

Der Zweite Weltkrieg im öffentlichen
Gedächtnis Japans.

Japan vor der Jahrtausendwende.
Zur geistigen Auseinandersetzung Japans
mit dem »Westen«.

Japans schwerer Weg nach Asien.

»Internationalisierung«
als Nostalgie im heutigen Japan.

Sprachwissenschaft
und nationale Identität in Japan.

1111
Irmela Hijiya-Kirschner (Hg.) Überwindung der Moderne?
1111

Überwindung der Moderne?

Japan am Ende des
zwanzigsten Jahrhunderts

Herausgegeben von
Irmela Hijiya-Kirschner

edition suhrkamp

SV

ISBN 3-518-11999-0 DM 19.80



9 783518 119990 8S 147.00

Redaktion: Ines Günther

Im vorliegenden Band werden alle japanischen Namen in ihrer ursprünglichen Gestalt belassen. Hierbei steht in der Regel der Familienname voran, gefolgt von dem persönlichen Namen oder einem Schriftstellernamen.

edition suhrkamp 1999

Neue Folge Band 999

Erste Auflage 1996

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1996

Erstausgabe

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das
des öffentlichen Vortrags
sowie der Übertragung durch Rundfunk und Fernsehen,
auch einzelner Teile.

Satz: Leingärtner, Nabburg

Druck: Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden

Umschlagentwurf: Willy Fleckhaus

Printed in Germany

1 2 3 4 5 6 - 01 00 99 98 97 96

Inhalt

- Irmela Hijiya-Kirschner
Leuchtet Japan?
Einführende Gedanken zu einer proklamierten Zeitenwende 7
- Franziska Seraphim
Der Zweite Weltkrieg im öffentlichen Gedächtnis Japans:
Die Debatte zum fünfzigsten Jahrestag der Kapitulation 25
- Carol Gluck
Das Ende der »Nachkriegszeit«:
Japan vor der Jahrtausendwende 57
- Mishima Ken'ichi
Die Schmerzen der Modernisierung als Auslöser kultureller
Selbstbehauptung – Zur geistigen Auseinandersetzung Japans
mit dem »Westen« 86
- Klaus Antoni
Japans schwerer Weg nach Asien – Geistesgeschichtliche
Anmerkungen zu einer aktuellen Debatte 123
- Lisette Gebhardt
Ikai – Der Diskurs zur »Anderen Welt« als Manifestation
der japanischen Selbstfindungs-Debatte 146
- Jennifer Robertson
»Internationalisierung« als Nostalgie im heutigen Japan 172
- Augustin Berque
Die Zeitlichkeit der japanischen Stadt
und die Überwindung der Moderne 194
- Roy Andrew Miller
Sprachwissenschaft und nationale Identität in Japan –
Die Forschung zu den Frühformen der japanischen Sprache 209
- Über die Autoren und Übersetzer* 245

schlimmsten Sorte. Antidemokratische Tendenzen dieser Art gibt es jedoch auch in den fortgeschrittenen Industrieländern.

Es ist nicht nur in Japan an der Zeit, vom kulturalistischen Denkmodell und der in ihm vollzogenen Dichotomisierung zwischen »westlich« und »östlich« Abschied zu nehmen, von einem Modell, das, wie es der Machiavelli von Harvard, Huntington, in bezug auf insgesamt sieben oder acht Kulturen aufgebaut hat, durch eine gegenseitige Blickverengung konstruiert ist. Und diese Abschiednahme sollte unter der Zielvorgabe geschehen, gemeinsame Probleme, die mit der künftigen Form der Demokratie zusammenhängen, auf einem zeitgemäßen Reflexionsniveau zum Thema zu machen.

Klaus Antoni
Japans schwerer Weg nach Asien –
Geistesgeschichtliche Anmerkungen zu einer
aktuellen Debatte

Eine Folge der jüngsten globalen Veränderungen in wirtschaftlicher und politischer Hinsicht stellt die intensive Debatte um ein Wiedererstarken Asiens dar, in der die zukünftige Position Chinas eine Schlüsselstellung einnimmt. Gerade auch in Japan wird diese Auseinandersetzung, unter dem Schlagwort einer »Hin- bzw. Rückwendung« des Landes nach Asien, geführt¹, und auch hier ist es vor allem das Verhältnis zu China, welches gewissermaßen die Grundfrage bildet. Soll Japan die seit der Meiji-Zeit, also seit der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts, vollzogene Wendung nach Westen überdenken und den Kontakt zu seinen ostasiatischen Nachbarn suchen, so lautet dabei das eigentliche Problem. Diese Kernfrage zur zukünftigen Stellung Japans in der ostasiatischen Welt wird im folgenden vom Standpunkt der japanischen Geistesgeschichte aus einer Betrachtung unterzogen werden. Im Zentrum der Ausführungen stehen die in Japan in die Moderne hinein tradierten historischen Sichtweisen Asiens, insbesondere des konfuzianischen Chinas. Damit soll ein Beitrag zur Aufdeckung geistesgeschichtlicher Hintergründe und langfristiger Bedingungen der gegenwärtigen Debatte um Japans Verhältnis zu Asien geleistet werden.²

¹ In einem in dieser Hinsicht programmatischen Leitartikel (»Coming home to the new Asia«) heißt es in der *Japan Times* vom 8. Oktober 1994: »During the Meiji Period Japan turned its back on the tragedy of Asian underdevelopment and political decay. Rather this country sought a place among the Western powers. The long, intense and consciously cultivated dialogue with Europe and the United States changed Japan. In many ways, it set this island culture apart from its Asian neighbors. Now it is time for Japan to find a place in the new Asia. A dialogue as nuanced and as rich as that which Japan has sustained with the West should be cultivated with Asians as they make their full century. After the sorrows and failings of the modern era, this nation must play its full part in the new drama of Asian greatness. This drama already shows every sign of being a very rich hour, one in which humanity may take decent pride.«

Vgl. auch den Artikel von Georg Blume »Abkehr vom Westen« (*Die Zeit*, Nr. 52, 23. Dezember 1994, S. 4), in dem es überdeutlich heißt: »Japan, lange Zeit Wirtschaftsdynamo in Fernost, profitiert nun selber vom Boom der Nachbarländer. »Hinein nach Asien« heißt die Parole in Tokio.«

² Der vorliegende Beitrag entspricht weitgehend der vom Verfasser am 1. Februar 1995 an der Universität Trier gehaltenen Antrittsvorlesung.

Japans Stellung in der gegenwärtigen Welt – ein Wechsel von West nach Ost?

Die Welt des ausgehenden zwanzigsten Jahrhunderts bietet nicht nur dem notorischen Pessimisten ein beunruhigendes, zumindest verwirrendes Bild. Mit der Konfrontation der großen Blöcke ist zugleich auch das Gefühl relativer Sicherheit geschwunden, das – in beispielloser Selbsttäuschung – unter dem Dach einer bipolar geordneten Welt fast als behaglich empfunden wurde. Als habe es die Entwicklungen dieses Jahrhunderts überhaupt nicht gegeben, gemahnt die Gegenwart eher an das Jahr 1914 und die Zeit der Jahrhundertwende. Längst vergessen geglaubte nationale Konflikte und ethnische Probleme tauchen mit atavistischer Wucht aus der Vergangenheit auf und strafen diejenigen Lügen, die da meinten, eine »reine«, von Historischem unbelastete Gegenwart sei zumindest denkbar. Die Welt, so scheint es, kehrt zurück zu archaisch anmutenden Determinanten, deren Virulenz im Laufe unseres Jahrhunderts lediglich verschüttet und verdrängt, offensichtlich jedoch keineswegs vermindert worden ist. Kategorien wie »ethnische Zugehörigkeit«, »kulturelle Identität« oder auch »traditionelles Wertesystem« bilden mit einem Mal wieder ernstzunehmende, oft furchteinflößende Kriterien innerhalb der internationalen Debatte, um so die sich aus dem gegenwärtigen Chaos neu formierenden Großräume der Zukunft zu definieren.

Es war der amerikanische Gelehrte Samuel P. Huntington, der in seinem umstrittenen, mittlerweile berühmt gewordenen Essay vom Sommer des Jahres 1993 mit dem Titel »The Clash of Civilizations?«³, zu übersetzen etwa mit »Der Zusammenprall der Kulturräume?«⁴, in aller Deutlichkeit auf diese Entwicklung hingewiesen und sie theoretisch umrissen hat. Der Autor bemerkt einleitend, unter der Überschrift »The next pattern of conflict«, daß die zukünftigen internationalen Auseinandersetzungen in der Hauptsache weder ideologisch noch wirtschaftlich begründet sein würden, sondern vielmehr »kulturell«.⁵ An die Stelle des verschwundenen »Eisernen Vorhangs« der Ideologien trete nun ein

3 Samuel P. Huntington, »The Clash of Civilizations?« *Foreign Affairs* 72, 3 (Sommer 1993), S. 22-49.

4 Meine Wahl der Übersetzung des Terminus »civilization« gründet sich auf Huntingtons Definition: »A civilization is a cultural entity« (ebd., S. 23).

5 Vgl. ebd., S. 22.

»Samtvorhang« der Kulturen.⁶ Die Kriterien zur Unterscheidung dieser Kulturräume würden dabei von der Geschichte, der Sprache, der Kultur und, als bedeutendstem, der Religion des jeweiligen kulturellen Großraumes bestimmt.

»The differences are the product of centuries. They will not soon disappear. They are far more fundamental than differences among political ideologies and political regimes.«⁷

Immer wieder betont Huntington in diesem Zusammenhang die Rolle der Religion. Wenn wir seiner Ausgangshypothese folgen wollen, und die weltweite Entwicklung bietet in der Tat zahlreiche Anhaltspunkte für deren grundsätzliche Stichhaltigkeit, so ist festzuhalten, daß sich die gegenwärtige Welt in einem fundamentalen Wandlungsprozeß befindet, der das Ende bisheriger und die noch nebulöse Formierung neuer Strukturen mit sich bringt. Wenn diese These zutrifft, so kommt in Zukunft der Frage der jeweiligen kulturellen Zugehörigkeit in der internationalen Debatte unweigerlich eine entscheidende Rolle zu. Die Frage des »Wer bin ich?« entscheidet damit über die offensichtlich immer wichtiger werdende des »Wohin gehöre ich?«. In den Worten Huntingtons:

»Civilization identity will be increasingly important in the future ...«⁸

Wer keinem der postulierten kulturellen Großräume angehört, wird demnach in eine isolierte und damit zwangsweise auch unsichere Lage geraten. Auch hier äußert sich der Autor mit bemerkenswerter Klarheit. Er definiert sieben bzw. acht weltweite »major civilizations«, an deren Trennlinien sich die zukünftigen Konflikte entzünden würden. Es gehören dazu die kulturellen Großräume des »Westens«, des »Konfuzianismus«, des »Islam«, des »Hinduismus«, der »slawischen Orthodoxie«, der »lateinamerikanischen« und möglicherweise auch der »afrikanischen Welt«.⁹ Wie unschwer festzustellen ist, handelt es sich hierbei tatsächlich um – geographisch wie kulturell – äußerst großflächige und in sich

6 »The Velvet Curtain of culture has replaced the Iron Curtain of ideology as the most significant dividing line in Europe« (ebd., S. 31).

7 Ebd., S. 25.

8 Ebd., S. 25.

9 »... the world will be shaped in large measure by the interactions among seven or eight major civilizations. These include Western, Confucian, Japanese, Islamic, Hindu, Slavic-Orthodox, Latin American and possibly African civilization« (ebd., S. 25).

cher heterogene Einheiten, die, bei aller Problematik im Detail, die Erde in eine Art kulturelle Kontinente aufteilen.

Vor diesem Hintergrund muß es nicht nur dem Japanologen um so bemerkenswerter erscheinen, daß Huntington zu den genannten Kulturräumen noch eine weitere »civilization« gesellt, in seiner Reihenfolge sogar an dritter Stelle, direkt nach dem »Westen« und dem »Konfuzianismus«, die keineswegs dem Bild eines Zivilisationskontinents entspricht: Japan.

Tatsächlich nennt der Autor Japan als einzigen Nationalstaat gleichberechtigt und isoliert in der Reihe der kulturellen Großräume, an deren Trennlinien sich die zukünftigen weltweiten Konflikte entwickeln würden. Alle anderen Nationalstaaten, Nationen und Völker der Erde seien dagegen eingebettet in ihren jeweiligen kulturellen Horizont, der ihnen Identität nach innen und Schutz nach außen zu vermitteln habe.

»A civilization may include several nation states, as is the case with Western, Latin American and Arab civilizations, or only one, as is the case with Japanese civilization.«¹⁰

Die ideologischen Kämpfe Europas, die Kriege der westlichen Nationalstaaten untereinander, all das subsumiert Huntington mit einem einzigen Federstrich unter die Kategorie eines großen »innerwestlichen Bürgerkrieges«. ¹¹ Japans Konflikte und kriegerische Auseinandersetzungen mit der asiatischen Welt seit der Meiji-Restauration, so muß man zwangsläufig schließen, wären dagegen jedoch keineswegs Teil eines »innerostasiatischen« bzw. »innerkonfuzianischen« Bürgerkriegs gewesen, sondern vielmehr Folge einer grundsätzlichen Inkompatibilität der japanischen Kultur mit dem geographisch umliegenden Kulturraum, d. h. Ostasien.¹²

Anhand dieser Debatten offenbart sich in aller Schärfe das grundlegende Dilemma des zwischen dem Westen und Asien ste-

¹⁰ Ebd., S. 24.

¹¹ Vgl. ebd., S. 23.

¹² Zum Problem einer übergeordneten »ostasiatischen« Identität vgl. Kurt Werner Radtke (»Troubled Identity«, Kurt Werner Radtke und Tony Saich, Hg., *China's Modernisation: Westernisation and Acculturation*, Stuttgart: Steiner, 1993 [Münchener Ostasiatische Studien, Band 67]), der kategorisch erklärt: »Asia is not one; towards the end of the 20th century, East Asia consists of countries that are divided from each other by worlds of difference. [...] prevailing the whole region is a lack of genuine contact, lack of knowledge of each other that is so much more severe than the still existing communication gaps among European countries« (S. 13).

henden modernen Japans¹³, das seit den Tagen der Meiji-Restauration des Jahres 1868 den konsequenten Weg einer Einbindung in den »Westen«, als Musterbeispiel einer erfolgreichen Modernisierung im westlichen Sinne, gegangen war. Wie etwa der große Propagandist der Westorientierung Japans, Fukuzawa Yukichi (1834-1901), im Jahr 1885 in aller Deutlichkeit darlegte, erforderte der Fortschritt Japans eine klare Distanzierung von seinen asiatischen Nachbarn.¹⁴ Das abschreckende Beispiel des in starren Traditionen verfangenen, Opfer seiner eigenen Schwäche gewordenen Chinas hatte für die Begründer des modernen japanischen Nationalstaats den Westen als neues zivilisatorisches Modell aufleuchten lassen. Und seit dem Eintritt Japans in den Kreis der imperialistischen Weltmächte, nach dem Sieg im chinesisch-japanischen Krieg von 1895, sah Japan sich endgültig bestätigt in seiner neuen Rolle, der eigenen zivilisatorischen Überlegenheit und der damit einhergehenden negativen Sichtweise auf China.

Der Expansionismus des modernen Japans, der schließlich in den Überfall auf China in den Dreißigern und den Pazifischen Krieg der vierziger Jahre unseres Jahrhunderts mündete, läßt sich nicht trennen vom Problem der Zerrissenheit Japans zwischen West und Ost, zwischen dem »Westen« und dem »Konfuzianismus«, um in Huntingtons Begrifflichkeit zu bleiben.

Zur Begründung der isolierten Stellung Japans bemerkt Huntington lakonisch, Japan stelle »a society and civilization unique to itself«¹⁵ dar. Damit ist das in diesem Kontext entscheidende Stichwort gefallen: Die Einzigartigkeit (»uniqueness«) Japans also verhindert demnach eine Anbindung des Landes an einen der weltweiten Kulturräume. Es sei nochmals betont: als einziger Nationalstaat der Erde.

Man könnte nun diese Einteilung Huntingtons, unter Hinweis auf generelle Kritik an seinem Ansatz oder auch auf Problemfälle innerhalb seiner Klassifikation¹⁶, einfach als wissenschaftlich irre-

¹³ In einem später erschienenen Beitrag bemerkt Huntington in aller Deutlichkeit, das Land sei zerrissen zwischen einer weiteren Orientierung an den USA oder aber einer Hinwendung nach China (»Balancing power in Asia«, *Japan Times*, 12. November 1994).

¹⁴ Vgl. Marius B. Jansen, *China in the Tokugawa World*, Cambridge/Mass.: Harvard University Press, 1992, S. 105f., insb. S. 106, Anm. 11.

¹⁵ Samuel P. Huntington, »The Clash of Civilizations?«, a. a. O., S. 28.

¹⁶ Eine besonders scharfe Kritik an Huntingtons Ansatz übt Jakob Augstein in seinem Beitrag »Kampf der Zivilisationen? Samuel P. Huntingtons Kultur-Knall-

levant abtun, Japan, je nach Präferenz, stillschweigend dem »Westen« oder aber Ostasien, d. h. der umliegenden »konfuzianischen Welt«, zuschlagen bzw. natürlich auch die gesamte Klassifizierung Huntingtons als solche in Frage stellen. Doch würde ein derartig radikales Vorgehen dem eigentlichen Problem, das sich hier offenbart, nicht gerecht werden können. Die postulierte kulturelle Isolierung Japans nämlich legt keineswegs den Lapsus eines lediglich inkompetenten Autors bloß, sondern reflektiert vielmehr ein geistiges Grundproblem des modernen Japans, das sich in Zukunft tatsächlich zu einem entscheidenden Konfliktpotential entwickeln könnte: die Isolierung, letztlich Selbstisolierung, des Landes von seinen asiatischen Nachbarn.

Bleiben wir deshalb zunächst bei der Ausgangshypothese Huntingtons und wenden wir uns der sich für Japan daraus ergebenden Grundfrage zu, d. h. der Frage, ob das Land tatsächlich in der postulierten Art und Weise kulturell von seinen Nachbarn isoliert ist. Wenn es eine historische Binsenweisheit darstellt, daß Japan sich in der Moderne lediglich von Asien aus Gründen des zeitgemäßen imperialen Machtdenkens distanziert habe, so müßte doch nun, da auch die übrigen »konfuzianischen« Länder Asiens diese Modernisierung anstreben, eine Wiederannäherung Japans an Asien möglich sein. Aus welchen Gründen wird das Land dennoch aus dem ostasiatischen Kontext ausgeschlossen und nicht zur sogenannten »konfuzianischen« Welt gerechnet? Hat der Konfuzianismus, so möchte man zunächst naiv fragen, nicht auch in der japanischen Geschichte stets eine wahrhaft dominante Rolle gespielt? Hat nicht bereits der weise Staatsmann Shōtoku Taishi (574-622), am Beginn der japanischen Staatlichkeit im sechsten und siebten Jahrhundert, die Struktur des damals neuen japanischen Staates ganz an konfuzianischen Maßstäben ausgerichtet? Haben nicht die Lehren des Neo-Konfuzianismus, vornehmlich die des chinesischen Denkers Zhu Xi (1130-1200), während der

Theorie«, *Süddeutsche Zeitung*, 21./22. Januar 1995. Da ihn der postulierte »Paradigmen-Wechsel« nicht überzeugen konnte, gelangt der Verfasser zu dem vernichtenden Resümee: »Handliche Begriffe, simpler Inhalt, Nachfrage des Publikums – kein Wunder, daß sich Huntingtons These rasch auf dem Ideen-Markt durchsetzen konnte.«

Eine wesentlich differenziertere Position nimmt Irmela Hijjya-Kirschner in ihrem Beitrag »Japanologie Bashing«, *Japanforschung: Mitteilungen der Gesellschaft für Japanforschung* 1 (1994), S. 9ff., ein, in dem sie den Wert geisteswissenschaftlicher Arbeit für die Analyse internationaler Politik betont (vgl. ebd., S. 11).

Edo-Zeit (1600-1868), der klassischen Periode des japanischen Feudalismus, dem Tokugawa-Regime als Staatsdoktrin gedient und damit Gesellschaft und Kultur auch des modernen Japans auf das nachhaltigste geprägt? Wird nicht in der gegenwärtigen Debatte immer wieder auf die »konfuzianischen Werte« Japans, insbesondere im Bereich der Ausbildung oder Arbeitsethik, hingewiesen und deren Bedeutung für den wirtschaftlichen Aufschwung des Landes in der Nachkriegszeit betont, so daß ein Autor wie Morishima Michio in diesem Zusammenhang das Verhältnis von japanischem und chinesischem Konfuzianismus mit dem von katholischer und protestantischer Konfession innerhalb des Christentums vergleichen kann?¹⁷

Auch dem oberflächlichsten Betrachter müßte demnach die eminent wichtige Rolle konfuzianischen Denkens und insbesondere konfuzianischer Ethik in der japanischen Geistesgeschichte bis in die Gegenwart hinein überdeutlich sein. Und doch zählt ein gebildeter und einflußreicher Autor wie Huntington Japan nicht zur konfuzianischen Welt, isoliert es vielmehr von Ostasien und macht das Land so zur einsamsten Nation der Erde. Warum?

Die Antwort auf diese Frage liegt in Huntingtons eindeutig ernstgemeintem Hinweis auf die »uniqueness«, die »Einzigartigkeit« Japans begründet. Damit betritt der Autor, offensichtlich ohne sich dessen überhaupt bewußt zu sein, also vollkommen unkritisch, den weiten Raum kultureller Bilder und Illusionen, nationaler Mythen und Stereotypen, die gerade auch im Japan der Moderne selbst das Verhältnis zu Asien vernebelt und das Klischee eines in selbstgenügsamer Isolation verharrenden Inselreiches begründet haben.

Mit dem Begriff »Inselreich« (*shimaguni*) ist das Grundaxiom der isolationistischen Selbstinterpretation Japans auf das Prägnanteste umschrieben. Und so führt uns die von Huntington postulierte kulturelle und räumliche Abtrennung Japans vom ostasiatischen Kontext, so meine grundlegende Hypothese, weniger in den Bereich realer Gegebenheiten als vielmehr in den der mächtigen Mythen und nationalen Stereotypen Japans. Da diese Selbstisolie-

¹⁷ Vgl. als prägnantes Beispiel sein Buch *Warum Japan so erfolgreich ist*, München: Beck, 1985, das insbesondere den Beitrag des Konfuzianismus zur Wirtschaftsentwicklung differenziert diskutiert und so eindeutige Kapitelüberschriften beinhaltet wie: »Bildung in einer konfuzianischen Gesellschaft« (S. 178-186) als Teil des Abschnittes »Das japanische Wirtschaftswunder«.

rung nur vor dem Hintergrund der japanischen Bilder von der eigenen und der fremden Kultur zu verstehen ist, führt sie uns unmittelbar zur Frage der kulturellen Selbstinterpretation Japans und der sich daraus ableitenden Sichtweisen der »Außenwelt«, insbesondere Asiens und damit vor allem Chinas.

Die Auseinandersetzung mit dem Fremden

In Japan hat die Übung der auf einer Auseinandersetzung mit dem Fremden basierenden kulturellen Selbstbespiegelung eine lange Tradition. Insbesondere das Verhältnis zu China¹⁸ wurde in einer oft peinigenden Intensität erörtert, da die meisten der traditionellen, ursprünglich in Japan nicht beheimateten Kulturgüter kontinentaler, also letztlich chinesischer Herkunft waren.

Neben dem Konfuzianismus war auch der Buddhismus im frühen sechsten Jahrhundert in chinesischer Gestalt nach Japan gelangt und danach in eine enge Symbiose mit einheimischen religiösen Vorstellungen getreten, die mit dem Sammelbegriff des »Shintō« umschrieben werden. Synkretistische Modelle prägten die gesamte japanische Geistesgeschichte, und immer wieder trat die grundlegende Frage nach dem Stellenwert der einheimischen gegenüber der ursprünglich fremden Tradition in den Vordergrund. Hier bildete sich schon früh ein spezifisches Erklärungsmuster heraus, das – im Rahmen des Synkretismus – der Überzeugung Ausdruck verlieh, Fremdes sei letztlich nach Japan gelangt, nicht um hier bloß assimiliert und japonisiert zu werden, sondern vielmehr um in Japan letztlich seine eigentliche Bestimmung und »Vollendung« zu erfahren. Daneben existierte stets ein weiterer Ansatz, der das kulturell Eigene im jeweils Fremden wiederzuentdecken meinte und damit dessen Andersartigkeit in Form einer Identifikation mit bereits in Japan Existierendem transzendierte.¹⁹

Insbesondere Buddhismus und Shintō haben sich dieses Muster der Vereinnahmung fremder Kulturelemente durch »Identifikation« mit einheimisch japanischen zu eigen gemacht, ihm kommt

¹⁸ Vgl. David Pollack, *The Fracture of Meaning: Japan's Synthesis of China from the 8th through the 18th Centuries*, Princeton: Princeton University Press, 1986.

¹⁹ Vgl. Klaus Antoni, »Japan und das Fremde«, Michiko Mae und Klaus Müller, Hg., *Aspekte der japanischen Alltagskultur*, Düsseldorf: Heinrich-Heine-Universität, 1995 (Düsseldorfer Studien zur Ostasienforschung, Band 2), S. 65-77.

eine besondere Bedeutung jedoch auch im vorliegenden Kontext zu.

Die Muster der Anpassung von Fremdem an die Maßstäbe und Kriterien einer anderen Kultur nennt man in den Kulturwissenschaften »Akkulturation«, und es soll im folgenden versucht werden, die mit der Entwicklung des japanischen Konfuzianismus verbundenen Akkulturationsprozesse ansatzweise nachzuzeichnen.

Japanischer Konfuzianismus und Akkulturation

Wie bereits angedeutet, kann an der prägenden Kraft konfuzianischen Denkens innerhalb der japanischen Kultur kein Zweifel bestehen. Das Konfuzianische ist in Japan stets als ein zentrales Element der ursprünglich zwar fremden, jedoch im Laufe der Geschichte in höchstem Maße japonisierten Kulturgüter angesehen worden, in der Wirkung gleichbedeutend nur mit dem Buddhismus. Die gesamte japanische Geschichte ist durchzogen von der kulturellen Auseinandersetzung mit einer Außenwelt, die zwar kaum je in tatsächlichen Kontakt mit dem japanischen Leben getreten wäre, dafür jedoch im geistigen Bereich um so deutlichere Spuren hinterlassen hat.

Bereits die ersten schriftlichen Dokumente, die der legendären Überlieferung gemäß aus China, über koreanische Vermittlung, nach Japan gelangten, waren Abschriften konfuzianischer Klassiker. Im Altertum prägte der sogenannte Staats- oder Han-Konfuzianismus das gesamte staatliche Leben jenes sinisierten Kaiserreiches, welches nach den Vorbildern des tangzeitlichen China geformt worden war. Im Gegensatz zur idealisierten chinesischen Meritokratie, die dem klassischen Konfuzianismus in China ihren Charakter verliehen hatte, prägten in Japan stets die tribalen Strukturen einer an Clan-Interessen orientierten Aristokratie das Gesicht des Konfuzianismus. Niemals konnte sich hier das urkonfuzianische, egalitäre Primat des individuellen Tugendgebots über das der aristokratischen Herkunft durchsetzen. Hier liegt tatsächlich ein entscheidender Unterschied zwischen japanischem und chinesischem Konfuzianismus, der jedoch innerhalb eines gemeinsamen Denk- und Wertesystems angesiedelt ist. Im genealogischen Denken Japans, das der Frage der »Herkunft« stets die

entscheidende Rolle zuerkannte, konnte sich das Prinzip einer auf moralischer Qualität beruhenden Herrschaft letztlich nicht durchsetzen. Sowohl der Tennō als auch in späteren Jahrhunderten der Shōgun regierten aufgrund ihrer jeweiligen genealogischen Legitimation, der Kaiser seiner durch Abstammung gegebenen immanenten Göttlichkeit wegen, der Shōgun aufgrund seiner Zugehörigkeit zum Haus der Minamoto, d. h. Seiwa-Genji, einer ehemaligen kaiserlichen Nebenlinie. Doch die Organisation des Staates, sowohl des alten Kaiserreiches als auch des edozeitlichen Feudalismus, folgte streng den Maximen der jeweils zeitgemäßen konfuzianischen Staatsauffassung.

Insbesondere die Gesellschaft der Edo-Zeit, also die Periode vom frühen siebzehnten Jahrhundert bis zur Meiji-Restauration des Jahres 1868, war geprägt von der Welt konfuzianischer Maximen und Prinzipien, insbesondere im Bereich der Sozialethik.

Nach den Jahrhunderten staatlicher Desorganisation und Desintegration während der ausgehenden Muromachi-Zeit hatte das Haus der Tokugawa, welches die Hegemonie über ganz Japan an sich reißen konnte, ein strenges System innenpolitischer Organisation und Kontrolle aufgerichtet. In diesem kam den konfuzianischen Werten und Beziehungen die tragende Rolle zu. Die fünf Beziehungen (*gorin*) und fünf Tugenden (*gojō*) regelten alles staatliche und gesellschaftliche Leben. »Menschenliebe« (*jin*), »Gerechtigkeit« (*gi*), »Schicklichkeit« (*rei*), »Weisheit« (*chi*) und »Wahrhaftigkeit« (*shin*) waren die fünf individuellen Tugenden, die in den fünf Beziehungen der Menschen untereinander – Fürst und Vasall/Beamter, Vater und Sohn, älterer und jüngerer Bruder, Ehemann und Ehefrau, Freund und Freund – zu verwirklichen waren. Auch die »Wege« der einzelnen Berufsstände und Kasten der Gesellschaft folgten streng diesen moralischen Geboten. Als Grundlage des staatlichen Lebens der Edo-Zeit diente, wie oben erwähnt, der Konfuzianismus in der Auslegung des songzeitlichen chinesischen Gelehrten Zhu Xi, dessen Kommentare zu den konfuzianischen Klassikern bereits im japanischen Mittelalter, interessanterweise von zenbuddhistischen Mönchen, studiert und verbreitet worden waren.

Aus dem Kreise des buddhistischen Klerus ging schließlich auch die von der Familie Hayashi getragene Schule, die *shushigaku* (»Zhu-Xi-Schule«), hervor. Hayashi Razan (1583-1657), einer der Begründer dieser Schule und persönlicher Ratgeber des ersten

Tokugawa-Shōguns Ieyasu, formte aus den sozialetischen Aspekten des Zhu-Xi-Konfuzianismus eine den Bedürfnissen der Tokugawa perfekt angepaßte Staatsideologie, die offiziell bis zur Mitte des vergangenen Jahrhunderts ihre Gültigkeit behielt, jedoch, in anderem Gewande, auch im Japan der Moderne, d. h. nach 1868, prägenden Einfluß ausüben konnte. In strikter Opposition zur herrschenden *shushigaku* gewann gegen Ende der Edo-Zeit eine weitere, zunächst rein philosophisch-historiographische, später dezidiert politisch-revolutionäre, konfuzianische Schulrichtung, die Mito-Schule, immer mehr an Raum, die auf eine Abschaffung des *bakufu* hinarbeitete und statt dessen die Wiedereinsetzung eines idealisierten archaischen Herrschaftssystems, mit dem göttlichen Tennō als autokratischem Monarchen an der Spitze, forderte. Benannt nach dem ehemaligen Lehensgebiet Mito in der heutigen Präfektur Ibaraki, das sich im Laufe der späten Edo-Zeit zu einem Zentrum der gegen das *bakufu* gerichteten Opposition entwickelt hatte, schuf die Mito-Schule das geistige »Amalgam« der Einheit von Shintō und Konfuzianismus (*shinju itchi*) als Basis eines neu zu errichtenden japanischen Kaiserreiches.

Die synkretistische Verbindung von Konfuzianismus und Shintō war bereits, wie angedeutet, Thema des wichtigsten Tokugawa-Denkens und -Ideologen, Hayashi Razan, im siebzehnten Jahrhundert gewesen. Für ihn manifestierten die heiligen drei Schutzstücke²⁰ des Shintō eigentlich konfuzianische Kardinaltugenden:

»Der Spiegel ist das Wissen, die Edelsteine die Menschlichkeit und das Schwert die Tapferkeit. Die Gerechtigkeit ist es, welche die Tugenden des Wissens, der Menschlichkeit und der Tapferkeit in einem Herzen bewahrt. Leben diese Tugenden im Herzen, so sind sie Wissen, Menschlichkeit und Tapferkeit. Treten sie als Symbole in Erscheinung, so werden sie zu Edelsteinen, Spiegel und Schwert. Mit ihnen regiert und schützt man den Staat ... Der Königliche Weg und der Götter Weg [ist] sind nur eines.«²¹

So beschreibt Razan in seinem Werk *Shintō denju* (1644-48)²² das Verhältnis von Konfuzianismus und Shintō. Unübersehbar ist,

²⁰ Die drei kaiserlichen Regalia (*sanshu no jingi*) sind Spiegel (*yata no kagami*), Schwert (*kusanagi no tsurugi*) und Edelsteine (*yasaka no magatama*). Ihre Herkunft wird auf die japanische Mythologie zurückgeführt.

²¹ Zitiert nach Oscar Benl und Horst Hammitzsch, *Japanische Geisteswelt*, Baden-Baden: Lizenzausgabe Bertelsmann, 1956, S. 218, Dok. Nr. 121.

²² Zum konfuzianischen Shintō und dem Werk *Shintō denju* vgl. Klaus Kracht, *Studien zur Geschichte des Denkens im Japan des 17. bis 19. Jahrhunderts: Chu-Hsi-konfuzianische Geist-Diskurse*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1986, S. 116ff.

daß hier, im Verständnis des konfuzianischen Gelehrten Hayashi Razan, dem Wertesystem des Konfuzianismus die primäre Rolle zukommt, während die heiligen Schatzstücke des Shintō in eine nachgeordnete, mit dem Begriff des Symbols bezeichnete Position gebracht werden.

Zwei Jahrhunderte später jedoch, im Denken der späten Mito-Schule der ausgehenden Edo-Zeit²³, hat sich das Verhältnis zwischen beiden Bereichen bemerkenswert gewandelt. Im Konzept des *shinju itchi*, der postulierten »Einheit von Shintō und Konfuzianismus«, wie es etwa von einem der wichtigsten Vertreter der späten Mito-Schule, Fujita Tōko (1806-1855), formuliert wird, haben sich Verhältnis und Wertigkeit der beiden Partner genau umgekehrt. Es zeigt sich, so ein Kenner der Materie, »wie konsequent die Mito-Schule konfuzianische und shintōistische Elemente in ihrer Lehre vereint«²⁴, wobei dem Konfuzianismus nun jedoch nur noch die sekundäre Rolle eines Unterstützenden der »göttlichen Ordnung« des Shintō zuerkannt wird. Im Denken dieser wichtigsten nationalen Schulrichtung der ausgehenden Edo-Zeit werden die geistigen Prinzipien der Meiji-Restauration und damit des modernen, meijizeitlichen Nationalstaates Japan formuliert und in eine schlagkräftige politische Ideologie gegossen.²⁵ Mit der synkretistischen Umkehrung des Verhältnisses von Konfuzianismus und Shintō durch die Mito-Schule ist dabei der entscheidende Schritt zu einer endgültigen Akkulturation des Konfuzianismus getan.

In der Meiji-Zeit (1868-1912) wird von seiten der nun staatstragenden Ideologie ein moralisches System bewußt propagiert und mit den Instrumenten der Schul- und Militärerziehung im Volk

²³ Zur Mito-Schule vgl. u. a. H. D. Harootunian, *Things Seen and Unseen: Discourse and Ideology in Tokugawa Nativism*, Chicago: The University of Chicago Press, 1988; J. Victor Koschmann, *The Mito Ideology: Discourse, Reform and Insurrection in Late Tokugawa Japan, 1790-1864*, Berkeley u. a.: University of California Press, 1987; Klaus Kracht, *Das Kōdōkanki-Jutsugi des Fujita Tōko (1806-1855): Ein Beitrag zum politischen Denken der späten Mito-Schule*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1975; Volker Stanzel, *Japan: Haupt der Erde: Die »Neuen Erörterungen« des japanischen Philosophen und Theoretikers der Politik Seishisai Aizawa aus dem Jahre 1825*, Würzburg, 1982; Herschel F. Webb, *The Thought and Work of the Early Mito School*, Ph. D. Diss., Columbia University, 1958, Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International, 1958.

²⁴ Klaus Kracht, *Das Kōdōkanki-Jutsugi des Fujita Tōko (1806-1855)*, a. a. O., S. 51.
²⁵ Vgl. Klaus Antoni, *Der himmlische Herrscher und sein Staat: Essays zur Stellung des Tennō im modernen Japan*, München: Iudicium, 1991, S. 31-59.

verbreitet, das zwar unzweideutig auf den Tugendwerten des traditionellen Neo-Konfuzianismus basiert, dem jedoch bezeichnenderweise jegliche konfuzianische Identität abgesprochen wird. Die Grundlage hierfür bildet das bereits genannte Akkulturationsmuster in der Tradition der Mito-Schule, in welchem dem Konfuzianismus eine lediglich dienende, den Shintō erläuternde Funktion zuerkannt wird. Nun geht man noch einen entscheidenden Schritt weiter, indem der konfuzianische Hintergrund der japanischen Sozialethik schlicht geleugnet wird. Die eigentlich konfuzianischen Kardinaltugenden der Loyalität (*chū*) und der kindlichen Pietät (*kō*), welche ins Zentrum der meijizeitlichen Staatsethik gestellt werden, gelten nun als genuin japanische Tugendwerte, ohne jede Verbindung mit der inzwischen als »fremd« bezeichneten Lehre des ursprünglich chinesischen Konfuzianismus.

Maßgeblich an dieser geistig-ideologischen Entwicklung beteiligt ist eine überaus schillernde Figur der meijizeitlichen Geistesgeschichte, welche die intellektuellen Grundlagen des modernen Japans bis in die vierziger Jahre unseres Jahrhunderts maßgeblich geprägt hat: Inoue Tetsujirō (1855-1944). Ohne auf diesen außerordentlich einflußreichen Philosophen, Literaten, Staatsideologen und Moralisten näher eingehen zu können²⁶, sei hier lediglich festgehalten, daß es Inoue war, der den entscheidenden argumentativen Schlußstein zur endgültigen Japonisierung und Akkulturation des Konfuzianismus lieferte.

Auf der Basis seiner Interpretation, derzufolge die Tugendwerte des Konfuzianismus in gleichsam natürlicher Weise mit der Kultur Japans harmonierten, gelingt es Inoue, eine wesenhaft japanische Nationalethik zu postulieren, die scheinbar keine Verbindung mehr zu der als »fremd« eingestuften konfuzianischen Morallehre aufweist. Das Konstrukt einer allgemeinen *japanischen* Nationalethik (*kokumin dōtoku*) beherrscht fortan insbesondere das japanische Erziehungswesen bis zur Niederlage des kaiserlichen Japans im Jahre 1945, doch finden wir grundlegende Elemente davon nicht nur in den »Japan(er)-Diskursen« (*nihon[jin]ron*) der letzten Jahre, sondern ebenso in der moralischen Grundorientierung der gegenwärtigen japanischen Gesellschaft. Angesichts der Japonisierung und Vereinnahmung der konfuzianischen Ethik seit

²⁶ Vgl. Klaus Antoni, »Inoue Tetsujirō und die Entwicklung der Staatsideologie in der zweiten Hälfte der Meiji-Zeit«, *Oriens Extremus* 33, 1 (1990), S. 99-116.

der Meiji-Zeit kann es nicht verwundern, daß deren Ursprünge heute kaum noch erkannt werden.

Und somit wäre, um zu unserem Ausgangsproblem zurückzukehren, die Frage nach einer Zugehörigkeit Japans zur konfuzianischen Welt aus japanischer Sicht tatsächlich zu verneinen. Dieses nicht etwa, weil die japanische Kultur in Wirklichkeit nicht konfuzianisch bestimmt wäre, sondern vielmehr, weil das Bewußtsein für das prägende konfuzianische Ferment der japanischen Kultur seit der Meiji-Zeit mehr und mehr in den Hintergrund getreten ist.

Die Verdrängung der eigenen konfuzianischen Wurzeln stellt ein fundamentales Element der japanischen Modernisierung seit der Meiji-Zeit und der damit einhergehenden Abwendung von Asien dar.²⁷ Konfuzianisches Denken galt, wie gesagt, den fortschrittlichen Kräften stets als ein die Modernisierung hemmender Faktor, als das Symbol einer anti-modernen, feudalistischen, asiatisch-rückständigen Welt. Es ist eben diese bewußte Selbstisolierung und Abwendung des modernen Japans von Asien, die sich heute als ein entscheidender Problemfaktor für die zukünftige Stellung des Landes im internationalen Kontext erweist.

Karagokoro

Japan bräuchte sich demnach nur seiner kulturellen Wurzeln zu besinnen, um den Wiederanschluß an Asien zu finden. Und doch liegt das Problem tiefer. Die Schwierigkeiten Japans gegenüber China lassen sich nicht allein auf den japanischen Modernisierungsprozeß der letzten hundert Jahre zurückführen. Bei einem genaueren Blick auf die japanische Geistesgeschichte läßt sich nämlich feststellen, daß ein weiterer Faktor in Betracht zu ziehen ist, der nachhaltige Auswirkungen auf das überaus kritische China-Bild der Moderne zeitigte: die Konfuzianismus-Kritik und die daraus folgende Ablehnung Chinas im Denken der sogenannten »Nationalen Schule« (*kokugaku*) der Edo-Zeit.

²⁷ Zum Problem des Verhältnisses von Modernisierung und Konfuzianismus in China vgl. Silke Krieger und Rolf Trauzettel, Hg., *Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas*, Mainz: Hase & Koehler, 1990 (Deutsche Schriftenreihe des Internationalen Instituts der Konrad-Adenauer-Stiftung, Band 20); vgl. auch Byung-Tai Hwang, *Confucianism in Modernization: Comparative Study of China, Japan and Korea*, Ph. D. Diss., University of California, Berkeley, 1979, Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International, 1979.

Die Gedanken dieser philosophisch-philologischen Richtung, die sich vehement gegen das Regime der Tokugawa und für die Wiedereinsetzung religiös begründeter Herrschaftsstrukturen des Altertums einsetzte, beherrschten in zunehmendem Maße den intellektuellen Diskurs im Japan des siebzehnten, achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts.

Auch für das Aufkommen der *kokugaku* kann letztendlich der Konfuzianismus indirekt herangezogen werden, entstand diese Schule, deren Intentionen auf die Wiederbelebung eines idealisiert verklärten archaischen Japans gerichtet waren, doch als Gegenbewegung zu der in der Tokugawa-Zeit immer mächtiger werdenden Staatsidee der *shushigaku*. Repräsentiert in ihren Hauptvertretern Kada Azumamaro (1668-1736)²⁸, Kamo Mabuchi (1697-1769)²⁹, Motoori Norinaga (1730-1801)³⁰ und schließlich Hirata Atsutane (1776-1843)³¹, entwickelte sich die *kokugaku* im Verlauf der Edo-Zeit von einer zunächst rein philologisch-literarischen hin zu einer bewußt politisch-agitatorischen Schulrichtung, eingebunden in eine ultranationalistische und fremdenfeindliche Ideenwelt. Es ist dabei im vorliegenden Kontext von besonderem Interesse, daß die wissenschaftliche Methodik der dezidiert gegen den Konfuzianismus argumentierenden *kokugaku*, man möchte fast sagen ironischerweise, auf der Basis der Kategorien und Axiome des konfuzianischen Denkens operiert. So wie im klassischen Konfuzianismus die Idee eines Fortschritts in der Geschichte negiert und das Vorbild eines idealisierten Altertums gezeichnet wird, dem es in der Gegenwart nachzueifern gelte, sehen auch die *kokugakusha*,

²⁸ Zu Kada Azumamaro vgl. Heinrich Dumoulin, Übb., »Sō-gakkō-kei: Kada Azumamaro's Gesuch um die Errichtung einer Kokugaku-Schule«, *Monumenta Nipponica* 3, 2 (1940), S. 590-609.

²⁹ Zu Leben und Werk des Kamo Mabuchi vgl. u. a. Heinrich Dumoulin, *Kamo Mabuchi (1697-1769): Ein Beitrag zur japanischen Religions- und Geistesgeschichte*, Band 1, *Die Überwindung des Synkretismus*, Tōkyō, 1943 (Monumenta Nipponica Monographs, 8).

³⁰ Zu Motoori Norinaga vgl. u. a. Matsumoto Shigeru, *Motoori Norinaga*, Cambridge/Mass.: Harvard University Press, 1970, sowie Sigmar Satō-Diesner, *Motoori Norinaga: Das Hibon tamakushige: Ein Beitrag zum politischen Denken der Kokugaku*, Diss., Universität Bonn, 1977.

³¹ Zu Leben, Werk und politischer Bedeutung des Hirata Atsutane vgl. Donald Keene, »Hirata Atsutane«, Donald Keene, Hg., *Some Japanese Portraits*, Tōkyō: Kodansha, 1978, S. 143-152, und Walter J. Odronic, *Kodo taii (An Outline of the Ancient Way): An Annotated Translation with an Introduction to the Shinto Revival Movement and a Sketch of the Life of Hirata Atsutane*, Ph. D. Diss., University of Pennsylvania, 1967.

die »Nationalgelehrten«, in einem ebenso idealisierten Altertum das Modell einer besseren Zukunft für Japan.³²

Doch ist die Kenntnis jenes vergangenen »Goldenen Zeitalters« in der Lesart der *kokugaku* verschüttet unter den in Jahrhunderten angehäuften Schriften des japanischen Konfuzianismus. Die Grundlagen der eigenen Kultur sieht man verborgen in fernen Tagen der Vergangenheit, da Japan noch nicht dem fremden Einfluß von Konfuzianismus und Buddhismus ausgesetzt gewesen war, in den Zeiten vor der Berührung mit der Kultur des Kontinents, d.h. Chinas. Die frühen *kokugakusha*, allen voran Kamo Mabuchi und sein Nachfolger Motoori Norinaga, verschrieben sich von nun an dem Ziel, die »Fakten« (*jijitsu*) über das eigene Altertum vor der Begegnung mit China und der »Kontamination« durch Fremdes wieder ans Licht zu bringen. Neben dem Ziel letztlich auch die Methodik vom Konfuzianismus beziehend, wenden sich die *kokugakusha* deshalb der eigenen, japanischen Überlieferung zu und bemühen sich um eine philologische Rekonstruktion der seit langem nahezu unlesbar und unverständlich gewordenen archaischen Schriften. Die Lieder des *Man'yōshū*, der »Zehntausendblatt-Sammlung« aus dem achten Jahrhundert, nehmen dabei eine besondere Stellung ein. Kamo Mabuchi hat einen großen Teil seines Lebenswerkes auf die Interpretation dieser auf Altjapanisch verfaßten, mit phonetisch gebrauchten chinesischen Schriftzeichen niedergeschriebenen Lyrik verwandt. In ihnen vermutet Mabuchi den reinen, noch von Chinesischem ungetrübten Ausdruck japanischer Poesie und damit eine Reflexion jenes »Goldenen Zeitalters« am Anfang der japanischen Geschichte. Die Philologie war dabei nicht nur Mittel, sondern auch Gegenstand der wissenschaftlichen Arbeit, da die vom Chinesischen befreite Sprache, wie sie aus der archaischen Literatur des *Man'yōshū* und anderer Dokumente durch die Zeiten zu leuchten schien, in den Augen der »Nationalphilologen« den einzigen Zugang zu den erstrebenswerten Verhältnissen des Altertums bildete. Es sei hier nur am Rande vermerkt, daß die vertiefte Untersuchung der frappierenden Parallelen zwischen den Kon-

32 Die Rolle der *kokugaku* für die Herausbildung einer modernen japanischen Identität wird betont von Nelly Naumann im Beitrag »Identitätsfindung – das geistige Problem des modernen Japan«, Bernd Martin, Hg., *Japans Weg in die Moderne: Ein Sonderweg nach deutschem Vorbild?* Frankfurt/M., New York: Campus, 1987, S. 182ff.

zepten der *kokugaku* und der Vorstellungswelt der deutschen Romantik ein lohnendes Studienfeld abgeben würde.

Mit Motoori Norinaga, dem Nachfolger Mabuchis, verstärkten sich die ideologischen Konnotationen der *kokugaku*, nahmen jedoch noch nicht jenen fanatischen Ausdruck an, der im neunzehnten Jahrhundert einem Mann wie Hirata Atsutane vorbehalten blieb. Norinaga galt nicht das *Man'yōshū*, sondern das *Kojiki* aus dem Jahre 712 als wichtigstes Dokument des Altertums. In dieser ältesten Reichsgeschichte, im späten siebten Jahrhundert am Kaiserhof abgefaßt, schloß sich der Bogen von der Religion zur Literatur, vom Mythos zur Geschichte. Im *Kojiki*, das Norinaga in jahrzehntelanger philologischer Arbeit textlich wieder erschloß, sah der Gelehrte Berichte über die tatsächlichen Anfänge, über das älteste Altertum, weit vor jeder Beeinflussung von außen gelegen. Norinaga entwickelte daraus nicht nur die Idee einer japanzentristischen religiösen »Uroffenbarung«, sondern leitete aus den Mythen des *Kojiki* auch die Lehre von der Überlegenheit Japans gegenüber China her.

Im Mittelpunkt seiner umfassenden China-Kritik steht der Konfuzianismus. In dessen Lehren sieht er den Ausdruck eines überheblichen Rationalismus, der sich anmaße, über seine rein meritokratische Tugendlehre die fundamentalen Wahrheiten menschlichen Seins außer acht zu lassen. Die Wahrheit ist für Norinaga direkt aus dem *Kojiki* und seinen mythischen Berichten über das Götterzeitalter abzulesen. Die Schöpfungsgeschichte des *Kojiki* ist ihm Ausdruck der tiefen Verbundenheit der archaischen Japaner mit den Gottheiten der indigenen Überlieferung, einer Verbundenheit, an welcher es den Bewohnern der Außenwelt, insbesondere den Chinesen, mangle. Norinaga läßt in diesem Zusammenhang keinen Zweifel daran, daß den japanischen Gottheiten universelle Gültigkeit zukomme, da es keine zwei Wahrheiten geben könne. Diese für jeden religiösen Ethnozentrismus typische Konstruktion führt ihn im Rahmen einer formalen Deduktion schließlich zu einer regelrechten Verdammung Chinas.

Nur in China, das von der Wahrheit der Götter abgefallen sei, habe es überhaupt eine Notwendigkeit für die Schaffung einer von Menschen getragenen Philosophie, wie die des Konfuzianismus, gegeben. Da die »gottlosen« Chinesen den Weg der Tugend nicht mehr intuitiv in sich trügen, benötigten sie, so Norinaga, ein ausgeklügeltes System moralischer Normen zur Kontrolle der negati-

ven menschlichen Kräfte. So geht die Konfuzianismus-Kritik Norinagas, die sich an der Begrenztheit rationalistischer Weltsicht entzündet, unvermittelt über in eine überschäumende xenophobe Abrechnung mit China. Der Begriff, in welchem all dies zusammengefaßt wird, ist *karagokoro*, der »chinesische Geist« oder das »chinesische Herz«. ³³ *Karagokoro* ist ihm die Matrix für Fehlentwicklung und Verdorbenheit. ³⁴ War Mabuchis Ablehnung des Konfuzianismus noch weitgehend frei von derartigen chauvinistischen Tönen gewesen – er hatte den Konfuzianismus lediglich als Lehre abgelehnt, dagegen jedoch den gleichfalls chinesischen Taoismus geschätzt ³⁵ –, so finden wir bei Norinaga den Übergang von der rein philosophisch-philologischen Kritik des Konfuzianismus hin zu der politisch-ideologischen Ablehnung Chinas in der späten *kokugaku*.

Ihr Hauptvertreter, Hirata Atsutane, predigte eine glühende Tennō-Verehrung und die Idee von der Überlegenheit Japans über alle anderen Länder. Insbesondere China galt ihm als Hort der Verderbtheit, da die chinesische Geschichte von Verrat und Usurpation, mithin dem Gegenteil des konfuzianischen Heiligenideals, geprägt gewesen sei.

Hier ist eine kurze Anmerkung zur Bedeutung der herrschaftlichen Legitimation im Denken der *kokugaku* angebracht. Nach Überzeugung aller *kokugakusha* gebühre dem japanischen Kaiserhaus der höchste Rang unter allen Herrscherhäusern der Welt, da es als einziges in direkter Linie von den Gottheiten der japanischen Mythologie, wie wir sie aus dem *Kojiki* kennen, abstamme. Die eingangs erwähnte Bedeutung des tribal-genealogischen Denkens stellt die Grundlage dieser Lehre dar. Weil das Kaiserhaus, nach Überzeugung der *kokugaku*, in direkter Linie von den Himmelsgöttern abstamme, sei es zur ewigen Herrschaft berufen. Die

³³ Vgl. die Aussagen über *karagokoro* in Norinagas Werk *Tamakatsura* (*Motoori Norinaga zenshū*, Band 4, Tōkyō, 1902, S. 14f.).

³⁴ In seiner Schrift *Naobi no mitama* beschreibt Motoori Norinaga China als ein Land, in welchem »die Herzen der Menschen verdorben und die Sitten verwildert sind« (vgl. Hans Stolte, Üb., »Motoori Norinaga: »Naobi no Mitama«: Geist der Erneuerung«, *Monumenta Nipponica* 2, 1 [1939], S. 195; vgl. Motoori Norinaga, *Naobi no mitama*, Tōkyō: Yūhōdō, 1921, S. 4).

³⁵ In seiner Schrift *Kokuikō* beruft sich Kamo Mabuchi auf die Lehren des Laozi und damit den Taoismus als die älteste Lehre Chinas. Erst mit dem Konfuzianismus habe in China der moralische Niedergang begonnen (vgl. Heinrich Dumoulin, Üb., »Kamo Mabuchi: »Kokuikō«: Gedanken über den »Sinn des Landes«, *Monumenta Nipponica* 2, 1 [1939], S. 165-192; insbesondere S. 180).

Bedeutung dieses Gedankens in der *kokugaku* und, nach der Restauration, in der Staatsdoktrin des modernen Japans bis zum Kriegsende kann nicht überbetont werden. Für die *kokugakusha* und insbesondere die Vertreter der späten Richtung des Hirata Atsutane entscheidet sich der Wert eines Landes nahezu ausschließlich anhand dieser Frage. Ein Schüler dieser Richtung mit Namen Masatane Takeo verfaßte im Jahre 1861, also in der Periode des großen politischen Umbruchs, eine umfangreiche Schrift zur weltpolitischen Lage jener Zeit. ³⁶ Wie wir aus den Untersuchungen von Kim Braun ³⁷ wissen, unterzieht Masatane, mit erstaunlichen historischen und geographischen Kenntnissen ausgestattet, die Historien der von ihm als »Kaiserreiche« anerkannten Großmächte jener Tage einem kritischen Vergleich und behandelt dabei in großer Ausführlichkeit das »Deutsche Kaiserreich« – unter dem jedoch noch nicht die erst 1871 erfolgte Neugründung verstanden werden darf –, das Osmanische Reich, Rußland, Frankreich, die frühen Hochkulturen und China. In schreckenerregender Detailtreue führt der Autor Seite um Seite Beispiele von Usurpation, Meuchelmord und illegitimer Herrschaft in all diesen Kaiserreichen auf, um stets zu dem immer gleichen Schluß zu gelangen, daß allein das japanische Herrscherhaus aufgrund seiner direkten göttlichen Abstammung den Anspruch auf legitime Herrschaft erheben dürfe. Hier erscheint in schon fast karikaturhafter Überzeichnung das Standardargument der *kokugaku* gegenüber China und nun der ganzen Welt in seiner reinsten Ausprägung: Lediglich die japanische Dynastie könne den durch das allein legitimierende Altertum gegebenen Maßstäben entsprechen. Insbesondere China, mit seinen in der Geschichte stets wechselnden Dynastien und vor allem der seit Jahrhunderten währenden Fremdherrschaft der Qing (Mandschu), vermittelt ihm das Musterbeispiel einer »wertlosen« Herrschaft.

Damit ist mit dem Beginn des modernen Japans in der Meiji-Zeit eine in sich geschlossene Weltsicht begründet, die, auf der Lehre der *kokugaku* fußend, eine extrem negative Sicht des Konfuzianismus und damit Chinas insgesamt miteinander verbindet.

³⁶ Masatane Takeo, »Dai teikoku ron«, Haga Noboru, Hg., *Kokugaku undō no shisō*, Tōkyō, 1971 (*Nihon shisōshi taikai*, Band 20).

³⁷ Kim Braun, *Das »Dai Teikoku Ron« des Takeo Masatane*, Magisterarbeit, Hamburg, 1989; Kim Braun, »Ein Deutschlandbild der Bakumatsu-Zeit«, Klaus Müller und Wolfram Naumann, *Nenrin – Jahresringe: Festgabe für Hans A. Dettmer*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1992, S. 8-28.

Der Rationalismus konfuzianischen Denkens ist den *kokugakusha* nur eine Folgeerscheinung der Tatsache, daß China von der Lehre der Götter, wie sie im *Kojiki* bewahrt wurde, abgefallen sei. Die »Gottlosigkeit« Chinas gilt dieser extrem ethnozentristischen Sicht als Urgrund des in seinem Rationalismus vermessen scheinenden konfuzianischen Denkens. Während deshalb die Tugend und die Moral in China über das Mittel der philosophischen Begründung in die Welt gebracht werden mußten, so die Grundüberzeugung der *kokugakusha*, sei in einem Japan, das sich seiner eigenen numinosen Wurzeln wieder bewußt werde, eine solche Hilfskonstruktion unnötig. Japan verfüge über eine indigene, da metaphysisch inspirierte Moral. Die Tugendwerte, die der Konfuzianismus mit dem Hilfsmittel der Philosophie propagieren müsse, seien in Japan in sich selbst verankert. Somit hätten die Tugendwerte des Konfuzianismus selbst ihren eigentlichen Ursprung in Japan, da die Notwendigkeit ihrer philosophischen Formulierung in der chinesischen Geistesgeschichte lediglich ein Zeichen für den moralischen Niedergang Chinas darstelle.

In dieser extremen Verstiegenheit leistete die *kokugaku* ihren kaum zu überschätzenden Beitrag zur Meiji-Restauration. Ein *kokugaku*-Gelehrter wie Ōkuni Takamasa konnte dabei sogar die Prinzipien der praktischen Politik während der ersten Jahre des neuen Systems mitbestimmen.³⁸

Daß der anfänglichen Begeisterung für den shintōistischen Altertumskult der *kokugaku* bald eine Gegenbewegung von seiten liberaler, westlich orientierter Intellektueller, wie dem bereits genannten Fukuzawa Yukichi, folgte, hat dabei, wie wir jetzt feststellen können, im Endeffekt eher eine Intensivierung der antichinesischen Komponente des neuen Staates mit sich gebracht. Galten China und der Konfuzianismus den Liberalen als warnendes Beispiel für gesellschaftliche Rückständigkeit und somit als Ansporn, die Hinwendung zum westlichen Fortschritt zu intensivieren, so gelangte der shintōistische Konservatismus der Meiji-Zeit zu seiner ablehnenden Haltung China gegenüber auf der Basis der Lehren der *kokugaku*. Welch enorme Bedeutung der *kokugaku*-Sichtweise dann schließlich in den dreißiger und vierziger

³⁸ Zu Leben und Werk des Ōkuni Takamasa vgl. Lydia Brüll, *Ōkuni Takamasa und seine Weltanschauung: Ein Beitrag zum Gedankengut der Kokugaku*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1966 (Studien zur Japanologie, Band 7); zur Regierungstätigkeit des Takamasa vgl. u. a. ebd., S. 18.

Jahren unseres Jahrhunderts zugewachsen ist, kann hier nur noch angedeutet werden. Ohne die tiefe Überzeugung von der kulturellen Mission Japans und der damit einhergehenden Minderwertigkeit Asiens, gespeist aus den genannten geistigen Quellen, wäre der militärische Expansionismus jener Jahre jedenfalls undenkbar gewesen.

Conclusio

Wenden wir uns zum Abschluß noch einmal unserer Eingangsfrage nach der Stellung Japans in einem sich neu formierenden Asien und der von Huntington aufgestellten These von der zukünftigen Bedeutung der Kulturräume zu, so zeigt sich meines Erachtens, daß die Lage Japans in diesem Zusammenhang tatsächlich von mannigfaltigen Problemen belastet ist. Ich spreche dabei nicht von wirtschaftlichen oder tagespolitischen Faktoren, sondern von der durch Huntington indirekt aufgeworfenen Frage nach der zukünftigen Einordnung des Landes in einen der großen Kulturräume. Huntington bemerkt, wie ich meine, zu Recht, daß hier jahrhundertealte Prägungen und kulturelle Faktoren, insbesondere im Bereich des religiösen Denkens, eine entscheidende Rolle spielen.

Sollte diese Analyse den Tatsachen entsprechen, wird sich insbesondere Japan, dem der Autor eine unvergleichlich einsame und isolierte Lage als einzigem Nationalstaat im Kreis großer kultureller Kontinente zugewiesen hat, der Aufgabe nicht entziehen können, seinen zukünftigen Standort selbst zu klären. Will das Land dabei, wie heute oft und euphorisch propagiert, seine Zukunft in Asien suchen, so steht dabei nicht nur die relativ junge Vergangenheit des sogenannten »Fünfzehnjährigen Krieges« von 1931 bis 1945 zur Aufarbeitung an.³⁹

³⁹ Bekanntlich sind es vor allem Fragen der noch weitgehend »unbewältigten« Kriegsvorgänge, die heute zwischen Japan und seinen Nachbarn stehen. Hier hat sich in jüngster Zeit eine immer breiter werdende Debatte um japanische Kriegsschuld in Asien und deren historische Aufarbeitung, oft aufgrund massiven Drucks aus den Ländern der ehemaligen Kriegsgegner, ergeben. Als Stichworte seien nur genannt das Problem der asiatischen Zwangsprostituierten in der ehemaligen Kaiserlichen Armee – euphemistisch »Trösterfrauen« genannt –, die biologischen Kriegsverbrechen der »Einheit 731« in der Mandschurei oder auch das sogenannte Nanking-Massaker. Die damaligen japanischen Sichtweisen und

Der objektiven Geschichtsentwicklung nach könnte Japan zwar, wie sich gezeigt hat, problemlos in den Kreis einer – selbstverständlich heterogenen – »konfuzianischen« Sphäre eingeordnet werden. Neben dem Buddhismus spielte der Konfuzianismus in Japan stets die entscheidende kulturprägende Rolle. Es waren die Lehren der shintōistischen *kokugaku*, die mit ihrer ethnozentristischen Kritik an China die Lösung des Landes aus dem ostasiatischen Horizont vorbereiteten. Die westlich orientierten Modernisierer der Meiji-Zeit näherten sich diesem Standort von einem gänzlich anderen Ausgangspunkt her. Diese Kombination von rückwärtsgerichteter *kokugaku* und westlich orientiertem Fortschrittsglauben bewirkte eine grundsätzliche Abwendung des modernen Japans von seinem geographischen wie kulturellen Kontext in Ostasien.

Doch eine weitere Erkenntnis sei an das Ende meiner Ausführungen gestellt: Die Postulierung eines eigenen, isolierten japanischen »Kulturkreises« durch Samuel P. Huntington zeigt, wie tiefverwurzelt die Vorstellungen und Bilder, die Klischees und Stereotypen in unseren Köpfen tatsächlich sind. In genauer Übereinstimmung mit der allgemeinen Stereotypenlehre spielt auch in der hier behandelten Frage das extrem komplizierte Wechselspiel von kulturellen Selbst- und Fremdbildern, von Autostereotypen und Heterostereotypen eine entscheidende Rolle. Wenn Huntington Japan so dezidiert von Asien trennt, ist das sachlich zwar kaum zu rechtfertigen, aus dem Blickwinkel der Stereotypenlehre jedoch die einzig sinnvolle Schlußfolgerung. Das japanische Selbstbild, demzufolge Japan in der Regel kein Teil des »konfuzianischen« Ostasien ist, wirkt hier in besonderer Weise legitimierend, da es sich um eine – von außen her gesehen – zwingend glaubwürdig scheinende kulturelle Selbstaussage handelt. Das japanische Selbstbild prägt daher in hohem Maße die Sichtweise auf Japan im Ausland. Huntington dürfte sich kaum des Umstandes bewußt gewesen sein, daß seine Kategorisierung exakt dem japanischen

Konzepte in bezug auf Asien, seien sie nun präsent in einer seinerzeit angestrebten »Großostasiatischen Wohlstandssphäre« (*Dai Tōa kyōeiken*) oder auch in einem nur scheinbar nebensächlichen Detail wie dem Gebrauch des diskriminierenden Wortes *Shina* im Japanischen zur Bezeichnung Chinas, stellen im Grunde keine Erfindungen des Nationalismus der dreißiger Jahre dar, sondern erscheinen eher als praktische Umsetzungen der radikalen *kokugaku*-Konzepte der ausgehenden Edo-Zeit. Ohne Kenntnis der geistesgeschichtlichen Genese ist die moderne Entwicklung zwar beschreibbar, jedoch nicht zu verstehen.

Autostereotyp, d.h. dem Bild des modernen Japans von sich selbst, entspricht. Wie ein Bumerang kehrt dieses Bild der beziehungslos isolierten japanischen Kultur nun wieder nach Japan zurück. Mit Tatsachen und Fakten, etwa der sehr wohl gegebenen kulturellen Anbindung Japans an den ostasiatischen Raum, haben diese schillernden Bildwelten nichts mehr zu tun.

Wäre dies alles nur ein intellektuelles Spiel, dann wäre es nicht weiter der Rede wert. Doch will man Huntington in seiner Grundthese über die wachsende weltpolitische Bedeutung der zukünftigen kulturellen Großräume im Ansatz folgen, so zeigen sich schnell die bedrohlichen Aspekte allzu großer Isolation. Ein in selbstgenügsamer Einsamkeit isoliertes Japan hätte ohne die Einbindung in einen der größeren kulturellen Horizonte auf längere Sicht kaum Chancen. Ein äußerst populäres Japan-Buch der sechziger Jahre, verfaßt von Hans Wilhelm Vahlefeld, trägt den etwas reißerischen, aber bezeichnenden Titel *Hundert Millionen Außenseiter*.⁴⁰ Damit sollte die Sonderstellung Japans plastisch verdeutlicht werden. Es bleibt nur zu wünschen, daß das Land – auf seinem schweren Weg nach Asien – sich eines Tages aus der undankbaren Rolle eines Außenseiters wird befreien können.

40 Hans Wilhelm Vahlefeld, *Hundert Millionen Außenseiter*, Düsseldorf: Econ, 1969.