracht wurde (<http://www.deutschland-entspann-dich.de/entspannt-arbeiten/work-life-balance/artikel/sabbatical>, 26.09.2016).³⁷

Die Wirkmächtigkeit der rituellen Überhöhung von Alltagshandlungen bilden das Alleinstellungsmerkmal der Produktpalette von Rituals. So ist auch die Pflegeserie „Urban Samurai“ bzw. „Ancient Samurai“ mit ihren Zuschreibungen an den Kriegerstand des feudalen Japan³⁸ zu verorten:

Viele Jahrhunderte lang legten die japanischen Krieger, die Samurai, großen Wert auf Ihr Erscheinungsbild. Ihre besonderen Traditionen der Körperpflege dienten einem Aussehen, das Kraft, Stärke und Vertrauen vermittelt, damit sie Herausforderungen und Kämpfen besser gewappnet waren. Inspiriert durch diese Krieger kreierten wir die Kollektion „Ancient Samurai“ für ihn, damit Ihr Gesicht für den Tag bereit ist, weil es optimal gepflegt ist (<http://eu.rituals.com/de-de/collection-story-samurai.html>, 26.09.2016).

Körperpflege wird an die Samurai zurückgebunden, auf diese Weise erhöht und darüber hinaus als dem Kämpfen zuträglich ausgewiesen:

Wer sich schon immer einmal wie ein Samurai fühlen wollte, bevor er in den Kampf zieht, der liegt mit der „Urban Samurai“ Linie genau richtig [...] „Urban Samurai“ transportiert diese uralte Philosophie in unsere Zeit, mit einer speziell auf Männerhaut abgestimmten Pflege und Inhaltsstoffen, die wach machen und stark in den Tag starten lassen (<http://www.fashion-insider.de/69430/rituals-urban-samurai-neue-pflegeserie-fuer-maenner/>, abgerufen 26.09.2016).

Und:

³⁷ Vgl. dazu auch die Videos zur Produktphilosophie (<http://www.youtube.com/watch?v=fwp0gG0o7nE>) oder zur Vorstellung der Marke (<http://www.youtube.com/watch?v=6v7DPpvhJRI>), beide 14.08.2017).

³⁸ Es liegt nahe, dass hinsichtlich der Zuschreibungen an die Samurai die historischen Perioden der Sengoku- (1477-1573) und der Tokugawa-Zeit (1603-1868) zum Tragen kommen, vor allem aufgrund ihrer filmischen Rezeption im Genre der „Jidaigeki“ (<http://filmlexikon.uni-kiel.de/index.php?action=lexikon&tag=det&id=820>, 14.08.2017).

Die wunderbare Marke Rituals [... erfüllt] dem einen oder anderen Herren einen heimlich Wunsch: Ein Samurai zu werden [...] Die Krieger legten großen Wert auf ihr Erscheinungsbild und schrieben ihrer Körperpflege einen hohen Stellenwert zu, um durch ihr Äußeres Stärke und Selbstvertrauen sowie Kontrolle auszustrahlen.

Heute muss sich der männliche Großstädtler [sic!] bei anderen, weniger blutigen, aber mindestens ebenso anspruchsvollen Gefechten beweisen. Und für solche urbanen Krieger präsentiert Rituals die neue Pflegelinie für Herren „Urban Samurai“, so dass man(n) stets gepflegt in die Schlacht zieht (<http://luxusbeautyblog.com/2014/10/02/rituals-fuer-maenner-urban-samurai/>, 26.09.2016).

Während Attribute einer vermeintlich gegenwärtigen, urbanen Männlichkeit (Stärke, Disziplin, ein gepflegtes Äußeres) auf die Samurai zurückgebunden und identifikatorisch auf die Pflegeserie übertragen werden (s. ABB. 5), bringt dieser Rezipient einen weiteren Aspekt des Samurai-Seins vor, nämlich das Dienen³⁹:

[Ein] schöner Körper strahlt Kontrolle und Selbstvertrauen aus. [Die] 22 Pflegeprodukte [werden] ihrem starken Namen gerecht. Denn der Begriff Samurai bedeutet „Dienender“ oder auch „Beschützer“: Dank hochwirksamen Pflanzenextrakten wirkt die „RITUALS for men“ Linie wie ein Schutzschild im Kampf gegen Umwelt- und Alltagseinflüsse [...] Der perfekte Beschützer urbaner Großstadthelden [...] (<http://www.gq-magazin.de/leben-als-mann/promotion2/gewinnspiel-alltagsdiener-urban-samurai-von-rituals>, 26.09.2016).

Die den Samurai zugeschriebenen sozialen wie kämpferischen Eigenschaften werden mit kosmetischer „Perfektion“ gelabelt und durch die entsprechenden Produkte verfügbar gemacht. Die Wirkmächtigkeit der Pflegeserie „Urban Samurai“ lebt von der Medialisierung von Zuschreibungen an das Leben und Handeln der Samurai. Darüber hinaus vermag die Pflegeserie das Bild der japanischen Krieger von der Notwendigkeit einer militärischen Ausbildung oder der Notwendigkeit einer standesgemäßen Herkunft⁴⁰ zu lösen: Militärische Fertigkeiten und Standeszugehörigkeit bilden das legitimierende Meta-Narrativ, das allein mittels kosmetischer Pflege in den Körper eingeschrieben werden

³⁹ Die u.a. in der Fernsehserie „Shogun“ (vgl. <http://www.imdb.com/title/tt0080274/>, 14.08.2017) verwendete und dadurch popularisierte Übersetzung für den Begriff des Samurai beruht auf dem heute weniger gebräuchlichen Begriff „saburau“ (jap.), der für „folgen, gehorchen“ steht (<http://www.wadoku.de/entry/view/9354166>) und vermutlich die Herkunft des Wortes „Samurai“ ist (<http://ja.wikipedia.org/wiki/侍>, beide 14.08.2017)

⁴⁰ Das ständische System wurde zum Ende des 16. Jhdts. hinsichtlich der Vermeidung einer sozialen Mobilität festgeschrieben. Um dem Stand der Krieger anzugehören, musste man — bis auf wenige Ausnahmen — in diesen hineingeboren werden (vgl. DUUS und TOTMAN).

kann, und auf diese Weise eine Aura der Männlichkeit in gegenwärtigen urbanen Umgebungen materialisiert.

6.3 Legitimation „von ganz, ganz oben“: Der Papst wird Taekwondo-Meister

Am 10. Mai 2017 empfing Papst Franziskus öffentlich eine Delegation, die aus dem Vorsitzenden der „World Taekwondo Federation“ (WTF), dem Botschafter Südkoreas im Vatikanstaat und dem Vorsitzenden sowie dem Ehrenvorsitzenden des italienischen Taekwondo-Verbandes bestand. Ziel dieser Audienz war u.a., den Papst über den aktuellen Stand der „Taekwondo Humanitarian Foundation“ zu informieren.⁴¹ Dies kommentierte der Präsident der WTF unter Erwähnung der moralischen Vorbildfunktion des Papstes:

“It was a tremendous honor to meet a man who has such immense moral stature worldwide,” said Choue after the meeting. “It was a great privilege to brief him on the sport of taekwondo, and on our humanitarian activities across the globe” (WORLD TAEKWONDO FEDERATION).

Im Zuge dessen wurde Papst Franziskus neben einem Taekwondo-Anzug der 10. Dan, „der höchste Rang im Taekwondo“ (WORLD TAEKWONDO FEDERATION), in Form einer Urkunde überreicht (s. ABB. 6). Durch diese Handlung wäre der Papst nach einem alltäglichen Verständnis zu einem Experten einer der Martial Arts geworden, legitimiert durch deren Weltverband. Diese Geste löste gemischte Reaktionen unter Akteuren aus:

Die World Taekwondo Federation hat's geschafft und Papst Franziskus den 10. [...] Dan verliehen bevor eine andere Kampfsportart dazu kam. Ein wichtige [sic!] Schritt um weiterhin olympisch zu bleiben. Jetzt auch mit Support von ganz ganz oben. Halleluja! [sic!] (KAMPFKUNST-BOARD).

Dieser Hinweis auf die politische Wirksamkeit jener Verleihung verweist auf die (hauptsächlich institutionelle) Konkurrenz zwischen den beiden Taekwondo-Weltverbänden, die wiederum mit der Brisanz der Trennung zwischen Nord- und Südkorea einhergeht: Die südkoreanische WTF, mit voller Anerkennung durch das Internationale Olympische Komitee, und die in Nordkorea ansässige „International Taekwondo

⁴¹ Das Interesse des Papstes am Taekwondo ist auch Thema dieses italienischen Fernsehbeitrages aus dem Jahr 2000: „(Meeting with Pope Francis on Sport and Faith) WTF Demonstration Team performed at the 1st Global Conference on Faith & Sport under the theme of 'Sport at the Service of Humanity’“ (<http://www.youtube.com/watch?v=n-SXGBxh9do>, 26.06.2017).

Federation“ (ITF).⁴² Letztere scheint damit auf den ersten Blick hinsichtlich einer Legitimation durch den Heiligen Stuhl durch die WTF ausgestochen zu sein. Jedoch wurde Papst Franziskus bereits am 6. September 2016 im Kontext einer in Italien ausgetragenen ITF-Meisterschaft der 9. Dan⁴³ durch den Vizepräsident der ITF verliehen (s. ABB. 7). Die ITF nahm die Übergabe im Kontext einer öffentlichen Heiligsprechung vor:

[...] to present the ITF Honorary Certificate of 9th Dan to Pope Francis on the specific occasion of canonizing Mother Teresa in St. Peter's Square in the Vatican. Thousands of people packed in the Square to witness the Ceremony where Pope Francis was receiving the ITF Honorary Certificate of 9th Dan from [...] the ITF Vice-President. This promotion will be of such great echo to reach the whole Martial Arts across the world with real ITF values (INTERNATIONAL TAEKWONDO FEDERATION).

Also hatte sich die ITF zuvor bereits durch die Vergabe eines „Meistergrades“ an den Papst legitimiert und dies ebenso durch ein öffentliches Ereignis im kirchlichen Raum wirksam medialisiert. Abgesehen von der Übergabe der Artefakte dürfte allein die stimmliche Nennung der Namen der Delegationen durch den Papst⁴⁴ im öffentlichen Raum ein politisch bedeutsames mediales Ereignis für beide Verbände sein.

Die Legitimation durch ein bspw. religiöses Oberhaupt scheint demnach innerhalb bestimmter Institutionen der Martial Arts über eine legitimierende und damit auch die (nicht näher beschriebenen) „Werte“ (INTERNATIONAL TAEKWONDO FEDERATION) der jeweiligen Organisationen verstärkende Wirkung zu verfügen. (Auch bei lokalen Sportveranstaltungen ist die Würdigung oder die Schirmherrschaft durch Prominente oder Politiker nichts Ungewöhnliches.) Es ging allerdings nicht um die Würdigung tatsächlicher kämpferischer Fertigkeiten der Person des Papstes im Taekwondo, als vielmehr um die Medialisierung und damit Materialisierung einer für Akteure sinngebenden Verbindung zwischen einer Institution der Martial Arts und einer religiösen Institution. Wie im vorangegangenen Beispiel bilden die Überhöhungen mittels Zuschreibungen ein Narrativ aus, das durch entsprechend gestaltete Events medialisiert wird.

⁴² Vgl. <http://www.tagesspiegel.de/sport/helm-ab-zum-kampf/628622.html> (26.06.2017).

⁴³ Im Gegensatz zur WTF verleiht die ITF den 9. Dan als höchsten Rang (s. <http://kf-gaisburg.de/stuttgart-taekwondo-graduierungssystem.html>, 26.06.2017).

⁴⁴ Zum Empfang der WTF-Delegation s. <http://www.youtube.com/watch?v=7uCxiktA2LQ>, ab 0:23 (26.06.2017).

7. Fazit

Die vorliegende Arbeit legt dar, wie Martial Arts analog zu religiösen Formationen vermittelt werden und dadurch Sinn, Teilhabe und Transformationen des Selbstbildes der Akteure ermöglichen. Ausgehend davon, dass eine eurozentrisch orientierte und explizite Beschreibung von Religionen — z.B. aufgrund einer gedachten Trennung von Religionen und Medien — dafür nicht herangezogen werden kann, haben rezente Theorien zu Religionen im Kontext von Medien und Materialität den impliziten Charakter von Religionen herausgearbeitet. Dabei bestand der kulturwissenschaftliche Anspruch, die Handlungen der Akteure zugrunde zu legen, um religiöse Vorstellungen und Praktiken überprüfbar zu machen. Im Ergebnis werden die Martial Arts als verkörperlichte, zeitgenössische Phänomene mit religionsanaloger Vermittlung und Materialisierung der von Akteursseite als transzendent verorteten Wirkmächtigkeiten skizziert.

Gemäß des kulturwissenschaftlichen Anspruchs kann diese Arbeit keine allgemeinen Aussagen über alle Formationen der Martial Arts der Welt und der Geschichte tätigen. Spezifische Formationen bedürfen in der Untersuchung auch einer regionalwissenschaftlichen Kontextualisierung, besonders was den Einbezug von originalsprachlichen Quellen angeht. Diese Arbeit bietet dagegen eine einführende, kulturwissenschaftlich orientierte Perspektive am Beispiel der Verwendung von inhaltlichen Merkmalen japanischer bzw. japanisch inspirierter Martial Arts. Analog zur Untersuchung von Religionen ist aus dieser Perspektive die Frage nach dem Nutzen der Verwendung der Martial Arts, ihrer Namen, Artefakte oder „der Samurai“ sowie der entsprechenden Zuschreibungen in der Transformation eines transzendent verorteten Selbst indiziert.

Dabei sollten Martial Arts nicht als eine weitere begriffliche Entität etabliert sondern hinsichtlich ihres diskursiven Charakters gesellschaftlich kontextualisiert werden. Statt eines Begriffs handelt es sich um Namen („die Samurai“), die im Laufe der Geschichte immer wieder neue Identitäten produzieren und daher nicht fixierbar sind. Die verwendeten Quellen haben eine netzwerkartige Kommunikationsstruktur von Religionen herausgestellt, durch die jene Namen, aber auch Artefakte, Handlungen, Rituale,

Technologien und soziale Organisationsformen dynamische Muster ausbilden. Diese dynamischen Muster liegen den Vorgängen zugrunde, die spezifische Vorstellungen und Praktiken dezidiert religiös bzw. religionsanalog werden lassen. Durch die Geschichte hindurch zeigen sich diese Muster nicht durch kontinuierliche Verläufe, sondern durch sich stets aktualisierende Settings, die sich aus zeitlichen, örtlichen, technologischen und transkulturellen Veränderungen ergeben. Dabei ist wichtig, dass es keinen universalen Religionsbegriff hinter diesen Transformationen gibt, sondern eine beschreibbare Gestaltung religiöser Formationen erst durch ihre mediale Vermittlung entstehen. Aufgrund der nicht aufrecht zu erhaltenden Trennung von Religionen und den Medien, die religiösen Vorstellungen und Praktiken ihre Gestalt geben, sind die entsprechenden Artefakte, Handlungen, Orte, sowie deren ästhetische Perzeption durch ihre Funktion und ihre Art der Verwendung religiös. Durch sensorische, affektive und performative Settings werden Sinn und Teilhabe konstituiert, die sich sowohl im virtuellen wie im realen Raum entfalten. Auf diese Weise werden Religionen material verfasst.

Die Materialisierung durch körperlich medialisierte Vorstellungen und Praktiken erzeugt ein — aus Sicht der Akteure — theoretisch nicht nachvollziehbares Wissen, das somit implizit angelegt ist und ausschließlich performativ und durch Erfahrung zugänglich wird. Dieses prozedurale Wissen wird mittels verbindlicher, performativer Praktiken aufgebaut. Transkultureller Austausch und moderne Medientechnologien ermöglichen die Konstruktion von Identität und Teilhabe am Kulturellen, Sozialen und Religiösen auf globaler Ebene, welche wiederum durch Zuschreibungen an die Vergangenheit rückgebunden oder durch institutionelle Zugehörigkeit legitimiert werden. Mit der Veränderung der Medien und der Formen der Materialisierung durch die Geschichte hindurch, verändert sich auch die Strukturierung religiöser und religionsanaloger Formationen, wie eben auch der Martial Arts. Die Veränderungen der damit einhergehenden Zuschreibungen und der Verwendungsweise von Artefakten wurden als kulturgeschichtlicher Normalfall ausgewiesen.

Hinsichtlich der Martial Arts ist damit der menschliche Körper das zentrale Medium, da es sich zum einen um eine Körperpraxis handelt. Zum anderen werden Religionen wie

auch Martial Arts sensorisch-affektiv und damit ebenfalls mit dem Körper perzipiert. Daher ist es auf den zweiten Blick nicht ungewöhnlich, dass die körperliche Medialisierung nicht ausschließlich über das Training kämpferischer Gesten erfolgt, sondern ebenso durch die habituelle Umsetzung von Zuschreibungen, durch spezifische Kleidung, durch Sprechakte, entsprechend beworbene Kosmetik oder durch die persönliche Legitimierung seitens hochgestellter Experten auf der institutionellen Ebene. Die Fallbeispiele zeigten deutlich: Martial Arts werden analog zu religiösen Vorstellungen und Praktiken ästhetisch medialisert, dadurch material verfasst und durch transkulturelle Austauschprozesse transformiert. Der Zweck dieser Prozesse besteht in der Konstituierung einer Verbindung zum transzendenten Selbst, dass durch eine körperliche und identifikatorische Transformation optimiert werden soll. Die von außen beschreibbaren Kategorien berühren dabei die Konstruktion von Männlichkeit in urbanen Gesellschaften, die Schaffung von explizit religiösen Räumen, den Anschluss an eine Genealogie oder die politische Legitimation als soziales Handeln.

Es gibt also keine objektive Grundlage, die Martial Arts nicht als eine Form von Gegenwartsreligiosität, als religionsanaloge Formation zu bezeichnen — oder auf der Akteursebene als „Religion“ —, da der Körper des Akteurs als Medium in der kulturwissenschaftlichen Perspektive nicht von seiner religionsanalogen Praxis zu trennen ist. Insofern ist das Eingangszitat von GREEN, Aikido sei „mehr als ein Sport [...] eine Religion“, durchaus zutreffend. Eine Untersuchung einer solchen Verwendung der Bezeichnung „Religion“ ist allerdings erst dann erkenntnisbringend, wenn sie objektiv, d.h. mithilfe rezenter religionswissenschaftlicher Theorien aufgearbeitet wird. D.h. wenn sich ihre Beschreibung abseits eines essenzialistischen Religionsbegriffs auf materiale Artefakte wie Kleidung, ästhetische Perzeption, rituelle Räume und Praktiken und deren soziale Referenzen bezieht. Allerdings macht es der implizierte, performative Charakter der Martial Arts notwendig, selbst über Erfahrungen als Akteur zu verfügen, da sich ansonsten die komplexen Strukturen der diskursiven Aushandlung der sich aktualisierenden Tradierungen und die Perspektive der Akteure dem Forschenden nicht erschließen.

Meine eigene Rezeption der Martial Arts hat sich durch diese Arbeit nochmals von einem religions- bzw. „Martial-Arts-kritischem“ Ansatz entfernt und damit auch von einer zunächst auf eine Dekonstruktion ausgerichtete Herangehensweise zu einer objektiven und damit nicht wertenden Perspektive des Forschers gewandelt. Inwieweit sich dadurch die Strukturen und Muster meiner eigenen Identitätsbildung neu verhandeln lassen müssen, ist eine andere Frage und wird an anderer Stelle zu beantworten sein.

Anhang

Abbildungsverzeichnis



Abb. 1

DEFERRENCE



AIKIDO



FOOTBALL

Abb. 2



Abb. 3



Abb. 4



Abb. 5



Abb. 6



Abb. 7

Quellenverzeichnis

Literatur

- AHN, Gregor (1997). Eurozentrismen als Erkenntnisbarrieren in der Religionswissenschaft. in: Christoph Auffarth et al. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 1997, Bd. 5, Heft 1/2. Berlin: De Gruyter. S. 41-58.
- (2007). Kommunikation von Religion im Internet. in: Jamal Malik et al. (Hg.). *Religion und Medien — Vom Kultbild zum Internetritual*. Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt, Bd. 4. Münster: Aschendorff. S. 191-247.
- ALBRECHT, Andreas F. (2007). *Karate — ist das Budô, Bushidô oder Bujutsu?*. <http://www.karate-wiesloch.de/index.php?id=90> (letzter Aufruf am 21. September 2017).
- AMBOS, Claus und Jan WEINHOLD (2013). Rahmen und Rahmungsprozesse. in: Christiane Brosius et al. (Hg.). *Ritual und Ritualdynamik — Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 93-99.
- BERGUNDER, Michael (2011). Was ist Religion? — Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft. in: Christoph Auffarth et al. (Hg.). *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 2011, Bd. 19, Heft 1/2. Berlin: De Gruyter.
- BOWMAN, Paul (2014). Instituting Reality in Martial Arts Practice. in: Paul Bowman (Hg.). *JOMEC Journal — Martial Arts Studies, Issue 5, June 2014*. abrufbar unter: <http://publications.cardiffuniversitypress.org/index.php/JOMEC/article/view/285> (letzter Aufruf: 2. Oktober 2017).
- BROSIUS, Christiane und Simone HEIDBRINK (2013). Medialität. in: Christiane Brosius, et al. (Hg.). *Ritual und Ritualdynamik — Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 77-84.
- CARP, Richard M. (2011). Material Culture. in: Michael Stausberg und Steven Engler. *The Routledge Handbook of Research Methods in The Study Of Religion*. New York: Routledge. S. 47-490.
- DUUS, Peter (1998). *Modern Japan*. Boston: Houghton Mifflin. S. 14-57.

- ERARD, Guillaume (2013). Why do Yudansha Wear Hakama? abrufbar unter: <http://www.guillaumeerard.com/daito-ryu-aiki-jujutsu/articles/why-do-yudansha-wear-hakama> (letzter Aufruf: 2. Oktober 2017).
- ERNST, Christoph und Heike PAUL (2013). Präsenz und implizites Wissen — Zur Interdependenz zweier Schlüsselbegriffe der Kultur- und Sozialwissenschaften. in: Christoph Ernst und Heike Paul. *Präsenz und implizites Wissen — Zur Interdependenz zweier Schlüsselbegriffe der Kultur- und Sozialwissenschaften*. Bielefeld: Transcript. S. 9-32.
- EVANS, John (2010). *Kurikara — The Sword and the Serpent*. Berkely: Blue Snake Books.
- FARRER, D.S. und John WHALEN-BRIDGE (2011). Introduction: Martial Arts, Transnationalism, and Embodied Knowledge. in: D. S. FARRER und John WHALEN-BRIDGE (Hg.). *Martial Arts As Embodied Knowledge — asian Traditions in a Transnational World*. New York: New York State University Press. S. 1-25.
- GEBHARDT, Winfried, Martin ENGELBRECHT und Christoph BOCHINGER (2005): „Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts — Der ‚spirituelle Wanderer‘ als Idealtypus spätmoderner Religiosität“. in: Christoph AUFFAHRT (Hg.): *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 2005/02. Marburg: Diagonal. S. 133-151.
- GLADIGOW, Burkhard (1995): Europäische Religionsgeschichte. in: Hans G. KIPPENBERG und Brigitte LUCHESI (Hg.): *Lokale Religionsgeschichte*. Marburg: Diagonal. S. 21-42.
- GREEN, LEE (Reg.) (1958). *Rendezvous with Adventure. Aikido — Morihei Ueshiba and Aikido*. <http://youtu.be/IedNBqcG0S4> (letzter Aufruf: 4. Juni 2017).
- INTERNATIONAL TAEKWONDO FEDERATION (ITF) (2016). *ITF Honorary Certificate of 9th Dan to Pope Francis*. <http://www.itf-tkd.org/news-newsletter/> (letzter Aufruf: 26. Juni 2016).
- JAIN, Andrea R. (2015). *Selling Yoga — From Counterculture to Pop Culture*. New York: Oxford University Press.
- KAMPFKUNST-BOARD (2017). *10. Dan für Papst Franziskus*. <http://www.kampfkunst-board.info/forum/f13/10-dan-f-r-papst-franziskus-182887/> (letzter Aufruf: 2. Juni 2017).

- KATOWIEC, Stefan (2010). *Karatedō in Deutschland — Kampfkunst, Buddhismusrezeption und religiöse Gegenwartskultur*. Marburg: Tectum.
- KNOBLAUCH, Hubert (1997): „Die Sichtbarkeit der unsichtbaren Religion — Subjektivierung, Märkte, und die religiöse Kommunikation“. in: Christoph AUFFAHR (Hg.): *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 1997/05. Marburg: Diagonal. S. 179-202.
- KOHN, Tamara (2007). *Bowing onto the Mat: Discourses of Change through Martial Arts Practice*. in: Simon Coleman und Tamara Kohn. *The Discipline of Leisure. Embodying Cultures of ,Recreation‘*. New York: Berghahn Books, S.171-187.
- LYNCH, Gordon (2012). Introduction. in: Gordon Lynch und Joylon Mitchell (Hg.). *Religion, Media and Culture — A Reader*. New York: Routledge. S. 1-6.
- MCCARTHY, Patrick (1995). *The Bible of Karate — Bubushi*. North Clarendon: Tuttle.
- MCCUTCHEON, Russel T. (2007). *Studying Religion — An Introduction*. London: Equinox.
- MCDANNELL, Colleen (2017). Material Religion... <http://www.cmcdannell.com/home.html> (letzter Aufruf: 19. Juni 2017).
- METZGER, Torsten (2012). *Spiritualität und die Kampfkünste Asiens*. 3. Juni 2012. <http://www.kein-blatt-vor-dem-mund.de/spiritualitaet-und-die-kampfkuenste-asiens/> (letzter Aufruf: 19. Juni 2017).
- MEYER, Birgit, David MORGAN, Crispin PAINE und Brent PLATE (2010). The origin and mission of Material Religion. in: *Religion Volume 40, 2010 — Issue 3*. London: Routledge. S. 207-211.
- MITCHELL, Joylon (2007). Questioning Media and Religion. in: Gordon Lynch (Hg.). *Between Sacred and Profane - Researching Religion and Popular Culture*. London: I.B. Tauris. S. 34-46.
- MORGAN, David (2008). Introduction. Religion, media, culture: the shape of the field. in: David Morgan (Hg.). *Key Words in Religion, Media and Culture*. New York: Routledge. S. 1-19.
- (2011). Mediation or mediatisation: The history of media in the study of religion. in: *Culture and Religion* Vol. 12, No. 2, June 2011. Abingdon: Taylor & Francis. S. 137-152.

- (2013). Religion and Media: A critical review of recent developments. in: *Critical Research on Religion* 2013 1: 347. abrufbar unter: <http://crr.sagepub.com/content/1/3/347>. (letzter Abruf am 20.03.2017).²
- POLIT, Karin (2013). Verkörperung. in: Christiane Brosius et al. (Hg.). *Ritual und Ritualdynamik — Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 215-221.
- PRIES, Andreas H. (2013) Tradition, Tradierung. in: Christiane Brosius et al. (Hg.). *Ritual und Ritualdynamik — Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 205-214.
- PROHL, Inken (2012). Materiale Religion. in: Michael Stausberg (Hg.). *Religionswissenschaft*. Berlin: De Gruyter. S. 379-390.
- PROHL, Inken und Dimitry OKROPIRIDZE (2015). *Ansätze der Religionswissenschaft in Heidelberg*. abrufbar unter <http://www.zegk.uni-heidelberg.de/religionswissenschaft/rewi/ansaezte.html> (letzter Abruf am 20.03.2017).
- SAX, William S. (2013). Agency. in: Christiane Brosius et al. (Hg.). *Ritual und Ritualdynamik — Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 25-31.
- SEIBERT, Hagen (2015). *Die Elemente des Zen in der Kampfkunst*. Emmendingen: Selbstverlag.
- SHIMABUKURO Masayuki und Leonard J. PELLMAN (1995). *Flashing Steel — Mastering Eishin-Ryū Swordsmanship*. Berkeley: Frog.
- SHUN, Inoue (1998). Budō — Invented Tradition in the Martial Arts. in: Sepp Linhart und Sabine Frühstück (Hg.). *The Culture of Japan as Seen Through its Leisure*, Albany: State University of New York Press, S. 81-93.
- SIMON, Udo (2013). Reflexivität. in: Christiane Brosius et al. (Hg.). *Ritual und Ritualdynamik — Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 100-108.
- SKOSS, Meik (2014). Tilting at Windmills: Observations on the Complexities in Transmission of the *Koryū Bujutsu* in Japan and the United States. in: BENNET, Alexander (Hg.). *Budo Perspectives — Volume one*. Auckland: Kendo World Publications. S. 351-360.

- SUINO, Nicklaus (2005). *The Art of Japanese Swordsmanship — A Manual of Eishin-Ryu Iaido*. Boston: Weatherhill.
- STOLOW, Jeremy (2005). Religion and/ as Media, in: *Theory, Culture & Society* Vol. 22 (4). SAGE: London. S. 119-145.
- TÖBELMANN, Paul (2013). Wirksamkeit. in: Christiane Brosius et al. (Hg.). *Ritual und Ritualdynamik — Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 222-228.
- TOTMAN, Conrad D. (1981). *Japan before Perry: a short history*. Berkeley: University of California Press. S. 135-159.
- TWEED, Thomas A. (2011). Theory and Method in the Study of Buddhism: Toward ‘Translocative Analysis’. in: *Journal of Global Buddhism* 12. S. 17-23.
- USHIRO Kenji (2008). *Karate and Ki — The Origin of Ki. The Depth of Thought*. Sagamihara: Aiki News.
- WALLNER, Stefanie (o.J.). Zen — Kultur und Kampfkunst: Karatedo als Weg — im Einklang mit sich selbst. <http://www.karate-treff.de/de/infos-zu-karate/d/kampfkunst-und-zen-kultur.html> (letzter Aufruf: 7. August 2017).
- WALSDORF, Hanna (2013). Performanz. in: Christiane Brosius et al. (Hg.). *Ritual und Ritualdynamik — Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 85-91.
- WORLD TAEKWONDO FEDERATION (WTF) (2017). *Pope Granted Honorary Taekwondo Black Belt at Meeting in Vatican*. <http://www.worldtaekwondofederation.net/pope-granted-honorary-taekwondo-black-belt-at-meeting-in-vatican-2/> (letzter Aufruf: 2. Juni 2017).

Weitere Internetquellen

Das dieser Arbeit vorgelagerte Filmzitat ist u.a. abrufbar auf:

http://www.jedipedia.net/wiki/Jediquote:Han_Solo (letzter Aufruf: 27. September 2017).

<http://eu.rituals.com/de-de/about-rituals.html> (letzter Aufruf: 26. September 2016).

<http://eu.rituals.com/de-de/collection-story-samurai.html> (letzter Aufruf: 26. September 2016).

<http://ja.wikipedia.org/wiki/侍> (letzter Aufruf: 14. August 2017).

<http://kf-gaisburg.de/stuttgart-taekwondo-graduierungssystem.html> (letzter Aufruf: 26. Juni 2017).

<http://luxusbeautyblog.com/2014/10/02/rituals-fuer-maenner-urban-samurai/> (letzter Aufruf: 26. September 2016).

<http://www.dict.cc/?s=martial+arts> (letzter Aufruf: 07. August 2017)

<http://www.dict.cc/?s=mediation> (letzter Aufruf: 25. August 2017).

<http://www.dict.cc/?s=mediatization> (letzter Aufruf: 25. August 2017).

<http://www.duden.de/rechtschreibung/Mediation> (letzter Aufruf: 25. August 2017).

<http://www.duden.de/rechtschreibung/medialisieren> (letzter Aufruf: 25. August 2017).

<http://www.duden.de/rechtschreibung/Mediatisierung> (letzter Aufruf: 25. August 2017).

<http://www.imdb.com/title/tt0080274/> (letzter Aufruf: 14. August 2017).

<http://www.wadoku.de/entry/view/2589680> (letzter Aufruf: 12. August 2017).

<http://www.wadoku.de/entry/view/3796965> (letzter Aufruf: 12. September 2017).

<http://www.wadoku.de/entry/view/589625> (letzter Aufruf: 12. September 2017).

<http://www.wadoku.de/entry/view/9354166> (letzter Aufruf: 14. August 2017).

<http://www.wadoku.de/entry/view/9883112> (letzter Aufruf: 21. September 2017).

<http://filmlexikon.uni-kiel.de/index.php?action=lexikon&tag=det&id=820> (letzter Aufruf: 14. August 2017).

<http://www.jochen-schweizer.de/geschenk/samurai-workshop,default,pd.html#descriptionTab> (letzter Aufruf: 19. Juni 2017).

<http://www.deutschland-entspann-dich.de/entspannt-arbeiten/work-life-balance/artikel/sabbatical> (letzter Aufruf: 26. September 2016).

<http://www.fashion-insider.de/69430/rituals-urban-samurai-neue-pflegeserie-fuer-maenner/> (letzter Aufruf: 26. September 2016).

<http://www.gq-magazin.de/leben-als-mann/promotion2/gewinnspiel-alltagsdiener-urban-samurai-von-rituals> (letzter Aufruf: 26. September 2016).

<http://www.kampfkunst-board.info/forum/f15/kampfkunst-and-kampfsport-unterschied-27541/> (letzter Aufruf: 7. August 2017).

<http://www.kampfkunst-board.info/forum/f7/karate-kampfsport-kampfkunst-33671/>
(letzter Aufruf: 7. August 2017).

<http://www.kampfkunst-board.info/forum/f15/unterschied-zwischen-kampfkunst-kampfsport-89706/> (letzter Aufruf: 7. August 2017).

<http://www.tagesspiegel.de/sport/helm-ab-zum-kampf/628622.html> (letzter Aufruf: 26. Juni 2017).

<http://www.youtube.com/watch?v=fl6mbTtlBl8> (letzter Aufruf: 14. August 2017).

<http://www.youtube.com/watch?v=fwp0gG0o7nE> (letzter Aufruf: 14. August 2017).

http://www.youtube.com/watch?v=HR9cpA_rDfw (letzter Aufruf: 7. August 2017).

<http://www.youtube.com/watch?v=IMXyIY62fsQ> (letzter Aufruf: 15. August 2017).

<http://www.youtube.com/watch?v=n-SXGBxh9do> (letzter Aufruf: 26. Juni 2017).

<http://www.youtube.com/watch?v=UgRd8UPHeo8> (letzter Aufruf: 15. August 2017).

<http://www.youtube.com/watch?v=6v7DPpvhJRI> (letzter Aufruf: 14. August 2017).

<http://www.youtube.com/watch?v=7uCxiktA2LQ> (letzter Aufruf: 26. Juni 2017).

Bildquellen

Abb. 1: <http://s-media-cache-ak0.pinning.com/736x/50a4/41/50a44160110542c218b306b4fa80bcf7.jpg>

Abb. 2: <http://data.whicdn.com/images/91337973/large.jpg>

Abb. 3: <http://www.wukf-karate.org/imagens/logo/logo.png>

Abb. 4: Archiv Stephan Yamamoto

Abb. 5: Archiv Stephan Yamamoto

Abb. 6: <http://www.worldtaekwondo.org/wp-content/uploads/2017/05/Pope-Francis-receives-the-10th-honorary-black-belt-and-taekwondo-uniform-by-the-WTF-President-Chungwon-Choue-at-the-Saint-Peters-Square-on-May-10-1.jpg>

Abb. 7: <http://image.jimcdn.com/app/cms/image/transf/dimension=673x10000:format=jpg/path/s6256580b5ff85867/image/i3418c1756c72dd08/version/1474361369/image.jpg>

