

Klaus Antoni
Der himmlische Herrscher und sein Staat

Der
himmlische Herrscher
und sein Staat

Sammlung zur Bedeutung des Textes
des Neuen Testaments

Antoni

Klaus Antoni

Der
himmlische Herrscher
und sein Staat

Essays zur Stellung des Tennō
im modernen Japan

iudicium

*Gedruckt mit Unterstützung des Vereins zur Förderung der kulturellen
und wissenschaftlichen Beziehungen zwischen Japan und der Bundes-
republik Deutschland e. V., Köln*

Für den Einband wurde die Tafel XVI aus dem ersten Band von
Engelbert Kaempfers „Geschichte und Beschreibung von Japan“,
Lemgo 1777, verwendet.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Antoni, Klaus :

Der himmlische Herrscher und sein Staat :

Essays zur Stellung des Tennō im modernen Japan / Klaus Antoni. -

München : iudicium, 1991

ISBN 3-89129-283-X

© iudicium verlag München 1991

Alle Rechte vorbehalten

Umschlaggestaltung: Harald Bauer, München

Druck: difodruck, Bamberg

Printed in Germany

ISBN 3-89129-283-X

Meiner Familie

Vorbemerkung

Kaum eine andere Kultur wird mit derart klischeehaften Begriffen und Bildern bedacht wie die japanische. Ist Japan dem einen unvermindert das Land fernöstlicher „Tradition“, so vernagder andere hier nur noch die pure „Moderne“ im westlichen Sinn zu erblicken.

Das Problem von „Tradition“ und „Moderne“ erweist sich damit als ein extrem komplexes und vielschichtiges. Die Kultur des modernen Japan ist insgesamt nicht vereinfachend als „modern“ oder „traditionell“, wie auch nicht als eine bloße Kombination der beiden Antagonismen („alt plus neu“) zu begreifen, sondern stellt eine kulturelle Mimikry dar, in welcher „moderne Archetypen“, von denen in Anlehnung an C. G. Jung gesprochen werden könnte, mit „künstlichen Traditionen“, ganz im Sinne von Eric Hobsbawm („*invented traditions*“) und Dietmar Rothermund („Traditionalismus“), im Wettstreit miteinander liegen und den verwirrten Beobachter häufig an die „Unerklärbarkeit“ der japanischen Kultur glauben lassen.

Im Rahmen dieser Auseinandersetzung kommt dem japanischen Kaiserhaus eine zentrale Stellung zu. Steht die Institution des Tennō zwar einerseits für „uralte Tradition“ – eine kulturelle Konstante inmitten des totalen gesellschaftlichen Wandels – so hat sich doch andererseits Japans Entwicklung zu einem modernen Staat im 19. und 20. Jahrhundert erst im Bezugsrahmen des neuzeitlichen Tennō-Systems vollziehen können, das damit als ein Garant der „Moderne“ erscheint.

Auch die hier vorgelegten Essays zur Stellung des Tennō im modernen Japan, die verstreut an anderen Stellen bereits erschienen sind und, ihrer thematischen Einheit wegen, hier noch einmal in teilweise vollkommen überarbeiteter und aktualisierter Form monographisch zusammengefaßt werden, können diese Grundsatzen nicht lösen. Die Arbeiten unternehmen den Versuch, wie einzelne Stollen in einem Gebirge von Fragen, sich dem Problem des modernen Tennōismus in einzelnen Aspekten, vornehmlich vom Standpunkt der Kulturanthropologie ausgehend, zu nähern. So heterogen sich die behandelten Themen darstellen,

so sind sie letztlich doch einem „Generalthema“ verpflichtet, das die einzelnen Beiträge miteinander verbindet: Es handelt sich um das Problem der Authentizität von Traditionellem und Neuzeitlichem, um die Frage, ob das „Moderne“ gleichzeitig immer „neu“ und die „Tradition“ stets „alt“ seien. Zeigt sich doch bei genauerer Betrachtung, daß so vieles am japanischen Kaisertum, das durch Tradition legitimiert scheint, in Wirklichkeit erst in der ausgehenden Meiji-Zeit, insbesondere in den Jahren seit 1889, planmäßig geschaffen und mit künstlicher Alterspatina versehen wurde, während anderes, unzweifelhaft neuzeitlich Scheinendes aber, wie etwa der Yasukuni-Schrein in Tōkyō, wirklich archaische Vorstellungen inkorporiert, die ihrerseits jedoch gänzlich anderen Traditionslinien als denen der „großen“ Staatsidee entstammen und in der Neuzeit lediglich einer Umdeutung ausgesetzt waren.

Die vorliegenden Arbeiten eint die methodische Überzeugung, daß die Elemente der neuzeitlichen japanischen, von außen gesehen „fremden“ Kultur, dann verstehbar sind, wenn sie in ihrer traditionsgebundenen Heterogenität sowie wechselseitigen Bedingtheit erklärt und damit dem interkulturellen Verstehen erschlossen werden. Der soziologisch-funktionalen Frage nach dem „wie“ geht dieses kulturanthropologisch-diachronen „warum“ voran. Nur das minutiöse Nachzeichnen der *Entwicklung* einer Kultur und der sie konstituierenden Elemente in all ihrer gegebenen Widersprüchlichkeit – wie auch gegenseitigen Verflechtung –, im Sinne einer „geistesgeschichtlichen Archäologie“, die Schicht für Schicht freilegt und mit dem Mittel des Vergleichs in den kulturellen Gesamtkontext einzuordnen versucht, führt zu *Erklärung* und schließlich Verstehen ihrer zunächst unzugänglich erscheinenden Phänomene und Symbolsysteme.

In diesem Sinne hoffe ich, mit der vorliegenden Sammlung gerade in Zeiten weltweit zunehmender national(istisch)er Verhärtungen und interkultureller Sprachlosigkeit, einen kleinen Beitrag zur Dechiffrierung des „Fremden“, das doch nur ein „Anderes“ ist, leisten zu können.

Hamburg, im April 1991

Inhalt

Einleitung. Zur Entwicklung der Tennō-Institution in Japan	11
<i>Kokutai</i> – Das ‚Nationalwesen‘ als japanische Utopie . . .	31
Der „göttliche Untertan“. Zum Menschenbild der Shintō-Mythologie	60
Inoue Tetsujirō (1855–1944) und die Entwicklung der Staatsideologie in der zweiten Hälfte der Meiji-Zeit . . .	76
Mythos und Ideologie – Ein Vergleich	100
<i>Momotarō</i> und der Geist Japans. Zur Funktion eines Volksmärchens im Nationalismus der frühen Shōwa-Zeit . . .	122
<i>Yasukuni</i> und der „Schlimme Tod“ des Kriegers	155
<i>Taisō no rei</i> . Die Beisetzung des Shōwa-Tennō (24. Februar 1989) in historischer Sicht	190
„Internationalisierung“ und „Homogenität“ Japans. Ein Ausblick	240
Quellenverzeichnis	249

Einleitung

Zur Entwicklung der Tennō-Institution in Japan

Zwei rituelle Ereignisse der Jahre 1989 und 1990 prägten weltweit ein neues Bewußtsein für die Belange des japanischen Kaiserhauses: Mit den Beisetzungsfestlichkeiten (*Taisō no rei*) des 24. Februar 1989 nahm Japan endgültig Abschied von dem nach langer Krankheit am 7. Januar des Jahres verstorbenen Shōwa-Tennō; durch den *Sokui no rei*-Ritus („Ritus der Thronbesteigung“) vom 12. November 1990, und mehr noch das *Daijōsai* („Fest des Großen Kostens“) vom 23. November 1990, wurde der bisherige Thronfolger zum neuen Tennō erhoben.

Die große Anteilnahme der Bevölkerung, insbesondere an Krankheit und Tod des Shōwa-Tennō, hatte, zum Erstaunen der Weltöffentlichkeit, die tiefen Sympathien, welche diesem Kaiser in der japanischen Bevölkerung nach wie vor entgegengebracht wurden, deutlich gemacht. Gleichzeitig aber setzte in Japan, wie auch im Ausland, insbesondere in den Ländern der ehemaligen Kriegsgegner, mit dem Tod des Tennō eine öffentliche Diskussion um Stellung und Funktion des Kaiserhauses in der japanischen Gegenwart und jüngsten Vergangenheit ein, hier vornehmlich das Problem einer persönlichen Kriegsverantwortung (*sensō sekinin*) des Tennō während des Zweiten Weltkrieges betreffend. Die Debatte wurde in einer bis dato unbekanntenen Schärfe ausgetragen, in Japan wie auch im Ausland. Während hauptsächlich von Seiten japanischer Konservativer die Auffassung beschworen wurde, mit dem Tod des Shōwa-Tennō sei auch eine ganze Epoche, die Shōwa-Zeit mit ihrer Verstrickung in Krieg und Militarismus, zu ihrem unwiderruflichen Abschluß gelangt, und Japan könne nun frei und unbeschwert von den Schatten der Vergangenheit in die Zukunft blicken¹, so zeigte sich, nicht nur anhand

¹ Vgl. u. a. *Mainichi-gurafu-kinkyū-zōkan: Shōwa-Tennō taisō*, Mainichi-shinbunsha (Hg.), Tōkyō, März 1989: 65. Die *Neue Zürcher Zeitung* schrieb in einem Kommentar („Umstrittene Erziehungsreform in Japan“), nach Ansicht „erzkonservativer“ Kreise habe „Kaiser Hirohito das „schlechte Gewissen wegen der katastrophalen kriegerischen Ag-

der kritischen Kommentare des Auslandes, wie sehr hier Wunschdenken und Realität in einen Konflikt miteinander zu geraten drohten. Gerade anlässlich der Beisetzung des Shōwa-Tennō wurden vielmehr die das Kaiserhaus betreffenden schmerzlichen Probleme und Fragen erneut aufgeworfen, und Japan scheint sich seitdem inmitten einer noch lange nicht abgeschlossenen inneren Diskussion zu befinden.²

Aus dem Kontext der öffentlichen Debatte ragen zwei Fragestellungen besonders hervor. Zum einen wird intensiv und kontrovers diskutiert, inwieweit dem Tennō während der Kriegszeit in den 30er und 40er Jahren eine persönliche Entscheidungsbezugnis und damit Verantwortlichkeit für den Kriegsverlauf zuerkannt werden kann, bzw. muß.³ In diesem Zusammenhang hat

gressionen Nippons mit sich ins Grab genommen““. Besonders im asiatischen Ausland erregte die kurz vor der Beisetzung des Tennō vom Ministerpräsidenten im Parlament getroffene Feststellung Aufsehen, es könne erst von späteren Historiker-Generationen geklärt werden, ob der Pazifische Krieg auf einer „japanischen Aggression“ beruhe.

² Von der Bandbreite der innerjapanischen Diskussion vermitteln die im Themenheft „Die Zeit des Shōwa-Tennō, I“ der Zeitschrift *Kagami* (Neue Folge, Jg. XVI, Heft 1/2, 1989) übersetzten Beiträge einen ersten Eindruck.

³ Am 18. Januar 1989 erklärte die Vorsitzende der Sozialistischen Partei Japans, Doi Takako, in einer öffentlichen Veranstaltung, sie sei von der persönlichen Kriegsverantwortung des Tennō überzeugt. Eine am 16. und 19. Februar 1989 von mehreren Fernsehgesellschaften in Japan und den USA durchgeführte repräsentative Meinungsumfrage ergab, daß 60% der Japaner und 79% der US-Amerikaner an eine gewisse persönliche Kriegsschuld des Tennō glauben, während 34% der Japaner und 3% der US-Amerikaner diese Ansicht nicht teilen (*Japan Times*, 24.2.1989).

Anlässlich des Todes Kaiser Hirohitos veröffentlichte eine Reihe prominenter australischer, amerikanischer und britischer Japanologen eine kritische Resolution zur persönlichen Rolle des Tennō. Der umfangreiche Text schließt mit den Worten: „With the death of Hirohito, therefore, it is appropriate to combine sympathy with his family over the personal loss with solidarity to those sections of the Japanese people who are struggling to free themselves from the weight of atavistic, demeaning and oppressive cultural traditions of which he was the central embodiment.“ (In: *Japanese Studies Association of Australia*. Newsletter, vol. 9, No. 1, March 1989: 21).

vor allem die spektakuläre Affäre um den Bürgermeister von Nagasaki, der dem Tennō eine persönliche Mitschuld anlastete, für auch internationale Beachtung gesorgt. Motoshima Hitoshi, Mitglied der Regierungspartei *Jimintō* (LDP) und Bürgermeister der Stadt Nagasaki, hatte am 7. Dezember 1988 vor dem Rat der Stadt öffentlich dem Kaiser Verantwortung für Japans Rolle im Zweiten Weltkrieg angelastet und später überdies erklärt, der Atombomben-Abwurf auf Nagasaki hätte vermieden werden können, wenn der Tennō den Krieg früher beendet hätte. Als Folge dieser Äußerungen erlitt Motoshima schwerste Repressalien innerhalb seiner eigenen Partei und wurde von diversen rechtsradikalen Organisationen mit Todesdrohungen überhäuft. Schließlich wurde der „Fall Motoshima“ allgemein als ein Prüfstein für die Freiheit der Meinungsäußerung im gegenwärtigen Japan gewertet. Ihren vorläufigen Höhepunkt hat diese schlimme Affäre in einem am 18. Januar des Jahres 1990 verübten Mordanschlag auf Motoshima gefunden, dem der Bürgermeister nur schwerverletzt entkommen konnte.⁴

Zum anderen wird seit dem Ableben Kaiser Hirohitos die Position des Kaiserhauses im Rahmen des japanischen Staates grundsätzlich erörtert. Diese Frage stellt sich ungeachtet des verfassungsrechtlich längst vollzogenen Wandels der Stellung des Tennō von einem einstmaligen sakrosankten, göttlichen Souverän, wie ihn die bis 1946 geltende „Meiji-Verfassung“ vorsah, hin zu einer bloß repräsentativen Funktion entsprechend der Nachkriegsverfassung. Stellte die Meiji-Verfassung vom 11. Februar 1889 noch kategorisch fest: „Das Kaiserreich Groß-Japan wird beherrscht und regiert von dem Kaiser aus der seit der Gründung des Reiches ununterbrochen herrschenden Dynastie“ (Artikel 1),

Vgl. in diesem Zusammenhang auch die von Peter Wetzler vorgelegte Untersuchung: „Kaiser Hirohito und der Krieg im Pazifik“, in: *Vierteljahresshefte für Zeitgeschichte*, Heft 4, 1989.

⁴ Daß dieser Fall in Japan ein ungewöhnlich großes Aufsehen erregt hat, zeigt u. a. ein Buch, das im Jahr 1990 mit großem Erfolg auf den japanischen Markt kam. Darin sind Auszüge der insgesamt 7300 Briefe abgedruckt, die dem Bürgermeister von Nagasaki in dieser Angelegenheit aus der japanischen Bevölkerung zugegangen sind. Erstaunlicherweise äußert sich ein Großteil der Zuschriften positiv zu den Ansichten Motoshimas (*Nagasaki-shichō e no 7300 no tōri no tegami. Tennō no sensō-sekinin o megutte*, Komichi shobō, Tōkyō 1990).

und: „Der Kaiser ist heilig und unverletzlich“ (Artikel 3)⁵, so schreibt die demokratische Nachkriegsverfassung vom 3. Mai 1947 dem Tennō, ebenfalls in Artikel 1, eine nur noch „symbolische“ Bedeutung zu; seine Stellung bezieht der Kaiser aus dem Willen des souveränen Volkes, „er besitzt keinerlei Befugnisse hinsichtlich der Staatsführung“ (Artikel 4, Absatz 1).⁶ Ist die Stellung des Kaisers somit rein staatsrechtlich als geklärt zu betrachten, so entbrannte angesichts von Tod und Beisetzung des Shōwa-Tennō dennoch die Diskussion um die eigentliche Verfassungswirklichkeit in überraschender Schärfe, und insbesondere das Ausland fragte sich, ob dem Kaisertum auch im heutigen Japan noch eine weitaus bedeutendere Funktion zukomme als gemeinhin angenommen; und ferner, warum Japan derartige Schwierigkeiten habe, der Welt – und möglicherweise auch sich selbst – die Stellung des Tennō in seiner Gesellschaft zu erklären.

Diese Irritationen beruhen auf der Tatsache, daß mit dem enormen Wirtschaftserfolg der Nachkriegszeit auch das Aufkommen eines neuen Japan-Bildes in der Weltöffentlichkeit zu verzeichnen gewesen war. Japan galt seither, entgegen früheren Klischees, vielen Beobachtern als Verkörperung eines ausschließlich ökonomisch-technologischen Utopia, als ein „Superstaat“, dessen Erfolge, nach Ansicht ausländischer Kritiker, nur auf kollektivem Arbeitseifer und geschichtslosem Fortschrittsglauben seiner Bevölkerung beruhen konnten.

Doch scheinen die internationalen Kommentatoren das Bild eines ausschließlich westlich-technologisch orientierten, „modernen“ und rationalen Japan so intensiv gezeichnet zu haben, daß

⁵ Eine umfassende Diskussion der Meiji-Verfassung liefert Ienaga Saburō: *Nihon kindai kempō shisōshi henkyū*, Tōkyō 1967; vgl. auch Wilhelm Röhl: *Die japanische Verfassung*, Frankfurt, Berlin 1963. Zum Thema „100 Jahre Meiji-Verfassung – Staat, Gesellschaft und Kultur im Japan der Meiji-Zeit“ fand im Juni 1989 ein wissenschaftliches Symposium statt, dessen Ergebnisse in der Zeitschrift *Oriens Extremus* (Band 33 / 1, 1990) veröffentlicht wurden.

⁶ Text der Nachkriegs-Verfassung in Nagai Ken'ichi: *Nihon koku kempō no dōtai*, Tōkyō 1968: 252ff.; vgl. Sakurai Shōhei: (*Yōsetsu*) *Nihon koku kempō*, Tōkyō 1972; Hasegawa Masayasu: *Shōwa kempōshi*, Tōkyō 1975; Reinhard Neumann: *Änderung und Wandlung der japanischen Verfassung*, (Schriftenreihe Japanisches Recht, Bd. 12), Köln 1982: 108–120, 185–204.

die Weltöffentlichkeit den Ereignissen um das Kaiserhaus seit dem Herbst des Jahres 1988 schließlich weitgehend verständnislos gegenüberstehen mußte. Irritiert konstatierte man nun „traditionelle“, gar „archaische“ Elemente im gegenwärtigen Japan; Faktoren, die so gar nicht mit dem lieb gewonnenen Bild vom „Superstaat des 21. Jahrhunderts“ harmonisieren wollten.

Es zeigte sich, daß die Dimension der *Geschichte* in der Betrachtung des gegenwärtigen Japans, und insbesondere seines Kaiserhauses, nicht vernachlässigt werden darf, soll ein zutreffendes Bild von der japanischen Wirklichkeit gezeichnet werden. Da die das Kaiserhaus betreffenden Probleme das Ergebnis eines außerordentlich langen und komplexen historischen Prozesses darstellen, der im folgenden zu skizzieren sein wird, soll zunächst ein Blick auf die Anfänge des japanischen Kaisertums geworfen werden. In frühhistorischer Zeit war der japanische Inselbogen politisch in eine Vielzahl lokaler Herrschaftsgebiete zergliedert gewesen, deren jedes unter der Oberherrschaft der jeweils mächtigsten Sippe (*uji*) der Region gestanden hatte. Die Oberhäupter dieser herrschenden Sippen übten nicht nur rein herrschaftliche Funktionen aus, sondern standen auch in religiöser Hinsicht ihrem Klanterritorium⁷ vor. In Mythen wurden die Genealogien dieser Familien überliefert, und natürlich kam der mächtigsten unter ihnen eine auch spirituell hervorgehobene Position zu.

Mit dem 5., spätestens seit dem 6. Jahrhundert änderte sich die Situation jedoch drastisch. Die Klane schlossen sich, ob freiwillig oder nicht, mag dahingestellt bleiben, zu immer größeren Herrschaftsgebieten zusammen, bis schließlich ein Klan, das sogenannte „Sonnengeschlecht“, die Hegemonie über Yamato, das japanische Zentralgebiet südlich des heutigen Nara, erlangen konnte.

Für dieses neugeschaffene und noch sehr instabile politische Gebilde stellte sich naturgemäß die Frage der staatlichen Verwaltung und Kontrolle dieses für die damaligen Verhältnisse riesigen Territoriums als existenzentscheidendes Problem. Man fand die Lösung dieser Schicksalsfrage auf dem Kontinent, in China, dem „Reich der Mitte“, mit seiner überwältigenden Kultur und Staatskunst. Planmäßig wurde daraufhin alles nach Japan eingeführt, was die Sicherung des Staatswesens zu garantieren versprach.

⁷ Die Begriffe „Sippe“ und „Klan“ werden hier alternativ für jap. *uji* verwendet.

Verwaltungsstrukturen, die auch noch im heutigen, modernen Sinn als durchaus gangbar und vernünftig erscheinen, wurden entsprechend dem chinesischen Vorbild geschaffen. Der Staat wurde vollkommen sinisiert, d. h. der chinesischen Kultur erschlossen. Und „chinesische Kultur“ meint hier, neben dem Buddhismus, der uns in diesem Zusammenhang weniger berührt, vor allem die Lehre des Konfuzius und seiner Nachfolger.

Im Zentrum seiner Überlegungen hatte der ideale Staat gestanden, geführt von einem ebenso idealen Herrscher, dem „Sohn des Himmels“ (*t'ien tzu*). Nur ein wahrhaft tugendhafter Herrscher aber konnte das Wohlergehen des Staates sichern, da Herrscher und Staat in mystischer Hinsicht tief miteinander verbunden waren. Wandte sich ein Kaiser vom rechten Wege ab und verlor damit seine Tugend, dann durfte er nach chinesischer Sicht nicht nur abgesetzt werden, das Volk hatte vielmehr die moralische Pflicht zum Sturz dieses für das Gemeinwesen nun so gefährlich gewordenen Herrschers. Jene Gedanken wurden in aller Klarheit von dem konfuzianischen Philosophen Meng-tzu (Menzius) entwickelt. Und sie wurden, im Gefolge der Durchdringung Japans mit chinesischem Gedankengut, auch nach Japan getragen.

Bezeichnenderweise war es nun genau jener Punkt, d. h. die potentielle Absetzbarkeit des Kaisers, in dem man in Japan dem chinesischen Vorbild nicht zu folgen bereit war. Zu stark waren die Beharrungskräfte des alten Klan-Denkens, als daß das nun über das ganze Land herrschende „Sonnengeschlecht“ den Gedanken an einen möglichen – sogar legalen – Machtverlust hinzunehmen bereit gewesen wäre. Die japanischen Herrscher, inzwischen *tennō*, „Himmlicher Herrscher“ genannt, fühlten sich den chinesischen Kaisern durchaus ebenbürtig, wenn nicht gar überlegen⁸, und planmäßig ersann man am Kaiserhof eine eigene Form der Legitimation kaiserlicher Macht, die sich bewußt von der des Konfuzianismus abgrenzte.⁹

⁸ So preist der Kompilator des *Kojiki*, Ō no Yasumarō, den Temmu-Tennō mit den Worten: „Seine Redlichkeit übertraf die des Hsien-hou [d. i. Huang Ti], seine Tugend überragte die des Chou-wang“ (NKBT 1: 44 / 45).

⁹ Vgl. in diesem Zusammenhang Ulrich Kemper: *Arai Hakuseki und seine Geschichtsauffassung, Ein Beitrag zur Historiographie Japans in der Tokugawa-Zeit*, Wiesbaden 1967: 27ff. Vgl. Kodama Kōta (Hg.): *Tennō*,

Man fand diese Legitimation in den genealogischen Mythen der herrschenden Familie, die vom himmlischen Ursprung des Kaiserhauses berichteten und die lebenden Kaiser als direkte Nachfahren der Sonnengöttin zu erkennen gaben. Ihrem Enkel Ninigi no mikoto und dessen Nachkommen hatte die Sonnengöttin demnach den Auftrag gegeben, das Land Japan zu beherrschen, und zwar für alle Zeiten und in einer einzigen Dynastie. Niemals dürfe ein Dynastiewechsel, wie etwa in China, vonstatten gehen, und niemals dürfe auf diesen Herrschaftsanspruch verzichtet werden.

Je mehr der Staat selbst formal sinisiert, d. h. von Chinesischem durchdrungen wurde, desto deutlicher entwarf man als Gegenposition das Bild eines spezifisch japanischen Kaisers im Sinne eines göttlichen Nachfahren von selbst göttlichem Wesen, von dem bzw. dessen göttlichen Ahnen alles abstammte und seinen Sinn erhielt.

Die Adaption des chinesischen, d. h. fremden Kulturgutes ließ sich somit in umfangreichem Maße durchführen, da das zentrale Anliegen – das Herrschaftsinteresse des Kaiserhofes – unberührt blieb. Die diesen Prozeß vorantreibenden Tennō waren bezeichnenderweise auf religiösem Gebiet selbst fromme Buddhisten, wie etwa Temmu-Tennō (reg. 673–686).¹⁰ Der sich um die Idee des vergöttlichten Kaisers entwickelnde Shintō¹¹ lieferte dagegen die politisch-metaphysische Rechtfertigung ihrer Herrschaft, die außerhalb der Reichweite des chinesischen Staatsgedankens lag.

Erst im japanischen Mittelalter entwickelte sich eine Theologie des Shintō. Maßgeblich dafür war wiederum die Erfahrung einer Bedrohung durch die Außenwelt. Im 13. Jahrhundert hatten die Mongolen, im Verlauf ihrer Eroberung des gesamten eurasischen Kontinents, auch zweimal eine Invasion Japans versucht. Das Land wurde beide Male, so will es die Überlieferung, von plötzlich auftretenden Taifunen gerettet, welche die riesigen Invasionsflotten der angreifenden Mongolen restlos zerstörten. In die-

(*Nihonshi shōhyakka*, Bd. 8), Tōkyō 1986.

¹⁰ Zur Gesamtproblematik vgl. Nelly Naumann: *Die einheimische Religion Japans, Teil 1: Bis zum Ende der Heian-Zeit*, (Handbuch der Orientalistik V / 4 / 1), Leiden 1988: passim.

¹¹ Vgl. dazu Nelly Naumann: „Einige Bemerkungen zum sog. Ur-Shintō“, in: NOAG 107 / 108, 1970: 5–13.

sen „Göttlichen Winden“, *kamikaze*, sah man das konkrete Wirken der japanischen Götter und göttlichen Ahnen des Kaiserhauses zur Rettung ihres Landes vor der fremden Bedrohung. Die Kaiser hatten zwar die direkte herrschaftliche Gewalt inzwischen an das Shōgunat (*bakufu*) verloren, doch entwickelte sich in den Kreisen der Shintō-Theologie nun eine immer ausgeprägtere Vorstellung von Japan als einem unter dem besonderen Schutz der Götter stehenden Lande.

Radikale Vertreter dieser Sichtweise schließlich folgerten aus den überlieferten Mythen des archaischen Shintō nicht mehr eine nur göttliche Abstammung des Kaiserhauses, sondern vielmehr nun auch der gesamten japanischen Nation.¹² Japan, als *shinkoku*, d. h. „Land der Götter“, war ihnen ein in seinem Wesen von allen anderen Nationen der Erde unterschiedenes Land, das über einen einzigartigen eigenen Geist, *yamato-damashii*, den „Geist Yamatos“, verfügte.

Die Vertreter dieser ausgesprochen nationalistisch ausgerichteten philosophisch-philologischen Lehrrichtung (*Kokugaku*) forderten schließlich seit dem 18. Jahrhundert immer lauter die Abschaffung des *bakufu* als Regierungsform und eine Wiedereinsetzung des Kaiserhauses in seine alte, angeblich angestammte Machtposition. Man erachtete die Herrschaft des Shōgunats als Usurpation der Macht und erwartete eine Restauration kaiserlicher Herrschaft gemäß dem mythischen Auftrag zur ewigen Regierung des Landes; damit war eine Rückkehr zum politischen Systems des 8. Jahrhunderts mit seiner direkten kaiserlichen Herrschaft intendiert. Mit zunehmender politischer und wirtschaftlicher Glücklosigkeit des *bakufu* in Edo kam dieser Restaurationsbewegung im 18. und 19. Jh. ein stetig wachsender Einfluß zu.

Schließlich kam es in den fünfziger und sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts zum „Knall“. Von außen her erzwang Amerika militärisch eine Öffnung der japanischen Häfen für den internationalen Handel. Und die europäischen Mächte standen bereit, auch diesem fernöstlichen Inselreich ein ähnliches Schicksal zu bereiten, wie es viele andere asiatische Länder zuvor ereilt hatte: die Unterjochung als Kolonie. Als traurigstes Beispiel die-

¹² Vgl. den Beitrag „Der ‚göttliche Untertan‘ – Zum Menschenbild der Shintō-Mythologie“ in diesem Band.

ses entwürdigenden Prozesses galt das in Rückständigkeit erstarrte China, das den Angriffen von außen weitgehend wehrlos ausgesetzt war.

Doch in Japan kam alles ganz anders.

Das Land wurde weder abhängig gemacht, noch gar erobert. Vielmehr wandelte es sich in kürzester Zeit in einen modernen Nationalstaat, der nun selbst in der ostasiatischen Region als imperialistisch wirkender neuer Machtfaktor auftrat. Nur wenige Jahrzehnte nach der erzwungenen Öffnung des Landes schloß Japan gleichberechtigt Verträge mit europäischen Mächten ab, besiegte sowohl China als auch das zaristische Rußland im Kriege und annektierte Taiwan, die Ryūkyū-Inseln und Korea.

Diese Entwicklung war nur möglich geworden, weil sich das Land in einen beispiellosen Prozeß systematischer Modernisierung und Übernahme westlicher Strukturen und Techniken ergeben hatte. Wieder war das Land, wie seinerzeit im Altertum, mit einer als überlegen erkannten Außenwelt konfrontiert worden. Und wieder war diese Begegnung vornehmlich im Sinne einer *Chance* erkannt worden, die es zu nutzen galt. Bezog man im Altertum die Methoden der staatlichen Modernisierung aus China, so war es nun, 1200 Jahre später, der Westen, welcher das zivilisatorische Modell lieferte. Verwaltungs- und Militärstrukturen wurden ebenso studiert und übernommen wie Technologien und westliche Philosophie. Und auch in dieser historischen Situation war es schließlich ein entscheidender Faktor, der für die Umstrukturierung nach fremdem Vorbild nicht zur Disposition stand: die Institution des Tennō.

Hatten die Theoretiker des ‚neuen Japan‘ nach der Öffnung des Landes zwar die Notwendigkeit einer umfassenden Modernisierung erkannt, so erachteten sie die Institution des Kaiserhauses – wiederum – als dasjenige Element, welches dem Land kulturelle Identität und soziale Einheit garantieren sollte. Der Herrschaftsname des jungen Kaisers Meiji lieferte die Bezeichnung für die „Meiji-Restauration“ des Jahres 1868. Das Shōgunat als Regierungsform wurde abgeschafft, der Kaiserhof zog nach Edo um, das nun in Tōkyō, die „Östliche Hauptstadt“ umbenannt wurde, und das Land wurde nominell wieder der direkten Herrschaft des Tennō unterstellt – in Analogie zum staatlichen System des Altertums; daher die Bezeichnung „Restauration“ und nicht etwa „Revolution“.

Am deutlichsten kommt die doppelte Intention der Meiji-Restauration – Modernisierung im technisch-wissenschaftlichen Bereich bei gleichzeitiger Restauration der national-religiösen Stellung des Kaisers – im fünften Artikel der Eidescharta zum Ausdruck, die im Namen Kaiser Meijis bereits im April 1868 deklariert worden war. Darin heißt es: „Wissen soll auf der ganzen Welt gesammelt werden, um das Fundament der kaiserlichen Herrschaft zu festigen.“¹³

Je „moderner“ Japan in den folgenden Jahren im technischen, wissenschaftlichen und damit wirtschaftlichen Bereich wurde, desto dominierender wurde die als überreligiös verstandene shintoistische Staatsideologie für das nationale Selbstverständnis. Der Shintō wurde, seit den späten achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, zu einem für die ganze Nation verbindlichen Staatskult erhoben, mit dem Kaiser als metaphysisch-mystischem Kern der nun im Sinne einer realen Familie verstandenen japanischen Nation.¹⁴

Man schloß, auf der Basis der national gesinnten Shintō-Theologie, bewußt wieder an die Tradition des Altertums an, postulierte – nun für alle verbindlich – das Dogma vom „Götterland“ Japan mit einem heiligen Tennō an der Spitze. Das besondere japanische Nationalwesen, im Japanischen als *kokutai*, „Leib“ oder „Wesen des Landes“, bezeichnet¹⁵, galt als unvergleichlich auf der Welt, da Volk und Herrscher aufgrund ihrer gemeinsamen göttlichen Abstammung ganz real als verwandtschaftlich miteinander verknüpft angesehen wurden. Einen ersten Höhepunkt erlebte diese religiös-politische National-Ideologie in der Zeit von 1889 bis in die Jahre nach der Jahrhundertwende¹⁶; ihre Auswei-

¹³ Zur „Eidescharta“ (*Gokajō no goseimon*) vom 6. April 1868 vgl. Okubo Toshiaki: *Meiji kempō no dekiru made*, Tōkyō 1956; vgl. auch Robert M. Spaulding: „The Intent of the Charter Oath“, in: Richard K. Beardsley (Hg.): *Studies in Japanese History and Politics*, New York 1967.

¹⁴ Vgl. Murakami Shigeyoshi: *Tennō no saishi*, Tōkyō 1977; zum „Staats-Shintō“ vgl. Ernst Lokowandt: *Die rechtliche Entwicklung des Staats-Shintō in der ersten Hälfte der Meiji-Zeit (1868–1890)*, Wiesbaden 1978.

¹⁵ Vgl. den Beitrag „*Kokutai* – Das ‚Nationalwesen‘ als japanische Utopie“ in diesem Band.

¹⁶ Vgl. den Beitrag „Inoue Tetsujirō (1855–1944) und die Entwicklung der Staatsideologie in der zweiten Hälfte der Meiji-Zeit“ in diesem Band.

tung in den Bereich nationaler Hybris schließlich in den dreißiger und vierziger Jahren unseres Jahrhunderts.¹⁷

Es ergibt sich also das so eigentümlich anmutende Paradoxon, daß der Sieg der rationalen Denkweise im modernen Japan einherging mit einer sich immer weiter vertiefenden Irrationalität in bezug auf die geistigen Grundlagen des Staatswesens. Hier liegt eine weitere frappierende Parallele zum Modernisierungsprozeß des 7. und 8. Jahrhunderts vor. Gab seinerzeit der durch und durch rational-diesseitig argumentierende Konfuzianismus die Methoden zur Organisation und Verwaltung des Staates ab, so lieferte der irrational-religiöse Shintō seinen metaphysischen Kern, der die nach außen, zur Auflösung hin drängenden gesellschaftlichen Zentrifugalkräfte band. Auf diese Weise sollte im Altertum die vom jungen Kaiserhof geforderte Einheit der divergierenden Klaninteressen hergestellt werden.

Es stellt ein bemerkenswertes Faktum dar, daß der Modernisierungs- und Einigungsprozeß im Altertum wie auch in der Neuzeit das Ergebnis jeweils planmäßiger staatsmännischer Überlegung und ebensolchen Handelns war. Die religiöse Idee des „göttlichen Tennō“ war in diesem Kontext ausschließlich an den Erfordernissen staatlichen Machterhalts orientiert. Den Staatstheoretikern und Ideologen des 19. Jahrhunderts war, wie Maruyama Masao eindrucksvoll darlegt¹⁸, sehr wohl bewußt, daß das Land eines geistigen Mittelpunkts bedurfte, um in sich geschlossen der Herausforderung durch die Außenwelt bestehen zu können. Man fand dieses Zentrum in der Institution des Tennō, da diese allein als Inbegriff einer die gesellschaftlichen Gegensätze überwindenden Einheit der Nation herangezogen werden konnte. Je reiner dieses Herzstück der Nation erstrahlte, so die Doktrin, desto ungehinderter würde sich das Land der Modernisierung in technisch-zivilisatorischer Hinsicht hingeben

¹⁷ Vgl. den Beitrag „Mythos und Ideologie – Ein Vergleich“ in diesem Band.

¹⁸ Vgl. Maruyama Masao: *Denken in Japan* (*Nihon no shisō*), herausgegeben und übersetzt von Wolfgang Schamoni und Wolfgang Seifert, Frankfurt a.M., (Edition Suhrkamp, Neue Folge, Band 398), 1988. Vgl. in diesem Zusammenhang auch Tōyama Shigeki: *Kindai tennōsei no seiritsu*, (*Kindai tennōsei no kenkyū* 1), Tōkyō 1987 und ders.: *Kindai tennōsei no tenkai*, (*Kindai tennōsei no kenkyū* 2), Tōkyō 1987.

können, blieb doch seine eigentliche kulturelle Identität stets unangetastet. Somit war der Kaiser – wie im Altertum – in seiner durch den Shintō geprägten Stellung nicht als ein die Modernisierung hemmendes Moment, sondern vielmehr, ganz im Gegenteil, als ein die „gefahrlose“ Verwestlichung erst ermöglichender Faktor definiert worden. War das frühgeschichtliche Japan aufgrund der Position des Tennō nicht selbst *chinesisch*, sondern nur in den praktischen Dingen *sinisiert* worden, so sollte der Kaiser die Nation auch in der neuzeitlichen historischen Gefahrenlage, nach dem Zusammenprall mit dem Ausland, vor der – insbesondere auch geistigen – Okkupation durch den Westen schützen, während die als nützlich erachteten Elemente der westlichen Zivilisation in großem Maße übernommen werden konnten.

Als vordringlichste Aufgabe stellte sich zunächst, überhaupt eine einheitliche „Nation“ mit einem entsprechenden Nationalstaat im modernen Sinne zu formen. Tatsache war, daß das Land in den vorangegangenen Jahrhunderten, die als das japanische Mittelalter bezeichnet werden, in gesellschaftlicher Hinsicht vollkommen zerrissen gewesen war. Die Erinnerung an die Zeiten der direkten kaiserlichen Herrschaft im Altertum war während dieser Epoche nur noch in kleinen Zirkeln wachgehalten worden. Es existieren bewegende Schilderungen aus dem 15. und 16. Jahrhundert, die von Kaisern berichten, welche bettelnd durch die Straßen Kyōtos zogen und Kalligraphien von eigener Hand zu verkaufen suchten, um dergestalt das pure Überleben zu sichern. Während der anschließenden Edo-Zeit (1603–1868) kam dem Tennō eine durch die Gesetze des Hauses Tokugawa streng begrenzte, lediglich zeremonielle, in faktischer Hinsicht vollkommen machtlose Position zu. So vermag es auch nicht zu verwundern, daß zur Zeit der Meiji-Restauration im Jahre 1868 ein Großteil der japanischen Bevölkerung keinerlei Kenntnis mehr von der puren Existenz des Tennō in Kyōto besaß; allein entscheidend war bis dahin die durch Geburt vorgegebene Zugehörigkeit zu einer der vier gesellschaftlichen Stände (*shū-nō-kō-shō*) und die Bindung an das jeweilige Daimyat (*han*) mit ihren feudalistischen Gesetzen von Loyalität und Treue dem Lehnsherren gegenüber gewesen. Der Historiker Suzuki Hiroo schreibt dazu:

„Noch zur Zeit der Restauration traten Angehörige der Samurai-Klasse [...] erst dann in ein Gespräch mit Fremden ih-

rer Klasse ein, nachdem sie sich nach der Klanzugehörigkeit des Partners erkundigt hatten. Ganz so als ob sie es mit Ausländern zu tun hätten. Viele von ihnen wußten nichts von der Existenz des Tennō, kaum etwas von der eines Shōguns. So ist es nicht verwunderlich, daß 90% der Bevölkerung wenige Kenntnisse über den Tennō hatten.“¹⁹

Die Schöpfer des Meiji-Staates, wie der Staatsmann Itō Hirobumi, verstanden es jedoch, die traditionellen Werte der mittelalterlichen japanischen Samurai-Gesellschaft – Loyalität dem direkten Herrn gegenüber (*chū*) und kindliche Unterordnung unter den Vater (*kō*) – nun auf nationaler Ebene auf die Person des Tennō umzulenken. Somit gelang es, den Kaiser zur Integrationsfigur und damit zum Kristallisationskern eines neuen gesamtjapanischen Nationalbewußtseins zu gestalten. Auf der Basis dieser von Schule und Militär unablässig propagierten nationalen Einheit konnte der Staat nun auch in wirtschaftlicher und militärischer Hinsicht lenkend und in höchster Effizienz aktiv werden, da sich die nationalen Anstrengungen nun bündeln und auf ausgewählte Ziele lenken ließen.

Der tennōzentrierte Ultrationalismus der 30er und 40er Jahre schließlich führte in die nationalistische Hybris und letztlich zum Zusammenbruch des spezifisch japanischen *kokutai*. Mit der katastrophalen Niederlage und dem am 1. Januar 1946, auf Druck der Besatzungsmacht hin erfolgten Verzicht auf den Anspruch kaiserlicher Göttlichkeit war der Tennōismus als spezifische Reichsidee und Staatsform Japans in staatsrechtlicher Hinsicht tatsächlich obsolet geworden.

Die demokratische Nachkriegsverfassung vom 3. Mai 1947 beginnt zwar, wie die Meiji-Verfassung, mit einem dem Tennō gewidmeten Abschnitt, doch erscheint der Kaiser hier nur noch als ein bloßes Symbol (*shōchō*) Japans; er bezieht, laut Artikel 1 der Verfassung, seine Stellung aus dem Willen des Volkes, das über die souveräne Macht verfügt.

Der bereits erwähnte Historiker Suzuki bemerkte im Jahr 1980 dazu:

¹⁹ Suzuki Hiroo: „Der Tennō und die Erziehung“, in: *Kagami*, N.F., Jg. VII / 3, 1980: 35.

„Nur wenige Japaner in den Mittvierzigern oder älter werden das Wort Tennō ohne tiefe Gemütsbewegung hören. Art und Intensität des Gefühls hängen ab vom persönlichen Hintergrund und den jeweiligen Erfahrungen. Die jüngeren Japaner hingegen empfinden bei dem Wort Tennō nichts Besonderes, zumal sie in der Nachkriegszeit nur das negative Image des Kaisers durch den Geschichtsunterricht in der Schule vermittelt bekommen haben.“²⁰

Meinungsumfragen scheinen diese Entwicklung zu bestätigen. Dreimal wurde nach dem Krieg zu Lebzeiten Kaiser Hirohitos von der japanischen Zeitung *Asahi shinbun* eine Umfrage zum Thema „Wieviel Sympathie haben Sie für das Kaiserhaus?“ veranstaltet. In der ersten Umfrage von 1959 bekundete noch eine überwältigende Mehrheit der Befragten große Sympathie für den Tennō. Fast zwanzig Jahre später dagegen, im Jahr 1978, war die Rate derjenigen unter den 20–30jährigen Japanern, die „Sympathie für das Kaiserhaus“ bekundeten, auf nur noch 20% abgesunken, und auch bei den 30–40jährigen wurde, wie der Publizist Chikushi Tetsuya in seiner Untersuchung vermerkt, „die 30%-Marke nicht mehr erreicht – eine Wende war eingetreten.“²¹ 1982 schließlich war die Sympathie für den Kaiser noch weiter abgesunken, nur noch 15% der 20–30jährigen bekannten sich dazu.

Mit der Abschaffung der souveränen Stellung des Herrschers war die Idee vom besonderen ‚*kokutai*‘, dem auf dem Tennōismus beruhenden einzigartigen Nationalwesen Japans, somit nachhaltig getroffen.

Dennoch ist, im Gefolge der auch in Japan selbst oft als sensationell empfundenen wirtschaftlichen Entwicklung des Landes, seit einigen Jahren das Anwachsen eines neuen nationalen Selbstbewußtseins zu verzeichnen, das durchaus als Spielart des ‚*kokutai*-Denkens‘ bezeichnet werden könnte.

Hier steht jedoch nicht mehr der Tennō allein – im Sinne der klassischen Ideologie – im Zentrum der Überlegungen, sondern vielmehr ist es die Frage nach vermeintlichen anthropologischen

²⁰ Suzuki 1980: 31.

²¹ Chikushi Tetsuya: „Sympathie für den Tennō?“, in: *Kagami*, N.F., Jahrgang X / 2,3, 1983: 65.

Besonderheiten der japanischen Nation, welche die Gemüter bewegt.

Diese unter dem Schlagwort *nihonjinron*, „Japaner-Theorien“, bekannte Debatte ist dem speziellen *kokutai*-Denken als eine Geisteshaltung verwandt, welche spezifische Merkmale nationaler Eigenheiten postuliert und im Sinne brauchbarer Kategorien zur Analyse komplexer historischer, wirtschaftlicher und soziologischer Probleme heranzieht: dabei werden spezifische, angeblich rein japanische, anderen Ländern und Kulturen nicht eigene anthropologische und kulturelle Merkmale herausgestellt, aufgrund derer etwa Japans exzeptionelle wirtschaftliche Erfolge erst möglich geworden seien.

Die Sozialwissenschaftler Sugimoto und Mouer bemerken dazu:

„Auf dem japanischen Meinungsmarkt stehen die Theorien um das Japanertum (*nihonjin-ron*) in voller Blüte. Als deren Hauptinhalt ist in ungefähr gleicher Weise wiederholt ein Thema aufgegriffen worden: Wie einzigartig ist der Japaner? Außer Japan gibt es wahrscheinlich keine andere Gesellschaft, in der so viele hundert Bücher veröffentlicht werden, die die Besonderheit des eigenen Volkscharakters hervorheben und in der es darüber so viele Bände zum Bestseller bringen.“²²

Die Autoren sehen Kontinuität und gemeinsame Denkmuster in bezug auf die *Nihonjin*-Theorien der Vorkriegs- und Nachkriegszeit, „und es bildet sich“, wie sie schreiben, „ein Bogen zu der Prämisse, daß von unbestimmter Vergangenheit an bis in die Gegenwart, in allen Ecken des Landes, über Zeit, Raum und Grenzen von Gesellschaftsgruppen hinweg, bei allen Japanern eine gemeinsame Denkens- und Verhaltensform existiert.“²³

Ganz offensichtlich liegt hier ein Denkansatz zugrunde, der schon die national-shintoistischen Philologen des 18. und 19. Jahrhunderts leitete, d. h. die nativistisch orientierte Frage nach den definitiv eigenen, unverwechselbaren Merkmalen der eige-

²² Sugimoto, Yoshio; Maa (sic! Mouer), Ross: „Nihonjin-Theorien als Ideologie“, in: *Kagami*, N.F., Jahrgang VII / 2, 1980: 25.

²³ Sugimoto et al. 1980: 27.

nen, japanischen Kultur²⁴, aufgeworfen angesichts einer von der japanischen Gesellschaft als Bedrohung empfundenen Herausforderung durch das Ausland, durch fremde Lebensart und Wertmaßstäbe.

Vor diesem geistesgeschichtlichen Hintergrund vermag es nicht mehr zu verwundern, daß gerade im gegenwärtigen Japan die Rückbesinnung auf „autochthone“ kulturelle Werte wieder dermaßen hoch im Kurse steht, befindet sich das Land doch erneut in einer inneren Auseinandersetzung um Werte und allgemeinverbindliche Sozialethik. Die jungen Japaner neigen, so heißt es seit einiger Zeit, vermehrt zu Individualismus und Materialismus, viele von ihnen wollten sich der mühsamen Pflicht zu entsagungsvoller Arbeit für das Ganze nicht mehr beugen. Sogar einen eigenen Namen hat man inzwischen für diese Erscheinung geprägt und spricht in diesem Zusammenhang von *shinjinrui*, einem „neuen Menschentypus“ in Japan.

Je mehr also der Konsens in der japanischen Gesellschaft als bedroht angesehen wird, desto bohrender werden wieder die Fragen nach den historischen und kulturellen Grundlagen dieser gesellschaftlichen Übereinstimmung. Und es hat ganz den Anschein, als ob man auch heute wieder, wie in vergangenen Zeiten, den Tennō als einigendes Band wiederentdeckte; so wie es der Shintō-Forscher Ashizu Uzuhiko formuliert:

„Schon während der unruhigen Zeiten nach der Kriegsniederlage hat Seine Majestät die Arbeit stillschweigend aufgenommen, um Japan zu befrieden. Und diese Rolle, das Volk zu einen, verkörpert er noch heute. Gerade darin, stillschweigend seine Pflicht zu tun, liegt das Symbol.“²⁵

Auch die Jugend scheint sich dieser Entwicklung erstaunlicherweise nicht zu verschließen. Allen neueren Daten zum Desinteresse der Jugend an Fragen des Kaisertums zum Trotz kann sich der bereits erwähnte Publizist Chikushi Tetsuya nicht der allgemeinen Lehrmeinung anschließen, derzufolge das Tennōsystem für die junge Generation seine Bedeutung verloren habe und auch

²⁴ Vgl. Nelly Naumann: „Identitätsfindung – das geistige Problem des modernen Japan“, in: Bernd Martin (Hg.): *Japans Weg in die Moderne. Ein Sonderweg nach deutschem Vorbild?*, Frankfurt, New York 1987: 173–191.

²⁵ Chikushi 1983: 69.

als ‚Kern des Nationalismus‘ der Vergangenheit angehöre. Er berichtet von den Untersuchungen Irokawa Daikichis, Professor für Neuere Geschichte an der Tōkyō-Wirtschafts-Universität, der zu dem überraschenden Schluß gelangt war:

„Bis in die siebziger Jahre dachte ich, daß sich das Tennōsystem einfach auflösen würde. Doch mit Beginn der achtziger haben sich die Verhältnisse geändert: Deutlich konnte ich unter den jungen Leuten nämlich eine gewisse Faszination für das Tennōsystem feststellen.“

Und weiter:

„Junge Menschen, von der Konkurrenzgesellschaft ermüdet und geneigt, sich selbst aus den Augen zu verlieren, begannen die Ordnung des Tennōsystems als geistige Stütze zu übernehmen.“²⁶

Insbesondere unter den Grundschulern scheint sich demnach dieser Trend zu verfestigen. Einer repräsentativen Umfrage zufolge gehörten 1983 54% der befragten Grundschüler im fünften Schuljahr zu den ‚Unterstützern‘ und nur noch 21% zu den ‚Nicht-Unterstützern‘ des Tennō; Sozialpsychologen wie Saitō Tetsuo führen diese Entwicklung überraschenderweise auf den recht großen Einfluß von Großeltern auf die Generation der Enkel zurück. Es heißt dazu:

„Völlig unerwartet ist auf diese Weise also das Tennōsystem der Vorkriegszeit in die Welt der Kinder eingedrungen und kann so, verstanden als Macht, Autorität und Moral immer wieder zu neuem Ansehen gelangen.“²⁷

Meinungsumfragen vom November 1990 stützen diesen Trend; demnach äußert sich inzwischen eine „überwältigende Mehrheit der Japaner für die Institution der Kaiserlichen Familie“.²⁸

Meinem Verständnis nach spielt sich hier ein faszinierender gesellschaftlicher Prozeß ab, der im Kern dem überkommenen historischen Muster folgt: Waren es im Altertum die chinesische und im 19. Jahrhundert die europäische Kultur, die auf Japan einstürmten, so übernahmen nach 1945 die USA diese Funktion.

²⁶ Chikushi 1983:66.

²⁷ Chikushi 1983:67.

²⁸ *Neues aus Japan*, Nr. 331, November / Dezember 1990: 14–15.

Nach einer Phase nahezu kritikloser Begeisterung für das Neue, scheint nun in Japan das Unbehagen an den Werten dieser Weltkultur des ausgehenden 20. Jahrhunderts zu wachsen. Indem immer mehr die Frage, die ach so alte und doch ewig neue, nach dem „eigentlich“ Japanischen in den Vordergrund rückt, muß auch das Kaisertum zwangsläufig wieder mehr ins Blickfeld gelangen. Daß dies keine bloßen Spekulationen sind, scheint mir, beabsichtigt oder nicht, im symbolischen Sinne auch durch eine kleine Begebenheit aus jüngster Zeit verdeutlicht zu werden:

Der Schmuckkalender, den die japanische Außenhandelsorganisation JETRO im Jahre 1988 ihren Handelspartnern im Ausland zukommen ließ, war thematisch weder der Wirtschaft des Landes, noch Wissenschaft oder Kunst gewidmet, sondern einem zunächst sonderbar anmutenden Thema: „Yamato – die nostalgische Heimat der Japaner“, wie es die Überschrift vermerkt. Der viersprachige Begleittext – in Englisch, Deutsch, Französisch und Spanisch – ist einem Lied aus der ältesten Schicht der japanischen Überlieferung gewidmet, in welchem der mythische Vorzeitheld Yamato-takeru no mikoto, der „Tapfere von Yamato“, seine Liebe zur Heimat Yamato besingt.

Im Kommentar des JETRO-Kalenders heißt es dazu:

„Das Gedicht drückt die Sehnsucht des Verfassers nach seinem Heimatland aus, und es wurde kurz vor seinem Tode gedichtet [...]. Yamato, nostalgisches Heimatland und tief verwurzelt im Herzen der Japaner, ist zweifellos die Geburtsstätte der Kultur und Geschichte unseres Landes, der zeitlose Ort, wo unsere Vorfahren lebten und in Frieden ruhen [...].“²⁹

Und schließlich gelangt der Text zu seiner aktuellen Botschaft:

„Wenn wir die Entwicklung des heutigen Japan betrachten, können wir sagen, daß Yamato, Japans angestammtes und nostalgisches Heimatland, als geistiger Hintergrund von Japan für uns immer mehr an Bedeutung gewinnt.“

Hier wird in aller Klarheit ausgedrückt, daß das idealisierte japanische Altertum mit seinen das Reich einigenden, mythischen und legendären Kaisern und Heldengestalten, unter denen Yamato-takeru einen prominenten Platz einnimmt, auch für das ge-

²⁹ JETRO (Hg.): *Yamato – Nostalgic Homeland of the Japanese*, Calendar 1988: „Vorwort“.

genwärtige und zukünftige Japan wieder eine Vorbildfunktion ausüben könnte. Dieses Beispiel soll nicht überinterpretiert werden, doch erscheint der Umstand, daß man von Seiten der offiziellen japanischen Außenhandelsorganisation JETRO ausgerechnet eine historische Figur vom Zuschnitt des legendären Eroberers Yamato-takeru international zum neuen Leitstern Japans deklariert, aus historischer Sicht als nicht unproblematisch, sei doch zumindest darauf hingewiesen, daß Yamato-takeru, dem „Tapferen von Yamato“, vor demes seiner Wildheit wegen sogar dem eigenen Vater, Kaiser Keikō, graute, erst dann Einhalt geboten wurde, als er sich, blind vor wildem Eroberungsdrang, sogar gegen die Götter stellte.³⁰

Conclusio

Es hat sich gezeigt, daß die Debatte um das japanische Kaiserhaus ins Zentrum der Frage nach der Modernisierung Japans in Geschichte und Gegenwart führt. Der aus Kontakten mit dem Ausland – China, dem „Westen“, u. a. – resultierende Zwang zur Anpassung und Modernisierung war bereits im japanischen Altertum wirksam und ging stets einher mit der Intention, die geistigen Grundlagen der eigenen Kultur in Kontrast zur fremden zu definieren. Daß die Institution des Kaiserhauses in diesem Kontext eine zentrale Rolle spielt, gehört zu den erkennbaren Konstanten der japanischen Geschichte.

Es scheint, daß auch im Rahmen der gegenwärtigen japanischen Selbstbesinnung wiederum dem Tennō als einigendem Symbol eine wesentliche Rolle zukommen wird. Ob das auf seiner historischen Stellung beruhende Charisma des verstorbenen Shōwa-Tennō³¹ dabei auf seinen Sohn und Nachfolger Akihito übergehen wird, scheint in diesem Zusammenhang von sekundärer Bedeutung. Nicht die Person des Tennō, sondern die Institution des Kaiserhauses per se wurde im Altertum wie in der

³⁰ Vgl. den Kampf des Yamato-takeru mit dem schlangengestaltigen Berggott, den er jedoch für den Diener der Gottheit hält und daher mißachtet (*Nihongi*, Keikō 40 / 10 / 7 = NKBT 67: 308 / 309, vgl. *Kojiki*, Keikō: NKBT 1: 218 / 219).

³¹ Vgl. Asahi shimbunsha (Hg.): *Asahi shimbun no shimen de miru Shōwa-Tennō: 87nen no shōgai [1901 – 1989]*, Asahi shimbunsha, Tōkyō 1989.

Moderne in Zeiten der Selbstbesinnung zum Garanten der Einheit und historischen Kontinuität Japans erhoben.

Kokutai –

Das ‚Nationalwesen‘ als japanische Utopie

1.

Am 15. August des Jahres 1985 gedachte Japan des 40. Jahrestages seiner Kapitulation im Zweiten Weltkrieg. Die Art und Weise jedoch, in der das offizielle Japan diesen Gedenktag beging, erregten Aufsehen und Irritationen in der Weltöffentlichkeit. Hatte Premierminister Nakasone doch beschlossen, an diesem Tag ausgerechnet einem symbolisch stark belasteten Ort seine Aufwartung zu machen, dem Yasukuni-Schrein in Tōkyō.

Es war das erste Mal seit Kriegsende, daß ein japanischer Politiker ausdrücklich in seiner offiziellen Funktion als Regierungschef jenem Schrein seine Reverenz erwies, der, als Kultstätte für die Gefallenen der Kriege, seit seiner Gründung im Jahre 1879 als eines der Zentren japanischen Kaiserkultes und daraus resultierenden aggressiven Nationalismus' gilt.¹

Der Besuch rief folglich auch die vehemente Kritik aller im japanischen Parlament vertretenen Oppositionsparteien hervor²; dies veranlaßte Kabinettssekretär Fujinami bereits einen Tag vor der Visite, am 14. August, zu einer Erklärung, in der auf den areligiösen Charakter des Besuches hingewiesen wurde. Das übliche Shintō-Ritual, so die Argumentation, sei anläßlich des Besuches stark eingeschränkt und damit seines religiösen Charakters entkleidet worden.³ Aus diesem Grunde, so betonte der Ka-

¹ Vgl. den Beitrag „Yasukuni und der ‚Schlimme Tod‘ des Kriegers“ in diesem Band. Zur Funktion des Yasukuni-Schreines im Staats-Shintō der Meiji-Zeit vgl. Ernst Lokowandt: *Die rechtliche Entwicklung des Staats-Shintō in der ersten Hälfte der Meiji-Zeit (1868–1890)*, Wiesbaden 1978: 96–100; vgl. auch William P. Woodard: „Politics and Japan's National Polity“, chap. I, „Ise and Yasukuni Jinja“, in: *The Second International Conference for Shinto Studies, Proceedings*, Tōkyō 1967: 71–74.

² *The Japan Times (JT)*, No. 31.089, 89th Year, Thursday, August 15, 1985.

³ „Fujinami said that Nakasone would bow and make a floral offering at Yasukuni's inner shrine instead of complying with the Shinto style of worship that requires two bows, two claps and a bow – a move apparently aimed at reducing ‚religious color‘ of the official visit as

binettssekretär, sei der Grundsatz der Religionsfreiheit nicht verletzt.

Doch gehen diese Erklärungen am eigentlichen Kern des Problems vollkommen vorbei. Nicht die Sorge um eine etwaige Einschränkung der Religionsfreiheit in Japan hatten Opposition und Weltpresse alarmiert, sondern vielmehr die Befürchtung, der Besuch deute möglicherweise auf eine Rehabilitierung oder gar Renaissance staatsshintöistischer Ideologie, d. h. des Kaiserkultes der Vorkriegs- und Kriegszeit hin.

In der hiesigen Presse widmete sich insbesondere das Nachrichtenmagazin *Der Spiegel* dem Thema. In dem betreffenden Artikel heißt es u. a. in bezug auf das Kriegsende und den Zusammenbruch der alten Ordnung in Japan:

„Großjapans politischer Grundsatz, das *kokutai*, das besondere japanische Staatsgefüge mit dem Tennō als nationalpolitischem Leitstern, überlebte die Niederlage.“⁴

Diese Feststellung scheint mir aus zwei Gründen bemerkenswert. Zum einen ist mit *kokutai* ein Schlüsselbegriff zum Verständnis der politisch-ideologischen Entwicklung des modernen Japan auch in die hiesige öffentliche Debatte eingebracht. Zum anderen wird die Behauptung aufgestellt, jenes *kokutai* habe die japanische Niederlage „überlebt“. Es wird, nach der inhaltlichen Auseinandersetzung mit dem Begriff, zu prüfen sein, inwieweit eine derartige Aussage als zutreffend anerkannt werden kann.

2.

Der Begriff *kokutai* ist äußerst unscharf und verschließt sich einer eindeutigen, direkten Übertragung. Davon zeugen bereits die mannigfachen Übersetzungen, welche die Bedeutung eher umschreiben und einkreisen, denn präzise Äquivalente zu geben vermögen.

So übersetzt etwa Kimura Kinji *kokutai* als „Staatsform, Struktur des Staates“, gleichzeitig aber auch als „Ehre des Staates (Lan-

much as possible. The prime minister will not undergo the Shinto purification ceremony nor offer a sprig of the sacred tree at the shrine, Fujinami said.“ *JT*, 15.8.1985: 1.

⁴ *Der Spiegel*, 26.8.1985: 126.

des)“.⁵ Andere geben die Begriffe „Nationalwesen“⁶, „Nationalwesenheit“⁷, „Staatsidee“⁸, „(japanische) Reichsidee“⁹ oder „Staatskörper“¹⁰. Auch die englischsprachigen Übersetzungen spiegeln das definitorische Problem: „National body“¹¹, „national polity“¹², „national entity“¹³ usw. Japanische Werke führen zur Erklärung folgende Äquivalente an: *kunigara*, „Nationalcharakter“¹⁴, *kokka no taimen*, „Ansehen, Ehre des Staates“¹⁵ oder auch *kokujō*, „Landesverhältnisse, die innere Lage eines Landes“¹⁶.

Es ergibt sich somit, daß mit derartigen direkten Übersetzungen eine inhaltliche Durchdringung des Begriffes nicht zu erreichen ist. Da das Wort *kokutai* ein ursprünglich chinesisches Lehnwort im Japanischen darstellt – es handelt sich um die sino-japanische Lesung des chinesischen Wortes *kuo-t'i* – stellt sich folglich zunächst die Frage, ob eine Klärung nicht vom Chinesischen her zu erlangen sei. Es zeigt sich aber, daß gerade hier die begriffliche Unschärfe ihren Grund hat.¹⁷

⁵ Kimura Kinji: *Großes Japanisch-Deutsches Wörterbuch*, Tōkyō 1973: 1302.

⁶ Horst Hammitzsch (Hg.): *Japan-Handbuch*, Wiesbaden 1981: passim.

⁷ Peter Fischer: „Rezension Lokowandt 1978“, in: *Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens (NOAG)*, Bd. 131–132, 1982: 147.

⁸ Lokowandt 1978: 56.

⁹ Robert Schinzinger et al.: *Wörterbuch der deutschen und japanischen Sprache*, Tōkyō 1985: 610.

¹⁰ Lydia Brüll: *Okuni Takamasa und seine Weltanschauung. Ein Beitrag zum Gedankengut der Kokugaku*, Phil. Diss., München, 1964: 61.

¹¹ Robert N. Bellah: *Tokugawa Religion*, Glencoe 1957: 99.

¹² Woodard 1967: 71.

¹³ J.O. Gauntlett, R.K. Hall: *Kokutai no Hongi: Cardinal Principles of the National Entity of Japan*, Camb., Mass. 1949.

¹⁴ Morohashi Tetsuji: *Dai-kanwa-jiten*, Tōkyō 1955–60, 13 Bde., Nr. 4798/372.

¹⁵ *Nihon-kokugo-daijiten*, Bd. 8, Tōkyō 1973–76: 24, „kokutai 2“.

¹⁶ Ōtsuki Fumihiko: *Daigenkai*, Bd. 2, Tōkyō 1932: 153.

¹⁷ R.A. Miller: *Japan's Modern Myth. The Language and Beyond*, New York 1982: 94, bemerkt zur chinesischen Herkunft des Wortes *kokutai*: „If the Japanese had originally ever had known about any such thing, they ought to have had a word for it. They do not, and did not. [...] Of all the absurd features that characterize the *Kokutai no hongii* and its ideas, this is probably the most absurd.“ Zum *Kokutai no hongii* s. u. Kap. 3.3. und 4.1.

Das „Große Chinesisch-Japanische Zeichenlexikon“ des Morohashi Tetsuji kennt das Kompositum *kuo-t'i* alias *kokutai*¹⁸ zwar und führt als Textbelege Stellen aus den „Annalen der Frühen Han“¹⁹ und dem konfuzianischen Kommentarwerk *Ku-Liang chuan*²⁰ aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert an; in diesen Texten erscheint der Begriff jedoch in so unterschiedlichen Bedeutungen wie „Zustand, Befinden, Erscheinung des Staates“ einerseits und als Bezeichnung für die Staatsbeamten, die in diesem Kontext als „Arme und Beine des Herrschers“ verstanden werden, andererseits.

Dies reflektiert unmittelbar die Bedeutungsvielfalt der einzelnen, das Kompositum konstituierenden Elemente. Ist *kuo*, sino-japanisch *koku*, als „Staat, Nation, Land“ – in Japan auch „Provinz“ – noch hinreichend präzise umreißbar²¹, so ergibt sich für das zweite Element, chinesisch *t'i*, sino-japanisch *tai*, ein weites Bedeutungsfeld. Bei genauerer Betrachtung aber erweisen sich die so heterogen erscheinenden Bedeutungen doch meist als Ableitungen von einer gemeinsamen Grundbedeutung, die im Japanischen mit *karada*, „Leib, Körper“ wiedergegeben ist. An ihr orientiert sich die Übersetzung von *kokutai* als „Staatskörper“. Als nächste Bedeutung des *t'i* bzw. *tai* führt Morohashi²² in dem entsprechenden Abschnitt an: „Gliedermaßen, Beine und Arme“, daher also die Beamten als „Staatsorgane“, als „Beine und Arme“ des Herrschers im Sinne einer Exekutive. Das primär Physische wird im nächsten Bedeutungsfeld überschritten. Es ist im Japanischen mit dem überaus komplizierten Begriff *katachi* umrissen. Damit ist ein Zustand im Sinne von „Beschaffenheit“, als Gestaltetes und Form gemeint – daher die Übersetzungen „Staatsform“ und „Zustand des Staates“. Schließlich sei hier noch auf die Bedeutung im Sinne von japanisch *moto* verwiesen, d. h. „Basis, Grundlage, Natur, Charakter“ bis hin zu „Wesen, Substanz“. Dies greifen die Übersetzungen „Nationalwesen“ und „-wesenheit“ auf.

¹⁸ Morohashi 1955–60, Nr. 4798 / 372; vgl. *Chung-wen-ta-tz'u-tien*, 40 Bde., Taipei 1968: Nr. 4896 / 487.

¹⁹ *Ch'ien Han-shu*, Ch'eng-ti chi.

²⁰ *Ku-Liang chuan*, Herzog Chuang, 24. Jahr.

²¹ Morohashi 1955–60, Nr. 4798.

²² Morohashi 1955–60, Nr. 45291.

Es ergibt sich aus alledem, daß der Begriff *kuo-t'i*, bzw. *kokutai*, mittels direkter Übertragung zwar weiträumig umfaßbar ist, dabei dem Verständnis aber immer weiter entgleitet. Es muß also versucht werden, eine Annäherung an das Problem auf anderem Wege zu erreichen.

Hier scheint mir eine Betrachtungsweise geboten, die, historisch orientiert, Funktion und Gehalt des Begriffes nicht als statisch Gegebenes begreift, sondern den Prozeß der Entwicklung, des inhaltlichen Werdens nachzuzeichnen versucht. Auf diese Weise vermag man schließlich zur Erkenntnis essentieller, unverzichtbarer Elemente dessen zu gelangen, was in Japan unter *kokutai* verstanden wurde und immer noch wird.

Die weitgehende Beschränkung auf Japan ist dabei nicht nur zulässig, sondern vielmehr geboten. Zwar kannte auch das China des ausgehenden 19. Jahrhunderts, jener Zeit also, in der der *kokutai*-Gedanke in Japan aufblühte, im Rahmen der Auseinandersetzungen mit dem Westen ein begriffliches Gegensatzpaar von *t'i* und *yung*, d. h. von „essentielltem Körper Chinas“ – damit war der Konfuzianismus gemeint – und „Praxis“, d. h. der Technologie des Westens.²³ Doch ist *kokutai* als staatsphilosophischer Terminus im Sinne von „Nationalwesen“ und „nationaler Identität“ ein der spezifisch japanischen Denktradition verhafteter Begriff.²⁴

²³ Vgl. Wolfgang Bauer: *China und die Hoffnung auf Glück*, München 1974: 383, 413, 465, 468, 470–72.

²⁴ Eine umfassende diachronische Darstellung der *kokutai*-Problematik in einer westlichen Sprache steht bislang noch aus. Material zu einzelnen Zeitabschnitten liefern u. a. Bellah 1957; Lokowandt 1978; *Shintō-Proceedings* 1967; Oscar Benl, Horst Hammitzsch: *Japanische Geisteswelt, Vom Mythos zur Gegenwart*, Baden-Baden 1956; David M. Earl: *Emperor and Nation in Japan*, Seattle 1964; Klaus Kracht: *Das Kōdōkanki-jutsugi des Fujita Tōko (1806–1855)*, Wiesbaden 1975; Maruyama Masao: „Denken in Japan“ (= *Nihon no shisō*, Tōkyō 1971), Übers. W. Schamoni, in *Bochumer Jahrbuch für Ostasienforschung*, Bd. 4, 1981: 1–70. Dieser Text ist gemeinsam mit einer Reihe weiterer Texte Maruyamas unter dem Titel *Denken in Japan* als Buch erschienen (Hg. W. Schamoni, W. Seifert, Frankfurt a.M. 1988, Edition Suhrkamp, Neue Folge).

Im japanischen Schrifttum findet sich das in neuerer Zeit ausschließlich *kokutai* zu lesende Zeichenpaar erstmals – und isoliert – in einem Ritualgebet (*norito*) des *Engi-shiki*, eines Zeremonialwerkes aus dem frühen 10. Jahrhundert.²⁵ Dort heißt es von der Gottheit Ame-no-hohi-no-mikoto, sie habe auf einer Inspektionsreise den „Zustand des Landes“ überprüft. „Zustand des Landes“, *kunigata*, ist hier mit dem uns nun schon vertrauten Zeichenpaar für *kokutai* geschrieben. Dieser Gebrauch der Zeichen hat, wie auch der Shintō-Theoretiker Ono Sokyō²⁶ feststellt, mit der *kokutai*-Problematik im engeren Sinne jedoch nichts zu tun. Dem Kompositum mangelt es zu jener Zeit noch gänzlich an politisch-staatsphilosophischem Gehalt.

Bis in die Neuzeit, d. h. das beginnende 19. Jahrhundert, spielt der Terminus *kokutai* in Japan keine bemerkenswerte Rolle. Noch 1856 bemerkt der Gelehrte Yamagata Taika, der Begriff *kokutai* sei vollkommen fremd in Japan und wohl erst durch die Denker der sogenannten Mito-Schule aufgekommen.²⁷

Und tatsächlich war es der Mito-Gelehrte Aizawa Seishisai (1782–1863), der mit seiner programmatischen Schrift *Shinron*, „Neuer Diskurs“, aus dem Jahre 1825 den Begriff des *kokutai* in der staats-theoretischen Diskussion verankerte und bereits wesentliche Inhalte bestimmte.²⁸

²⁵ *Izumo no kuni no miyatsuko no kamuyogoto*, *Engi-shiki* 8 = *Kokushi-taiki* (KT) 26: 176 und *Nihon-koten-bungaku-taiki* (NKBT) 1: 453; vgl. Felicia Bock: *Engi-Shiki, Procedures of the Engi Era*, vol. 2, Tōkyō 1972.

²⁶ Ono Sokyō: „Varieties of Kokutai-Thought“, in: *Shintō-Proceedings* 1967: 84.

²⁷ Yamagata Taika (1781–1866) war einer der führenden Theoretiker der Meiji-Restauration und Mitsstreiter des Yoshida Shōin; vgl. Earl 1964: 236 und passim.

²⁸ Aizawa Seishisai: *Shinron* (1825); Ausgabe Mitogaku-zenshū 2, 1933: 2–325. Vgl. Horst Hammitzsch: „Aizawa Seishisai 1782–1863 und sein Werk Shinron“, in: *Monumenta Nipponica Tōkyō* III / 1, 1940: 61–74. Im Jahr 1982 erschienen zwei übersetzte und kommentierte Ausgaben des *Shinron* in der westlichen wissenschaftlichen Literatur: Volker Stanzel: *Japan – Haupt der Erde*, Würzburg 1982 und B.T. Wakabayashi: *Aizawa Seishisai's Shinron and Western Learning*, Princeton Univ. Ph.D., Ann Arbor 1982.

Damit waren die Grundlagen für das *kokutai*-Denken (*kokutai-shisō*) späterer Zeiten gelegt.

In diesem Kontext meint der Begriff nicht mehr ganz allgemein den „Körper, das Wesen“ oder den „Zustand“ eines beliebigen Landes²⁹, sondern dezidiert und ausschließlich das innere Wesen, die Essenz, die unverwechselbaren und vor allem unwandelbaren, ewigen Eigenheiten und Werte der japanischen Nation – all das, was Japan von anderen Ländern unterscheiden sollte und vor diesen auszeichnete. Die ihrer Herkunft nach heterogenen Begriffsinhalte waren den national gesinnten Theoretikern zwar schon seit langem geläufig gewesen, als novum erschien nun jedoch deren spezifische Zusammenfassung und Subsumtion unter einen prägnanten Oberbegriff: *kokutai*.

Betrachtet man dessen inhaltliche Entwicklung in der Folgezeit, so lassen sich m. E. deutlich drei Phasen des *kokutai*-Denkens unterscheiden: (1.) Die formative Phase (ca. 1825–1890), (2.) die klassische Phase (1890–1937), (3.) die Phase der Hybris (1937–1945).

3.1.

Der Beginn der formativen Phase ist mit dem frühen 19. Jahrhundert anzusetzen, dokumentiert im bereits genannten Werk *Shinron* des Aizawa Seishisai aus dem Jahre 1825. Das Ende dieser Periode sehe ich mit dem Jahr 1890 gekommen, dem Jahr der Proklamation des für die weitere Entwicklung entscheidenden „Kaiserlichen Erziehungserlasses“, mit dem die zweite, die klassische Phase ihren Anfang findet (s. u. 3.2.).

Wie bereits ein Blick auf die betreffenden Jahreszahlen zeigt, fällt diese Phase in das Zeitalter der größten Umwälzungen der japanischen Geschichte, des Unterganges des Tokugawa-Staates, der Öffnung des Landes nach außen, der Errichtung des modernen Kaiserreiches Japan mit dem Tennō als sakrosanktem, über

²⁹ In diesem Sinne findet der Begriff *kokutai* etwa bei dem *Kokugaku*-Gelehrten Ōkuni Nonoguchi Takamasa (1792–1874) Verwendung: „Es gibt hingegen Länder, deren Staatswesen (*kokutai*) minderwertig ist, deren Sitten schlecht sind und wo Unloyalität üblich ist.“ (*Hongaku koyō* = *Nihon shisō taiki* 50, 1973: 407; Brüll 1964: 61.)

der Verfassung stehendem Staatsoberhaupt als einer Inkarnation des Staates selbst.

An dieser Entwicklung hatten die Denker der genannten Mito-Schule bekanntlich einen maßgeblichen geistigen und politischen Anteil.³⁰ Namengebend war das ehemalige 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.

Ausgehend von ursprünglich rein historischen Studien zur Geschichte der kaiserlichen Linie Japans entwickelte die Schule mehr und mehr praktisch-politische, sowie weltanschaulich-ideologische Intentionen, die, gegen das sogenannte Stellvertreter-Regime der Feudalregierung in Edo gerichtet, für die Wiedereinsetzung einer direkten kaiserlichen Regierung stritten.

Als theoretische Grundlagen dienten dabei zwei ursprünglich eigenständige Denksysteme, deren Synthese von den Mito-Gelehrten unter der Devise *shinju-itchi*, „Einheit von Shintō und Konfuzianismus“, betrieben wurde.³¹

Zum einen handelte es sich um die jahrhundertealte nationalshintōistische Konzeption von Japan als einem vor allen anderen Ländern ausgezeichnetem heiligen Land der Götter³², dessen

³⁰ Zur Mito-Schule vgl. die Untersuchung von J. Victor Koschmann: *The Mito Ideology: Discourse, Reform and Insurrection in Late Tokugawa Japan, 1790–1864*, Berkeley 1987. Bereits älteren Datums und vom Zeitgeist geprägt ist Horst Hammitzsch: *Die Mito-Schule* (Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft f. Natur- und Völkerkunde Ostasiens (MO-AG)), Bd. 31 / B, 1939 und ders.: „Kangaku und Kokugaku“, in: *Monumenta Nipponica*, II / 1, Tōkyō 1939; vgl. Kracht 1975.

³¹ Vgl. Kracht 1975: 51ff.

³² Die Bezeichnung *shinkoku*, „Götterland“, für Japan findet sich bereits im *Nihongi* aus dem Jahre 720 (Jingū-kōgō, Chūai-Tennō 9 / 10 / 3 = *Nihon-koten-bungaku-taiki* 67: S. 338). Berühmt ist die im mittelalterlichen *Jinnō-shōtōki* formulierte Aussage: „Groß-Yamato ist Götterland. Der himmlische Ahn schuf zuerst seine Grundlage und die Sonnengottheit überlieferte fort und fort ihre Erbnachfolge. In unserem Lande allein gibt es dies, in anderen Ländern gibt es nichts von solcher Art. Aus diesem Grunde nennt man es Götterland“, *Jinnō-shōtōki*, Ausgabe *Kōgaku-sōsho* 6: 1; Benl. Hammitzsch 1956: 133f.; vgl. Benl. Hammitzsch 1956: 206, 216, 231, 234ff.

Tennō, als selbst göttliche Nachfahren und lebende Gottheiten in einer Dynastie, d. h. für alle Zeiten, zur Herrschaft berufen sind.³³

Diese Konzeption diente der sich parallel zur Mito-Schule entwickelnden „Nationalen Schule“, *Kokugaku*, als Kern ihres theoretischen Gebäudes. Die Mito-Schule unterscheidet sich von der Nationalen Schule im wesentlichen nur durch die bewußte Hinzufügung eines weiteren konstitutiven geistigen Elementes, d. h. des zweiten der genannten Denksysteme.

Es handelt sich um die ethischen Maximen des sogenannten Neo-Konfuzianismus in seiner Formulierung durch den chinesischen Gelehrten Chu Hsi (1130–1200), japanisch Shushi.³⁴ Die konfuzianischen Normen zur Organisation des gesellschaftlichen Lebens, zur Regulierung der Abhängigkeitsverhältnisse von Oben und Unten in der Gesellschaft galten den Mito-Gelehrten interessanterweise als zweite der unwandelbaren Eigenschaften des japanischen Wesens. Und je mehr die geistige Synthese vorangetrieben wurde, desto mehr verschwand auch das Bewußtsein für die eigentlich fremde, d. h. chinesische Herkunft jenes ethischen Systems, bis es schließlich, gegen Ende des 19. Jahrhunderts, zur Gänze als japanisch begriffen wurde.³⁵

³³ Der göttliche Regierungsauftrag *shinchoku* ist überliefert im *Nihongi* (NKBT 67: 147; vgl. W.G. Aston: *Nihongi, Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697*, London 1956: 76f.), *Kojiki* (NKBT 1: 126 / 127; vgl. Kinoshita Iwao: *Kojiki, Älteste japanische Reichsgeschichte*, III. Band, Deutsche Übersetzung, Fukuoka 1976: 78) und im *Kogoshūi* (*Gunsho-ruijū* 5; vgl. Karl Florenz: *Die historischen Quellen der Shintō-Religion*, Leipzig 1919: 246). Ein wesentliches Detail der Überlieferung wird in den Kommentaren m.W. jedoch nicht beachtet: nur eine einzige Version, die lediglich in einer Variante des *Nihongi* erscheint, berichtet von einem Auftrag zur zeitlich unbegrenzten Regierung der kaiserlichen Linie; alle anderen kennen nur den direkten Auftrag Amaterasu an ihren Enkel Ninigi.

³⁴ Zum Chu-Hsi-Konfuzianismus vgl. Wing-Tsit Chan: *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton 1969 (1973), S. 588–653; Texte der japanischen Shushi-Schule in Tsunoda Ryusaku et al.: *Sources of Japanese Tradition*, vol. 1, New York 1964: 335–368. Eine historische Gesamtdarstellung liefert Warren W. Smith: *Confucianism in Modern Japan, A Study of Conservatism in Japanese Intellectual History*, Tōkyō 1973.

³⁵ Der „Staats-Shintō“ der Meiji-Zeit vertrat die Ansicht, die Tugenden seien nicht konfuzianischer Herkunft, sondern noch vor Ankunft von Konfuzianismus und Buddhismus in Japan von den „kaiserlichen

Dieses geistige Amalgam von Shintō im Sinne der Nationalen Schule – mit der Konzeption des heiligen Herrschers als Basis – und Konfuzianismus, verstanden als Katalog moralischer Normen, galt den Mito-Gelehrten als Kern des *kokutai*, des unverwechselbaren und einzigartigen Wesens des Landes Japan. Im ersten der drei *kokutai*-Kapitel des *Shinron* umreißt Aizawa Seishisai das Credo dieser Weltanschauung³⁶: Die Überlieferungen zur Gründung des japanischen Reiches, aufgezeichnet in den ältesten erhaltenen schriftlichen Dokumenten des Landes aus dem frühen 8. Jahrhundert – *Kojiki* (712) und *Nihongi* (720) – werden als historische Fakten begriffen; Amaterasu, die Sonnengöttin und Ahngottheit des Kaiserhauses, hat demnach wirklich, d. h. als historisches Faktum verstanden, ihrer Nachkommenschaft, den Kaisern der einen legitimen Dynastie, auf ewig die Herrschaft über das Land anvertraut.

Dies war stets auch das Thema der *Kokugaku*, der Nationalen Schule gewesen; deren Ideologie sah im geheiligten Herrschaftsauftrag der Amaterasu-ōmikami, der „Großen edlen, den Himmel erleuchtenden Gottheit“, stets auch das essentielle Merkmal zur Unterscheidung Japans von anderen Ländern, insbesondere China. Während dort die individuelle Tugendhaftigkeit eines jeden einzelnen Himmelssohnes das Kriterium der Legitimität seiner Herrschaft abgab und Dynastien deshalb infolge eines Tugendschwundes wechseln konnten, letztlich sogar mußten, galt den *Kokugaku*-Denkern Japans der Auftrag Amaterasus an die eine Tennō-Linie als Beweis für göttliche Gründung und morali-

Vorfahren eingesetzt“ (Lokowandt 1978: 240, Anm. 144). *Kokugaku*-Ideologen vertraten die Ansicht, „ein wahres Verhältnis zum Herrscher, zu den Eltern, zum Gatten, zur menschlichen Gesellschaft, zum Volk usw. gebe es nur im Shintō, obwohl die Namen der den einzelnen Verhältnissen entsprechenden Tugenden, Vasallentreue, Gehorsam, Wohlwollen, Rechtlichkeit usw., in den konfuzianischen Büchern stehen“ (Hans Stolte: „Motoori Norinaga: ‚Naobi no mitama‘“, in: *Monumenta Nipponica* II / 1, 1939: 196f., Anm. 12.)

³⁶ *Mitogaku-zenshū* 2, 1933: 5–39, *Nihon-shisō-taiki* 53, 1973: 52–70; vgl. Hammitzsch 1940: 69–71.

sche Überlegenheit der eigenen Nation, des „Götterlandes“ (*shinkoku*), vor dem großen Nachbarn.³⁷

Bei Hirata Atsutane (1776–1843), dem wohl radikalsten Vertreter der Nationalen Lehre, wird die Idee von der Göttlichkeit des Reiches und seines Herrscherhauses schließlich auch auf alle seine Bewohner ausgedehnt. In seinem Werk *Kodō-taii*, „Grundgedanken des alten Weges“ aus dem Jahre 1824 heißt es unmißverständlich:

„Unser erlauchtetes Land ist wahrhaft das Land der Gottheiten; vom Manne einfachsten Standes bis hinauf zu uns sind wir alle zweifellos Nachkommen der Gottheiten.“³⁸

Die Mito-Gelehrten erweiterten die Götterland-Ideologie der Nationalen Schule ihrerseits um den Kanon der zu jener Zeit in Japan dominierenden ethischen Maximen des Konfuzianismus. Hier liegt der eigentliche Unterschied zwischen der Mito- und der puristischen Nationalen Schule begründet, die alles Chinesische strikt ablehnte.³⁹

Die Lehre von den fünf Tugenden des Individuums (*go-jo*, chin. *wu-ch'ang*) und den fünf Beziehungen (*go-rin*, chin. *wu-lun*) der Menschen untereinander stellte, unabhängig von der sich erst entwickelnden Idee einer anzustrebenden direkten Kaiserherrschaft, das ethische Fundament des feudalistischen Japan der Edo-Zeit dar.

³⁷ Zur unterschiedlichen Legitimation des Herrschers in Japan und China vgl. Ulrich Kemper: *Arai Hakuseki und seine Geschichtsauffassung, Ein Beitrag zur Historiographie Japans in der Tokugawa-Zeit*, Wiesbaden 1967: 27–40.

³⁸ Hirata Atsutane: *Kodō-taii*, Ausgabe: *Kōgaku-sōsho* 10: 1.

³⁹ Vgl. Bellah 1957: 100. Motoori Norinaga (1730–1801) begründete diese radikale Ablehnung mit der Vermessenheit des chinesischen Rationalismus, der ihm Beweis für die fehlende göttliche Fundierung der chinesischen Tugenden war: „Daß die Dinge einen tieferen Sinn haben müssen, ferner die Frage nach dem Weg, zu dem alle Lehren gehören, ist nur in China ein Problem. Da China nicht das Land Amaterasu-ōmikami's ist, hat es kein bestimmtes Herrscherhaus. Es ist zum Tummelplatz der bösen Kami geworden, die sich bei ihm zusammenscharen wie Fliegen im Sommer.“ (Motoori Norinaga: *Kojikiden* 1, ‚Naobi no mitama‘, Ausgabe: *Kōgaku-sōsho* 10, 3; Stolte 1939: 195.)

„Menschenfreundlichkeit“ (*jin*, chin. *jen*), „Gerechtigkeit“ (*gi*, chin. *i*), „Schicklichkeit“ (*rei*, chin. *li*), „Weisheit“ (*chi*, chin. *chih*) und „Wahrhaftigkeit“ (*shin*, chin. *hsin*) – das waren die fünf individuellen Tugenden, welche in den fünf Beziehungen der Menschen untereinander – Fürst – Vasall / Beamter, Vater – Sohn, Älterer Bruder – Jüngerer Bruder, Ehemann – Ehefrau und Freund – Freund – zu verwirklichen waren.

Eine besondere Bedeutung wurde dabei den ersten zwei der Beziehungen zugeordnet, dem durch „Loyalität“ (*chū*, chin. *chung*) getragenen Verhältnis von Vasall / Beamten und Herren, sowie der von „Kindesliebe“ (*kō*, chin. *hsiao*) bestimmten Beziehung zwischen Vater und Sohn, d. h. Kindern und Eltern. Als spezifisch japanische Auslegung der Lehre zeigt sich nun zum einen der Gedanke von der ursprünglichen Einheit dieser beiden idealen Beziehungen unter dem Schlagwort *chūkō-itchi*, „Einheit von Loyalität und Kindesliebe“, sowie zum anderen – dies ist der insbesondere die Mito-Schule leitende Gedanke – die Forderung, die als „Kindesliebe“ definierte „Loyalität“ nicht dem Feudalherren zu zollen, sondern dem einzig legitimen Herrscher Japans, dem Tennō.⁴⁰ Aus der gegenseitigen Identifizierung von „Kindesliebe“ und „Loyalität“ mußte sich zwangsläufig die Konzeption vom Staat als einer Familie ergeben, da doch die Loyalität dem einzig wahren Herrscher gegenüber nichts anderes sein konnte als die Liebe des Kindes zu seinem Vater. Im Verein mit der Götterland-

⁴⁰ Vgl. Bellah 1957: 103–104. Wie grundlegend diese Konzeption für die *kokutai*-Ideologie der Shōwa-Zeit wurde, zeigt der Verfassungskommentar von Fujii Shinichi: *Japanisches Verfassungsrecht*, Tōkyō 2600 (!) [= 1940]: 54, in dem es heißt: „Hier muß erwähnt werden, daß die große Idee der Einheit von Herrscher und Untertan von Generation zu Generation im Volke weitergegeben wurde und sich durch alle Zeiten als eine Quelle des Ruhmes erwies. Genauso wie die Vorfäter der Japaner in der Vergangenheit arbeiten auch heute die Japaner für ihren gegenwärtigen Tenno und das Reich. Indem sie auf dem Wege der Väter weitergehen, üben sie auf der einen Seite kindliche Pietät gegenüber den Vorfahren, auf der anderen Seite Loyalität gegenüber der Kaiserlichen Familie und dem Land. In der festen Verbindung dieser beiden Eigenschaften – [...] – zeigt sich eine bewundernswerte Seite des japanischen Lebens; unvergleichlich, unübertroffen, unerreich in der ganzen Welt.“ Deutlich offenbart sich hier die Negierung des konfuzianischen Ursprunges der Tugendkategorien.

Ideologie der Nationalen Schule mündete dies in eine familistische Konzeption des *kokutai*, d. h. in die Definition der japanischen Nation als einer realen Familie von gemeinsamer göttlicher Herkunft mit dem Kaiser als natürlichem Oberhaupt.⁴¹

Die Gedanken der Mito-Schule blieben nicht bloßes theoretisches Denkspiel. Sie avancierten vielmehr, nach der Meiji-Restauration und dem endgültigen Sieg der konservativen Kräfte in den späten 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts, zur wahren geistigen Grundlage des neuen Reiches.

Die Meiji-Verfassung vom 11. Februar 1889, teilweise vom preußischen Verfassungsrecht beeinflusst, wies dem Tennō folglich eine heilige, unverletzliche und über aller Verantwortung stehende Position zu⁴² – sie stand hier also ganz in der Tradition der nationalistischen Schulen –, doch weist das Verfassungswerk daneben auch konstitutionelle Züge zur Verhinderung eines etwaigen kaiserlichen Despotismus auf.⁴³

⁴¹ Bereits im *Nihongi* (Yūryaku 23 / 8 / 7) erscheint ein Vergleich des Verhältnisses von Fürst / Vasall und Vater / Kind; die faktische Gleichsetzung beider Beziehungen erfolgte jedoch erst im 19. Jh. im Rahmen der *kokutai*-Ideologie; vgl. Lokowandt 1978: 60ff.; Tsurumi Kazuko: *Social Change and the Individual, Japan Before and after Defeat in World War II*, Princeton 1970: 103–109; W.M. Fridell: „Government Ethics Textbooks in Late Meiji Japan“, in: *Journal of Japanese Studies*, 29 / 4, 1970: 828–833; Bellah 1957: 104; H. van Straelen: *Yoshida Shōin, Forerunner of the Meiji-Restoration*, Leiden 1952: 83.

⁴² Diesouveräne Stellung des Tennō ist insbesondere in den Artikeln 1 und 3 der Meiji-Verfassung festgelegt. Art. 1: „Das Kaiserreich Groß-Japan wird für ewige Zeiten ununterbrochen von seinem Tennō regiert“; Art. 3: „Der Tennō ist heilig und unverletzlich“; vgl. Horst E. Wittig: *Pädagogik und Bildungspolitik Japans, Quellentexte und Dokumente von der Tokugawa-Zeit bis zur Gegenwart*, München 1976: 87, Dokument 26.

⁴³ Vgl. Meiji-Verfassung, Art. 4: „Der Tennō ist das Staatsoberhaupt. Ihm steht die Ausübung der Staatsgewalt nach Maßgabe der Verfassungsbestimmungen zu“ und Art. 5: „Der Tennō übt die gesetzliche Gewalt unter Mitwirkung des Reichsparlaments aus“ a.a.O. Johannes Ueberschaar (*Die Stellung des Kaisers in Japan, eine staatsrechtlich-historische Skizze*, Phil.-Diss., Leipzig 1912: 14) verwendet den Begriff „beschränkter Konstitutionalismus“ zur Kennzeichnung der Verfassungsform.

So erweist sich das Verfassungswerk in Wahrheit als ein Produkt widerstreitender Interessen und Ideen im Japan der frühen Meiji-Zeit – angesiedelt im Spannungsfeld zwischen tennōistischer Götterland-Ideologie und liberalem, konstitutionellem Rechtsdenken.

Den endgültigen Sieg der konservativen Kräfte zeigt ein Dokument, das wie kein zweites das offizielle geistige Leben Japans bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges prägen sollte: der „Kaiserliche Erziehungserlaß“, *Kyōiku (ni kansuru) chokugo*, vom 30. Oktober 1890.

Mit diesem Edikt möchte ich die hier als ‚klassisch‘ bezeichnete Phase beginnen lassen. Sie währt bis in die 30er Jahre unseres Jahrhunderts.

3.2.

Dem Kaiserlichen Erziehungserlaß⁴⁴ kam zunächst lediglich die Funktion zu, die pädagogischen Grundlagen der Erziehung in den japanischen Grundschulen zu regeln, indem er die Richtschnur für den obligatorischen Moralunterricht (*shūshin*)⁴⁵ abgab.

Die tatsächliche Bedeutung geht aber unendlich weit darüber hinaus. In Wirklichkeit lieferte der Erlaß das moralische Fundament des späten Meiji-Staates und damit die offiziellen Grundlagen des *kokutai*-Denkens als einer, wie es der Philosoph Maruyama Masao formuliert, „nichtreligiösen Religion“ von „magischer Macht“.⁴⁶

⁴⁴ Textausgaben: Okubo Toshiaki: *Kindai-shi shiryō*, Tōkyō 1969: 425; Murakami Shigeyoshi: *Tennō no saishi*, Tōkyō 1977: 154. Übersetzungen: Wittig 1976: 89–91, Dok. 27; Tsunoda et al., Bd. II, 1964: 139f.; Lokowandt 1978: 345, Dok. 113. Vgl. Sugiura Shigetake: *Vorlesungen über das Erziehungsedikt* (1914), in: Wittig 1976: 118–125., Dok. 32.

⁴⁵ Zum Moralunterricht vgl. Wittig 1976, Dok. 35 und 38; Gesine Foljanty-Jost: *Schulbuchgestaltung als Systemstabilisierung in Japan*, Bochum 1979: 13ff.; Horst E. Wittig: *Bildungswelt Ostasien, Pädagogik und Schule in China, Japan, und Korea*, Paderborn 1972: 119ff.; Carl v. Wegmann: *Die vaterländische Erziehung in der japanischen Volksschule: Tokuhon und Shūshinsho*, (MOAG 28, D) Tōkyō 1935; Harold J. Wray: „A Study in Contrasts, Japanese School Textbooks of 1903 and 1941–5“, in: *Monumenta Nipponica* 28 / 1, 1973: 69–86.

⁴⁶ Maruyama [Schamoni] 1981: 31 = Maruyama 1971: 31.

Welch wahrhaft mystischer Gehalt in diesem Zusammenhang sogar dem Textkorpus als solchem zugeordnet wurde, zeigt der Umstand, daß die offiziellen Kopien des Textes bereits drei Monate nach dessen Proklamation, im Januar 1891, dem kaiserlichen Porträt als zweites der in den Schulen zu verehrenden heiligen Objekte hinzugefügt wurden. Damit war der Erlaß selbst Gegenstand quasi-religiöser Verehrung im Sinne des Staats-Shintō geworden: eine Inkarnation und Materialisation der geistigen Essenz Japans, seines *kokutai*.

Wer nun aber den Text zum ersten Mal vernimmt, wird möglicherweise erstaunt, oder gar enttäuscht sein, sollte er etwa ein demagogisches Pamphlet hypernationalistischer Nabelschau erwartet haben. Nichts dergleichen liefert der Erziehungserlaß. Moderat im Ton, erweckt er eher den Anschein eines bloß moralisierenden Leitfadens zur Führung eines anständigen Lebens:

„Wir geben euch hiernit zu wissen:

Unsere Kaiserlichen Vorfahren haben das Reich auf breiter und ständiger Basis errichtet und die Tugend tief und fest eingepflanzt. Unsere Untertanen sind in unverbrüchlicher Treue gegen den Herrscher und in kindlicher Liebe zu den Eltern stets eines Sinnes gewesen und haben von Geschlecht zu Geschlecht diese schöne Gesinnung in ihrem Tun bekundet. Dies ist die edle Blüte unseres Staatsgebildes (*kokutai*) und zugleich auch der Urquell, aus dem unsere Erziehung entspringt.

Ihr Untertanen! Liebet und ehret denn eure Eltern, seid ergeben euren Geschwistern, seid einig als Gatte und Gattin, und treu als Freund dem Freunde! Haltet auf bescheidene Mäßigung für euch selbst, euer Wohlwollen erstrecke sich auf Alle! Pfl eget das Wissen und übet die Künste, auf daß ihr eure Kenntnisse und Fertigkeiten entwickelt und eure sittlichen Kräfte vervollkommnet! Bestrebet euch ferner, das öffentliche Wohl und das Allgemeininteresse zu fördern! Achtet die Reichsverfassung und befolget die Gesetze des Landes! Sollte es je sich nötig erweisen, so opfert euch tapfer für das Vaterland auf! Erhaltet und mehret also das Gedeihen Unserer wie Himmel und Erde ewig dauernden Dynastie! Dann werdet ihr nicht nur Unsere guten und getreuen Untertanen sein, sondern dadurch auch die von den Vorfahren

überkommenen Eigenschaften glänzend dartun.

Dieser Weg ist wahrlich ein Vermächtnis, das Uns Unsere Kaiserlichen Vorfahren hinterlassen haben, und das die Kaiserlichen Nachkommen sowie die Untertanen allesamt bewahren sollen: untrüglich für alle Zeiten und gültig an allen Orten. Es ist daher Unser Wunsch, daß Uns sowohl wie euch, Unsern Untertanen, dies stets in aller Ehrfurcht am Herzen liege, und daß wir alle zu derselben Tugend gelangen mögen.

Gegeben am 30. Tage des 10. Mondes des 23. Jahres Meiji. (30. Oktober 1890).

(Kaiserliche Namensunterschrift und Kaiserliches Siegel).⁴⁷

Bei genauerer Analyse des Textes offenbaren sich dessen klarer Aufbau und eindeutig weltanschauliche Zielrichtung in der Tradition der Mito-Schule. Gleich zu Beginn wird der Kern des japanischen *kokutai*, seines ‚ureigenen Wesens‘, herausgestellt: Das japanische Reich beruht auf göttlicher Gründung gemäß der Überlieferung. Die Tugend ist, im krassen Unterschied zur klassischen chinesischen Herrschaftskonzeption, der kaiserlichen Linie von Anfang an eigen – als entindividualisierte Grundlage des Tennō-Weges. Herrscher und Untertanen sind miteinander verknüpft durch die absolute Loyalität des Volkes, die tatsächlich nichts anderes ist, als die Liebe des Kindes zu seinem Vater.

Die Nation selbst erscheint als große Familie, nicht im übertragenen Sinne, sondern faktisch verwandtschaftlich miteinander verbunden durch die Gemeinschaft der göttlichen Ahnen.

Zur Regelung gesellschaftlichen Zusammenlebens bedarf es dennoch ethischer Normen, welche der Erziehungserlaß, ebenfalls in der Tradition der Mito-Schule, größtenteils dem konfuzianischen Lehrsystem entnimmt.

Schon der Gelehrte Yamazaki Ansai (1618–1662), der Begründer des sogenannten Suika-Shintō, hatte eine Synthese von Konfuzianismus und Shintō angestrebt und ist somit zu den Vorläufern der Mito-Schule zu rechnen.⁴⁸ Er erklärte unter direkter Be-

⁴⁷ Offizielle Übersetzung aus: *The Imperial Rescript on Education translated into Chinese, English, French & German*, Hg. The Department of Education, Tōkyō 1931. Zit. Lokowandt 1978: 345, Dokument 113.

⁴⁸ Zum Suika-Shintō vgl. Earl 1964: 52–65. Der Name der Schule ist zu

rufung auf Chu Hsi, die Lehre von den fünf Tugenden zur Regelung der fünf Beziehungen stelle die Grundlage einer jeden denkbaren Erziehung dar.⁴⁹

Im meijizeitlichen Erziehungserlaß sind diese fünf Tugenden und gesellschaftlichen Relationen ihrerseits erweitert um eine Reihe moderner westlicher Normen zur Regelung eines geordneten Staatswesens, wie etwa das Gebot, Verfassung und Gesetze zu achten.

Im letzten Absatz des Dokumentes wird das Anfangsthema wieder aufgenommen: noch einmal wird die ewige Dauer der einen Dynastie betont, der „Weg“ sei von den Ahnen vermacht, er gelte für alle, Herrscher und Untertanen. Auch dieses Motiv finden wir bereits im Denken der Mito-Schule, so bei Aizawa, demzufolge in Japan der Weg einem jeden innewohne.⁵⁰

Der kaiserliche Erziehungserlaß legt somit kanonisch die wesentlichen und klassischen Elemente des *kokutai*-Denkens fest: 1. den religiösen, dem Shintō entlehnten Kern der Konzeption, die Heiligkeit der Dynastie postulierend; 2. die konfuzianischen fünf Tugenden und Beziehungen zur Regelung des sozialen Gefüges, und 3., als Funktion der ersten beiden Elemente, den Familismus, d. h. die Konzeption der japanischen Nation als eine reale Familie.

Damit war die Lehre verbindlich formuliert und ihre Verbreitung im Volke durch Moralerziehung und Militärausbildung sichergestellt.⁵¹ Doch blieb bis in die Mitte der 30er Jahre unseres Jahrhunderts hinein ein weitgehender geistiger Freiraum erhalten: der akademische Diskurs.

Im Zentrum der ernsthaft und heftig geführten Debatte stand die Position des Kaisers: war der Herrscher, wie es insbesondere der Staatsrechtler Minobe Tatsukichi (1873–1948)⁵² formulierte,

Ehren ihres Gründers von seinen Schülern dem Werk Yamato-hime no mikoto seiki, einem wichtigen Text des sogenannten Watarai-Shintō, entnommen.

⁴⁹ Tsunoda et al., Bd. I, 1964: 355f.

⁵⁰ *Mitogaku-zenshū* 2: 7; vgl. Hammitzsch 1940: 70.

⁵¹ Die ethische Erziehung des Militärs wurde von einem eigenen Erlaß geregelt, dem am 4. Januar 1882 verkündeten „Kaiserlichen Erlaß für das Militär“, *Gunjin chokuyū*. Eine umfassende Diskussion der Moralerziehung in Schule und Militär liefert Tsurumi 1970: 99–137.

⁵² Zum Minobe-Fall vgl. Frank O. Miller: *Minobe Tatsukichi, Interpreter*

Iediglich ein Organ des Staates, oder aber dessen Verkörperung und damit überstaatlicher Natur, wie es die orthodoxe Schule seiner Gegenspieler Uesugi Shinkichi und Hozumi Yatsuka postulierte?

Während Minobe keinen wesentlichen Unterschied zwischen der japanischen und den europäischen Monarchien seiner Zeit erblicken konnte, betonten seine Gegner „den ‚besonderen Charakter‘ Japans und maßen dem Kokutai größten Wert zu“.⁵³

Der Ausgang dieses, für die geistige Entwicklung Japans in den 20er und 30er Jahren so grundlegenden Streites ist bekannt: Im Rahmen der sogenannten *kokutai*-Debatte wurde Minobe im Februar 1935 im Parlament der Majestätsbeleidigung bezichtigt, seine Werke verboten, er selbst verhaftet und aus dem Oberhaus entfernt.

Nun war der Weg frei für eine Staatsauffassung, welche die *kokutai*-Ideologie in ihre letzte Konsequenz führte. Eine Ahnung von deren mystizistischen Auswüchsen vermittelten bereits 1924 die Ausführungen von Uesugi Shinkichi (1878–1929), eines der Rivalen Minobes, zur „Verfassung des Kaiserreiches“ (*Teikoku kempo*). Machida Sanehide⁵⁴ bemerkt dazu:

„Nach Uesugi ist das japanische Kaiserreich gegründet, als und indem der Himmelsenkel von der Sonnengöttin zum Herrscher über Japan ernannt worden war. Durch göttliche Verfügung von Amaterasu wurde die ewig unveränderliche Staatsform (*kokutai*) Japans festgelegt und sein Herrscher bestimmt. Es ist die Überzeugung der Japaner, daß jedermann dadurch die Vollkommenheit und Ewigkeit des Ichs erlangt, daß man sich selbst in die Seele des Kaisers versenkt, der als Nachkomme der himmlischen Urahnen ihre Seele erbt und sie sich aneignet. Nur durch den Kaiser kann man das Ideal

of *Constitutionalism in Japan*, Berkeley 1965; Wilhelm Röhl: *Die japanische Verfassung*, Frankfurt 1963: 52ff.; Reinhard Neumann: „Minobe Tatsukichis Einfluß auf die demokratische Bewegung der Taishōzeit (1912–1926)“, in: *Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens* (NOAG), Bd. 123, 1978: 11–23.

⁵³ Neumann 1978: 20.

⁵⁴ Matchida Sanehide: „Die Entwicklung der japanischen Staatsauffassung, Prolegomena zur japanischen Reichsidee“, in: *Yamato* 1930: 161–162.

des Kosmos, die Vollkommenheit, verwirklichen und die Natur der Menschen immer mehr vervollkommen und weiter entwickeln, indem man sich mit dem Kaiser, d. h. mit den himmlischen Urahnen vereint. Denn das Takama-ga-hara ist der ideale Staat der Japaner, die höchste Sittlichkeit [...].

Das irdische Japan ist das fortgesetzte Takama-ga-hara. Wie im Himmelreich zahlreiche Götter eine einzige Familie bilden, deren Oberhaupt Amaterasu ist, so bilden auf der Erde die Japaner als die Erzeugten des Gottes Izanagi (psychologisch) eine große Familie, deren verschiedener Wille sich im Kaiser vereint und sich in ihm verkörpert [...].

Der Kaiser ist transzendent, und gleichzeitig faßt er alle in sich zusammen.“

Parallel zu dieser Entwicklung des *kokutai*-Konzeptes in Richtung auf eine mystische Quasireligion mit dem Tennō als kosmischem Urgrund verliefen in den 20er Jahren Bestrebungen, den Begriff des *kokutai* endlich auch juristisch zu verankern und damit faßbar zu machen.

Hier spielte der zweite der genannten Gegner Minobes, Hozumi Yatsuka (1860–1912), die entscheidende Rolle.⁵⁵ Er definierte *kokutai* im allgemeinen als die unverwechselbaren Eigenheiten einer jeweiligen Nation; das spezifische *kokutai* Japans sei durch die direkte Herrschaft des Tennō gekennzeichnet. Dieses „Nationalwesen“ sei ewig und unwandelbar (Röhl 1963: 47). Entsprechend dieser Definition fand der Begriff erstmals 1925 Aufnahme in ein Gesetzeswerk, und zwar in den §1 des Gesetzes zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Sicherheit vom 22. April 1925.⁵⁶ Eine verbindliche Definition von *kokutai* als juristischem Terminus lieferte aber erst vier Jahre später das Oberste Reichsgericht in einer Entscheidung vom 31. Mai 1929. Demnach stellt das japanische *kokutai* eine Staatsform dar, in der „der aus einer seit jeher ununterbrochenen Abstammungslinie stammende Tennō gnädigst selbst die Oberaufsicht über die Staatsgewalt ausübt.“⁵⁷

Minobes Niederlage, Uesugis Mystizismus und die juristische Verankerung des *kokutai*-Begriffes in der Nachfolge Hozumis öff-

⁵⁵ Vgl. Röhl 1963: 47f.; zur Rolle Hozumis in der Entwicklung der Familismus-Konzeption vgl. Fridell 1970: 828, Anm. 17; Miller 1965: 30.

⁵⁶ Maruyama [Schamonil] 1981: 33, Anm. 55.

⁵⁷ Ebd., Anm. 56.

neten den Weg für den Höhepunkt des *kokutai*-Denkens, die ‚Phase der Hybris‘.

3.3.

Der *kokutai*-Gedanke wurde nun zu der allgemein verbindlichen, totalitären Ideologie von der absoluten Einheit, einzigartigen Überlegenheit und quasi-religiösen Heiligkeit der japanischen Nation ausgebaut.

Zur Verbreitung dieses weltanschaulichen Systems erschien erstmals 1937 ein umfangreiches Kommentarwerk zum Kaiserlichen Erziehungserlaß von 1890 unter dem Titel *Kokutai no hongî*, „Die Grundprinzipien des (japanischen) Nationalwesens“.⁵⁸ Dieser Text, bis zum Kriegsende 1945 millionenfach in den japanischen Schulen verbreitet und nach dem Kriege als einziges schriftliches Dokument von der amerikanischen Besatzungsmacht verboten⁵⁹, malt noch einmal in aller Ausführlichkeit die

⁵⁸ Textausgabe: *Kokutai no hongî*, Hg. Mombushô, Tôkyô 1937; vgl. J.O. Gauntlett / R.K. Hall: *Kokutai no hongî. Cardinal Principles of the National Entity of Japan*. Cambr. Mass. 1949. Vgl. Diskussion im Beitrag dieses Bandes: „Mythos und Ideologie – Ein Vergleich“.

Roy Andrew Miller (1982: 92) bemerkt zur Stellung des *Kokutai no hongî* in bezug auf den Erziehungserlaß: „Since the *Kokutai no hongî* consists of a discursive commentary upon various principles first supposed to have been enunciated by the Meiji emperor in his *Imperial Rescript on Education* of October 10 (sic!), 1890 (another of the landmarks of Japanese fascist-nationalist ideology), it was widely felt that this 1937 pamphlet shared in large measure the quasi divinity attributed to the *Rescript on Education* itself. This meant that the *Kokutai no hongî* tract was often accorded the same worshipful honors as those that were extended to the *Rescript*. Like the *Rescript*, the *Kokutai no hongî* pamphlet was frequently treated as a fetish object. When not actually being read or studied, it was reverently placed upon the *kamidana*, the ‚god shelf‘ of Shinto observances, a small platform in a room just above eye level where fetishes, talismans, and other important cult objects are customarily placed for safekeeping when they are not actively being employed in religious observances.“

⁵⁹ Shintô-Direktive vom 15.12.1945 mit dem Titel „Abolition of Governmental Sponsorship, Support, Perpetuation, Control and Dissemination of State Shintô“; Verbot der Verbreitung des *Kokutai no hongî* in § 1, h; vgl. Gauntlett, Hall 1949: V.

Grundprinzipien des *kokutai*-Denkens in der uns nun schon bekannten Art aus.

Einen qualitativen Sprung in die Maßlosigkeit erlebte das Konzept dann endgültig ab 1941. Unter dem Schlagwort *hakkô-ichiu*, „die ganze Welt unter einem Dach“, wurde der hierarchische Familienbegriff des Tennôismus in den Schulbüchern für den Staatsbürgerkunde-Unterricht (*kokuminka*)⁶⁰ nun auch auf die außerjapanische Welt übertragen.⁶¹ Dem Tennô, und damit Japan allgemein, kam darin die Rolle des Familienoberhauptes zu; China, Manchukuo, Korea und Taiwan galten als die älteren Brüder, Thailand und andere als die jüngeren.

Im Jahre 1944 schließlich wurden sogar Madagaskar und die Länder des Nahen Ostens zumindest ideell in die erweiterte *kokutai*-Familie aufgenommen (a.a.O.).

Damit hatte sich eine Entwicklung erfüllt, die bereits im 18. Jahrhundert von der *Kokugaku*, der Nationalen Schule, geistig vorbereitet worden war. Deren führender Gelehrter, Motoori Norinaga, hatte bereits im Jahre 1771 verkündet: „Japan ist das Geburtsland der hehren Ahngöttin Amaterasu-ômikami. Hieraus geht besonders klar hervor, weshalb Japan vor allen anderen Ländern so ausgezeichnet ist. Gibt es doch kein Land, das nicht die Macht dieser hehren Göttin erfährt.“⁶²

4.

Die Betrachtung der historischen Entwicklung des *kokutai*-Konzeptes bis zu seinem, mit dem Zusammenbruch der alten kaiserlichen Ordnung gekommenen Ende zeigt, daß dessen wesentliche geistige Inhalte – Familismus, konfuzianische Ethik und, als Kern, die mythische Fundierung der kaiserlichen Linie wie der gesamten Nation – bereits in der ausgehenden Edo-Zeit von den

⁶⁰ Unter diesem Begriff wurden seit 1941 die Fächer Moralkunde, Geographie, Japanische Geschichte und Landessprache an den neu eingerichteten Volksschulen zusammengefaßt. Zu den ultra-nationalistischen Zielen des Faches vgl. Foljanty-Jost 1979: 18–19.

⁶¹ Vgl. Wray 1973: 85. Vgl. Textbuch für den Moralkunde-Unterricht = *Nihon-kyôkasho-taikei*, Bd. III, Tôkyô 1962: 432.

⁶² *Kojikiden* 1, ‚Naobi no mitama‘ = *Kôgaku-sôsho* 10: 3; Stolte 1939: 193. Vgl. Diskussion in Bellah 1957: 100.

Gelehrten der Mito-Schule zu einem System zusammengefaßt worden waren.

Sie verbanden dabei die Gedanken der mytho-historischen Nationalen Schule mit den ethischen Maximen des Chu-Hsi-Konfuzianismus. In der Meiji-Zeit konnte sich dieses System gegen liberale, konstitutionelle Strömungen durchsetzen, wie es etwa die Artikel I und 3 der Meiji-Verfassung und, in aller Deutlichkeit, der „Kaiserliche Erziehungserlaß“ zeigen.

Aus den Verfassungsdiskussionen der 20er und 30er Jahre dieses Jahrhunderts ging das *kokutai*-Konzept ebenfalls gestärkt und siegreich hervor, um schließlich im totalitären Japan-Zentrismus der Kriegszeit seinen Höhepunkt und, als dezidierte Reichsidee, sein Ende zu finden.

Der Kern des *kokutai* als Begriff für japanische Identität im Sinne einer als sakral verstandenen Natur des Landes war trotz aller Entwicklung und Erweiterung stets unberührt geblieben: Er bestand in der Idee – oder Illusion – von der Göttlichkeit der kaiserlichen Linie.

Wenden wir uns zum Abschluß deshalb noch einmal diesem ideellen Kern zu.

4.1.

Mußten nach der Meiji-Restauration von 1868 noch vereinzelt Regierungsbeauftragte dem Volk von der puren Existenz eines Tenno berichten⁶³ – offensichtlich wußten große Teile der Bevölkerung überhaupt nichts davon – so hatte sich nur wenige Jahre später das mythisch fundierte Weltbild mit dem heiligen Kaiser als mystischem Urgrund der Nation – einem ‚sakralen Herrscher‘ im wörtlichsten Sinne – als allgemein verbindliche Ideologie des Staates durchzusetzen vermocht.

Nicht nur kritische Staatsrechtler wie Minobe Tatsukichi, sondern ebenfalls Historiker, welche die tatsächlichen Grundlagen und Anfänge der kaiserlichen Linie wissenschaftlich objektiv zu erforschen trachteten, verloren sowohl ihre Stellungen als auch jede Möglichkeit der wissenschaftlichen Arbeit. Ge-

⁶³ Vgl. Lokowandt 1978: 41.

nannt sei hier, *pars pro toto*, nur deren bedeutendster Vertreter, Tsuda Sökichi.⁶⁴

Derartige Forschungen rührten an den Kern, das Fundament der *kokutai*-Ideologie: die mythisch begründete Göttlichkeit des Kaiserhauses.

Das genannte *Kokutai no hongii* von 1937 und den nachfolgenden Jahren stellt kategorisch fest, durch den Herrschaftsauftrag der Amaterasu an ihren Enkel Ninigi no mikoto, den göttlichen Ahn des Kaiserhauses – aufgezeichnet im *Nihongi* aus dem Jahre 720 – sei das *kokutai* Japans begründet worden. Und doch ist es eben jenes *Kokutai no hongii*, das, in einem Nebensatz nur, unbeabsichtigt wohl, einen überdeutlichen Hinweis auf die wahren, wesentlich pragmatischeren Grundlagen des Kaiserkultes verborgen hält.

Im Abschnitt, welcher die „stete Liebe des Kaisers zu seinem Volk“ schildert, heißt es unter anderem, aus dieser kaiserlichen Liebe heraus seien dem Volk die moralischen Prinzipien des kaiserlichen Erziehungserlasses von 1890, dem, wie wir sahen, eine wesentliche Rolle für die Formulierung der *kokutai*-Ideologie zukam, gewährt worden. Im Anschluß an diese Feststellung wird auf eine historische Parallele verwiesen: die „17-Artikel-Verfassung“ des Shōtoku-taishi aus der Regierungszeit der Kaiserin Suiko (592–628) im japanischen Altertum.⁶⁵

Über diesen Vergleich mag man zunächst hinweglesen, doch scheint er mir das Bedeutendste im ganzen Kommentarwerk zu sein, enthüllt er doch die wahren Intentionen des Kaiser-Kultes, jenseits allen mytho-historischen Mystizismus.

Die sogenannte „17-Artikel-Verfassung“, *Kempō-jūshichi-jō*, des Shōtoku-taishi (574–622), verfaßt im Jahre 604⁶⁶, legte die Prinzi-

⁶⁴ Tsuda Sökichi (1873–1961) untersuchte in wissenschaftlich-objektiver Weise das orthodoxe Geschichtsbild der *kokutai*- und Götterland-Ideologie und gelangte zu dem konsequenten Schluß, daß die Überlieferungen zur Reichsgründung nicht den historischen Tatsachen entsprächen, sondern dem Machterwerb und -erhalt der kaiserlichen Linie gedient hätten. Im Jahre 1940 wurden seine wichtigsten Schriften verboten, er selbst von der renommierten Waseda-Universität entfernt und kurzzeitig inhaftiert. Nach Kriegsende lehnte Tsuda einen Ruf zum Präsidenten der Universität ab.

⁶⁵ *Kokutai no hongii* 1937: 32; vgl. Gauntlett, Hall 1949: 78.

⁶⁶ *Nihongi*: Suiko 12 / 4 / 3 = NKBT 68: 180–186; vgl. Karl Florenz:

pien fest, nach denen die Umwandlung des damaligen Japan von einem ursprünglich losen Geschlechterverband zu einem zentralistischen Staat nach chinesischem Vorbild erfolgen sollte. Das Fundament des neuen Staatswesens sollte im 7. Jahrhundert, ganz wie später im 19. Jahrhundert, die Institution des sakralen Herrschers abgeben, des Tennō.

Zur Organisation des Staates dienten, im Altertum wie auch in der Neuzeit, die konfuzianischen Grundsätze zur Ethik und Staatslehre.

Soweit mag der im *Kokutai no hongî* angestellte Vergleich noch als sinnvoll erscheinen und dem angestrebten Zwecke dienlich sein, gerade den geheiligten Erziehungserlaß von 1890 an eine historisch tiefreichende – bis in das 7. Jahrhundert – Tradition anzubinden.

Doch in Wahrheit birgt die Gleichsetzung von Erziehungserlaß und den 17 Artikeln des Shōtoku-taishi einen im Kern ungeheuerlichen Angriff gegen die Grundlagen der *kokutai*-Ideologie, der jedem, der Augen hatte zu sehen, eigentlich deutlich geworden sein müßte. Dabei sind nicht die buddhistischen Elemente⁶⁷ in Shōtokus Text, die einen Widerspruch zur antibuddhistischen Meiji-Politik dargestellt hätten, angesprochen, sondern allein der Umstand, daß von dem angeblich unwandelbaren Wesen, dem metaphysischen Kern des *kokutai*, der göttlichen Einsetzung des Kaisertums nämlich, in den 17 Artikeln des Prinzen Shōtoku aus dem Jahre 604 nicht ein einziges Wort erscheint! Diesem Dokument zufolge ist ein zentraler Herrscher schlicht notwendig zur effizienten Führung eines zentralistischen Staates. Nur die Institution des Kaisers bietet Gewähr für die Überwindung und Aus-

Japanische Annalen, A.D. 592–697, Nihongi Buch XXII–XXX, von Suiko-Tennō bis Jitō-Tennō, Leipzig 1903: 12–21. Vgl. Tsunoda et al., Bd. I, 1964: 47–51.

⁶⁷ Von den insgesamt 17 Artikeln weist der zweite eine eindeutig buddhistische Ausrichtung auf: „Verehret eifrig die drei Kleinodien. Die drei Kleinodien sind Buddha, das Gesetz und die Priesterschaft. Sie sind die letzten Zufluchten der vier Wesensarten und die Urprinzipien aller Länder. Welche Generation, welche Menschen sollten diese Gesetze nicht ehren? Wenig sind der Menschen, welche ganz und gar schlecht sind; man kann sie unterrichten und dazu bringen, die Gesetze zu befolgen. Wie soll man sie richtig biegen außer durch Zuflucht zu den drei Kleinodien?“ (NKBT 68: 181; Florenz 1903: 15).

schaltung der divergierenden Klaninteressen. Dies ist der tatsächliche – und äußerst nüchterne – Beginn des Kaisertums; und die Leser des *Kokutai no hongî* wurden im Grunde direkt darauf gestoßen. Dennoch dürfte ihnen diese Erkenntnis verwehrt gewesen sein, da sie selbst in einem Prozeß verfangen waren, der dem des 7. und 8. Jahrhunderts erstaunlich glich, d. h. dem Prozeß der Vergöttlichung des Kaisers.⁶⁸

Im 7. Jahrhundert setzte, auf der Basis der pragmatischen Ansichten des Prinzen Shōtoku, eine Entwicklung ein, die in ihren wesentlichen Elementen durchaus mit der des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts vergleichbar ist. Kann im Jahre 604 noch kein Gedanke an eine etwaige Göttlichkeit des Herrschers festgestellt werden, so heißt es erstmals in einem auf das Jahr 647 datierten Edikt des Kōtoku-Tennō (645–654) zur Stellung des Kaisers:

„In ihrer Eigenschaft als Götter – *kamu-nagara* bedeutet: dem göttlichen Wege (*kami no michi,shintō*) folgen und in sich selbst den göttlichen Weg tragen – sollen meine Kinder das Reich regieren“, so befahl (Amaterasu-ōmikami). Infolge dessen ist es ein Land, das seit dem Anfang von Himmel und Erde von Herrschern regiert wurde. Seit der Zeit unseres kaiserlichen Ahrherren, welcher zuerst das Reich regierte, ist stets Eintracht gewesen und es gab keinen Wechsel.“⁶⁹

Wir sehen, daß in der Zwischenzeit, seit den Tagen der pragmatischen 17-Artikel-Verfassung, ein Prozeß der Vergöttlichung der kaiserlichen Linie vorangetrieben worden war⁷⁰, der in späteren Jahrhunderten, nach Zeiten absoluter kaiserlicher Ohnmacht

⁶⁸ Zur Vergöttlichung des Kaisers in der Meiji-Zeit vgl. Lokowandt 1978: 42–47.

⁶⁹ Taika 3 / 4 / 26 = NKBT 68: 300–301; vgl. Florenz 1903: 135 (hier fälschlich mit Datumsangabe Taika 3 / 4 / 29).

⁷⁰ Aufgrund terminologischer Anachronismen wird die Datierung einiger Edikte Kaiser Kōtokus angezweifelt; sie wären demnach in dieser Form frühestens der Regierungszeit des Temmu-Tennō (673–686) zuzuordnen, möglicherweise sogar erst dem frühen 8. Jahrhundert. Der Prozeß der kaiserlichen Vergöttlichung hätte folglich einen noch längeren Zeitraum in Anspruch genommen, vgl. Nelly Naumann: „Einige Bemerkungen zum sogenannten Ur-Shintō“, in: NOAG, Bd. 107 / 108, 1970: 5–13; insbes. S. 7; 11, Anm. 35.

während des japanischen Mittelalters, im 19. und 20. Jahrhundert eine weitgehende Neuaufgabe fand.

Daß auch die Schöpfer des neuen Kaiserreiches Japan und seiner Verfassung von 1889 ursprünglich einen ähnlich pragmatischen Standpunkt eingenommen hatten wie 1300 Jahre vor ihnen der Staatsmann Shōtoku, zeigt der offizielle Verfassungskommentar des Itō Hirobumi, eines der Väter der Meiji-Verfassung.

Er stellt in erstaunlicher Offenheit und unmißverständlich fest, daß man das Kaisertum zum Fundament des neuen Staates gewählt habe, da in Japan eine die Nation einende, gemeinsame geistige Richtschnur in der Art des Christentums für Europa gefehlt habe. Eine solche „Achse“ sei aber als unerläßlich für die angestrebte Regierungsform anzusehen.

In Japan sei die Kraft der Religionen schwach, weder Buddhismus noch – erstaunlicherweise – Shintō könnten diese Achse liefern. Deshalb habe man den Kaiser dazu erwählt.⁷¹

Es zeigt sich somit in aller Deutlichkeit: Auch für das neuzeitliche Kaiserreich bestand zunächst und vordringlich die Notwendigkeit, einen funktionsfähigen zentralen Staat zu schaffen, daraus erst ergab sich die Frage nach dessen geistigem Fundament. Nicht weil man im religiösen Sinne an die Sakralität des Kaisers und seiner Dynastie geglaubt hätte, schuf man ihm einen angemessenen Staat, sondern weil es eines der Zeit, d. h. der historischen Situation der Auseinandersetzungen mit den westlichen Nationen entsprechenden Staatswesens bedurfte hatte, schuf man diesem ein als funktionsfähig erachtetes einigendes Fundament.

Das neue tennōistische Bewußtsein mußte danach im Volke erst aufgebaut werden. Die Idee von der Herrschaft eines göttlichen Tennō war den kaiserlichen Untertanen keineswegs Ausdruck selbstverständlicher, unwandelbarer Werte im Sinne der *kokutai*-Ideologie gewesen. Hier zeigt sich ein interessantes Paradoxon: Die angeblich unwandelbaren Eigenheiten der Nation mußten dieser erst im Rahmen einer Jahrzehnte währenden Indoktrination bekanntgemacht werden.

⁷¹ Vgl. Maruyama [Schamoni] 1981: 29ff.; Joseph Pittau: *Political Thought in Early Meiji Japan, 1868–1889*, Cambr., Mass., 1967: 177–178.

Die demokratische Nachkriegsverfassung vom 3. Mai 1947 beginnt zwar, wie die Meiji-Verfassung, mit einem dem Tennō gewidmeten Abschnitt (Artikel 1–8), doch wird der Tennō hier degradiert zu einem bloßen Symbol (*shōchō*) Japans; er bezieht seine Stellung aus dem Willen des Volkes, das über die souveräne Macht verfügt (Artikel 1).⁷²

Den Status des Kaisers regeln die ersten acht Artikel der Verfassung. In Artikel 4, Abs. 1 heißt es: „Der Tennō übt nur die Handlungen in Staatsangelegenheiten aus, die in dieser Verfassung bestimmt sind; er besitzt keinerlei Befugnisse hinsichtlich der Staatsführung.“

Die kaiserlichen Aufgaben im Detail bestimmt Artikel 7: „Der Tennō übt auf Empfehlung und mit Zustimmung des Kabinetts für das Volk folgende Handlungen in Staatsangelegenheiten aus:

1. Die Verkündung von Verfassungsänderungen, von Gesetzen, Kabinettsverordnungen und Verträgen,
2. die Einberufung des Parlamentes,
3. die Auflösung des Unterhauses,
4. die Bekanntmachung über die Durchführung allgemeiner Wahlen der Parlamentsabgeordneten,
5. die Bestätigung der Ernennung und Entlassung von Staatsministern und anderen gesetzlich bestimmten Angehörigen des öffentlichen Dienstes sowie der Vollmachten und Beglaubigungsschreiben von Botschaftern und Gesandten,
6. die Bestätigung von allgemeinen und besonderen Amnestien, von Straferabsetzungen, von Erlassen der Strafvollstreckung und von Rehabilitierungen,
7. die Verleihung von Auszeichnungen,
8. die Bestätigung von Ratifikationsurkunden und anderen gesetzlich bestimmten Urkunden,
9. die Empfehlung ausländischer Botschafter und Gesandter,
10. die Ausübung zeremonieller Feiern.“ (Neumann 1982:187).

⁷² Zur Stellung des Tennō in der japanischen Nachkriegsverfassung vgl. die Studie von Reinhard Neumann: *Änderung und Wandlung der japanischen Verfassung*, (Schriftenreihe Japanisches Recht, Bd. 12), Köln 1982, insbesondere S. 108–120; Verfassungstext ebd. S. 185–204.

Obgleich die ersten acht Artikel der Verfassung die Funktion des Tennō als eine nahezu rein zeremonielle regeln, konzentrierte sich die Verfassungsdiskussion der Nachkriegszeit im wesentlichen auf die Fragen, ob der Tennō, über den Status eines bloßen „Symbol“ hinaus, auch als japanisches Staatsoberhaupt anzusehen sei und inwieweit der japanische Staat auch fortan eine Monarchie darstelle. Doch kann diese, laut Neumann (1982: 108-120) als weitgehend abgeschlossen zu betrachtende Debatte den eigentlichen Kern der *kokutai*-Problematik nicht berühren.

Somit ist die eingangs angeführte Feststellung, das *kokutai*, „das besondere japanische Staatsgefüge mit dem Tennō als nationalpolitischem Leitstern, überlebte (Hervorhebung vom Verf.) die Niederlage“ vom rein verfassungsrechtlichen Standpunkt aus als unkorrekt zurückzuweisen; darüberhinaus erlaubt auch die Verfassungswirklichkeit nicht den Schluß, das *kokutai* – im spezifischen Sinne des Tennōismus der Meiji- bis zur frühen Shōwa-Zeit – habe den Zusammenbruch von 1945 überstanden.

Wir stellten fest, daß *kokutai* im speziellen und eigentlichen Sinne eine konkrete politische, in den ‚japanischen Faschismus‘ mündende Ideologie meint, die aus shintoistischem Kaiserkult, konfuzianischer Sozialethik und dem daraus resultierenden Ideal einer familistischen, d. h. homogenen Gesellschaft zusammengesetzt ist.

Diese Form des *kokutai*-Denkens – mit dem göttlichen Herrscher als unverzichtbarem Zentrum – hat, im Sinne einer verbindlichen ‚Reichsidee‘, die Niederlage mit Sicherheit nicht überlebt; und erst dann, wenn wieder allgemein vom Tennō als einer „gegenwärtigen Gottheit“ gesprochen werden sollte, dürfte auch der solcherart definierte Begriff des *kokutai* wieder in einem anderen als historischem Sinne verwendet werden.

Durch Verfassungsänderung und politische Entwicklung der Nachkriegszeit ist die *kokutai*-Ideologie somit außerhalb nationalistisch-shintoistischer Kreise⁷³ obsolet geworden. Doch wird die

⁷³ Ganz in diesem Sinne schrieb der Politiker Hasegawa Takashi im Jahr 1985 im Organ der Liberal-Demokratischen Partei *Liberal Star* (vol. 14, no. 159, april 10, 1985: 15) in einem Artikel über den Ise-Schrein: „Today, we in Japan must recognize the roots of our prosperity and must regain the faith of our spiritual past. Ise Shrine is very moving

Zukunft zu zeigen haben, ob die neu erwachte Sensibilität für die Mysterien kollektiver Identität⁷⁴ nicht bereits doch wieder einen Hinweis auf eine mögliche Renaissance der japanischen Utopie vom ‚Nationalwesen‘ bereithält.

both in its beauty and its power; it represents the stability and continuity of all the emperors who have served it since the birth of our nation.“

Im Jahre 1967 noch konnte Mitsuma Shingo anlässlich der Second International Conference for Shinto erklären: „The national character of Japan is the solidification of each individual's common mind, which is rooted in *Kamagata no michi* [...]. In short, our national character keeps: 1. The unity of Shinto worship and government. 2. The reign of the Tenno of one dynasty. 3. The oneness of the Tenno and his subjects.“ In: *Shinto-Proceedings* 1967: 69, 70.

⁷⁴ Vgl. den Beitrag „Zur Entwicklung der Tennō-Institution in Japan“ in diesem Band.

Der „göttliche Untertan“

Zum Menschenbild der Shintō-Mythologie

Japan, das im Altertum vom 7. bis ins 11. Jahrhundert unter der nominellen Direktherrschaft des Tennō gestanden hatte, wurde während des Mittelalters von Militäraristokraten beherrscht. Deren Regierung (jap. *bakufu*) hielt sich im Prinzip bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts. Die sogenannte „Meiji-Restauration“ des Jahres 1868 beseitigte die Herrschaft des *bakufu* und proklamierte ein modernes „Kaiserreich Japan“. Wie im Altertum sollte auch nun wieder dem Kaiser – allerdings im Rahmen einer Verfassungsstruktur – die Direktherrschaft über das ganze Land zukommen. Von den Staatsmännern jener Zeit, die im Verborgenen die eigentliche Macht ausübten, wurde die Institution des Kaiserhauses klar als ein ideales Mittel der staatlichen Einigung und nationalen Identitätsfindung erkannt und eingesetzt. Zur vertieften – gleichsam naturrechtlichen – Legitimation der neuzeitlichen Kaiserherrschaft wurde die Shintō-Religion herangezogen. Ihre religiösen Erkenntnisse über die Entstehung des Landes und des Kaiserhauses, dokumentiert in archaischen Mythen der Vorzeit, wurden nun als verbindliche Aussagen auch über den historischen Ursprung und das Werden der japanischen Nation genommen. Der Shintō wurde gegen Ende des 19. Jahrhunderts zu einem „überreligiösen“, artifiziellen Staatskult deklariert, dem jeder japanische Staatsbürger, unabhängig von seinem persönlichen religiösen Credo, unterworfen war. Diese nationalistische Ideologie bildete bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges die geistige Basis des japanischen Kaiserreiches.

Im folgenden soll das Augenmerk auf einen speziellen Aspekt dieses Problemkreises gerichtet werden. Ausgehend von einigen Überlegungen zur Position des Tennō im modernen Japan sei hier der Frage nachgegangen, in welcher Weise die Stellung der Untertanen, des japanischen Volkes also, gegenüber dem Tennō im Weltbild der Vorkriegszeit gesehen worden sein mag. Dabei gilt meine Aufmerksamkeit den geistig-ideologischen Dimensionen des Problems, insbesondere den Aspekten des Menschenbildes

im modernen Japan vor 1945 und dessen weit in die Vergangenheit zurückreichenden Wurzeln.

Einleitung

In der Meiji-Zeit (1868–1912) wurde jenes ideologische System entwickelt, das mit dem Begriff des „Familismus“ (*kazoku-shugi*) umrissen wird und in dessen Zentrum der Tennō angesiedelt war. Ihm kam die Funktion eines die Nation einigenden Bandes zu, das in mystisch-mythischer Weise mit dem ganzen Volke verknüpft war. Einige Stimmen aus den dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts vermitteln eine Ahnung von der normativen Macht dieses geistig-ideologischen Systems.

Fujisawa Chikao, seinerzeit Professor an der Kaiserlichen Universität Kyōto und in den vierziger Jahren einer der exponiertesten und prominentesten Vertreter der japanischen Nationalideologie in Regierungsdiensten¹, bemerkt in einem „Die geistige Grundlage Japans“ betitelten Aufsatz aus dem Jahre 1936:

„Dem Wesen nach ist Nippon ein rein gemeinschaftlich gearteter Familienstaat, der aus dem geschichtlichen Hintergrund zweitausendjähriger Vergangenheit in ganz natürlicher Weise herausgewachsen ist. Man muss daher in Betracht ziehen, dass hier der Mythos in das moderne Leben tatsächlich hineinreicht [...].

Japan ist ein Familienstaat besonderer Art, dessen Gegenstück nirgends in der Welt zu finden ist.“²

Der besondere Charakter des japanischen Staates ergibt sich danach aus seiner einzigartigen, weil religiös legitimierten Struktur.³

¹ Zur herausragenden Bedeutung Fujisawas für die philosophisch-ideologische Untermauerung des shintō-religiösen Nationalismus im Japan der Kriegszeit vgl. John W. Dower: *War Without Mercy. Race and Power in the Pacific War*, New York 1986: 225–228.

² Fujisawa Chikao: „Die geistige Grundlage Japans“, in: *Cultural Nippon*, IV / 1, 1936: 7f.

³ Machida Sanehide („Die Entwicklung der japanischen Staatsauffassung. Prolegomena zu einer japanischen Reichsidee“, in: *Yamato*, 1930) bemerkt zur japanischen Staatsauffassung und Kaiseridee: „Der Staat ist zwar eine irdische Einrichtung, greift aber auch in die jen-

Fujisawa benennt drei Grundpfeiler des in diesem Sinne verstandenen Staatsorganismus: den „Tennō als Haupt des japanischen Familienstaates, die Untertanen als Glieder des japanischen Familienstaates und den Weg (*michi*), welcher sowohl vom Tennō als auch von seinen Untertanen in vollem Einklang miteinander beobachtet wird“.⁴

Der Tennō sei als das „geistige und biologische Zentrum der japanischen Volksgemeinschaft“ aufzufassen, er sei „in erster Linie“ als „Nationalerzieher“ zu betrachten; beispielhaft habe Meiji-Tennō im „berühmten Reskript über die nationale Erziehung“ klargemacht, „dass der Tennō als moralischer Führer und das Volk als moralische Gefolgschaft ein und denselben Weg streng beobachten müssen“.⁵ In zweiter Linie handele „der Tennō als Vater der ganzen Nation“; das Verhältnis zwischen ihm und seinen Untertanen gleiche dem Verhältnis zwischen Eltern und Kindern. Als dritter Grundwert in bezug auf den Tennō sei dessen „Herrschereigenschaft“⁶ zu nennen, „diese Eigenschaft ist durch das heilige Schwert (eines der drei mythisch begründeten Herrschaftsinsignien, d. Verf.) sehr bedeutungsvoll symbolisiert“.

Ihre Legitimation findet die Position des Herrschers im heiligen Auftrag der Sonnengöttin Amaterasu an ihren Enkel Ninigi no mikoto zur ewigen Regierung des Reiches durch dessen Nachkommen, die eine, nie endende Linie des Tennōhauses.

Mag es Fujisawas Äußerungen auch an Originalität der Gedankenführung mangeln, so ist es doch gerade dieser Umstand, der sein Traktat für uns so überaus interessant und als Quelle wertvoll macht. Seine Ausführungen umreißen auf das Klarste die geistig-ideologische Quintessenz des damaligen japanischen

seitige Welt hinein. Im letzten Grunde seiner Existenz wird er von überirdischen Vorstellungen beeinflusst; denn die geistige Grundlage des japanischen Reiches hat ihre tiefsten Wurzeln in dem uralten Glauben an das Gottgesandtentum und an die göttliche Einsetzung. So wird ihr Legitimitätsprinzip der Mythologie entnommen. Daher müssen wir auch auf die japanische Mythologie zurückgreifen, um die japanische Staatsauffassung zu verstehen.“

⁴ Fujisawa 1936: 8.

⁵ Fujisawa 1936: 9.

⁶ Fujisawa 1936: 10.

Familienstaatsgedankens. Gebetsmühenhaft werden stets dieselben Aussagen wiederholt und damit dem Leser eingehämmert: Der Tennō ist das Zentrum des Staates. Die Untertanen sind wie in einer großen Familie untereinander und mit ihm als Vater verbunden. Sie nehmen im Staat die Rolle der Kinder in der Familie ein.

Doch hier zeigt sich in Umrissen bereits ein ernstes definitives Problem. So eindeutig die Stellung des Herrschers innerhalb dieses Gedankengebäudes umrissen ist, so unscharf bleibt doch die genaue Statusbeschreibung der übrigen Mitglieder dieser „nationalen Familie“. Handelt es sich bei den Untertanen, d. h. dem Volk der Japaner, um Menschen, die dem Tennō in nur sinnbildlicher Weise, ganz wie Kinder angehören, oder aber muß ihre Position im Wortsinne aufgefaßt werden, gelten sie der Ideologie tatsächlich als – im Sinne einer realen Familie – mit dem Kaiser verwandtschaftlich verbunden?

Fujisawa läßt es in diesem Kardinalpunkt an einer eindeutigen Aussage nicht mangeln. Er verweist zunächst nur auf die zentralen ethischen Normen der Loyalität (*chū*) und der kindlichen Pietät (*kō*) als den „nationalen Grundtugenden“, um dann direkt in den metaphysischen Kern des Problems vorzudringen. Unter Hinweis auf die, wie er schreibt, „acht Millionen Götter [...], denen die Vorfahren der Japaner entstammen“⁷ bemerkt der Autor:

„Nach diesem mythologischen Bericht sind das Reich und Volk des Tennō durch ein und dasselbe göttliche Blut organisch verbunden, was den Kerngedanken unseres nationalen Glaubens ausmacht [...].

Bei uns ist Göttliches organisch mit Menschlichem verwoben und verschmolzen“.⁸

Ein weiterer Autor, Machida Sanehide, bemerkt nicht weniger eindeutig zu diesem Punkt:

„Die japanische Schöpfungsgeschichte ist also keine universale, sondern eine rein nationale. Die Vorstellung des Volkes, die in der Mythologie zum Ausdruck gebracht wurde und heute noch als seine geistige Voraussetzung lebendig ist, ist die idealisierte Auffassung der Auserwähltheit der Dynastie,

⁷ Fujisawa 1936: 13.

⁸ Fujisawa 1936: 14, 15.

des Landes und seiner Einwohner. Diese drei Elemente werden einerseits durch den Glauben an ein und dieselbe Abstammung vereinigt, andererseits durch den charismatischen Herrscher, der unmittelbar von der Sonnengöttin abstammt und diese auf der Erde verkörpert.⁹

Die Aussagen von Fujisawa und Machida zeigen, daß der Stellung des Volkes im Rahmen dieser Ideologie ein zunächst durchaus ambivalent erscheinender Charakter anhaftet: Zum einen sind die Bewohner des Landes Japan ganz und gar Staatsbürger und „Untertanen“, in Übereinstimmung mit der kodifizierten Staatsethik, wie sie im bereits genannten Erziehungserlaß von 1890 niedergelegt ist.¹⁰ Zum anderen aber wird dem Volk der Japaner insgesamt eine Art metaphysischer Auserwähltheit zuerkannt, die im Glauben an seine kollektive göttliche Herkunft wurzelt.

Zur Regelung des sozialen Gefüges diene als integraler Bestandteil dieser Staatsethik der Komplex der fünf konfuzianischen Tugenden und gesellschaftlichen Beziehungen. Wird im Erziehungserlaß, durch die Gleichsetzung der im Zentrum stehenden konfuzianischen Tugenden der Loyalität und kindlichen Pietät zwar ein quasi-verwandtschaftliches Verhältnis zwischen Herrscher und Untertan im konzeptionellen Ansatz begründet, so bedurfte es dennoch einer weiteren geistigen Basis, um dieser zunächst noch gesellschaftlich-diesseitigen Verknüpfung eine auch metaphysisch-religiöse Untermauerung und Legitimation zu geben. Die Frage nach der ideologischen Argumentationsba-

⁹ Machida 1930: 168.

¹⁰ Dort heißt es zur Stellung des japanischen Volkes – in Relation zu der des Kaisers –: „Unsere (des Tennō) Untertanen sind in unverbrüchlicher Treue gegen den Herrscher und in kindlicher Liebe zu den Eltern stets eines Sinnes gewesen und haben von Geschlecht zu Geschlecht diese schöne Gesinnung in ihrem Tun bekundet [...]. Dieser Weg ist wahrlich ein Vermächtnis, das uns Unsere Kaiserlichen Vorfahren hinterlassen haben, und das die Kaiserlichen Nachkommen sowie die Untertanen allesamt bewahren sollten: untrüglich für alle Zeiten und gültig an allen Orten.“

Vgl. den Beitrag „*Kokutai* – Das ‚Nationalwesen‘ als japanische Utopie“ in diesem Band; zum Verhältnis von Mythologie und faschistischer politischer Ideologie vgl. den Beitrag: „Mythos und Ideologie – Ein Vergleich“.

sis, welche es ermöglichte, aus einem zunächst nur guten Untertanen im konfuzianischen Sinne eine Art göttliches Wesen zu gestalten, läßt sich nicht mehr auf der Ebene der konfuzianischen Individual- und Sozialethik allein beantworten. An diesem Punkt müssen wir uns der religiösen Komponente des Familismus-Konzeptes zuwenden, d. h. ihren im wesentlichen durch den Shintō geprägten Grundlagen.

Rezeption und Verankerung der shintōistischen Weltsicht in der neuzeitlichen National-Ideologie Japans fußen vor allem auf den Gedanken der sogenannten „Nationalen Schule“, der *Kokugaku*. Diese philosophische Richtung bemühte sich seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert um eine Renaissance des japanischen Kaisertums auf der Basis shintōistischer Glaubenssätze. Sie hatte maßgeblichen geistigen Anteil an der Abschaffung des Shōgunats als Regierungsform in der Mitte des vorigen Jahrhunderts. Das gesellschaftliche Ideal der *Kokugaku* war dabei in fernster Vergangenheit angesiedelt und fand seinen Ausdruck in den Verhältnissen des japanischen Altertums, das als ein Zeitalter der ethisch-religiösen, wie auch politischen Herrschaft des Tennō verklärt wurde. In der Sicht der *Kokugaku*, die auf der Interpretation schriftlicher Quellen des Altertums beruht – hier sind vor allem das *Kojiki* („Chronik der alten Begebenheiten“) aus dem Jahre 712 n. Chr. und das *Nihongi* („Japanische Annalen“) aus dem Jahre 720 zu nennen – kam Japan die Stellung eines „Landes der Götter“, *shinkoku*, zu; hier findet sich die geistesgeschichtliche Grundlage für eine metaphysische Überhöhung der gesamten japanischen Nation.

Für die *Kokugaku* galt als theoretisches Axiom die Überzeugung von der historischen Wahrheit und Wirklichkeit der alten Geschichtsüberlieferungen, inklusive der das „Götterzeitalter“ betreffenden Kapitel in den ältesten japanischen Reichsannalen. Die Überlieferungen wurden im Wortsinne als *ji-jitsu*, als „Tatsachen“ verstanden; ihre Angaben über die Entstehung der Welt, der göttlichen und der menschlichen Sphären, der Einsetzung des Kaisertums, der Herkunft der mächtigen Klane – all diese mythischen und legendenhaften Begebenheiten wurden den Denkern der „Nationalen Schule“ zu Beschreibungen einer rein historischen Wirklichkeit. Wenn etwa ein in diesem Zusammenhang häufig genannter Theoretiker wie Hirata Atsutane (1776 bis 1843) Japan als das „Land der Götter“ bezeichnet, so folgt er da-

mit einer – es mag dahingestellt bleiben, ob eher berechnenden oder aber naiven – wortwörtlichen Auffassung der überlieferten Schriften. Bei Atsutane führte diese Sicht zu fanatischem Nationalismus und zur Überzeugung von der wesensmäßigen Auserwähltheit Japans vor allen anderen Ländern. Ihm sind die „Götter [...] der Uranfang alles Menschlichen, und so wie die Gottheiten die Welt geboren, so haben sie auch zur gleichen Zeit die Menschen mit geboren“.¹¹ Für Atsutane ist der Weg der „aufrichtigen Menschen in Wirklichkeit der Weg der Götter“.¹² „Wir alle“, so schreibt er an anderer Stelle zur Natur der Japaner, „sind zweifellos Nachkommen der Gottheiten“.¹³

Die angeführten Beispiele geben ein plastisches Bild von den geistesgeschichtlichen Entwicklungslinien, die schließlich zur Herausbildung eines ideologisch geprägten Menschenbildes führten, in welchem dem „Untertanen“ trotz seiner inferioren Stellung im Staate ein im Grunde göttliches Wesen zukam. Somit wurde auch das Volk in den Rang der Nachkommenschaft von wahrhaften Gottheiten erhoben und sah sich als Untertanen eines *arahitogami*, eines „gegenwärtig sichtbaren Gottes“ – des Tennō.

Als Quellen dieser Sichtweise fungierten neben den bereits genannten schriftlich tradierten Überlieferungen des Altertums auch solche des frühen japanischen Mittelalters. Hier ist besonders das shintōistisch bestimmte Geschichtswerk *Jinnōshōtoki* des Kitabatake Chikafusa aus dem Jahre 1339 zu nennen.¹⁴ Auf ihren Berichten gründete die Rezeption des geschilderten Menschenbildes in der jüngsten Vergangenheit. Aus ihnen bezog der religiös motivierte Nationalismus, den man auch einen „shintōistischen Fundamentalismus“ nennen könnte, seine Legitimation.

Es ist aus diesem Grunde außerordentlich lohnend, der Frage nachzugehen, was die besagten Quellen tatsächlich über den Menschen aussagen, in Kontrast zum Herrscher, der doch ganz offensichtlich eine Zwischenstellung einnimmt zwischen Mensch

¹¹ Horst Hammitzsch: „Hirata Atsutane. Ein geistiger Kämpfer Japans“, in: MOAG, Bd. 28 / E, Tōkyō 1936: 20.

¹² Hammitzsch 1936: 22.

¹³ Hirata Atsutane, *Kodō-taii*, Ausgabe Kōgaku-sōsho 10: 1.

¹⁴ Vgl. in diesem Zusammenhang die Rezension der Übersetzung des *Jinnōshōtoki* von Paul Varley durch R.A. Miller im *Journal of Japanese Studies*, vol. 7 / 2, 1981: 481–496.

und *kami*, ein Begriff, den ich hier bewußt als „Gottheiten“ – nicht als „Geister“ o. ä. – übersetze.

Zum Menschenbild der japanischen Mythologie

Der rumänische Kulturanthropologe C.I. Gulian bemerkt in seinem beachtenswerten Buch über *Mythos und Kultur*¹⁵, der primitive Mythos konzentrierte sich „auf den Ursprung, die Herkunft der Dinge: der Welt, der Gesellschaft, des Menschen und seiner Schöpfungen“. Diese generelle Feststellung trifft in wesentlichen Zügen auch auf die in den japanischen Quellenwerken des 8. Jahrhunderts gesammelte Mythologie zu; wir erfahren darin vom Ursprung der Götter, der Welt, der Kultur, des Herrscherhauses und seines Machtanspruchs und vieles andere mehr; nur zu einem essentiellen Punkt schweigen die Mythen: nichts wird berichtet von der Herkunft des Menschen. Der Mensch scheint den Mythen, die doch von den Göttern des Himmels und der Erde reden, zu selbstverständlich, als daß er einer besonderen Erwähnung bedürfte.

Betrachten wir die fortlaufenden Episoden des innerhalb der mythischen Chronologie geordneten Geschehens in *Nihongi* und *Kojiki*, so zeigt sich, daß die Götter, von deren Taten zu berichten ist, von Gestalt und Charakter her menschenhafte Züge tragen. Es handelt sich um anthropomorphe Gottheiten. So erscheinen im *Nihongi* bereits unmittelbar nach der Trennung von Himmel und Erde die Himmelsgottheiten, je nach Variante der Überlieferung, als „Gottheit“ (*kami*), „göttlicher Mensch“ (*kami-hito*) oder einfach nur als „Mensch“ (*hito*)¹⁶. Auch im weiteren Verlaufe des mythischen Geschehens weisen die Himmelsgottheiten menschliche Eigenschaften auf. Neben ihrer eindeutig anthropomorphen Erscheinung unterliegen sie der Nahrungsbedürftigkeit bis hin

¹⁵ C.I. Gulian: *Mythos und Kultur. Zur Entwicklungsgeschichte des Denkens*, Wien, Frankfurt, Zürich 1971: 25.

¹⁶ *Nihongi*, Ausgabe NKBT 67: 76 / 77 u. 78 / 79; vgl. W.G. Aston: *Nihongi*, London 1956 (repr.): 4–6. Vom Himmelsgott Kuni no tokotachi, der aus einem Schilfhalm entstanden war, heißt es u. a. ausdrücklich, er sei ein „Mensch“; die Edition des Textes (NKBT 67: 78, Z. 8) liest das chinesische Schriftzeichen für „Mensch“ hier jedoch – unverständlicherweise – als *kami*, „Gottheit“.

zu den biologischen Formen der Verdauung, sie verfügen über Sexualität, sind anfällig für Krankheiten und in gewissem Sinne sogar sterblich.¹⁷

Dennoch existiert neben der Welt der Götter eindeutig auch eine der Menschen. Sie ist im Mittelland des dreischichtigen Kosmos – Himmel, Mittelland, Unterwelt – angesiedelt, bleibt aber in der Schilderung des Götterzeitalters blaß gezeichnet und nur wenig greifbar. Nur in solchen Fällen, in denen göttliches Wirken in die Sphäre des Menschen direkt hineinreicht, ihn unmittelbar betrifft, erhält das Geschehen eine gewisse Dichte. Insbesondere in vier thematische Bereiche läßt sich das Verhältnis von Mensch und Gottheiten gliedern – Bereiche, die ich mit den Leitbegriffen „Tod“, „Krankheit“, „Nahrung“ und „Genealogie“ benenne.

Die Einführung von Geburt und Tod, denen der Mensch unterworfen ist, erfährt ihre dramatische Begründung im Verlauf der Unterweltsepisode um die Gottheit Izanagi und seine zur Totengöttin gewordene Schwester und Gemahlin Izanami. Sie schleudert ihm den Fluch entgegen, täglich 1000 Menschen töten zu wollen, woraufhin Izanagi ihr entgegenhält, im gleichen Zeitraum 1500 Gebärhütten zu errichten; damit ist die Vergänglichkeit des Menschen besiegelt, doch auch der Primat des Lebens vor dem Tode.¹⁸ Eine weitere Mythe begründet nicht nur die Sterblichkeit menschlichen Seins, sondern auch dessen zeitliche Kürze. Auch hier spielt der Fluch einer Göttin die zentrale Rolle. An anderer Stelle werden auch Details angesprochen: so heißt es von der Gottheit Susanoo, er habe festgelegt, aus welcher Holzart die Särge der Menschen herzustellen seien.

So ist es letztlich die Sterblichkeit, die das besondere Wesen des Menschen ausmacht. Der Tod als unentrinnbares Verhängnis

¹⁷ Die Frage einer eventuellen „Sterblichkeit“ der Gottheiten bedürfte jedoch einer eigenen Untersuchung. Hier wäre primär zu klären, ob dem Tod von Gottheiten im mythischen Geschehen eine spezifische Funktion zukommt, die den Tod nicht als Ende der Existenz, sondern vielmehr als Voraussetzung für die Entfaltung des eigentlichen Wesens der betreffenden Gottheit erscheinen läßt, etwa im Mythologem vom Töten der Nahrungsgottheit (vgl. Nelly Naumann: *Die einheimische Religion Japans*, Teil 1. Leiden 1988: 88f.).

¹⁸ Zum Izanami-Izanagi-Mythos vgl. Nelly Naumann: *Das Umwandeln des Himmelspeilers. Ein japanischer Mythos und seine kulturhistorische Einordnung*, (Asian Folklore Studies Monograph No. 5), Tōkyō 1971.

bleibt gemeinsames Schicksal der Menschen, und die Sterblichkeit ist ein Fluch der Götter. Von ihnen stammt jedoch auch das zum Leben des Menschen Unentbehrliche. Amaterasu selbst ist es, welche die Nahrungsmittel bestimmt und erstmals die himmlischen Reisfelder als Urbilder der Felder des Mittellandes anlegt; auch die getötete Ukemochi erweist sich schließlich noch als segensreich für den Menschen, aus ihrem Leichnam entstehen neben Anbaufrüchten viele der Kulturgüter – dies übrigens ein besonders archaisches, sogenanntes „altpflanzerisches“ Element in der japanischen Mythologie. Auch die Methoden der Heilkunst, sowie des medizinischen Bades sind göttliche Stiftungen zum Wohle der Menschheit.¹⁹

Zeigen die bisher diskutierten drei Bereiche „Tod“, „Nahrung“ und „Krankheit“ somit, daß die Modalitäten menschlicher Existenz zwar eine Folge göttlichen Wirkens, das heißt göttlicher Festsetzung, darstellen, so fand sich dennoch bislang kein Hinweis darauf, daß die menschliche Gattung selbst auf göttlicher Nachkommenschaft beruhe. Wir müssen uns somit dem vierten und letzten der genannten thematischen Komplexe, dem der „Genealogie“, zuwenden.

Aus der Betrachtung der japanischen Geschichte geht allgemein der außerordentlich hohe Stellenwert hervor, den genealogisches Denken in Japan stets eingenommen hat. Und bereits die Mythologie verfolgt in ihrer überlieferten, bereits kritisch-systematisierten Form keinen anderen Zweck als den, die elitäre Abstammung des Kaiserhauses sowie einiger großer Adelsgeschlechter zu postulieren und damit deren jeweiligen relativen sozialen Status innerhalb der gesellschaftlichen Hierarchie zu legitimieren. Aus der Vorrede zum genannten *Kojiki* aus dem Jahre 712, der insgesamt ältesten erhaltenen schriftlichen Quelle Japans, geht klar hervor, daß mit diesem Werk auf kaiserlichen Befehl die vielschichtigen mythischen Überlieferungen zusammengefaßt und systematisiert werden sollten, um der vorrangigen Stellung des Kaiserhauses eine auch religiös fundierte Legitimation zu verschaffen.

¹⁹ Vgl. Klaus Antoni: *Der Weiße Hase von Inaba – Vom Mythos zum Märchen*, (Münchener Ostasiatische Studien, Bd. 28), München 1982: 29–33.

Doch zeigt bereits die früheste Überlieferung, wie unsicher diese Art von – so offensichtlich zweckgerichteten – Deszendenzlinien in Wirklichkeit erachtet wurde. Bereits Ingyō-Tennō – nach traditioneller Zählung der 19. Tennō, er regierte angeblich in den Jahren 412 bis 453 – ordnete eine Überprüfung der Adelsstamm-bäume an, da er „in Sorge über die Verwirrung und Fälschung der Abstammung und des Ranges der Familien und der Sippen im Lande“²⁰ war. Auch Ō no Yasumaro, der Kompilator des *Kojiki*, berichtet in seinem Vorwort von großen Zweifeln an der Richtigkeit der Überlieferungen und zitiert den Erlaß des Kaisers Temmu, in dem es heißt: „Wir hören, daß in den ‚Annalen der Herrscher‘ und in den ‚Familienüberlieferungen‘, die im Besitz der verschiedenen Geschlechter sind, bereits vieles von der Wahrheit abweicht und gar manche Fälschung hinzugefügt worden ist. Wenn man jetzt nicht unverzüglich diese Mängel beseitigt, so wird sicher noch vor Ablauf weniger Jahre die ganze Wahrheit verloren gegangen sein.“²¹ Auch die Kaiserin Gemmei schmerzte, wie es heißt, „daß die ‚Alte Überlieferung‘ Falsches und Entstelltes enthielt, sie wünschte, die Irrtümer und Unrichtigkeiten [...] richtigzustellen“.²²

Es ist offenkundig, daß diese Genealogien in der Hauptsache politisch-hierarchischen Intentionen dienten, mittels derer bedeutende Familien im Staate ihre Positionen innerhalb des neu geschaffenen Zentralstaates durch möglichst enge genealogische Annäherung an das Kaiserhaus zu definieren suchten – selbstredend in besonders positivem Sinne für den jeweiligen Klan. Als Mittel dieser genealogischen Annäherung diente die Berufung auf göttliche Ahnen, welche bereits während des „Götterzeitalters“ in enger Verbindung zu den Gottheiten des Tennōhauses gestanden hatten.

Wir können bei eingehender Prüfung der in Frage kommenden Quellen drei Kategorien unterscheiden, mittels derer das Verhältnis zwischen einer Gottheit und einem Menschengeschlecht gekennzeichnet werden kann. Ich möchte diese mit den quellenmä-

²⁰ *Kojiki*, Ausgabe NKBT 1: 292 / 293; vgl. I. Kinoshita: *Kojiki*, Fukuoka 1976: 240.

²¹ NKBT 1: 46 / 47; Kinoshita 1976: 4.

²² NKBT 1: 46 / 47; Kinoshita 1976: 5.

Big gesicherten Begriffen „Ahne“, „Opfer“ und „Kind“ kennzeichnen.

Damit soll zum Ausdruck gebracht werden, daß einige Familien bestimmte Gottheiten als Gründerahnen für sich reklamieren, während es von anderen heißt, sie verehrten lediglich ausgesuchte Gottheiten und opferten ihnen. Die dritte Kategorie, „Kind“, schließlich besagt, daß die betreffende Familie sich in direkter Nachkommenschaft, im Sinne von Kindern und Kindeskindern, der jeweiligen Gottheit sieht.

Werden die in Frage kommenden, das Götterzeitalter in *Kojiki* und *Nihongi* betreffenden Kapitel auf diese Gesichtspunkte hin untersucht, so zeigt sich als erstes Ergebnis das Faktum einer erstaunlich geringen Anzahl von Fällen, in denen überhaupt eine Mensch-Gott-Verbindung thematisiert wird. Die Genealogien innerhalb dieser relevanten Abschnitte sind nahezu ausschließlich der Entstehung neuer Gottheiten gewidmet, nicht aber der Herkunft menschlicher Geschlechter. *Kami* folgt auf *kami*; und eine unübersehbare Zahl von Göttern bevölkert schließlich das *takamagahara*, das „Hohe Gefilde des Himmels“. Auch hier gilt, wie bereits in anderem Zusammenhang erkannt, daß der Mensch nur ganz am Rande Interesse findet.²³

Wendet man sich den genannten drei Kategorien „Ahne“, „Opfer“ und „Kind“ zu, so erfahren wir aus den Quellen, daß einige altjapanische Adelsgeschlechter, die jeweils namentlich genannt werden, einen göttlichen Ahnen für sich reklamieren. Meist han-

²³ Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang jedoch eine territoriale wie auch funktionale Teilung der Götter in zwei Klassen, in die des Himmels und der Erde, die in der Überlieferung vorgenommen wird. Da „Erde“ in diesem Zusammenhang identisch ist mit dem von den Menschen bewohnten „Mittelland“, könnte man zunächst zu dem Schluß gelangen, die irdischen Gottheiten stellten, als eigene Götterkategorie, die Vorfahren der eigentlichen Menschen dar. Doch erweist sich auch diese Hypothese bei genauerer Betrachtung als nicht praktikabel. Auch die irdischen Gottheiten sind in ihrer Existenzweise von der der Menschen unterschieden; ihr Auftreten muß kulturhistorisch gedeutet werden, als das Relikt eines ehemals eigenständigen Mythenkreises, der infolge der Systematisierung des japanischen Pantheons in eine inferiore Position gedrängt worden war. Auch hier also kann von einer generellen Abstammung der Gattung Mensch vom Bereich des Numinosen, dem Göttlichen, keine Rede sein.

delt es sich dabei um die bloße Nennung eines Sippennamens, der in keinerlei innerem Zusammenhang mit dem jeweiligen mythischen Geschehen steht. Im „Götterzeitalter“ des *Kojiki* finden auf diese Weise insgesamt 28 Sippen Erwähnung, im *Nihongi* 18; nur 11 dieser Geschlechter werden in beiden Quellen übereinstimmend erwähnt. Eine Ausnahme bilden die namentlich genannten fünf Begleiter des Ninigi no mikoto, des Enkels der Sonnengöttin und Begründers des Kaiserhauses. Sie sind die Ahnen so illustrierend und für das spätere Kaiserhaus so wichtiger Familien wie die der Nakatomi (d. h. der späteren Fujiwara) und der Imbe.

Einen aufschlußreichen Sonderfall stellt die Sippe der Azumi no muraji dar. Laut *Kojiki* hat diese Familie drei weibliche Gottheiten, die Töchter der Meer Gottheit Watatsumi no mikoto²⁴, als Ahn Gottheiten, und es heißt, die Sippe stelle die Kinder der Göttinnen dar. Das *Nihongi* dagegen berichtet in diesem Zusammenhang lediglich, die Familie der Azumi no muraji verehere diese Göttinnen und vollziehe ihren Opferkult (*itsuki matsuru*)²⁵; hier finden wir keinerlei Erwähnung einer Deszendenz der Familie von den betreffenden Gottheiten, vielmehr aber die Beschreibung eines gänzlich anders gearteten religiösen Konnexes: eine Sippe verehere ihre „Ahn Gottheit“ im Sinne einer „Schutz Gottheit“, welcher Verehere und Opfer im Gegenzug für gewährten göttlichen Beistand zuteil wird.

Bei genauerer Analyse der Quellentexte stoßen wir auf weitere derartige Fälle, in denen die Mensch-Gott-Beziehung stets ein Opferverhältnis darstellt, in dem Sinne, daß sich die betreffende Sippe eine Schutz Gottheit wählt. Und wir dürfen den Schluß ziehen, damit die eigentliche Basis für den sogenannten „Ahnengott“-Glauben im archaischen Japan gefunden zu haben.

Die hier umrissene Konzeption entspricht unserer zweiten Kategorie. Der Fall der Azumi no muraji, wie etwa auch der der Munakata no kimi²⁶ oder anderer Familien zeigt, daß der wahre religiöse Kern des angeblichen Deszendenz-Verhältnisses im Opfer an eine Schutz Gottheit durch die Sippe besteht, nicht aber in der Idee ihrer physischen Herkunft von dieser Gottheit.

²⁴ NKBT 1: 70 / 71; Kinoshita 1976: 24; *Shinten*, (Hg.: Okura Seishin bunka kenkyūsho) 1982: 23.

²⁵ NKBT 67: 95; Aston 1956: 27; *Shinten* 1982: 189.

²⁶ NKBT 67: 106 / 107; Aston 1956: 36; *Shinten* 1982: 196.

Dies wird ebenfalls bestätigt durch die letzte der drei genannten Kategorien. Tatsächlich sind es nur sehr wenige Fälle in der Überlieferung, in welchen ein Mensch als „Kind“ einer Gottheit bezeichnet wird. Stets erscheint hier eine menschliche Frau, die, ahnungslos über die wahre Identität ihres Liebhabers, im Liebesakt von einer Gottheit besessen wird.²⁷ Die bekannteste mythische Erzählung aus diesem Motivkomplex handelt von einem Mann namens Ōtataneko, der in den Quellen als Gründerahn zweier Adelsgeschlechter, die damit in der Tat göttliche Herkunft für sich reklamieren dürften (Miwa / Kamo), erscheint.

Doch wie sehen die näheren Umstände dieses Falles aus? Der besagte Ōtataneko ging, dem „Grundgedanken“ dieses Motivs entsprechend, aus der Verbindung einer Gottheit mit einer menschlichen Frau hervor; einer Verbindung, welche sich die Gottheit Ōmononushi no kami vom Miwa-Berg unter Verheimlichung ihrer wahren Natur und Gestalt erschlichen hatte. In menschlicher Gestalt hatte sie sich der Frau genähert; und nachdem der wahre Sachverhalt aufgedeckt worden war, können die Quellen nicht genug tun, das Besondere, das Exzeptionelle dieser Beziehung und des aus ihr hervorgegangenen Kindes zu betonen.²⁸ Nirgends wird deutlicher als hier, daß sich Unerhörtes zugetragen hat, da eine Gottheit einen menschlichen Nachkommen hat. Nirgends wird somit klarer dokumentiert, wie unüberwindlich und endgültig die Sphären des Menschen und die der Götter voneinander geschieden sind.

²⁷ Die japanische Forschung interpretiert, in der Nachfolge Yanagita Kunios, diese Erzählungen, die unter dem Gattungsnamen „Tamayorihime-Motiv“ zusammengefaßt werden, als Ausdruck eines schamanistischen Grundgedankens: Die von der Gottheit besessene Frau erscheint dabei als Prototyp der japanischen Schamanin, der *miko*; vgl. auch Carmen Blacker: *The Catalpa Bow. A Study of Shamanistic Practices in Japan*, London 1975: 116ff.

²⁸ Vgl. dazu Klaus Antoni: *Miwa – Der Heilige Trank. Zur Geschichte und religiösen Bedeutung des alkoholischen Getränkes (sake) in Japan*, (Münchener Ostasiatische Studien, Bd. 45), Stuttgart 1988, insbes. S. 91–98 und S. 106–108.

Kehren wir nach diesem ebenso notwendigen wie aufschlußreichen Ausflug in das archaische Japan zurück zu der eingangs formulierten Problematik. Unsere Fragestellung lautete, welche quellenmäßige Grundlage für die propagandistisch-ideologische Behauptung existiere, Volk und Kaiser seien verwandtschaftlich miteinander verbunden, da beide gemeinsam von den japanischen Gottheiten abstammten.

Wie prägend der religiöse Nationalismus in der Tradition der *Kokugaku* für das Japan der dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts gewesen ist, verdeutlicht auch die zeitgenössische Einschätzung eines deutschen Japanologen, der im Jahre 1936 bemerkte:

„Nach den Berichten des *Kojiki* und *Nihongi*, der alten Quellen, ist doch Tennō und Volk und Reich eben nichts anderes als ein von gleichem Blut durchbluteter Organismus, und somit ist Gottesdienst gleichzusetzen mit Ahnenkultus, denn Gott und Mensch ist eine organische Bindung [...]. Der japanische Staat ist eine ‚Familie‘.“²⁹

Unsere Untersuchung dagegen kommt in diesem Punkt zu einem genau entgegengesetzten Ergebnis. So unzweifelhaft der Tennō der Überlieferung gemäß göttlicher Herkunft ist, so eindeutig trifft dies auf das Volk in seiner Gesamtheit eben nicht zu. Die Rückführung einiger weniger Adelsgeschlechter auf bestimmte Götter wirkt nicht nur, durchsichtigen politischen Motiven folgend, außerordentlich konstruiert, sie erweist sich bei genauerer Betrachtung überdies als weniger genealogisch, sondern vielmehr kultisch begründet.

Menschen und Gottheiten sind voneinander existentiell verschieden; und die Ereignisse des Götterzeitalters berichten nicht von der Verbindung ihrer Sphären, sondern vielmehr von deren endgültiger und unwiderruflicher Trennung. Es ist nur die Person des Tennō, die hier eine Sonderrolle einnimmt – obgleich auch er natürlich der Sterblichkeit unterworfen ist. Historisch gesehen bedeutet dieser Umstand, daß es dem Kaiserhaus bereits im Altertum gelungen war, seinen Herrschaftsanspruch tatsächlich bis in den Bereich des Numinosen hinein zu verankern.

²⁹ Hammitzsch 1936: 25.

Dem japanischen Volk kam demgegenüber nur die Rolle des „Untertanen“ zu; eine Interpretation, derzufolge auch ihm eine „göttliche Natur“ eigen sei, wie etwa von den *Kokugaku*-Denkern und -Ideologen in der Nachfolge eines Hirata Atsutane (1776 bis 1843) postuliert, blieb dagegen Illusion und Wunschbild der nationalen Theoretiker der Neuzeit.

Inoue Tetsujirō (1855–1944) und die Entwicklung der Staatsideologie in der zweiten Hälfte der Meiji-Zeit

1. Zu den Bedingungen des Nationalismus der Meiji-Zeit

Nachdem Japan in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts endgültig zur Öffnung des Landes gezwungen worden war, hätte eine pessimistische Prognose für die Zukunft des Landes durchaus einen Sinn für die Realitäten der damaligen Zeit erkennen lassen. Die Länder Asiens hatten sich als zu schwach erwiesen, um dem imperialistischen Ansturm Europas und Amerikas zu widerstehen; und auch Japans Schicksal schien besiegelt. Doch hat die Geschichte in diesem Falle gelehrt, daß eine sich in scheinbar notwendiger Konsequenz vollziehende Entwicklung dennoch ihre Ausnahmen kennt, daß nicht in jedem Falle die Absicht allein bereits das Ergebnis garantiert. Bekanntlich wurde Japan nicht in ein kolonial unterworfenen, oder auch nur abhängiges Dominium verwandelt, sondern strebte selbst nach kurzer Zeit die Rolle des imperialistischen Hegemonen in der ostasiatischen Sphäre an. Über die Gründe, welche das Land in die Lage versetzt haben mögen, diese erstaunliche Entwicklung zu vollziehen, existieren mannigfache Deutungen, Erklärungen und Analysen. Sie hier en detail ausführen und diskutieren zu wollen, wäre daher ein bereits im Ansatz verfehltes Vorhaben.

Doch besteht Konsens in der Feststellung, daß für Japan eine der primären Voraussetzungen, um innerhalb des neuen globalen Machtgefüges bestehen zu können, die vollständige Wandlung im ideellen Bereich, eine Revolutionierung der geistigen Grundlagen, dargestellt hat.

Die Lösung der Probleme konnte dabei nicht in der bloßen Übernahme westlicher Techniken und Machtmittel gesucht werden, sie lag vielmehr im geistigen Bereich. Die Zauberworte dafür hießen „Einheit“ und schließlich „Nation“.¹ Die USA und die

¹ Bereits das von Kido Kōin verfaßte Memorandum, in dem die vier Territorialherren von Chōshū, Satsuma, Tosa und Hizen den Verzicht auf ihre Lehnen erklärten und damit den Weg in die Meiji-Restauration ebneten, vermerkte als Ziel: „Wir bieten (dem Kaiser) daher ergeben all unseren Lehnsbesitz an, so daß sich im ganzen Kaiserreich eine

Länder Europas hatten die Machtmittel neuzeitlicher Nationalstaaten vorgeführt; und es war Japans Chance, auch in diesem Bereich schnell und kompromißlos zu den Staaten des Westens aufzuschließen.

Hier zeigten sich die Früchte einer Entwicklung, die sich bereits während der Zeit der Abschließung mehr oder weniger im Verborgenen vollzogen hatte. War Japan zum Zeitpunkt der Meiji-Restauration zwar noch weit davon entfernt gewesen, eine geeinte „Nation“ zu sein, so verfügten die maßgeblichen Kreise der intellektuellen Führungsschicht des Landes dennoch bereits über Visionen, wie auch Mittel und Wege, um eine moderne japanische Nation und einen ebensolchen Nationalstaat zu schaffen. So zeigte sich das Land auch im geistigen Bereich erstaunlich gut auf den Zusammenprall mit dem Westen vorbereitet.

Als einigender Faktor, der die historisch überlieferten Territorial- und Klassengegensätze der Tokugawa-Gesellschaft überwinden helfen sollte, war die Institution des Tennō ausersehen. Staatsmänner wie Itō Hirobumi erklärten offen, daß nur das Tennōtum in der Lage sei, im Sinne eines Religionsersatzes eine geistige Richtschnur für die nun geeinte japanische Nation abzugeben.² Dabei wurde auf die Tradition der edozeitlichen *Kokugaku*, noch mehr aber auf die der Mito-Schule zurückgegriffen.

Das im Sinne der Staatsideologie propagierte Bild Japans gipfelte in der Postulierung eines eigenen und einzigartigen japanischen „Nationalwesens“, des spezifisch japanischen *kokutai*, das Japan von allen anderen Nationen unterscheiden sollte.

Innenpolitisch lieferte die *kokutai*-Ideologie eine Richtschnur für die geistigen Maximen eines geeinten Japanertums, welche dem Zweck diente, aus einer heterogen zersplitterten Bevölkerung ein geeintes Staatsvolk zu bilden. Nach außen hin sollte die solcherart homogen erscheinende Nation sowohl potentielle Gegner abschrecken als auch die Basis für den expansionistischen Machtanspruch des neuen japanischen Kaiserreiches

einheitliche Regierung durchsetzen kann. So wird das Land mit den anderen Nationen der Welt auf gleicher Höhe zu stehen vermögen“ (Richard Storry: *Geschichte des modernen Japan*, München 1960: 102).

² Vgl. in diesem Zusammenhang die Ausführungen Maruyama Masao in dem von W. Schamoni und W. Seifert herausgegebenen und übersetzten Band *Denken in Japan*, Frankfurt 1988: 43ff.

schaffen. Als ideologisches Ziel dieser Einigungsbestrebungen galt die Schaffung eines japanischen „Familienstaates“, der alle seine Bürger bzw. Untertanen untereinander in verwandtschaftlicher Hinsicht verband und diese Gemeinschaft auf die Figur des Tennō, als dem Vater dieser nationalen Großfamilie, hin ausrichtete.³

1.1. „Gesetz“ und „Moral“ als staatliche Mittel der nationalen Einigung

Zur Durchsetzung der nationalen Einigung bzw. Schaffung einer japanischen Nation und Abwendung der damals kursierenden Bestrebungen um Freiheit und Bürgerrechte bediente sich die Staatsführung seit der Mitte der Meiji-Zeit solcher Mittel, die von dem Historiker Kosaka Masaaki unter den zwei Begriffen „Gesetz“ und „Moral“ subsumiert werden.⁴ Auf der Basis von „Gesetz“ und „Moral“ konnte die Nation entsprechend der Ideologie des Familismus organisiert werden. Als höchster Ausdruck der rechtlichen Grundlagen des Staates, des „Gesetzes“ also, kann die am 11. Februar 1889 proklamierte Verfassung des Kaiserreiches Japan gelten. Mit diesem Werk, das staatsrechtliche Wertvorstellungen heterogenen Charakters miteinander verband, hatte sich das noch junge Kaiserreich eine feste staatsrechtliche Grundlage gegeben. Doch wurde nur wenig später, am 30. Oktober des folgenden Jahres, ein weiteres offizielles Dokument verkündet, welches, im Unterschied zur Verfassung, nicht die rechtlichen Grundlagen des Meiji-Staates regelte, sondern vielmehr dessen moralisch-ethische Ausrichtung verbindlich festlegte.

Es handelt sich um den „Kaiserlichen Erziehungserlaß“ (*Kyōiku ni kansuru chokugo*), mittels dessen im Jahre 1890 offiziell die Familienstaats-Ideologie begründet und durch die allgemeine Schulerziehung im Volk verbreitet wurde.⁵ Im Erziehungserlaß

³ Vgl. die Diskussion des *kokutai*- und Familismus-Konzeptes in dem Beitrag „*Kokutai* – Das ‚Nationalwesen‘ als japanische Utopie“ im vorliegenden Band.

⁴ Kosaka Masaaki: *Japanese Thought in the Meiji Era*. Tōkyō 1958: 374ff.

⁵ „Wir geben euch hiernit zu wissen: Unsere Kaiserlichen Vorfahren haben das Reich auf breiter und ständiger Basis errichtet und die Tugend tief und fest eingepflanzt. Unsere Untertanen sind in unver-

wurden kanonisch die wesentlichen und klassischen Elemente des *kokutai*-Konzeptes festgelegt. Zu dem religiösen, dem Shintō entlehnten Kern, der die Heiligkeit der kaiserlichen Dynastie postulierte, gesellten sich die konfuzianischen Fünf Tugenden und Beziehungen zur Regelung des sozialen Gefüges. Als Funktion dieser beiden Hauptelemente wurde der Familismus, d. h. die Konzeption der japanischen Nation als einer realen Familie, proklamiert. Hinzu traten Prinzipien westlicher Herkunft, wie der Gedanke eines allgemeinen Patriotismus und Elemente einer konstitutionell-monarchischen Staatsauffassung.

brüchlicher Treue gegen den Herrscher und in kindlicher Liebe zu den Eltern stets eines Sinnes gewesen und haben von Geschlecht zu Geschlecht diese schöne Gesinnung in ihrem Tun bekundet. Dies ist die edle Blüte unseres Staatsgebildes (*kokutai*) und zugleich auch der Urquell, aus dem unsere Erziehung entspringt. Ihr Untertanen! Liebet und ehret denn eure Eltern, seid ergeben euren Geschwistern, seid einig als Gatte und Gattin, und treu als Freund dem Freunde! Haltet auf bescheidene Mäßigung für euch selbst, euer Wohlwollen erstrecke sich auf Alle! Pfl eget das Wissen und übet die Künste, auf daß ihr eure Kenntnisse und Fertigkeiten entwickelt und eure sittlichen Kräfte vervollkommet! Bestrebet euch ferner, das öffentliche Wohl und das Allgemeininteresse zu fördern! Achtet die Reichsverfassung und befolget die Gesetze des Landes! Sollte es je sich nötig erweisen, so opfert euch tapfer für das Vaterland auf! Erhaltet und mehret also das Gedeihen Unserer wie Himmel und Erde ewig dauernden Dynastie! Dann werdet ihr nicht nur Unsere guten und getreuen Untertanen sein, sondern dadurch auch die von den Vorfahren überkommenen Eigenschaften glänzend dartun. Dieser Weg ist wahrlich ein Vermächtnis, das Uns Unsere Kaiserlichen Vorfahren hinterlassen haben, und das die Kaiserlichen Nachkommen sowie die Untertanen allesamt bewahren sollen: untrüglich für alle Zeiten und gültig an allen Orten. Es ist daher Unser Wunsch, daß Uns sowohl wie euch, Unsern Untertanen, dies stets in aller Ehrfurcht am Herzen liege, und daß wir alle zu derselben Tugend gelangen mögen.

Gegeben am 30. Tage des 10. Mondes des 23. Jahres Meiji. (30. Oktober 1890). (Kaiserliche Namensunterschrift und Kaiserliches Siegel) = Offizielle Übersetzung aus: „The Imperial Rescript on Education translated into Chinese, English, French & German“. The Department of Education (Tōkyō 1931). Zit. Ernst Lokowandt: *Die rechtliche Entwicklung des Staats-Shintō der Meiji-Zeit (1868-1890)*, Wiesbaden 1978: 345, Dokument 113. S. o. Beitrag „*Kokutai* – Das ‚Nationalwesen‘ als japanische Utopie“, Anm. 47.

Die Bedeutung dieses Erlasses für die Ideologie-Geschichte des modernen japanischen Nationalismus bis hin zum Zusammenbruch im Jahre 1945 kann nicht überschätzt werden.

Während die Verfassung die Basis für den von Kosaka postulierten Bereich des „Gesetzes“ im späten Meiji-Staat lieferte, formulierte der Erziehungserlaß somit das Credo der allgemeinen „Moral“ in Form einer verbindlichen Nationalethik.

Die japanische Nation wurde hier als eine Familie im realen Sinne verstanden, verbunden durch das mystische Band einer gemeinsamen Herkunft von göttlichen Ahnen. Die Einheit von Historie und Mythos, die Idee des „Götterlandes“ Japan, führte schließlich zu der politisch motivierten Sicht des Shintō als einer autoritativen Staatsreligion, die sich jedoch, dies sei hier nur angemerkt, bekanntlich selbst nicht als „Religion“ definierte.

Ihre Ordnungsstruktur fand diese mystisch-mythisch begründete Nation, da selbst „Familie“, in den moralischen Grundsätzen des familiären und zwischenmenschlichen Bereiches. Diese beruhten auf den Maximen der konfuzianischen Individual- und Sozialethik, die in offizieller japanischer Sicht nun jedoch zur Gänze in rein japanische Werte umgedeutet wurden.

Der Erziehungserlaß, als eine Art „Heiliger Schrift“ der japanischen Nationalmoral, diente der Propagierung dieses ethischen Konstrukts im Volk, verbreitet durch den allgemeinen Schulunterricht. Zur Verbreitung im Volk und insbesondere der ideologischen Schulung der Lehrer, die den eher knapp und spröde wirkenden Text des Erlasses in seinem ganzen Gehalt auszuschöpfen und zu vermitteln hatten, erschien während der Meiji-, Taishō- und frühen Shōwa-Zeit eine ganze Reihe von offiziellen Kommentarwerken, die vom Mombushō, dem japanischen Erziehungsministerium, initiiert und herausgegeben wurden. Die berühmteste dieser Schriften stellt unzweifelhaft das *Kokutai no hongī*, „Grundprinzipien des (japanischen) Nationalwesens“ aus dem Jahre 1937⁶ dar. Hier wurden alle Elemente japanischen Sendungsglaubens und nationaler Hybris auf der Basis des Erziehungserlasses von 1890 in einer Gesamtdarstellung formuliert.

Markiert das *Kokutai no hongī* den Endpunkt einer Reihe von offiziellen Kommentarwerken, so stellt eine andere Schrift, datie-

⁶ S. o. Beitrag „*Kokutai* – Das ‚Nationalwesen‘ als japanische Utopie“, Anm. 58.

rend aus dem Jahre 1891, deren Anfang dar: der „Kommentar zum Kaiserlichen (Erziehungs-)Erlaß“, *Chokugo engi*, des Philosophen und Konfuzianers Inoue Tetsujirō (1855–1944). Mit dieser Schrift wurde der Geist des Erziehungserlasses erstmals offiziell interpretiert und allgemein verbreitet. Mit dem *Chokugo engi* nahm die kanonische Interpretation des Erziehungserlasses ihren Anfang, hier wurde die Basis für alle späteren Kommentarwerke gelegt.

Es stellt somit eine lohnende und sinnvolle Aufgabe dar, eine nähere Betrachtung des Werkes und seines Autors anzustellen.

2. Inoue Tetsujirō als Ideologe

2.1. *Chokugo engi*: Inoues Kommentar zum Erziehungserlaß

Das entscheidende Erlebnis, das den im Jahre 1855 geborenen Inoue Tetsujirō für sein ganzes Leben prägen sollte, war ein mehrjähriger Auslandsstudienaufenthalt, den er als Student und japanischer Regierungsstipendiat in der Zeit von Winter 1884 bis Sommer 1890 hauptsächlich in Deutschland verlebte. Hier vertiefte er seine philosophischen Studien bei namhaften Gelehrten seiner Zeit, nachdem er bereits vorher eine umfangreiche Studie zur westlichen Philosophie vorgelegt hatte.⁷ Nach der Rückkehr nach Japan wurde Inoue sofort zum Professor für Philosophie an der Universität Tōkyō ernannt, der er bis zu seiner Emeritierung treu blieb. Inoue prägte Generationen von jungen japanischen Tōdai-Philosophen, denen er die Auseinandersetzung insbesondere mit dem deutschen Idealismus nahelegte.⁸

⁷ Vgl. Inoue Tetsujirō: *Seiyō tetsugaku kōgi*, 6 Bde., Tōkyō 1883–85.

⁸ Im Jahre 1935 veröffentlichte Inoue eine kurze biographische Notiz in seinem Aufsatz „Die Anfänge des Studiums der deutschen Sprache in Japan“ (in: *Nippon*, Jg. 1935: 18–32). Da ein authentischerer Abriss der Biographie des Inoue Tetsujirō in deutscher Sprache nicht vorliegt, seien die relevanten Passagen hier zitiert: „Ich wurde im 2. Jahre Ansei, nach europäischer Rechnung im Jahre 1855, geboren, war also 19 Jahre jünger als Dr. Katō. In meiner Jugend erhielt ich in Chikuzen in der Präfektur Fukuoka von den dort lebenden Gelehrten Unterricht in der chinesischen und englischen Sprache. Dann begab ich mich nach Nagasaki, wo ich in die staatliche Schule Kōunkan eintrat, um meine mittlere Schulbildung zu erhalten. An dieser Schule wurde nur englisch unterrichtet. 1875 kam ich nach Tōkyō und trat in die Kaisei

Direkt nach seiner Rückkehr verfaßte er jedoch kein philosophisches Werk im Sinne dieser von ihm studierten und bevorzugten philosophischen Richtung, sondern vielmehr ein ethisch-ideologisches Traktat, den „Kommentar zum Kaiserlichen Erziehungserlaß“.⁹ Die Anregung zur Abfassung dieser Schrift hatte der damalige Erziehungsminister Yoshikawa Akimasa (1841–1920) persönlich gegeben¹⁰, der sich von Inoue offensichtlich ein den staatlichen Intentionen adäquates Werk erwartete.

Gakkō ein. Zwei Jahre später absolvierte ich diese Schule und begann mein Studium in der Tōkyōer Universität.[...] 1880 absolvierte ich den Kurs der Universität. Noch bevor ich mein Examen gemacht hatte, war schon die Rede davon, daß ich zusammen mit meinem Studienkamerad Wadagaki Kenzō zu Studienzwecken nach Europa entsandt werden sollte. Wadagaki wurde tatsächlich gleich darauf zum Studium der Nationalökonomie nach England geschickt. Was mich anbetrifft, so wurde meine Studienreise aus verschiedenen Gründen verschoben, und ich wurde erst 1884 zu einem Studienaufenthalt nach Deutschland gesandt. Im Februar brach ich auf und machte mich direkt nach Deutschland auf, wo ich mich zuerst für ein paar Monate in Berlin aufhielt, um dann zwei Semester in Heidelberg Philosophie zu studieren. Es folgte ein Semester an der Leipziger Universität, dann kam ich für zwei Semester nach Berlin. Hier war gerade das Seminar für orientalische Sprachen begründet worden, und Herr Althof vom Kultusministerium fragte mich, ob ich nicht am Seminar japanischen Unterricht erteilen wolle. Ich nahm den Auftrag an, da ich noch eine Weile meine Studien in Deutschland fortsetzen wollte. Vom Herbst 1887 bis zum Sommer 1890 war ich als Lehrer tätig und kehrte dann, nachdem meine ersten Schüler den Kursus absolviert hatten, nach Japan zurück. Dort wurde ich sofort nach meiner Rückkehr zum Professor der Kaiserlichen Universität in Tōkyō ernannt und habe bis zu meiner Emeritierung, meine Tätigkeit als außerordentlicher Professor vor meiner Europareise mitgerechnet, insgesamt im Laufe von 33 Jahren Philosophie gelehrt.“

⁹ Textausgaben: *Chokugo engi*, 2 Bde., Tōkyō 1891; (*Zōtei*) *Chokugo engi*, durchges. v. Nakamura Masanao, Tōkyō 1899. Neudruck in: *Kyōiku chokugo kanpatsu kankei shiryōshū* (KCKKS), Bd. 3, (Kokum'in seishin bunka kenkyūjo), Tōkyō 1939. Das programmatische Vorwort Inoues ist auch enthalten in Band 3 der Reihe *Nihon tetsugaku shisō zensho*, (Heibonsha), Tōkyō 1956: 265-277.

¹⁰ Inoue selbst berichtet davon in seiner postum erschienenen Autobiographie *Inoue Tetsujirō jiden*, Hg. Inoue Masakatsu, Tōkyō 1973: 31. Vgl. Ishizu Yoshimichi (Hg.): *Inoue Tetsujirō (Kindai bungaku kenkyū sōsho)* (KBKS), Bd. 54), Tōkyō 1983: 228. Eine deutschsprachige Über-

Inoues Kommentarwerk erschien im September des Jahres Meiji 24 (1891). Es sollte unter den bis zum Jahre Shōwa 15 (1940) erschienenen 600 Kommentaren die maßgebliche Autorität bleiben. Allein im Zeitraum vom Erscheinen bis zum Jahre Meiji 40 (1907) erlebte das Werk 30 Auflagen mit einer Gesamtzahl von mehreren Millionen Exemplaren.¹¹

Im Herbst des Jahres 1973 erschien posthum die „Autobiographie des Inoue Tetsujirō“, *Inoue Tetsujirō jiden*, herausgegeben von seinem Sohn Inoue Masakatsu. Hier legt Inoue außerordentlich detailliert seinen Lebenslauf dar, ein Leben, das sich, abgesehen von dem sechsjährigen Deutschland-Aufenthalt, nahezu ausschließlich innerhalb der Grenzen des universitären Lebens an der Universität Tōkyō abspielte; daher auch der Untertitel seiner Autobiographie „Memoiren aus der akademischen Welt“. Grundlage dieser Memoiren war ein im Herbst und Winter des Jahres 1942 in Fortsetzungen in der Zeitung *Chūgai-nippō* erschie- nener autobiographischer Bericht, den der damals 88jährige Inoue einem Journalisten diktiert hatte.

Es stellt sich nun die Frage, warum man ausgerechnet Inoue, der, konfuzianisch vorgebildet, ein westlich, insbesondere vom deutschen Idealismus geprägter Philosoph war, ausersehen hatte, diesen ersten, und damit entscheidenden, offiziellen Kommentar zum Erziehungserlaß zu schreiben. Inoue enthebt uns hier des Zwanges zur Spekulation, indem er selbst eine Antwort gibt:

„Die geistige Welt Japans war im Grunde genommen in der Zeit der ersten zwanzig Jahre nach der Meiji-Restauration etwas Chaotisches; und es gab während dieser Phase nicht wenig Gefährliches.

Denkt man über die Gründe dafür nach, so ist es so, daß vor der Restauration die Devise galt „Verehrt den Kaiser, vertreibt die Barbaren“. Aber mit der Restauration kam es zu der bemerkenswerten Tendenz einer vollständigen und umfassenden Europäisierung; die Kultur Europas und Amerikas wurde eingeführt, und voller Hast wandte man die westlichen Wissenschaften an. Wurde nicht alles und jedes der

setzung dieser Autobiographie ist zwischenzeitlich von Johann Nawrocki als Magisterarbeit am Seminar für Sprache und Kultur Japans der Universität Hamburg (1991) vorgelegt worden.

¹¹ Vgl. KBKS, Bd. 54, 1983: 229.

Europäisierung unterworfen, so war man nicht zufrieden. Natürlich stellte dies in der damaligen Situation eine gewisse Notwendigkeit dar, doch wurden nun, als Konsequenz der allzu plötzlichen Europäisierung, die althergebrachten Werte so angesehen, als hätten sie überhaupt keinen Wert mehr. Man gelangte deshalb zu gänzlich verfehlten Urteilen und neigte sich vollends der Europäisierung zu. Doch die *Kokugaku*, der Konfuzianismus und der Buddhismus, sie alle verloren ihren Einfluß, und es kam zu einem Zustand, in dem sie von der Gesellschaft überhaupt nicht mehr beachtet wurden.

Da es ein derartiges Zeitalter war, fürchtete man (in der Regierung), daß ein Kommentar zum „Erlaß“ von Seiten der damaligen Vertreter der *Kokugaku* oder der Sinologie angesichts der Zeitumstände im Wissensbereich auf wenig Respekt stoßen würde. Man gelangte deshalb zu der Auffassung, daß man in jedem Fall einen passenden Kommentar erhalten würde, wenn er von jemandem verfaßt wäre, der selbst die westlichen Wissenschaften studiert hatte. So kam es, daß man mich als Verfasser des Kommentars auswählte.“¹²

Welch offizieller Stellenwert der Arbeit Inoues zukam, wird an der Tatsache ersichtlich, daß der Kommentar vom Kaiser selbst autorisiert wurde. Inoue schreibt in diesem Zusammenhang:

„Ich versuchte mich also an dem Kommentar zum Erlaß und gab diesem schließlich den Titel *Chokugo engi*. Vor der Veröffentlichung aber reichte ich ihn erfurchtsvoll dem Kaiser zur Begutachtung über den Geheimsiegelbewahrer dar; danach schließlich konnte er mit mir als Verfasser veröffentlicht werden.“

Darüberhinaus habe ich, als das Manuskript zum Abschluß gebracht worden war, beginnend mit Katō Hiroyuki, auch bei anderen Gelehrten aus *Kokugaku* und *Kangaku* jener Zeit, wie Nakamura Masanao und Nishimura Shigeki, deren Meinung eingeholt. So ist der Kommentar mit größtem Bedacht und ebensolcher Vorsicht vorbereitet worden.“¹³

¹² Inoue 1973: 31.

¹³ Inoue 1973: 32.

In späteren Jahren blickte der Autor zwar eher skeptisch auf dieses Frühwerk; aber er hatte, wie er selbst bemerkt, doch stets eine Scheu verspürt, eine Schrift eigenmächtig zu ändern, die einst „einer kaiserlichen Prüfung“¹⁴ unterzogen worden war. Insbesondere erschien ihm dann als problematisch, daß er, wie erwähnt, die Meinungen und Kommentare der verschiedensten – konservativen – Geistesgrößen seiner Zeit eingeholt hatte¹⁵, ein Umstand, der später sogar Zweifel an seiner alleinigen Verfasserschaft ausgelöst hatte. Diese wurden jedoch eindeutig ausgeräumt.¹⁶

2.2. Die Grundprinzipien in Inoues nationalem Denken

Inoue begründet in seiner Schrift die Grundlagen einer neuartigen Staatsmoral, deren tragender Pfeiler die Forderung nach Loyalität des Einzelnen dem Staat gegenüber darstellt.¹⁷ In seinem programmatischen Vorwort zum *Chokugo engi* bemerkt Inoue:

„Das Prinzip des Kaiserlichen Erlasses besteht darin, durch Kultivierung der edlen Tugenden Kindesliebe, Brüderlichkeit, Loyalität und Redlichkeit (*kō-tei-chū-shin*) die Grundlagen des Staates zu festigen, und durch die Pflege des allgemeinen Gefühls gemeinschaftlicher Landesliebe, d. i. Patriotismus (*kyōdō aikoku*), für unvorhergesehene Ereignisse vorzusorgen.

Gelangen schließlich alle unsere Landsleute dahin, sich selbst auf diese Grundlage zu stellen, so werden die Herzen des Volkes dann fraglos geeint.“¹⁸

¹⁴ Inoue 1973: 32.

¹⁵ Inoue 1973: 32f.

¹⁶ Vgl. KBKS, Bd. 54, 1983: 229; hier wird erklärt, daß Inoues Kommentar vor allem aufgrund seiner besonderen Betonung der moralischen Prinzipien „Kindliche Pietät“ (*kō*) und „Loyalität“ (*chū*) für das japanische *kokutai* ein eigenständiger Charakter innerhalb des Kommentarschriftums zum Erziehungserlaß zukommt.

¹⁷ KBKS, Bd. 54, 1983: 229.

¹⁸ KCKKS, Bd. 3, 1939: 231; vgl. KBKS, Bd. 54, 1983: 229, vgl. auch Yamazaki Masakazu u. Miyakawa Tōru: *Inoue Tetsujirō – The Man and His Works*, in: *The Modernization of Japan* (= Philosophical Studies of Japan, vol. VII, 1966: 111–126), 1966: 120f.; Carol Gluck: *Japan's Modern Myths. Ideology in the Late Meiji Period*, Princeton 1985: 130.

Damit bringt Inoue auf das Klarste zum Ausdruck, daß für ihn die essentiellen Punkte des Erlasses einerseits in den – konfuzianischen – Individualtugenden, andererseits in der Forderung nach einem allgemeinen Patriotismus liegen. Doch sind ihm diese beiden Bereiche nicht voneinander zu trennen, sie verschmelzen vielmehr zu einer untrennbaren geistigen Einheit, die mit dem Schlagwort *chūkun-aikoku*, „Loyalität dem Herrscher, Liebe dem Land“, umrissen ist.

Wenden wir uns dem sich hier offenbarenden ideologischen Kern im Nationalismus des Inoue Tetsujirō näher zu, so zeigt sich, daß die beiden ideologischen Konstituenten – „Patriotismus“ (*kyōdō-aikoku*) und „Volksmoral“ (in späteren Werken als *kokumin-dōtoku* begrifflich gefaßt) – sich ihrer Herkunft nach aus unterschiedlichen Quellen speisen.

2.2.1. Der „Patriotismus“ (*kyōdō-aikoku*)

In einer kompetenten Abhandlung zu Inoues Leben und Werk, erschienen im Jahre 1983 in der Reihe *Kindai bungaku shiryō sōsho* (KBKS, Band 54), wird in diesem Zusammenhang von einem Kompromiß gesprochen, den Inoue zwischen neuzeitlichem Nationalismus und traditionellem Konfuzianismus geschlossen habe.¹⁹ Wie sehr Inoue tatsächlich von dem modernen europäischen, insbesondere aber deutschen Nationalismus seiner Zeit geprägt war, geht wiederum aus seinen eigenen Aufzeichnungen hervor.

Aus seinen Memoiren wird ersichtlich, daß der Autor nicht nur als Verfechter der von ihm propagierten „reinen Philosophie“ (*junsei-tetsugaku*) und Denker des sogenannten „Identitäts-Realismus“ (*genshosoku-jitsuzairon*) aus Europa zurückkehrte, sondern auch in den Bereichen der nationalen Ideologie und allgemeinen Volksmoral, die ihm so überaus wichtig waren, bleibende Eindrücke aus Deutschland mit nach Japan brachte; Eindrücke, die direkten Einfluß auf seinen Kommentar des Erziehungserlasses hatten. Inoue schreibt in diesem Zusammenhang:

„Während meines Auslandsstudiums in Deutschland empfand ich tief, daß es eine Zeit war, in der Deutschland, welches gerade Frankreich im Kriege besiegt hatte, zu außerordentlicher Macht gelangt war. Wilhelm II. war auf Wilhelm I.

¹⁹ KBKS, Bd. 54, 1983: 229.

gefolgt, es war die Zeit von Bismarck und Moltke. Das Ansehen der Nation war gewachsen und eine Zeit größten Patriotismus angebrochen. Wenn ich dann aber näher auf den Zustand meines eigenen Vaterlandes zurückblickte, dann hatte es sich nach der Restauration zu sehr der Europäisierung ergeben und war im Begriff, den Geist der Eigenständigkeit und Unabhängigkeit zu verlieren. Das war für unser Land sehr gefährlich.

In Deutschland dagegen blühte der Geist der Eigenständigkeit und Unabhängigkeit, und in den Wissenschaften, im Militärischen, in der Erziehung und den verschiedenen anderen Feldern vollzog sich eine grandiose Entwicklung.

Dachte ich darüber nach, dann erkannte ich, daß Japan auf keinen Fall umhin kam, seine eigenen starken Seiten – seit der Gründung des Reiches – hervorzuheben und ganz besonders den Geist der Selbstbestimmung und Eigenständigkeit zu wecken.

Da ich mit derartigen Gedanken nach Japan zurückkehrte, empfand ich die Proklamation des „Kaiserlichen Erziehungserlasses“ als etwas außerordentlich Dankenswertes, und ich konnte die Aufforderung des Erziehungsministers Yoshikawa Akimasa (den Kommentar zu verfassen, d. Verf.) nicht zurückweisen; so kam es, daß ich die Aufgabe übernahm.“²⁰

Hier eröffnet sich ein überaus interessanter, ja faszinierender Ansatz für den Ideologie-Vergleich zwischen Japan und Deutschland im ausgehenden 19. Jahrhundert. Es ist bekannt, daß etwa der akademische Lehrer des Inoue Tetsujirō, Katō Hiroyuki, wie auch andere wichtige Vertreter der Meiji-Ideologie – zu nennen wäre hier auch Hozumi Yatsuka – auf das stärkste geprägt waren von der geistigen Entwicklung des neuen Deutschen Kaiserreiches auch im national-ideologischen Bereich. Doch eine derart konkret greifbare Verknüpfung von deutschem Nationalismus der Kaiserzeit und japanischer *kokutai*-Ideologie, wie hier in der Person des Inoue Tetsujirō manifestiert, war bislang noch nicht in aller Klarheit erkennbar. Hier findet sich m. E. auch eine wesentliche Grundlage für die in späterer Zeit weitgehend kongru-

²⁰ Inoue 1973: 31–32.

ent verlaufende ideologische Entwicklung des völkischen Nationalismus in Japan und Deutschland während der 30er und 40er Jahre unseres Jahrhunderts.

Doch muß die vertiefte Analyse dieser Fragen hier zurückgestellt werden. Es bleibt lediglich festzuhalten, daß das Element des „Patriotismus“, als einer der zwei ideologischen Pfeiler in Inoues nationalem Denken, vornehmlich auf der konkreten Erfahrung des neuzeitlichen, insbesondere deutschen Nationalismus der Kaiserzeit beruht.

Wenden wir uns nun der zweiten der eingangs genannten Kategorien, der „Volksmoral“, zu.

2.2.2. Die „Volksmoral“ (*kokumin-dōtoku*): *chūkun* und *kō-tei-chū-shin*

Es bedarf keiner näheren Erläuterung, daß die moralischen Grundsätze, mit denen Inoue operiert, konfuzianischer Provenienz sind. Mit *kō*, der „Kindesliebe“, *tei*, der „Brüderlichkeit“, *chū*, der „Loyalität“ und *shin*, der „Redlichkeit“, ist der Katalog konfuzianischer Tugendwerte weitgehend komplett genannt. Inoue vollzieht hier, auf der Basis des Erziehungserlasses, die bewußte Vereinigung individueller Tugendwerte mit denen einer überindividuellen Staatsethik. Indem die Gesellschaft nach denselben moralischen Maßstäben zu organisieren ist wie der zwischenmenschliche Bereich, d. h. die Familie, ist die Idee des Familismus, des „Familienstaates“, axiomatisch begründet. Inoue bemerkt, nur wenn in allen Bereichen dieselben Prinzipien zum Tragen kämen, wenn also Familie und Staat in Einklang miteinander stünden, könne die Nation zu einem Ganzen vereinigt werden. Er gelangt konsequenterweise auch zu einem organischen Staatsmodell, in welchem Staatsorganismus und Familienstaat als die beiden Seiten einer einzigen Medaille angesehen werden: „Das Haus (i. S. v. „Familie“) ist, wie die Zelle im Organismus, die wahre Grundlage des Staates.“²¹

In der Postulierung der konfuzianischen Ethik als Ordnungsprinzip der Gesellschaft findet Inoue nicht nur zu seinen geistigen, vor dem Europa-Aufenthalt liegenden Anfängen zurück – er begann seine Ausbildung bekanntlich mit dem Studium des

²¹ Zit. KBKS, Bd. 54, 1983: 230.

Konfuzianismus –, er wendet sich vielmehr auch einem Themenbereich zu, der ihn Zeit seines Lebens prägen sollte.

Mag Inoue Tetsujirō generell als westlich orientierter Philosoph gelten, so lag das Schwergewicht seiner wissenschaftlichen Arbeit doch auf dem Gebiet des japanischen Konfuzianismus. Er verfaßte mehrere Bücher zur Geschichte des Konfuzianismus in Japan, insbesondere zum edozeitlichen Neokonfuzianismus. Seine Abhandlungen zur Geschichte der *Shushigaku* (Schule des Chu Hsi-Konfuzianismus) und der *Yōmeigaku* (Schule des Wang Yang-ming-Konfuzianismus) im Japan der Edo-Zeit stellen auch heute noch Standardwerke dar.²²

Im Jahre 1908 veröffentlicht Inoue zudem einen kurzen Aufsatz, in dem in sehr sachlicher und kompetenter Weise die Geschichte des japanischen Konfuzianismus aufgerollt wird.²³ Hier findet sich kein Hinweis auf Inoue, den nationalistischen Ideologen, oder den Inoue der westlichen Philosophie, von dem es heißt, er habe sich in prahlerischer Weise selbst als „besten Philosophen westlich von Suez“²⁴ bezeichnet.

Inoues Interesse am Konfuzianismus war tief begründet und ging über den Bereich ideologischer Nutzbarmachung hinaus. Doch suchte er stets eine Verbindung zwischen der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Konfuzianismus und einer ideologischen Volkserziehung im konfuzianischen Sinne herzustellen. Inoue trat mit einer Reihe von Schriften zur allgemeinen „Volksmoral“ an die Öffentlichkeit, deren bemerkenswerteste das Werk *Kokumin-dōtoku gairon*, „Abriß der Volksmoral“, bzw. „Abriß der Sittlichkeit des Staatsvolkes“, aus dem Jahre 1912 darstellt. Es handelt sich bei dieser Schrift um die Zusammenstellung einiger Vorlesungen, gehalten an einem Lehrerseminar, die Inoue auf Anweisung des Erziehungsministeriums hin publizierte. Hier finden sich die ethischen Gedanken, die im *Chokugo engi* von 1891

²² Vgl. u. a. *Nihon yōmeigakuha no tetsugaku*, Tōkyō 1897 (2. Aufl. 1900); *Nihon kogakuha no tetsugaku*, Tōkyō 1902; *Nihon shushigaku no tetsugakuha*, Tōkyō 1905; *Teisei zōho Nihon kogakuha no tetsugaku*, Tōkyō 1919; *Nihon yōmeigaku*, 3 Bde., Tōkyō 1936; *Teisei zōho Nihon shushigaku no tetsugaku*, Tōkyō 1945.

²³ Inoue Tetsujirō: *Jukyō*, in: Okuma Shigenobu (Hg.): *Kaikoku gojūnen shi*, Tōkyō 1908: 31–62.

²⁴ Vgl. Yamazaki / Miyakawa 1966: 120; Gluck 1985: 129.

begründet wurden, voll entwickelt. Inoues *Kokumin dōtoku gairon* ist Teil einer ganzen Reihe ähnlicher Schriften, die seit etwa dem Jahre 1910 von verschiedenen Autoren zum Thema der japanischen „Volksmoral“ (*kokumin-dōtoku*) verfaßt wurden. Anlaß bot die Schulbuchreform von 1910 mit ihrer Betonung des allgemeinen Moralunterrichtes (*shūshin*) an den öffentlichen Schulen des Landes.²⁵ Inoue galt zu diesem Zeitpunkt als uneingeschränkte Autorität auf diesem Gebiet.²⁶

Inoues Schrift widmet sich in jeweils eigenen Kapiteln den zentralen Themenbereichen der nationalen Ideologie, so den Grundprinzipien der japanischen „Volksmoral“, dem Verhältnis von „Volksmoral“ und *kokutai* (Kap. III), der Bedeutung des Shintō (Kap. IV. und V), dem *bushidō* (Kap. VI), den Merkmalen des japanischen Familismus (*kazoku-seido*; Kap. VII–IX) etc.²⁷

Inoue betont auch hier, daß sich die Prinzipien der japanischen Volksmoral am reinsten im Kaiserlichen Erziehungserlaß von 1890 fänden.²⁸

Finden wir in der Schrift aus dem Jahre 1912 somit einen Verbindungspunkt zwischen dem Wissenschaftler Inoue und dem Nationalideologen, weist uns gerade dieser Umstand auf ein essentielles Problem in der Argumentation Inoues hin. Es gründet in der Frage nach Inoues Einstellung gegenüber dem mythisch-mystizistischen Unterbau des Meiji-Nationalismus, seinem Verhältnis zum revitalisierten Shintō, der in einem doch recht krassen Widerspruch zum konfuzianischen Rationalismus steht und von einer dem japanischen Volk vermeintlich angeborenen Ethik

²⁵ Vgl. Morioka Kiyomi: „The Appearance of „Ancestor Religion“ in Modern Japan: The Years of Transition from the Meiji to the Taishō Periods“, in: *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. IV / 2–3, 1977: 188.

²⁶ Morioka 1977: 192.

²⁷ Inoue Tetsujirō: *Kokumin dōtoku gairon*, Tōkyō 1912. Vgl. auch Winston Davis: „The Civil Theology of Inoue Tetsujirō“, in *Japanese Journal of Religious Studies*, III / 1, 1976: 17ff.

²⁸ Inoue 1912: 6. Wie auch in späteren Kommentaren, so dem bereits genannten *Kokutai no Hongi*, wird bereits hier eine Parallele zwischen dem meijizeitlichen Erlaß und der sogenannten „17-Artikel-Verfassung“ des Shōtoku-taishi aus der Regierungszeit der Kaiserin Suiko (592–628) gezogen; s. o. Beitrag „*Kokutai* – Das ‚Nationalwesen‘ als japanische Utopie“, Anm. 65.

spricht, die nichts mit dem chinesischen, daher „fremden“, Konfuzianismus gemein habe.

3. Inoue Tetsujirō zwischen Wirklichkeit und Ideologie

3.1. Vom Ursprung der Moral

An diesem Punkt müssen wir uns der religiösen Komponente des Familismus-Konzeptes zuwenden, d. h. ihren im wesentlichen durch den historisch überlieferten Shintō geprägten Grundlagen. Hier nun setzt der Beitrag der *Kokugaku* zur Ausbildung des Systems ein.

Eine zentrale Stellung nahm im Denken der *Kokugaku* in diesem Zusammenhang auch die Frage nach dem Ursprung der Ethik ein. Anders als in China, das die Prinzipien von Tugend und Moral erst durch die konfuzianischen Lehren erfahren habe, war Japan, dieser Lehre gemäß, von Anbeginn an im Besitz einer eigenen, quasi genetisch überlieferten Ethik. Aufgrund der Herkunft nicht nur des Tennō, sondern, so die erweiterte *Kokugaku*-Argumentation, des gesamten Volkes von den Gottheiten des japanischen Pantheons, verfügte Japan über einen autochthonen „Weg“. Japans Auszeichnung gegenüber allen Ländern, insbesondere aber China, bestand in dem Umstand, daß hier die Maximen von Tugend und Moral intuitiv, da angeboren, verwirklicht seien, während China zu komplizierten Systemen einer rational begründeten Ethik greifen mußte, um sein vermeintliches geistiges Chaos zu beherrschen.

In der Mito-Schule der ausgehenden Edo-Zeit, die eine Synthese von *Kokugaku* und Konfuzianismus anstrebte, wurde dem Bereich der Individual- und Sozialethik große Aufmerksamkeit geschenkt. Hier finden wir den Ansatz für die überproportionale Betonung und schließliche Gleichsetzung der ethischen Kategorien „Loyalität“ (*chū*) und „Kindesliebe“ (*kō*). Diese bezeichnete man als die seit jeher geltenden moralischen Grundlagen des japanischen *kokutai*. Ungeachtet ihres geistesgeschichtlich chinesischen, d. h. konfuzianistischen Ursprungs, behauptete man nun, „Loyalität“ und „Kindesliebe“ stellten rein japanische Kategorien dar. Der weitere Ausbau dieser nationalethisch argumentierenden Ideologie gelangte schließlich an einen Punkt, an dem jeder Anteil des Konfuzianismus an den Prinzipien von Tugend und

Moral negiert wurde. Ganz in der Tradition der *Kokugaku* stehend, sah die familistische *kokutai*-Ideologie diese Werte als Gemeingut des japanischen Volkes, in höchster Vollendung manifestiert in der Person, wie auch Institution, des Tennō.²⁹

3.2. Inoues Einstellung gegenüber dem Shintō-Dogma

Aus den Memoiren Inoues geht hervor, daß er vor seiner Abreise nach Deutschland losen Kontakt zu Kreisen der *Kokugaku* gepflegt hat. Inoue erinnert sich an seine Zeit als Assistenzprofessor an der späteren Kaiserlichen Universität Tōkyō. Als Mitglied des Kompilationsbüros des Erziehungsministeriums, das zur Hauptsache mit der Herausgabe von Lehrbüchern befaßt war, hatte Inoue den Auftrag erhalten, eine „Geschichte der östlichen Philosophie“ zu verfassen. Doch wechselte er bald an die Universität Tōkyō und trat dem dortigen, neugeschaffenen Redaktionsbüro bei, das sich mit der Herausgabe verschiedener Publikationen befaßte³⁰:

„Weil das Redaktionsbüro Beziehungen zu *Kokugaku*-Kreisen unterhielt, war es mit der Zeit dazu gekommen, daß ich Umgang mit Gelehrten der *Kokugaku* pflegte. Anlässlich meiner bevorstehenden Auslandsreise haben sich diese *Kokugaku*-Gelehrten zusammengefunden und im Kanda-myōjin(-Schrein)³¹ eine Abschiedsfeier für mich veranstaltet; dabei erhielt ich hier einen Brief und dort ein Lied.“³²

Inoue wendet sich nach dieser knappen Schilderung sofort wieder einem anderen Thema zu; der Leser spürt förmlich, daß ihm die *Kokugaku*-Kreise im Grunde genommen fernstehen. Er ist

²⁹ S. o. den Beitrag „*Kokutai* – Das ‚Nationalwesen‘ als japanische Utopie“.

³⁰ Vgl. Inoue 1973: 9.

³¹ Kanda-jinja: Shintō-Schrein in Tōkyō, Chiyoda-ku; den Gottheiten Ohonamuchi und Sukunabikona geweiht; vgl. Okada Yoneo: *Jinja*. (*Nihonshi shohyakka*, Bd. 1), Tōkyō 1982: 271. Für eine religionswissenschaftliche Analyse dieser beiden Shintō-Gottheiten vgl. Klaus Antoni: *Miwa – Der Heilige Trank. Zur Geschichte und religiösen Bedeutung des alkoholischen Getränkes (sake) in Japan*, (Münchener Ostasiatische Studien, Bd. 45), Stuttgart 1988: *passim*.

³² Inoue 1973: 10.

Konfuzianer, Philosoph und – übrigens auch als Lyriker³³ – zu diesem Zeitpunkt noch ganz westlich orientiert. Das Treffen der *kokugakusha* im Kanda-Schrein dürfte ihm im Wesen recht fremd geblieben sein.

Auch die in seinen Werken erkennbare Haltung gegenüber dem Shintō verrät eine deutliche Ambivalenz, ja Distanz. Stets lobt Inoue zwar den Beitrag des Shintō zur nationalen Erneuerung, doch hält er sich fern von dessen national-religiösem Dogma.

In seiner bereits genannten Schrift zur Geschichte des japanischen Konfuzianismus (Inoue 1908) behandelt der Autor auch kurz diejenigen Konfuzianer der Edo-Zeit, die am zielstrebigsten eine Annäherung von Konfuzianismus und Shintō betrieben hatten, Hayashi Razan (1593–1657) und Yamazaki Ansai (1618–1682). Bezeichnenderweise findet sich in der Schilderung dieser beiden Denker ein Element der Kritik, das sich sonst in bezug auf keinen anderen der von Inoue behandelten Konfuzianer nachweisen läßt. Hayashi Razan gilt ihm zwar als fähigster Schüler des Fujiwara Seika und auch als genialer Kopf, doch wirft er ihm mangelnde Toleranz gegenüber Andersdenkenden, seien es Anhänger der Schule des Wang Yang-ming, oder auch Buddhisten und Christen, vor; allein dem Shintō gegenüber zeige er sich aufgeschlossen. In seinen Arbeiten zur Ethik habe Razan lediglich

³³ Neben seinem Wirken auf den Gebieten der Philosophie und Ideologie ist Inoue Tetsujirō vor allem auch als Mitbegründer einer neuen lyrischen Form in Japan bekanntgeworden. Im Jahre 1882 gab er, gemeinsam mit Toyama Masakazu und Yatabe Ryōkichi, eine Anthologie englischer Gedichte in japanischer Übersetzung unter dem Titel *Shintaishi shō* heraus. Aus dieser Übersetzungsliteratur entwickelte sich dann eine eigene japanische lyrische Gattung (*shintaiishi* „Gedichte in neuer Form“), die radikal mit den überkommenen Mustern japanischer Poetik brach. Wie Inoue in seiner Autobiographie berichtet (Inoue 1973: 9), verbuchte er seinen ersten eigenen lyrischen Erfolg mit dem Gedicht *kankai*, „Ein tiefer Eindruck“, das er aus dem Gefühl der Enttäuschung über den ersten, noch abgelehnten Stipendienantrag auf ein Auslandsstudium heraus verfaßt hatte. Eine deutsche Übersetzung der Lyrik Inoues legte Karl Florenz im Jahre 1898 unter dem Titel *Japanische Dichtung. Die Weißaster* vor. Vgl. auch die kurze Abhandlung von F.E.A. Krause: *T. Inouye als Dichter*, in: *Sinica* – Sonderausgabe (Forke-Festschrift, Heft 1) 1937: 107–110, mit drei Gedichten Inoues über Berlin und Leipzig.

Chu Hsi kopiert und keinen eigenen Gedanken beigetragen; der Welt habe er zwar keine originellen Ideen hinterlassen, doch sei er wenigstens der Gründer der für die Edo-Zeit maßgeblichen Schule geworden, welche durchaus einen Einfluß auf das japanische Nationalwesen genommen habe.³⁴

Auch über Yamazaki Ansai, den Begründer des konfuzianistisch geprägten Suika-Shintō, fällt Inoues Urteil nicht schmeichelhafter aus. Auch jener sei gekennzeichnet durch das Fehlen eigenständiger Gedanken, sein Beitrag habe vornehmlich im Verfassen von Lehrbüchern für den Schulunterricht (*kyōkasho*) bestanden, in welchen er die Lehren Chu Hsis darlegt. Später habe er den Versuch unternommen, Shintō und Konfuzianismus miteinander in Einklang zu bringen, was allerdings zu einem weiteren Verlust an Klarheit in seinen Lehren geführt habe. Nach seinem Tode hätten seine Lehren jedoch große Verbreitung gefunden und seien maßgeblich auch in die Mito-Schule eingegangen.³⁵

Ein ganzes Kapitel seines Hauptwerkes aus dem Jahre 1912, *Kokumin dōtoku gairon*, schließlich ist dem Verhältnis von „Shintō und *kokutai*“ gewidmet.³⁶ Inoue hebt hier insbesondere auf die Bedeutung des *shinchoku*, d. h. des mythischen Auftrages der Amaterasu an das japanische Kaiserhaus zur ewigen Regierung des Landes ab. Der Geist dieses Auftrages offenbare die Sittlichkeit des japanischen Volkes. Sein Sinn liege zur Gänze im Nationalen begründet (*mattaku kokkateki de arimasu*³⁷). Somit ist Shintō, wie Inoue ausdrücklich vermerkt, eine rein „nationale Religion“ (*kokkateki shūkyō*)³⁸. Im folgenden Kapitel, dem Ursprung des Shintō gewidmet, erklärt Inoue, Shintō und japanisches Volk seien gemeinsam entstanden³⁹; die japanische Mythologie verfüge über einen eigenständigen Charakter, sie begründe den japanischen Ahnenkult.⁴⁰ Hier sieht Inoue schließlich auch den eigentlichen, bzw. einzigen Sinn des Shintō: mit ihm habe der Ahnen-

³⁴ Inoue 1908: 41.

³⁵ Inoue 1908: 47f.

³⁶ Inoue 1912: 86–103.

³⁷ Inoue 1912: 87.

³⁸ Inoue 1912: 103; vgl. auch Gluck 1985: 142.

³⁹ Inoue 1912: 105f; vgl. auch Davis 1976: 24.

⁴⁰ Inoue 1912: 109f.

kult – die Basis des neuzeitlichen Familismus – in Japan seinen Anfang genommen. Doch hat die Forschung in der Zwischenzeit nachweisen können, daß vieles am vermeintlich so archaischen Ahnenkult Japans das Werk der Nationalideologen gerade der Meiji-Zeit gewesen ist⁴¹; und es war Inoue, der selbst maßgeblich Anteil an der Herausbildung dieser Vorstellungen hatte. Der Kern des Shintō liegt ihm somit im Ahnenkult begründet, und dessen Kern wiederum bildet der Auftrag der Amaterasu an den Himmelsenkel Ninigi no mikoto. Damit ist für Inoue die Legitimität des Kaiserhauses und somit des gesamten japanischen *kokutai* in ethisch-rechtlicher Hinsicht erwiesen. Der Shintō als Religion war dem Philosophen Inoue dagegen stets suspekt. Das geht nicht nur aus den genannten kritischen Ausführungen über Hayashi Razan und Yamazaki Ansai hervor, auch im *Kokumin dōtoku gairon* bemerkt er wörtlich: *seken no shintō ha ōku ha zoku-shintō de arimashite*, „der Shintō der Allgemeinheit ist meist ein ordinärer Shintō“.⁴²

Der Wert des Shintō lag für Inoue in der Begründung des Ahnenkultes, nicht aber in seiner religiösen Dimension.⁴³

Somit bleibt auch Inoues Antwort auf die aus shintōistischer Sicht essentielle Frage nach dem Ursprung der nationalen Ethik, bzw. der „Volksmoral“ Japans, jeder religiösen Deutung gegenüber distanziert. Weit entfernt davon, den konfuzianistischen Ursprung der Ethik zu leugnen, oder auch nur zu verschleiern, gibt Inoue im Jahre 1908 die folgende Erklärung:

„Im 16. Jahr der Regierungszeit des Kaisers Ojin wurde die Ju-Lehre (d. i. Konfuzianismus) in unserem Lande eingeführt, im Jahre 285 der üblichen (d. i. westlichen) Zeitrechnung also; doch ist dies genau genommen tatsächlich um mindestens 120 Jahre später anzusetzen. Die Übernahme des Konfuzianismus hat in der damaligen Zeit auch nicht den geringsten Aufruhr verursacht. Dagegen kam es in den Epochen, in denen der Buddhismus wie auch das Christentum erstmals in unser Land gelangten, für eine Weile zu großer

⁴¹ Vgl. dazu u. a. die informativen Ausführungen von Morioka 1977.

⁴² Inoue 1912: 86.

⁴³ Auch Carol Gluck (1985: 142) bemerkt in ihrer Untersuchung zur Ideologie der späten Meiji-Zeit, daß Inoue ein distanziertes Verhältnis zum Shintō eingenommen habe.

Empörung und Unruhe, schließlich sogar bis hin zu tragischem Blutvergießen. Vergleichbares trug sich im Falle des Konfuzianismus nicht zu, aus dem Grunde, daß die Lehre der Ju in vielen Punkten mit dem überlieferten Charakter unseres Volkes bereits in Übereinstimmung stand.⁴⁴

Neben einigen anderen Details, etwa der für die damalige Zeit bemerkenswerten Korrektur der Datumsangabe um zwei 60er-Zyklen, kommt hier Inoues inkonsequente Lösung des Problems eindeutig zum Ausdruck: Seinem konfuzianistischen und wissenschaftlichen Selbstverständnis entsprechend schildert er die Herkunft des Konfuzianismus in Japan zunächst in historisch korrekter Weise; dann aber verfällt er auf den mystizistischen Kunstgriff, die Lehre der Ju als von Anbeginn an in Harmonie mit dem japanischen Volkscharakter stehend zu bezeichnen. Damit ist der Ansatz zur inhaltlichen Einverleibung des Konfuzianismus in den Bereich der autochthonen japanischen Ethik gewonnen.

Wie hoch Inoue den Stellenwert des Konfuzianismus tatsächlich ansetzt, geht aus weiteren Bemerkungen hervor, in denen er postuliert, daß die Übernahme der westlichen Zivilisation nach der Meiji-Restauration nur aufgrund der geistigen Vorbereitung durch den Konfuzianismus der Edo-Zeit möglich gewesen sei.⁴⁵ Die Meiji-Zeit selbst sei zwar durch einen Niedergang des Konfuzianismus gekennzeichnet, dessen Inhalte aber hätten Eingang in die nationale Erziehung gefunden; doch dies geschah, wie Inoue bemerkt⁴⁶, nicht mehr im Namen des Konfuzianismus selbst. Die Lehre sei erhalten geblieben, doch deren Name, und damit das Bewußtsein ihrer Herkunft, verschwunden. Und hier spricht Inoue schließlich die geistesgeschichtlichen Tatsachen in aller Deutlichkeit aus: der Wert des Konfuzianismus habe immer darin bestanden, moralische Erziehung unabhängig von jedweder Religion (*shūkyō wo hanarete*) zu ermöglichen.⁴⁷ Wie dies mit dem *shincho-ku*-Mystizismus, gegenüber dem er sich bereits im Jahre 1912, und mehr noch in den 30er und 40er Jahren immer aufgeschlossener zeigt, vereinbar sein soll, bleibt letztlich unerfindlich und ist auch

⁴⁴ Inoue 1908: 30f.

⁴⁵ Inoue 1908: 59.

⁴⁶ Inoue 1908: 61.

⁴⁷ Inoue 1908: 61.

durch die opportunistische Hilfskonstruktion, der Konfuzianismus habe dem ursprünglichen Charakter des japanischen Volkes „von Anfang an entsprochen“, nicht geklärt.

An Inoues Äußerungen wird der Versuch deutlich, einerseits den geistesgeschichtlichen Fakten ihr Recht zukommen zu lassen, andererseits aber auch dem sich immer mehr verstärkenden Mystizismus der ausgehenden Meiji-Zeit zu entsprechen. Somit offenbart sich hier, im Denken Inoues, der für die Meiji-Zeit exemplarische Konflikt zwischen ideologischer Illusion und historischer Wirklichkeit.

Inoue versucht, insgesamt vergeblich, eine Kongruenz zwischen diesen unvereinbaren Bereichen herzustellen. So wie es zwischen der orthodoxen Zeitrechnung des Shintō, bzw. der *Kokugaku*, welche die Gründung des Reiches mit dem *shinchoku*, dem heiligen Auftrag der Amaterasu-ōmikami an den Himmelsenkel Ninigi no mikoto, beginnen lassen möchte, und den Ergebnissen der Archäologie und Frühgeschichtsforschung keinen Berührungspunkt geben kann, so findet sich auch kein Ansatz zur Harmonisierung der Ideen von göttlich begründeter Tugend des japanischen Volkes und den Fakten der Einführung chinesisch-kontinentaler Kultur und insbesondere des Konfuzianismus in Japan. Dabei stehen hier weniger religiöser Glaube und rationales Denken in Opposition zueinander als vielmehr politische Ideologie und seriöse Wissenschaft. Indem Inoue versucht, sowohl Wissenschaftler als auch Ideologe zu sein, es alien recht zu tun, muß er letztlich in beiden Bereichen scheitern. Als Ideologe muß er dem zunehmend fanatisierten, shintō-fundamentalistisch argumentierenden Nationalismus der Taishō- und insbesondere der Shōwa-Zeit immer mehr suspekt werden; als Wissenschaftler setzt er sich dem Verdacht aus, rein weltanschauliche Konzessionen zu gewähren. Doch ist Inoue nicht nur in diesen, seinen eigenen Beitrag relativierenden Kategorien zu messen; er war vielmehr einer der wesentlichen Initiatoren der modernen japanischen Staatsidee. Über ihn ist lediglich eine Entwicklung hinweggegangen, an deren Entstehung er selbst maßgeblichen Anteil genommen hatte. Und schließlich kam es sogar zu einer Situation, die ihn als Opfer des Systems erscheinen lassen konnte.

Aufgrund seiner konfuzianistisch-rationalen Sichtweise geriet Inoue, der bislang ein maßgeblicher Wegbereiter der nationalisti-

schen Staatsideologie Japans gewesen war, nun unvermittelt selbst in die Position eines Verfolgten.

Eine Schrift aus dem Jahre 1926, den inzwischen für ihn klassisch gewordenen Themenbereich „*kokutai* und Volksmoral“ unter dem Titel *Waga kokutai to kokumin dōtoku* behandelnd, erschien den inzwischen tonangebenden Ideologen shintō-fundamentalistischer Prägung aufgrund einer rationalen Deutung der Drei Reichskleinodien als Profanisierung des Kaiserhauses. Wie Yamazaki und Miyakawa⁴⁸ berichten, zog Inoue sich daraufhin von allen seinen Ämtern zurück, sogar aus dem Oberhaus, dem er auf Kaiserliche Ernennung hin seit 1925 angehört hatte.

Doch verschweigen die beiden Autoren, daß Inoues Einstellung sich in den dreißiger Jahren schließlich doch weitgehend den Zeitströmungen angepaßt hat. Nun sieht er im Shintō das Mittel zur sittlichen Vereinigung der gesamten Menschheit, Shintō ist ihm jetzt das Werkzeug Japans für eine Expansion in der Welt.⁴⁹ Im Jahre 1942 schließlich vollzieht Inoue eine vollständige Kehrtwende. Unter dem Eindruck des Krieges und der angeblichen japanischen Mission in Asien gelangt er nun zu dem Urteil, daß die Grundlage seines Kommentares, d. h. die ethischen Maximen des Erziehungserlasses von 1890, nicht nur für Japan Gültigkeit besäßen, sondern auch die Erziehungsgrundsätze im „zukünftigen großasiatischen Raum erläutern.“

Inoue hatte sich damit übergangslos auf die Basis der extremistischen Interpretation des *Kokutai no hongī* begeben.

4. Conclusio

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß eine Beschäftigung mit Inoue Tetsujirō den Einblick in eine vielschichtige und facettenreiche Persönlichkeit vor dem Hintergrund einer der dramatischsten Epochen der japanischen Geschichte ermöglicht. Abhandlungen über Inoue, den Philosophen des deutschen Idealismus, wären dabei ebenso denkbar wie über Inoue, den Begründer der „Lyrik in neuer Gestalt“ (*shintaiishi*). Doch bleibt Inoues Wirken auf diesen Gebieten letztlich von peripherer Bedeutung im Vergleich zu seinem Einfluß auf die gesellschaftliche und politi-

⁴⁸ Yamazaki / Miyakawa 1966: 125.

⁴⁹ Vgl. Davis 1976: 26f.

sche Entwicklung des modernen Japan. Indem Inoue maßgeblich die Erziehungsinhalte des Moralkunde-Unterrichtes durch seine Kommentarschriften bestimmte, kam seinen nationalen Grundsätzen eine von keinem anderen Autor erreichte Verbreitung zu.

Inoue prägte mit seinen Schriften zur Nationalethik den Bereich der „Moral“, der, wie eingangs dargelegt, als einer der beiden geistigen Pfeiler des neuzeitlichen japanischen Kaisertums, neben dem des „Gesetzes“, angesehen werden kann. Daß er dabei selbst in ein ambivalentes Verhältnis zu dem sich immer mehr intensivierenden shintō-dogmatischen Nationalismus jener Zeit geriet, gereichte ihm anfangs zum Vorteil – man hatte ihn ja gerade wegen seiner Auslandserfahrungen und Weltläufigkeit als Autor des ersten Kommentars zum Erziehungserlaß ausgewählt – brachte ihm später jedoch auch zunehmend Probleme ein. Doch zeigt sich Inoue insgesamt als Opportunist, der, in seiner Stellung als unangefochtener Staatsideologe der Meiji-Zeit, es allen relevanten Gruppen und Strömungen recht zu machen suchte. Dabei kann er die eigentlichen Grundlagen seiner nationalen Ideologie jedoch nie verleugnen. Sein Patriotismus speiste sich aus der Erfahrung des jungen kaiserlichen Deutschland, seine ethischen Maximen dagegen aus dem traditionellen Konfuzianismus, insbesondere in der Interpretation der japanischen *Shushigaku*. Zu *Kokugaku* und Shintō blieb sein Verhältnis recht distanziert. Erst als diese Richtung sich in Form des japanischen Ultra-Nationalismus der frühen Shōwa-Zeit endgültig durchgesetzt hatte, vollzog auch Inoue die entsprechende geistige Wende.

Mythos und Ideologie – Ein Vergleich

1. Einleitung

Japan und Deutschland – ein schillerndes Thema, facettenreich behandelt in einer schier unüberschaubaren Anzahl wissenschaftlicher, populärer, auch propagandistischer Arbeiten.

Die Zeit vor und während des Zweiten Weltkrieges nimmt in diesem Kontext einen notwendigerweise besonderen Rang ein, führte sie doch zu einer über das Maß normaler Beziehungen hinausreichenden Verknüpfung beider Länder: Zwei kleine Staaten, nationaler Hybris verfallen, Krieg buchstäblich gegen den Rest der Welt führend.

Über den – unerläßlichen – Analysen der historischen Fakten, wie etwa der zum Krieg führenden Gründe, des Kriegsverlaufes, der diplomatischen Beziehungen etc., die von der historischen Fachwissenschaft mit großem Ernst angestellt wurden, blieb jedoch ein wichtiger, ja essentieller Bereich bislang weitgehend unbeachtet: der der Weltanschauung.

Es soll deshalb im folgenden der Versuch unternommen werden, die tennōistische *kokutai*-Ideologie des Japan der dreißiger und vierziger Jahre einem Vergleich mit den Grundaussagen der nationalsozialistischen Weltanschauung Deutschlands aus derselben Zeit zu unterziehen. Daß ein derartiger Vergleich hier nur einen allerersten Versuch darstellen, nur einige wenige Aspekte der außerordentlich komplexen Problematik anreißen kann, versteht sich von selbst. Für die zukünftige Forschung jedoch wäre eine umfassende, das Thema wie auch das Material ausschöpfende Betrachtung wünschenswert.

2. „Die Germanen im Quadrat“ –

Deutsche Bewunderer des japanischen *kokutai*

Mangels demokratischer Institutionen der Meinungsäußerung und -bildung griff der nationalsozialistische Staat zum Mittel der inneren Spionage, der internen Aushorchung des eigenen Volkes. Auf diese Art und Weise kam es zu einer Unmenge von Stimmungsberichten über die im Volk kursierenden Meinungen, Gerüchte und Einschätzungen der aktuellen Lage. Zusammengefaßt

und gebündelt wurden diese geheimen Lageberichte des Sicherheitsdienstes der SS aus den Jahren 1938 bis 1945 als „Meldungen aus dem Reich“ den Machthabern zur Verfügung gestellt.

Heute stellen diese im Bundesarchiv Koblenz lagernden und jüngst auch einer breiten Öffentlichkeit mit einer siebzehn-bändigen Studienausgabe zugänglich gemachten Dokumente unschätzbare Quellenmaterial zur tatsächlichen Geistesverfassung der deutschen Bevölkerung während dieses Zeitraumes dar.¹

Auch für den an Japan Interessierten eröffnet sich hier eine reiche Quelle, wird in den betreffenden Spitzelberichten doch auch ausführlich über das Bild, das sich in der deutschen Öffentlichkeit von Japan, der verbündeten Macht in Ostasien, herauskristallisiert hatte, berichtet.

Insbesondere die „Meldung aus dem Reich, Nr. 306“ vom 6. August 1942 erweckt unser Interesse. Sie gliedert sich in fünf (bzw. vier) Kapitel, deren zweites die Überschrift „Kulturelle Gebiete“ trägt, und, wie einer weiteren Überschrift zu entnehmen ist, ausschließlich der „Sicht Japans in der Bevölkerung“² gewidmet ist.

Der Bericht beginnt mit der Feststellung:

„Seit dem Kriegseintritt Japans und insbesondere seit seinen überraschend schnellen und weitgreifenden Erfolgen im ostasiatischen Raum befassen sich, wie aus immer wiederkehrenden Berichten hervorgeht, viele Volksgenossen in allen Schichten in zunehmendem Maße mit den tieferen Gründen, die das japanische Volk in die Lage versetzen, trotz des jahrelangen Chinakrieges auch den neuen Krieg mit erstaunlicher Schlagkraft zu führen. Über ein oberflächliches Gerede von der ‚gelben Gefahr‘ hinaus geht es den Volksgenossen zumeist darum, in die geistig-seelische Verfassung der Japaner³

¹ Vgl. Heinz Boberach (Hg.): *Meldungen aus dem Reich. Die geheimen Lageberichte des Sicherheitsdienstes der SS 1938 – 1945. Vollständige Texte aus dem Bestand des Bundesarchivs, Koblenz*, 17 Bände, Herrsching 1984. Zur Funktion dieser Berichte im NS-Staat vgl. Eberhard Jäckel: *Hitlers Weltanschauung. Entwurf einer Herrschaft*, erweiterte und überarbeitete Neuauflage, Stuttgart 1986: 141ff.

² Vgl. Boberach 1984, Bd. 11: 4042–4047.

³ Kursivierung im Original.

einzudringen, in der sie stärker als im materiellen Kriegspotential das Geheimnis des japanischen Vordringens sehen [...].

Der Umstand, daß in Japan eine *nicht christliche religiös-weltanschauliche Grundhaltung Leben, Politik und kriegsmäßigen Einsatz formt und bestimmt* und offenbar große Erfolge aufweist führe vielfach zu *Vergleichen mit der weltanschaulich-religiösen Situation im Reich selbst*.⁴

Insgesamt, so bemerkt der Text weiter, hätten sich in der Sicht Japans Entwicklungen ergeben, die allmählich einer gewissen Korrektur bedürften. Im Klartext heißt dies, das ausschließlich Positive im deutschen Japanbild, das zu einer wahren Idealisierung Japans führte, wurde von den Mächtigen im Reich immer skeptischer gesehen. Insbesondere habe sich „ein Bild des japanischen Soldaten herausentwickelt, daß (sic!) der Leistung unserer eigenen Soldaten nicht mehr gerecht werde“.

Die Opferbereitschaft der japanischen Soldaten habe in Deutschland, so vermerkt der durchgängig im Konjunktiv gehaltene Bericht wörtlich,

„zu so etwas wie ‚Minderwertigkeitskomplexen‘ geführt. Der Japaner stelle sich sozusagen als ‚Germane im Quadrat‘ dar. Man meine, daß beim Japaner noch heute Eigenschaften anzutreffen seien, die bei uns vor langen Jahrhunderten von den Helden der Sage berichtet werden. Neben schlagwortartigen Reden von einer ‚gelben Gefahr‘ verbreite sich ein gewisser Pessimismus, daß in Japan noch die Fülle der Kraft wirke, die einmal unsere Geschichte gekennzeichnet habe, deren mythische Größe dem gegenwärtig von uns selbst geführten Kampf nicht in eben dem Maße wie den Japaner (sic!) zuerkannt wird, daß sich die christlichen Jahrhunderte vielleicht ‚doch nicht wieder gutmachen‘ ließen und daß sich die japanische Macht einmal gegen uns wenden könne.“⁵

Die Japaner als „Germanen im Quadrat“ – aus dieser albernen Formulierung spricht einiges an Verunsicherung, Sorge, aber auch Bewunderung. So wendet sich der Text nun auch der Frage zu, inwieweit Japan als ein *Vorbild* für Deutschland fungieren

⁴ Boberach 1984, Bd. 11: 4043.

⁵ A.a.O.

könne. „Fragen der weltanschaulichen und religiösen Neuordnung“, so heißt es, „würden beim Vergleich mit Japan sehr lebhaft angestoßen“.⁶

Immer wieder ist es die Opferbereitschaft der japanischen Soldaten, ihr „Bushido-Geist“, der Bewunderung erregt. Doch versuchen die Verfasser des Berichtes, aus den genannten Motiven, auch Kritikwürdiges daran herauszustellen, indem, ausgehend von einem konkreten Fall das „heldische Vorgehen“ eines japanischen Soldaten gleichzeitig als „Amokläuferei“ gebrandmarkt wird, oder die Herzlosigkeit japanischer Frauen, die ihren in den Krieg ziehenden Männern den Heldentod wünschen, hervorgehoben wird.

Doch fährt der Bericht dann wieder fort: „Andere Wesenszüge stärken wieder den Eindruck der Vorbildlichkeit auch für uns“. Schließlich gelangt der Text zu seiner Kernaussage:

„Beherrschend bleibe für den Leser der Eindruck der *absoluten inneren Geschlossenheit Japans*. [...] Gerade aus dem *nahe liegenden Vergleich mit der europäischen Entwicklung*, die uns vieles Unheil nicht erspart hat, ergebe sich für viele Volksgenossen das *Bild, daß Japan ohne inneren Bruch geblieben sei*, daß das *gesamte japanische Volk noch heute einheitlich geprägt sei* und der japanischen Gegenwart eine mythische Größe verleihe, die sich bei uns nur mit der Vorstellung längst vergangener historischer Epochen verbinde.“⁷

Es werde vielfach die Frage aufgeworfen, so heißt es schließlich:

„ob der japanische Weg nicht auch für uns gangbar sei und japanische Erziehungsmethoden auch in unseren militärischen Erziehungsplan eingebaut werden können [...].

Im Vergleich zu Japan erscheine Europa als ein von den Kräften verschiedenster Art hin und her gerissener Erdteil.“

Es bestehe die Gefahr, so endet der „Bericht aus dem Reich“, daß das „Bild Japans ohne die klare und positive Gegenüberstellung unseres eigenen Wertmaßstabes einen immer stärkeren Eindruck“ in der deutschen Bevölkerung hinterlasse.

Die aus diesem Bericht hervorgehende unverhohlene Bewunderung Japans mochte zwar auf besorgte Skepsis auf Seiten des

⁶ Boberach 1984, Bd. 11: 4044.

⁷ Boberach 1984, Bd. 11: 4046.

Sicherheitsapparates stoßen – man fürchtete bezeichnenderweise nicht eine Gegnerschaft der japanischen Auffassungen, sondern vielmehr deren, gerade auch im Lichte der eigenen Ideologie gesehene, Perfektion – sie wurde aber gleichwohl von höchster Stelle des Staates, Hitler persönlich, geteilt.

Trotz Hitlers weitanschaulicher Einschätzung der Japaner als eines lediglich „kulturtragenden“, nicht aber „kulturbegründenden“ Volkes⁸ und seiner rassenideologischen Vorbehalte⁹ läßt sich doch auch eine deutliche Bewunderung Hitlers für Japan feststellen. Zumindest gilt dies für die Zeit, in der Japan seine militärischen Erfolge im Pazifischen Krieg erringen konnte.

In den von Henry Picker (1983) aufgezeichneten *Tischgesprächen* äußert Hitler sich mehrere Male über Japan und die Japaner. Hin und hergerissen zwischen rassistischem Dünkel, der die Japaner auf eine Stufe mit dem sprichwörtlichen Teufel, „mit dem man sich verbünden würde[n], um zu siegen“¹⁰ stellt und der Bewunderung für die überlegene Klugheit der Japaner¹¹, doziert Hitler etwa am 4. April 1942 über die „Staatsreligion oder besser Staatsphilosophie“ der Japaner. Die Staatsphilosophie der Japaner sei einer der wesentlichsten Ausgangspunkte ihrer Erfolge, sie habe sich nur deshalb als Lebensgrundlage des japanischen Volkes erhalten, „weil man sie“, so heißt es wörtlich¹², „beizeiten vor dem Gift des Christentums bewahrt habe“.

Die Bewunderung Hitlers für Japan wird insbesondere von Ernst Nolte in dessen Werk *Der Faschismus in seiner Epoche* (1984) herausgestrichen.

⁸ Vgl. Jäckel 1986: 100 und Eberhard Friese: „Das deutsche Japanbild 1944 – Bemerkungen zum Problem der auswärtigen Kulturpolitik während des Nationalsozialismus“, in: J. Kreiner (Hg.): *Deutschland – Japan. Historische Kontakte*, Bonn 1984.

⁹ Vgl. Bernd Martin: „Japan und der Krieg in Ostasien. Kommentierender Bericht über das Schrifttum“, in: *Historische Zeitschrift*, Sonderheft 8, München 1980: 135, 138; Gerhard Krebs: *Japans Deutschlandpolitik 1935–1941. Eine Studie zur Vorgeschichte des Pazifischen Krieges*, 2 Bände (MOAG, Bd. 91), Hamburg 1984: 23ff; zur rassenideologischen Sicht Japans durch den Nationalsozialismus vgl. Friese 1984.

¹⁰ Henry Picker: *Hitlers Tischgespräche im Führerhauptquartier. Vollständig überarbeitete und erweiterte Neuauflage*, Wiesbaden 1983: 310.

¹¹ Picker 1983: 404.

¹² Picker 1983: 184.

Nolte schreibt über Hitler:

„Seine wirklichen Partner waren allerdings die Japaner, und er hatte sich manches Mal, auch vor sich selbst, gegen den Vorwurf des Verrats an seinen eigenen rassistischen Prinzipien zu verteidigen. Aber die pragmatischen Begründungen, die er gelegentlich gibt, sagen nicht das Wesentliche; er bewundert das Land im Fernen Osten vielmehr aufrichtig. Japan ist ihm mit seiner Unberührtheit durch das Christentum, seiner Unzugänglichkeit für die Juden, seiner inneren Geschlossenheit und seinem Heldenkult *gleichsam ein naturfaschistisches Land*, das die Richtung weist für die eigenen Mühen.“¹³

Festzuhalten bleibt somit, daß die ideologischen Parallelen zwischen Japan und Deutschland nicht nur gesehen, sondern vielfach bewußt hervorgehoben wurden.

Es mag aus diesem Grunde einen lohnenden Versuch darstellen, die beiden Weltanschauungen auf Gemeinsames, aber auch Trennendes, hin zu untersuchen, um auf diese Weise einen Einblick in die ideologischen Grundlagen faschistischen Denkens im Allgemeinen zu erhalten.

2.1. Die Elemente des kokutai-Denkens

Die deutsche Bewunderung Japans konzentrierte sich vornehmlich auf zwei Bereiche, den militärisch-soldatischen mit dem, was man unter *bushidō* verstand, und, dies vor allem, den völkisch-nationalen, d. h. die, wie man meinte, absolute Homogenität des japanischen Volkes, seine unverbrüchliche Einheit mit dem Herrscher, seine kontinuierliche Geschichte und Unabhängigkeit von fremdbestimmten Gedankengütern.

Hier folgte man offensichtlich genau demjenigen Bild, das auch in Japan selbst unermüdlich zu jener Zeit von der eigenen Kultur gezeichnet wurde.

Japans eigene und unvergleichliche nationale Wesenheit, mit dem kaum übersetzbaren Begriff *kokutai* bezeichnet, bestand nach Ansicht der, seit der Meiji-Restauration geltenden, offiziellen Staatsauffassung, im Kern in dem Postulat absoluter Einheit des

¹³ Ernst Nolte: *Der Faschismus in seiner Epoche. Action française, Italienischer Faschismus, Nationalsozialismus*, München, Zürich 1984: 501.

Volkes in sich sowie mit dem Kaiser als dem Vater dieser im realen Sinne aufgefaßten nationalen Familie.

Die Grundlage dieser, bekanntlich von den edozeitlichen Denkern der *Kokugaku* und später der *Mitogaku* im wesentlichen entwickelten Idee, liefert die japanische Mythologie. Amaterasu, die Sonnengöttin und Ahnherrin des Kaiserhauses, habe mit ihrem Auftrag an das Geschlecht der Himmelsenkel zur ewigen Regierung über Japan den Grund zu dieser unvergleichlichen nationalen Form gelegt.¹⁴

Bereits für Motoori Norinaga war es eine unumstößliche Tatsache, daß „Götterzeitalter und Gegenwart [...] nicht voneinander getrennt“¹⁵ sind. Nur das Studium der Vergangenheit ermöglicht ihm die Erkenntnis der Eigentümlichkeit der japanischen Kultur. Das Ideal für die Zukunft war ihm somit bereits in der fernsten Vergangenheit verwirklicht – dies übrigens ein in seinem Ansatz ursprünglich chinesischer Gedanke. Dennoch war ihm, wie der gesamten *Kokugaku*, alles Chinesische zuwider und Ausdruck der Verfälschung eigener Kultur. „Wenn man noch tiefer nach dem Wege forschen will“, schreibt Norinaga¹⁶, „so reinige man sich von dem schmutzigen Geiste der chinesischen Schriften und studiere mit reinem japanischen Herzen eingehend das alte Schrifttum“.

Norinagas Kritik am „chinesischen Geist“ ging jedoch über die Ebene rein politischen Argumentierens hinaus. Ihm war China vielmehr der Hort einer im Grundsätzlichen irrenden Denkweise und absolut falschen Einstellung zur Realität, die in solchen Bereichen mit den Mitteln der Vernunft und Rationalität arbeitete, zu denen dem menschlichen Verstande tatsächlich jeder Zugang verborgen bleiben müsse. „Der menschlichen Erkenntnis“, po-

¹⁴ S. o. den Beitrag „*Kokutai* – Das ‚Nationalwesen‘ als japanische Utopie“ in diesem Band. Vgl. Murakami Shigeyoshi: *Tennō no saishi*, Tōkyō 1977.

¹⁵ Motoori Norinaga: *Kojikiden* I, ‚Naobi no mitama‘ (M.N. Zenshū 1) 1901: 63; Saegusa Hiroto: *Nihon tetsugaku zensho*, 12 Bde., Tōkyō 1936, Bd. V: 90; vgl. Oscar Benl u. Horst Hammitzsch: *Japanische Geisteswelt. Vom Mythos zur Gegenwart*, Baden-Baden 1956: 242. Vgl. Hans Stolte: „Motoori Norinaga: Naobi no mitama“, in: *Monumenta Nipponica* II/1, 1939.

¹⁶ Motoori Norinaga: *Kojikiden* I, 1901: 80; Saegusa 1936, V: 105; vgl. Benl / Hammitzsch 1956: 242.

stuliert Norinaga, „sind Grenzen gesetzt; und da das wahre Prinzip unfaßbar ist, wie könnte man da vorgeben, beispielsweise den Ursprung des Himmels und der Erde, oder andere derartige Prinzipien, zu verstehen?“¹⁷

Nur die japanische Überlieferung hat ihm die tatsächlichen Ereignisse bewahrt. Deshalb auch müssen alle fremden Lehren, Konfuzianismus, wie auch Buddhismus, abgelehnt werden. Ist am Konfuzianismus die menschlich-überhebliche Rationalität, der Primat der Vernunft, zu verurteilen, so bringt, nach Norinaga, auch der Buddhismus keinen Nutzen für die Menschen. Auch er ist eine „unbrauchbar-leere Theorie“, ein „frommer Betrug“, dem nur törichte Herzen in die Irre folgen.¹⁸

Auf subtile Weise den japanischen Weg mit den von Seiten der *Kokugaku* verfolgten „chinesischen Lehren“ verbindend, entwickelt die *Mito*-Schule schließlich den mit der Meiji-Restauration verbindlich werdenden Kanon des *kokutai*-Konzeptes. Die ursprünglich chinesischen ethischen Kategorien von kindlicher Pietät und gesellschaftlicher Loyalität werden in ihrer Bezogenheit auf das Kaiserhaus zu rein japanischen Tugenden verklärt, die dem Reich und seinen Bewohnern von Anbeginn an eigen gewesen seien und seine besondere Wesenheit ausmachten.

Die Ethik ist nun nichts Erlernbares mehr, sondern vielmehr etwas Angeborenes, ethnisch Vorbestimmtes. Aufgrund der im Staatshintō als Tatsache genommenen göttlichen Herkunft von Kaiser und Volk, sind die göttlichen Tugenden immanenter Bestandteil der japanischen Nation.

Diese Ideen, hier nur in aller Kürze referiert und an anderer Stelle detaillierter beschrieben, führen in den dreißiger Jahren zu einer unvergleichlichen nationalen Hybris, deren schriftliches Dokument im *Kokutai no hongī* vorliegt.¹⁹

Die Überlegenheit der eigenen Nation, ihre alle anderen Länder überstrahlende Tugend, legitimiert folglich auch den Anspruch Japans auf Führerschaft in Ostasien. Auch hier ist es wieder das mythische Altertum, welches das Modell liefert. Im *Ko-*

¹⁷ Motoori Norinaga: *Kojikiden* I, 1901: 7.

¹⁸ Motoori Norinaga: *Tamakatsuma* III, M.N.Z. IV, 1902: 65; Saegusa 1936, V: 198; vgl. Benl / Hammitzsch 1956: 243.

¹⁹ S. o. Beitrag „*Kokutai* – Das ‚Nationalwesen‘ als japanische Utopie“, Anm. 58.

kutai no hongî heißt es zu den für Japan siegreich verlaufenen Kriegen gegen Rußland und China, der Annexion Koreas während der Meiji-Zeit sowie der Gründung Manchukuo, diese Landnahmen folgten nur der Ausbreitung des japanischen Volkes im Altertum, den Kämpfen gegen Ainu und Kumasô, dem Vorgehen der legendären vorgeschichtlichen Herrscherin Jingû Kôgô gegen das koreanische Reich Silla (Shiragi).²⁰

An anderer Stelle heißt es über den besonderen Geist Yamatos, dem Lande der Götter, er sei in jüngerer Zeit mit Macht neu entstanden und habe sich konkret im sino-japanischen und russo-japanischen Krieg manifestiert.²¹ Der Armeefalle, so heißt es, die Aufgabe der Friedenssicherung in Asien zu, eine Erfahrung, die bereits in jenen Kriegen gemacht werden können.

Zur Darstellung der für die Ideologie so wichtigen Kontinuität der Geschichte bedient sich das *Kokutai no hongî* immer desselben Musters: Einigen Beispielen aus dem Altertum, den annalistischen Schilderungen von Kojiki und Nihongi²² entnommen, folgt unvermittelt eine entsprechende Begebenheit meist aus der Regierungszeit des Meiji-Tennô. Auf diese Weise lassen sich die enormen historischen Räume, die zwischen diesen Epochen liegen, problemlos überspringen und miteinander verknüpfen. Es stellt sich tatsächlich die Illusion der einen, geraden Linie der Tradition ein.

Wenden wir uns nun, vor einem abschließenden Vergleich, der Frage zu, welchen Stellenwert der Mythologie in der Nazi-Ideologie zugekommen ist. Es wird dabei keine Gesamtdarstellung beabsichtigt, vielmehr soll das Hauptgewicht auf die Herausarbeitung solcher Punkte gelegt werden, die Anklänge an die japanische Kaiserstaatsideologie aufweisen und damit das Phänomen zu erklären helfen, demzufolge man im Deutschland des Nationalsozialismus vom kaiserlichen Japan als einem Vorbild in geistiger Hinsicht sprechen konnte.²³

²⁰ *Kokutai no hongî* (Hg. Mombushô), Tôkyô 1937: 28, 94; vgl. J.O. Gauntlett u. R.K. Hall: *Kokutai no Hongi: Cardinal Principles of the National Entity of Japan*, Cambr. Mass. 1949: 75, 132.

²¹ *Kokutai no hongî* 1937: 94; vgl. Gauntlett, Hall 1949: 132.

²² *Kojiki*, Ausgabe: *Nihon-koten-bungaku-taiki* (NKBT), Bd. 1; *Nihongi*, Ausgabe: NKBT, Bd. 67/68.

²³ Zum Problem der Vergleichbarkeit der deutschen, italienischen und

3. Mythologie und Ideologie im Nationalsozialismus

Schon Jacob Grimm hatte die Mythen als Ausdruck der geistigen Eigenheiten eines Volkes verstanden. In seinem Vorwort zum dritten Band der *Deutschen Mythologie* von Jacob Grimm bemerkt Elard Hugo Meyer im Jahre 1877:

„Dass ihn [Jacob Grimm, d. Verf.] die Gedanken an unsere alten Götter selbst im Drange seiner Geschichte der deutschen Sprache nicht losließen, das bezeugen viele Blätter dieses Werkes. Er ist sich hier dessen bewusst geworden, dass die Mythologie darnach streben muss, das Eigene eines jeden Stammes zu ermitteln und festzusetzen, damit die Richtung des Ganzen desto deutlicher erkannt werde.“²⁴

Noch weitgehend im Sinne dieser, der Romantik verhafteten, zunächst unpolitisch-wissenschaftlichen Intentionen erscheint im Jahre 1935 das Werk *Wodan und germanischer Schicksalsglaube* von Martin Ninck. Der Autor feiert das Resümee der Altertumswissenschaften des 19. Jahrhunderts mit den Worten:

„Das Wunder geschah, daß die Dichter eines allzulange des Eigenen entwöhnten Volks nicht mehr schlechtweg den olympischen Götterhimmel oder die Engel und Teufel der Apokalypse beschworen, wenn sie der Sprache des Mythos bedurften, sondern einen Vorzug darin erblickten, in heimischer Rede, mit heimischen Bildern und Klängen ihren inneren Gesichten Gestalt zu geben. [...]“²⁵

japanischen Systeme und der daraus sich ergebenden Frage nach der „Tauglichkeit eines übergreifenden Faschismus-Begriffes“ vgl. Bernd Martin: „Zur Tauglichkeit eines übergreifenden Faschismus-Begriffes. Ein Vergleich zwischen Japan, Italien und Deutschland“, in: *Vierteljahresshefte für Zeitgeschichte*, Bd. XXIX, 1981: 48–73. Der Autor gelangt zu der Erkenntnis einer Vergleichbarkeit lediglich in ideologischer, nicht aber in faktisch-machtpolitischer Hinsicht. Vgl. in diesem Zusammenhang auch Tôkyô Dagaku Shakai Kagaku Kenkyûsho (Hg.): *Fashizumu ki no kokka to shakai* [I] – *Shôwa kyôkô*, Tôdai shuppankai, Tôkyô 1978.

²⁴ Jacob Grimm: *Deutsche Mythologie*. III. Band (Ullstein Materialien). Ungekürzte Ausgabe. Frankfurt, Berlin, Wien 1981: iii–iv.

²⁵ Ninck 1935: 1.

Doch hat, so bemerkt Ninck schließlich, „das 19. Jahrhundert [...] nicht gehalten, was es in seinen Anfängen herrlich versprach“ (a.a.O.).

„Der Wiedergeburt des Vorzeitglaubens“, so beklagt der Autor, sei „früh genug der Boden entrissen“²⁶ worden, die Wissenschaft sei „unabwendbar dem Rationalismus und Materialismus“ verfallen (a.a.O.). Der doppelte Einfluß von Antike und Christentum erst hätte das kulturelle Erwachen der Germanen eingeleitet, so unreißt er den von ihm abgelehnten Standpunkt der Wissenschaften. Diesem will der Autor den Versuch entgegensetzen, „die germanische Religion in zwei ihrer Brennpunkte, dem Wodan- und Schicksalsglauben, unter sorgfältiger Prüfung des Quellenmaterials darzustellen“.²⁷

Doch scheinen dem geistig noch im 19. Jahrhundert wurzelnden Ninck die Bestrebungen seiner eigenen Zeit nicht mehr geheuer zu sein, wie einem, der die Geister, die er rief, nun nicht mehr loszuwerden vermag. Anders würde sein dunkler Schlußsatz keinen Sinn ergeben: „Zum Schlusse bemerke ich, daß das Buch 1929 begonnen wurde und seine wesentlichen Gedanken noch auf den Ausgang der zwanziger Jahre zurückreichen.“²⁸ Doch war es inzwischen schon längst zu spät geworden für derartige feinsinnig gemeinte, letztlich aber nur halbherzige Abgrenzungsversuche. Andere hatten sich des Sujets bemächtigt, deren Intentionen nicht mehr auf die wissenschaftliche Erforschung dessen, was war, sondern die Anwendung und Nutzbarmachung des aus den Überlieferungen herausgelesenen ‚Germanischen‘ zielte. Doch bedienten sich die Argumente dieser „völkischen“ Ideologie derselben Quellen wie einst die Wissenschaften.

Der gleichen Erkenntnis folgend, die in Japan im Jahre 1937 zur Abfassung des *Kokutai no hongu*, des offiziellen Kommentars zum „Erziehungserlaß“ von 1890, führte, derzufolge die Staatsidee am wirksamsten durch die allgemeine Schule zu verbreiten sei, hatte Alfred Rosenberg in einem Kommentar zum Parteiprogramm der NSDAP im Jahre 1933 programmatisch erklärt: „Die Größe des germanischen Blutes“ sei in vielen Millionen erweckt. „Soll aber diese Tat fortzeugend neue Geschlechter bilden, nicht

²⁶ Ninck 1935: 2.

²⁷ Ninck 1935: 3.

²⁸ Ninck 1935: 4.

wieder nach einem großen Aufflammen vergehen und dann vergessen werden, so muß der nationalsozialistische Volksstaat eines fordern: die Schule!“²⁹

In diesem Sinne erschienen Unterrichtsmaterialien wie das durch den „Bund für Deutsche Kirche“ 1936 herausgegebene Lehrbuch eines gewissen Dr. Kurd Niedlich mit dem Titel *Das Mythenbuch. Die germanische Mythen- und Märchenwelt als Quelle deutscher Weltanschauung*.

Bereits in der Einleitung legt der Autor unmißverständlich die ideologischen Grundlagen seines Traktats dar. Nicht die wissenschaftliche Erforschung der Mythen ist sein Ziel, sondern die Aufdeckung der in ihnen vom Autor verborgen gewählten „Wahrheit“, die mit rationaler Erkenntnis nicht zu erfassen sei. Niedlich postuliert eine „Sehnsucht der deutschen Gegenwart, daß man, statt der Wissenschaft und Wirklichkeit allenthalben auch in den Mythen nach den verschütteten Quellen deutscher Wahrheit sucht“.

Der Autor bemerkt, er wolle

„[...] aus dem Trümmerfelde der germanischen Mythen die Steine heraussuchen, die gereinigt und behauen, mir Bausteine zu einem neuen deutschen Heiligtum sein sollen, aus Resten verfallenen Gemäuers will ich eine neue deutsche Weltanschauung bauen.“³⁰

Und schließlich:

„Der Schule aber und der Familie ersteht nun die leider seit Jahrhunderten versäumte Pflicht, dafür zu sorgen, daß es künftig keinen Deutschen, insbesondere kein deutsches Kind gibt, das mit unserer Urväter Mythen nicht vertraut ist.“³¹

In der weiteren Darstellung, formt Niedlich seine antiwissenschaftliche, antirationalistische, gegen alles Fremde, insbesondere das Christentum und die europäische Antike, gerichtete Argumentation weiter aus. „Für uns kommt es allein darauf an, die

²⁹ Alfred Rosenberg: *Das Wesensgefüge des Nationalsozialismus. Grundlagen der deutschen Wiedergeburt*, München 1933: 59f.

³⁰ Kurd Niedlich: *Das Mythenbuch. Die germanische Mythen und Märchenwelt als Quelle deutscher Weltanschauung*, Leipzig 1936: Vorwort („Zum Geleit“).

³¹ Niedlich 1936: Einleitung.

Stücke zu finden, die sich selbst zu einer einheitlichen Weltanschauung germanischen Wesens zusammenfügen. Wie und wo diese Weltanschauung geworden, wann sie erlebt wurde, hat nichts zu sagen.“ Diese Weltanschauung zu erkennen, „vermag gesundes und unverdorbenes deutsches Gefühl allein“.³²

Mythen als Quelle und Ausdruck einer singulären, national-völkischen Ethik, zu erfassen allein durch Intuition, nicht aber mittels der Ratio eines suchenden Geistes – dieser Ansatz erscheint uns eigentümlich bekannt, wenn wir uns das tennōistische Denken noch einmal vergegenwärtigen. Und so, wie in Japan der Staatshintō die einzige, und damit über allen Religionen stehende Offenbarung des nationalen Wesens meint, wird auch hier, ohne Bezug auf Japan natürlich, die Schaffung einer „deutschen Religion“ gefordert, die durch die Schule zu vermitteln sei:

„In der Schule – im Religionsfach, in Deutsch oder Geschichte – braucht's nur unserer Einsicht, um den Kindern die alte deutsche Religion zu geben. [...] Denn erst wenn deutsche Weltanschauung schon unseren Kindern auf Mutters Schoß eingepflanzt wird, wird sie im Erwachsenen so tief gewurzelt sein, daß sie allen Stürmen Trotz bietet.“³³

Man wählte also auch hier einen ganz ähnlichen Weg wie den japanischen, indem die verschiedenen Schulfächer ideologisch ausgerichtet und zu nationalistischen Weltanschauungsfächern umgestaltet wurden.

Doch damit war die Ideologie noch lange nicht in die letzte Konsequenz geführt. In einer umfangreichen Schrift *Ewiges Germanien. Unser Mythos und sein Gestaltwandel* aus dem Jahre 1935 fügt deren Autor, Gerhard Raab, der Ideologie noch weitere Elemente hinzu. Ihm kommt es nun ausdrücklich auf die Darstellung der nationalsozialistischen Weltanschauung an. Besonders im Hinblick auf die japanische Entwicklung ergeben sich daraus weitere interessante Parallelen. Insbesondere die Frage nach Eigenem und Fremdem in der Kultur bewegt den Verfasser. Er gelangt dabei zu einem Resümee, das in dieser Form ansonsten immer auf Japan angewendet wurde und wird:

³² Niedlich 1936: 54.

³³ Niedlich 1936: 57.

„Die Rolle des deutschen Geistes war hierbei immer von neuem die Aufnahme fremder und doch verwandter Anregungen und ihre Klärung und Rückbildung zur artgemäßesten Form.“³⁴

In der „artgemäßen Form“, dem Germanischen, erblickt Raab die „Sendung“ Deutschlands in Europa. Als Verwirklichung dieses Ideales in der Geschichte erscheinen ihm die Ritterorden Preußens: „Die mönchische Ordnung ihres Lebens verlangte die Aufgabe des Selbst. [...] Ihr Leben [ließ ihnen] keine Stunde und keine Stelle für irgendein eigenes Sein“.³⁵

Wir erinnern uns, daß gerade auch in Japan die Beschwörung asketischen Kriegerturns und damit die erklärte Ablehnung von Individualismus und „Selbst“ zu den Grundpfeilern der *kokutai*-Ideologie gehören.

So verweist das *Kokutai no hongu* folgerichtig direkt auf die Parallelität der Entwicklungen in Japan und Europa, das auch eben beginne, dem Individualismus zu entsagen.³⁶

Der letzte Punkt in Raabs Argumentation schließlich läßt uns noch mehr an Japan denken. Hier beschwört der Autor die „Kontinuität des germanischen Wesens“, die im Laufe der Geschichte lediglich unter der fremdbestimmten Oberfläche verborgen geblieben wäre. Sogar der Ausdruck von der „einen geraden Linie“ findet in diesem Zusammenhang Erwähnung:

„Wir haben die Spuren unseres Mythos und unseres geistigen und rassischen Ursprungs bis in die Eiszeit zurückverfolgt. Wir sahen trotz aller Irrgänge, trotz aller Überfremdungen und Zersplitterungen eine gerade Linie laufen von jenem unmordischen Erlebnis der Wintersonnenwende bis zu unserem heutigen Denken und Empfinden, mochte jene Linie im letzten Jahrtausend auch nur vom unbewußten Drange unseres Blutes gesucht und gehalten werden. [...] Dies alles offenbart uns, daß das Leben unseres Volkes ein gänzlich anderes Zeitmaß hat als das aller übrigen Völker“.³⁷

³⁴ Gerhard Raab: *Ewiges Germanien. Unser Mythos und sein Gestaltwandel*, Leipzig 1935: 27.

³⁵ Raab 1935: 278f.

³⁶ Vgl. *Kokutai no hongu* 1937: 1–7; Gauntlett / Hall 1949: 51–55.

³⁷ Raab 1935: 283.

Hier schließlich ist der letzte ideologische Schritt vollzogen: von der Postulierung des sogenannten ‚Arteigenen‘ hin zur Einmaligkeit, zum Unvergleichlichen; das eigene Volk erscheint herausgehoben aus dem Meer der anderen, es ist etwas ganz anderes, unvergleichlich den übrigen Völkern. Doch fehlt im Gegensatz zu Japan die Authentizität des Einmaligkeitsgedankens. Ist es in der japanischen Überlieferung das geheiligte „Götterzeitalter“, das den Anfang markiert, muß hier ein so ganz und gar unpoetischer Begriff wie der der „Eiszeit“ als Surrogat echten mythologischen Anfangs herhalten.

Wenden wir uns zum Schluß der Betrachtung einem Autor zu, der wie kein zweiter versucht hat, rassisches Denken und Germanentum zur Idee der deutschen Neuzeit zu machen, Alfred Rosenberg.

Der Kern seiner Ideologie, der auch die Problematik einer – zunächst rein phänomenologischen – Parallelität zwischen deutscher und japanischer „völkischer“ Ideologie indirekt berührt, scheint mir in Rosenbergs ‚amtlichem‘ Kommentar zu § 24 des Parteiprogrammes der NSDAP gegeben. Dieser Artikel fordert zunächst die „Freiheit aller religiösen Bekenntnisse im Staat“, um dann aber unmißverständlich einschränkend hinzuzufügen, „so weit sie nicht dessen Bestand gefährden oder gegen das Sittlichkeits- oder Moralgefühl der germanischen Rasse verstoßen“.³⁸

In seinem Kommentar zu diesem Artikel erläutert der damals noch als Chefideologe der NSDAP anerkannte Autor:

„Sittlichkeit ist durchaus rassisch bedingt und nicht abstrakt katholisch, protestantisch, moslemisch. Deutsche Sitte ist germanisches Lebensgefühl, dem sich das Christentum angeglichen hat. Pflicht eines jeden Deutschen und somit des deutschen Staates ist es deshalb, die arteigene Sitte und Sittlichkeit zu pflegen und, wo diese mißachtet worden ist, sie wieder durchzusetzen.“³⁹

Rosenberg hebt diesen Paragraphen immer wieder besonders hervor; seine Bedeutung für das gesamte ideologische Gebäude

³⁸ Alfred Rosenberg: *Das Parteiprogramm. Wesen, Grundsätze und Ziele der NSDAP. Herausgegeben und erläutert von Alfred Rosenberg*, München 1937 (1922): 18.

³⁹ Rosenberg 1937 (1922): 57.

weist der Autor an anderer Stelle auf, indem er ihn als Ausgangspunkt für einen, wie er es nennt, „nationalsozialistischen Staatsgrundsatz“ erhebt, der lauten sollte: „Die Staatsgewalt des Deutschen Reiches beruht auf der Wahrung der Nationalehre“.⁴⁰

Rosenberg, der in seinen Schriften Japan übrigens nahezu völlig ignoriert, dafür aber umso häufiger Bezug auf China und den Konfuzianismus nimmt, gelangt hier an einen ideologischen Punkt, der in nächster Nachbarschaft zum Gedanken des *kokutai*, des „Nationalwesens“ steht. Auch im *kokutai*-Konzept stellt die Postulierung einer „völkisch“ bedingten, erblich-angeborenen Ethik den sittlichen Kern und das Fundament des Staates dar. Der Begriff des *kokutai*, „Nationalwesen“, kann durchaus auch mit „Nationalehre“ übersetzt werden, wie es die von Kimura Kinji angeführte Übersetzung „Ehre des Staates [Landes]“⁴¹ zeigt.

Rosenberg, der, wie bereits angedeutet, in seinem Hauptwerk *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*⁴² ausführlich auf das klassische China zu sprechen kommt und es als absolutes Ideal „völkischer Einheit“ darstellt, dessen Wesen sich in Konfuzius verkörpert habe, stellt einen chinesisch anmutenden und auch der japanischen *Kokugaku* eigenen Grundgedanken in das Zentrum seiner Überlegungen: den eines vorbildlichen, *idealen Altertums*. Der Fortschrittsgedanke wird abgelehnt, der Höhepunkt in der Kultur eines Volkes liege bereits ganz am Anfang, in den ältesten Mythen und Sagen, begründet; danach sei nur noch Verwandlung, nicht mehr Fortentwicklung zu verzeichnen.

Doch die „absolute Wahrheit“ ist, Rosenberg zufolge, nicht mittels rationaler Erkenntnis zu erfassen:

Für die Erkenntnis der „absoluten Wahrheit“ kommt den überlieferten Mythen und Sagen die wichtigste Funktion zu. In der heute nur noch schwer erträglichen Diktion des Autors klingt das folgendermaßen:

„Das letztmögliche ‚Wissen‘ einer Rasse liegt schon in ihrem ersten religiösen Mythos eingeschlossen.“⁴³

⁴⁰ Rosenberg 1933: 15.

⁴¹ Vgl. u. a. Kimura Kinji: *Großes Japanisch-Deutsches Wörterbuch*, Tōkyō 1973, S. 1302: „Ehre des Staates (Landes)“.

⁴² Der vorliegenden Untersuchung liegt die Ausgabe von 1942 zugrunde (5. Auflage / 81.–100. Tausend / 1942).

⁴³ Alfred Rosenberg: *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der*

Dieser nur mystisch-intuitiv zu erfassenden Wahrheit setzt er die als hoffnungslos verfehlt bezeichneten Bemühungen entgegen, mittels Vernunft den Geheimnissen der Welt auf die Spur zu kommen.

„Der Denker der hellenistischen Antike nahm an, früher oder später werde die Vernunft doch eine restlose Erkenntnis des Alls ermöglichen. Spät, sehr spät ist es dann klar geworden, daß es im Wesen des Menschlichen liegt, die sogenannte ‚absolute Wahrheit‘, auch den vorausgesetzten Sinn des Erdgeschehens nicht erfassen zu können [...].“⁴⁴

Der Autor wendet sich vehement dagegen, „vollkommen auf der verstandes-vernunftgemäß-logischen Ebene unseres Wesens, als sei diese die einzige Plattform des menschlichen Forschens“⁴⁵ zu verharren.

Indem die gesamte deutsche Romantik bedenkenlos in den Dienst der eigenen Ideologie gestellt wird, gelangt Rosenberg zu dem Schluß:

„Das ist der andere – ‚wahrere‘ – Strom des echt wuchshaften [organischen] Wahrheitssuchens entgegen dem scholastisch-logisch-mechanischen Ringen nach ‚absoluter Erkenntnis‘. [...]

Es gilt ein Abstreifen der Vorherrschaft des scholastisch-humanistisch-klassizistischen Schematismus zugunsten der organisch-rassistisch-völkischen Weltanschauung.“⁴⁶

Folglich wird auch der Individualismus abgelehnt, er gilt dem Autor als intellektualistisch und naturentfremdet. Schließlich gelangt Rosenberg zum Credo seiner „völkischen“ Weltanschauung:

„Die rassengebundene Volksseele ist das Maß aller unserer Gedanken, Willenssehnsucht und Handlungen, der letzte Maßstab unserer Werte.“⁴⁷

seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit, München (1930) 1942: 684.

⁴⁴ Rosenberg (1930) 1942: 681.

⁴⁵ Rosenberg (1930) 1942: 682.

⁴⁶ Rosenberg (1930) 1942: 691, 693.

⁴⁷ Rosenberg (1930) 1942: 697.

Die Ideologie des japanischen Tennöismus hat, wie eingangs gezeigt, ihre Wirkung auf „völkische“ und in den Kategorien der Rassentheorie denkende Geister im Deutschland des Nationalsozialismus nicht verfehlt. So berichtet etwa im Jahre 1934 ein gewisser H. W. von Doemming bereits in den ersten Zeilen seiner Schrift *Was will Japan?* über das Denken der Japaner:

„Die Sonnengöttin Amaterasu-O-Mi-Kami vertraute ihren Nachkommen die Herrschaft über das Reich der aufgehenden Sonne mit den Worten an: ‚Meine Kinder in ihrer Eigenschaft als Gottheiten sollen es regieren‘. Dies war vor 2500 Jahren, und heute mehr denn je ist jeder Japaner, vom Kabinettsminister hinunter bis zum letzten Kuli, von der Wahrheit dieses mythologischen Ausspruches überzeugt. Betrachtet sich doch das ganze japanische Volk als ‚Kinder der Götter“⁴⁸, deren Glaube Shinto heißt, d. i. ‚Weg der Götter““.⁴⁹

Wenn man heute in Europa und Amerika die Politik Japans nicht verstünde, so läge das daran,

„daß man Japans Rassenreligion, d. h. rassenreligiös-politische Struktur, nicht versteht, denn jeder Japaner glaubt nicht nur, sondern er weiß, daß er göttlichen Ursprungs ist und daß keine andere Rasse diesen Vorzug mit ihm teilt“.⁵⁰

Voller Bewunderung zitiert er aus einer Rede des Kriegsministers General Araki Sadao (1877–1966) vom 16. Mai 1931, in der jener zur Ideologie des *kodō*, des „Weges des Altertums“, und Japans daraus resultierender Mission in der Welt bemerkt:

„Wenn das Land wieder von demselben großen Geiste erleuchtet wird, in dem es gegründet war, dann wird die Zeit kommen, wenn alle Nationen der Welt gezwungen sein werden, zu unserem Kodo hinaufzublicken. Kodo, das große Ideal der japanischen Nation, ist so gehaltvoll, daß es über die ganze Welt verbreitet und ausgedehnt und daß jedes Hin-

⁴⁸ Vgl. den Beitrag „Der ‚göttliche Untertan‘ – Zum Menschenbild der Shintō-Mythologie“ in diesem Band.

⁴⁹ H. W. Doemming: *Was will Japan?*, o. O. 1934: 9.

⁵⁰ Doemming 1934: 18.

dernis überwunden werden sollte – sogar mit dem Schwert.“⁵¹

Es nimmt nicht Wunder, daß derartige Selbsteinschätzungen Japans im Deutschland der dreißiger und vierziger Jahre ihren Eindruck nicht verfehlten. Erblickte man doch in Japan ein Vorbild, das in weiten Bereichen wesentlich fortgeschrittener und historisch fundierter die eigenen ideologischen Anstrengungen als fernes Ideal überstrahlte.

Alles schien in Japan bereits verwirklicht, worum sich die „völkischen“ Ideologen Deutschlands so heftig bemühten: die unverbrüchliche Homogenität der Nation, die mystische Einheit von Führung und Volk, die Bedingtheit von Tugend und allgemeiner Ethik durch Rasse und daraus resultierendem nationalen Wesen anstelle von individueller Einsicht und Gelehrsamkeit, die Ablehnung alles, in der Vergangenheit kulturell übermächtigen Fremden in Verbindung mit der Ablehnung von Rationalität und Vernunft als notwendigen Kategorien des Denkens, stattdessen eine Propagierung ‚artgemäß-intuitiver‘, gefühlsmäßiger Erkenntnis archaischer „Wahrheiten“. Auch in der Schlußfolgerung aus alledem konnte man sich durchaus selbst wiederfinden, in der Postulierung des Vormachtstrebens der eigenen, als überlegen erkannten Nation in der jeweiligen Weltregion in Verbindung mit dem Ideal kriegerisch-heldischen Denkens.

Doch war es insbesondere ein Bereich, der, als Fundament sozusagen, die Übereinstimmungen in weltanschaulicher Hinsicht begründete: die alten Überlieferungen, Mythologien und Sagen, welche den Nachweis kultureller Eigenständigkeit und Eigenheit zu erbringen hatten. Hier mußte Japan tatsächlich als kaum erreichbares Vorbild erscheinen. Eine Nation mit Jahrtausende alter kontinuierlicher Überlieferung, die sich selbst auf göttliche Gründung zurückführte, war, vom „völkischen“ Denken aus betrachtet, unangreifbar und wohl auch unbesiegbar.

In der zitierten Formulierung von den Japanern als „Germanen im Quadrat“ stecken somit tatsächlich ein tiefer Komplex, wie auch Angst und Bewunderung. Hier wird direkt auf den im Deutschland jener Zeit grassierenden ‚Germanenkult‘ Bezug genommen, war es doch auch in der Nazi-Ideologie das ideale Al-

⁵¹ Doemming 1934: 19.

tertum, welches, nicht als Sinnbild, sondern vielmehr ganz real, das wieder zu erlangende Traumziel „nationaler Wesenheit“ und Selbstbestimmung lieferte.

„Einheit“ und „Homogenität“ waren die Ziele sowohl des deutschen Nationalsozialismus als auch der japanischen *kokutai*-Ideologie. In beiden Systemen spielte die Mythologie die grundlegende Rolle für die geistige Fundierung und Legitimation der Ideologie. Anhand der Mythologien wurden vermeintlich archaische, anthropologisch determinierte, nationale Identitäten in idealisierender Überhöhung postuliert. Sowohl in Japan als auch in Deutschland boten die Mythologien den Anlaß, ein ehemals existierendes „ideales Zeitalter“ unverfälschter nationaler Eigenart zu beschwören, das im Laufe der historischen Entwicklung lediglich einem Verfallsprozeß unterworfen gewesen sei. In Japan wurden für diese als extrem negativ eingeschätzte Entwicklung seit der edozeitlichen *Kokugaku* der kulturelle Einfluß Chinas sowie der Buddhismus verantwortlich gemacht, während im nationalsozialistischen Deutschland das als „orientalisch“ gebrandmarkte Christentum und die europäisch-mittelmeerische Antike als Verderber der „autochthonen“ Germanen-Kultur galten. Beide Ideologien wendeten sich folglich vehement gegen das Denken der traditionellen geistigen Zentren ihres jeweiligen Kulturkreises. Als Gegenmodelle wurden jeweils „arteigene“ Denkweisen, die sich durch intuitiv erfassende anstelle von rational analysierender Erkenntnisweise definierten, doktrinär postuliert. Doch die Erkenntnis des „Arteigenen“ wird nicht nur durch den Rationalismus Chinas, respektive Roms, behindert, sondern auch durch die jeweiligen „fremden“ Religionen Buddhismus und Christentum. Ebenso wie in Japan der Buddhismus für die Jahrhunderte währende Unterdrückung der „Wahrheit“ des Shintō verantwortlich gemacht wurde, sahen die deutschen Ideologen im Christentum einen ihrer weltanschaulichen Hauptfeinde.

Soll aus dem ideologiekritischen Vergleich zwischen dem tenōistischen Japan und dem nationalsozialistischen Deutschland ein Resümee gezogen werden, so können als im Kern übereinstimmende ideologische Konstituenten die folgenden Punkte formuliert werden:

1. Eine überlieferte Mythologie als Ausweis der nationalen Besonderheit;
2. eine daraus abgeleitete Ablehnung rationalistischen Denkens, das in Japan historisch mit China, in Deutschland mit der europäischen Antike identifiziert wird;
3. Abwendung von den als fremdartig eingeschätzten Religionen Buddhismus bzw. Christentum; Formulierung einer eigenen, auf archaischer Mythologie gründenden National-Religion⁵²;
4. Postulierung einer ethnisch-anthropologisch bedingten, vererbaren nationalen Sittlichkeit, deren konstituierende Elemente sowohl in Japan als auch in Deutschland „Einfachheit“, „Emotionalität“, „Naturliebe“ etc. darstellen, wie auch „soldatischer Geist“ und antiindividualistisches Menschenbild.

Die geschichtliche Wirklichkeit stellt in diesen Vorstellungen eine offensichtlich unerhebliche Kategorie dar. Vom historischen Standpunkt aus betrachtet erscheint es jedoch als bemerkenswert, daß ausgerechnet Japan als ein Monument nationaler Einheit und Kontinuität angesehen wurde, eben jenes Japan, das nur wenige Jahrzehnte zuvor, in Ermangelung eben dieser gesellschaftlichen Gegebenheiten, in der späten Meiji-Zeit die Ideologie vom „ewigen Kaiserstaat“ planmäßig entwickelte und dabei bewußt auch auf europäische, insbesondere deutsche Anregungen zurückgriff.⁵³

Doch hat die Geschichte Japan und Deutschland die Lektion erteilt, daß beide Länder nicht gut beraten waren, ihre Ziele in

⁵² Zum Verhältnis von Nationalsozialismus und Christentum vgl. Klaus Scholder: *Die Kirchen und das Dritte Reich*, 2 Bde., Frankfurt 1977; die Grundzüge einer im Jahre 1934 entstandenen „Deutschen Glaubensbewegung“ faßt Scholder (1977, I: 574) folgendermaßen zusammen: „Das Verhältnis zum Christentum sollte das einer überlegenen Toleranz sein: Zwar werde es wohl immer eine Gemeinde Jesu im deutschen Volk geben, „aber die normative, d. h. maßgebliche religiöse Gewalt“ könne in Zukunft nur der ‚Deutsche Glaube‘ sein, da die ‚Epoche des Christentums zu Ende‘ gehe.“ Zur Sicht des Christentums in der SS-Ideologie vgl. Josef Ackermann: *Heinrich Himmler als Ideologe*, Göttingen 1970: 88-96. Ich danke Bernd Martin, Freiburg, für diesen Hinweis.

⁵³ Vgl. u. a. den Beitrag „Inoue Tetsujirō (1855-1944) und die Entwicklung der Staatsideologie in der zweiten Hälfte der Meiji-Zeit“ in diesem Band.

einer modernen Welt auf der Basis anachronistischer, „völkisch“ bornierter Ideologien zu gründen. Die Mythologie als nationales Einigungsband war in diesem Kontext stets eine Schimäre, der nachzujagen in der Katastrophe endete.

Momotarō und der Geist Japans

Zur Funktion eines Volksmärchens im Nationalismus der frühen Shōwa-Zeit

1. Nationalismus und Volksüberlieferung im modernen Japan

1.1. Die Funktion der Schulerziehung

Bis 1945 bildete die allgemeine Schule die tragende Stütze für die nationalistische Erziehung des japanischen Volkes. Insbesondere der Grundschulbildung kam in diesem Zusammenhang eine entscheidende Rolle zu. Mittels zentralistisch vereinheitlichter Lehrpläne und -inhalte sollten regionale, übrigens auch sprachlich-dialektale, Unterschiede eingeebnet werden. Nationalstolz und ein all-japanisches Gemeinschaftsgefühl wurden den Kindern mittels der Übungsstücke in den Lesebüchern für den Elementarunterricht (*Shōgaku tokuhon*) vermittelt. Es ist also von großem Wert, die Inhalte dieser Schulbücher einer näheren Betrachtung zu unterziehen¹, wobei den Büchern der frühen Shōwa-Zeit, die jedoch nur graduelle Unterschiede zu denen der vorangegangenen Perioden (Meiji- und Taishō-Zeit) aufweisen, unser besonderes Interesse gilt.

Auf die insgesamt 12 kleinen Bände der *Shōgaku kokugo tokuhon* [SKT], „Lesebücher für den Elementarunterricht“, der Jahre

¹ Zum Moralunterricht vgl. Horst Wittig: *Pädagogik und Bildungspolitik Japans, Quellentexte und Dokumente von der Tokugawa-Zeit bis zur Gegenwart*, München 1976: Dok. 35 und 38; Gesine Foljanty-Jost: *Schulbuchgestaltung als Systemstabilisierung in Japan*, Bochum 1979: 13ff.; Horst Wittig: *Bildungswelt Ostasien, Pädagogik und Schule in China, Japan und Korea*, Paderborn 1972: 119ff.; Carl v. Weegmann: *Die vaterländische Erziehung in der japanischen Volksschule: Tokuhon und Shūshinsho*, (MOAG 28 / D), Tōkyō 1935; Harold J. Wray: „A Study in Contrasts, Japanese School Textbooks of 1903 and 1941–45“, in: *Monumenta Nipponica* 28 / 1, 1973: 69–86; W.M. Fridell: „Government Ethics Textbooks in Late Meiji Japan“, in: *Journal of Japanese Studies* 1970: 29 / 4: 828–833.

Shōwa 7 bis 12 (1932 bis 1937)² verteilte sich ein breites Stoffgebiet; das Pensum umfaßte die verschiedensten Sachgruppen, soweit sie den Kindern dieser Altersgruppe vermittelt werden konnten. Doch hatten die Lesestücke nicht nur die Aufgabe, anhand passender Texte die grundlegende Kulturtechnik des Lesens zu vermitteln; sie dienten vielmehr, wie bekannt, dezidiert auch der weltanschaulichen Schulung im Sinne von Erziehungserlaß und dessen diversen Kommentarschriften. Somit kann es nicht verwundern, daß bereits das allererste Stück des ersten Bandes (Heft 1, 1932) mit einer Abbildung der Kirschblüte, dem nationalen Symbol Japans, beginnt, kurz darauf gefolgt von marschierenden Spielzeugsoldaten, denen der Text unterlegt ist *„susume susume heitai susume“*, „geh' voran, geh' voran, Armee, geh' voran!“³. Dann folgt eine Zeichnung von kleinen Kindern unter einer aufgehenden Sonne mit einem entsprechenden Text und ein Stück über die japanische Nationalflagge (*hinomaru no hata banzai banzai*), „Die Sonnenfahne, auf ewig, auf ewig!“). Dann folgen „zivilere“ Lesestücke über die Natur, gutes Benehmen und technische Dinge (Telefon); eingestreut sind aber stets Texte mit eindeutig politisch-nationaler Intention, wie etwa über die Kriegsmarine und die Luftwaffe. Somit entsteht das Bild eines patriotischen, naturliebenden, kultivierten und stets wehrhaften Landes – exakt jenes Bild also, das in den offiziellen Kommentaren zum Erziehungserlaß, wie dem *Kokutai no hongei* von 1937, von Japan und seinem *kokutai* gezeichnet wird. Von Anfang an also ist die Schulerziehung in den Dienst der Nationalideologie gestellt.

Betrachtet man die weiteren Lesestücke, so fällt auf, daß in den Heften 1, 2 und 3 eine bestimmte Gruppe von Lesestücken besonders stark vertreten ist: die der Volksmärchen. In Heft 1 finden sich die Märchen⁴ *Shitakiri suzume*⁵, *Usagi to kame*⁶ und *Momotarō*⁷;

² *Shōgaku kokugo tokuhon* [SKT], 12 Bde., Hg.: Mombushō, Tōkyō 1932–1937.

³ SKT 1: 5.

⁴ Im folgenden werden die in den Lesebüchern enthaltenen Märchen aufgelistet; im Sinne einer wissenschaftlichen Erschließbarkeit des Materials werden in einer Anmerkung zu dem jeweiligen Märchen dessen Typ-Nummern nach den gebräuchlichsten Typen-Indices angegeben: *Ikeda-AT* = Ikeda Hiroko: *A Type and Motif Index of Japanese Folk-literature*, (FFC 209), Helsinki 1971; *Seki-Nr.* = NMBS (Seki Keigo: *Nihon mukashibanashi shūsei*, 3 vols., Tōkyō 1958 [NMBS]) und NMBT

Heft 2 enthält vier Märchen: *Saru to kani*⁸, *Nezumi no yomeiri*⁹, *Kobutori*¹⁰, *Hanasaka jiji*¹¹; in Heft 3 sind enthalten: *Issunbōshi*¹², *Kachikachi-yama*¹³, *Nezumi no chie*¹⁴, *Kin no ono*¹⁵ und *Urashima Tarō*¹⁶. Auch dem oberflächlichsten Kenner der japanischen Märchen werden die meisten dieser Erzählungen bekannt sein. Sie bilden den Stamm der japanischen „Nationalmärchen“, Geschichten, die jedem Japaner, zumindest zu jener Zeit, vertraut waren. Ihre große Popularität verdankten sie allein dem Umstand

(Seki Keigo: *Nihon mukashibanashi taisei*, 12 vols., Tōkyō 1978–82 [NMBT]). Auch Ikeda 1971 gibt eine Konkordanz zu Seki, doch bezieht diese sich auf dessen englischsprachige Typologie in Seki 1966 („Types of Japanese Folktales“, in: *Asian Folklore Studies* XXV, 1966: 1–200); unverständlicherweise verwendet Seki hier – für identische Erzählungen – gänzlich andere Nummern als in seinen japanischen Typologien! Zusätzlich wird hier in einigen Fällen auf Inada Kōji u. Ozawa Toshio (Hg.): *Nihon mukashibanashi tsūkan*, 28 Bde., 1976–89 [NMFS] verwiesen.

⁵ SKT 1: 34–37: *Shitakiri suzume* = Seki-Nr. 191 (NMBS II: 719–729; NMBT, Nr. 191); Ikeda-AT Nr. 480 D, „Tongue-Cut Sparrow“.

⁶ SKT 1: 48–53: *Usagi to kame* = Seki-Nr. 14 (NMBS I:104–105; NMBT, Nr. 14); Ikeda-AT 275 A („A Race Between a Fast and a Slow Animal“).

⁷ SKT 1: 54–75: *Momotarō* = Seki-Nr. 143 (NMBS II: 328–336; NMBT, Nr. 143); Ikeda-AT 302.

⁸ SKT 2, Nr. 5: *Saru to kani* = Seki-Nr. 25–26 (NMBS I: 142–148; NMBT, Nr. 25–26); Ikeda-AT 210 (*Saru-kanikassen*).

⁹ SKT 2, Nr. 10: *Nezumi no yomeiri* = Seki-Nr. -- (NMBS II: 548–549; NMBT--); Ikeda-AT 980 B (*Nezumi ni Natta Yome*, „Aged Mother-in-law Abandoned“).

¹⁰ SKT 2, Nr. 12: *Kobutori* = Seki-Nr. 194 (NMBS II: 735–742; NMBT, Nr. 194); Ikeda-AT 503 A.

¹¹ SKT 2, Nr. 16: *Hanasaka jiji* = Seki-Nr. 190 (NMBS II: 705–719; NMBT, Nr. 190); Ikeda-AT 503 F („Magic Ashes Make a Cherry-Tree Blossom“).

¹² SKT 3, Nr. 15: *Issunbōshi* = Seki-Nr. 136 (NMBS II: 293–301; NMBT, Nr. 136); Ikeda-AT 425 B.

¹³ SKT 3, Nr. 16: *Kachikachi-yama* = Seki-Nr. 32 (NMBS I: 175–210; NMBT, Nr. 32); Ikeda-AT 176.

¹⁴ SKT 3, Nr. 17: *Nezumi no chie*, weder in Seki (NMBS, NMBT) noch in Ikeda 1971 nachzuweisen.

¹⁵ SKT 3, Nr. 20: *Kin no ono* = Seki-Nr. 226A (NMBS II: 1025–1030; NMBT, Nr. 226); Ikeda-AT 729 („Woodman and the Gold Axe“).

¹⁶ SKT 3, Nr. 24: *Urashima Tarō* = Seki-Nr. 224 (NMBS II: 1009–1015; NMBT, Nr. 224); Ikeda-AT 470* („Dragon Palace“).

ihrer Aufnahme in die Grundschullesebücher; dadurch erhielten sie die Stellung allgemein verbreiteter, all-japanischer Märchen, gänzlich unabhängig von der Frage, ob diese Erzählungen regional möglicherweise unbekannt oder nur in abweichenden Varianten verbreitet waren. Die Schule wirkte normierend und entsprach damit ihrem Auftrag, ein gemeinsames Nationalbewußtsein zu prägen.

Interessant ist in diesem Zusammenhang Heft Nr. 3. Hier finden sich, wie gezeigt wurde, in Analogie zu den vorangegangenen Heften insgesamt fünf Märchen; daneben aber treffen wir auf eine Erzählung mit dem Titel *Kunibiki*, die zunächst auch wie ein Märchen erscheint, sich dem aufmerksamen Beobachter aber bald als eine kindlich-vereinfachte Form eines archaischen japanischen Mythos offenbart, des Mythos vom „Landziehen“ (*kunibiki*).¹⁷ Betrachten wir das nächste Heft, Nr. 4, so zeigt sich, daß sich diese Tendenz hier fortsetzt, und daß an die Stelle der Märchen nun immer mehr mythische Stoffe treten. In diesem Heft tauchen schon gar keine echten Volksmärchen mehr auf, sondern ausschließlich Erzählungen aus dem Grenzbereich von Mythos, Sage und Märchen, die der kindlichen Ausdrucksweise angepaßt wurden: *Kaguyahime*¹⁸, *Shirousagi*¹⁹, *Yuriwaka*²⁰ und *Hagoromo*²¹. Eindeutig sind diese Erzählungen an die Stelle der echten Märchen in den ersten drei Heften getreten. Die Betrachtung der folgenden Hefte bestätigt dieses Bild. In Heft 5 finden wir keine

¹⁷ Der Mythos vom „Ziehen des Landes“, *kunibiki*, findet sich erstmals in der altjapanischen Provinztopographie *Izumo-kuni fudoki*, Kapitel I, „Distrikt Ou“ (= *Nihon koten bungaku taikai* [NKBT] 2: 99–103); vgl. Asakura 1988: 169–170.

¹⁸ SKT 4, Nr. 5: *Kaguyahime* (= *Taketori*) = Seki-Nr. 189 (NMBS II: 695–705; NMBT, Nr. 189); Ikeda-AT 503 D (*Take Kiri Jiji*, „The Bamboo Cutter“).

¹⁹ SKT 4, Nr. 16: *Shirousagi* = Seki-Nr. -- (NMBS --; NMBT, Nr. „neu“ 6); Ikeda-AT 58; vgl. Kojiki 1 = NKBT 1: 91–93; vgl. Klaus Antoni: *Der Weisse Hase von Inaba: Vom Mythos zum Märchen*, (Münchener Ostasiatische Studien, Bd. 28), Wiesbaden 1982.

²⁰ SKT 4, Nr. 18: *Yuriwaka (daijin)* = Seki-Nr. 651 (NMBS III: 766–771; NMBT, Nr. „neu“ 36); Ikeda-AT 974 (*Yuriwaka Daijin*, „The Homecoming Husband“).

²¹ SKT 4, Nr. 21: *Hagoromo* = Seki-Nr. 118 (NMBS II: 172–196; NMBT, Nr. 118); Ikeda-AT 400 (*Tennin Nyōbo; Hagoromo*, „The man on a Quest for his Lost Celestial Wife“).

Märchen und Sagen mehr, sondern nur noch die wichtigsten Stoffe der tradierten Shintō-Mythologie. Zunächst wird die himmlische Felsenhöhle behandelt, in die sich die Sonnengöttin zurückgezogen hat (*Ame no iwayado*)²², dann die „achtgabelige Schlange“, welche der Gott Susanoo besiegte (*Yamata no orochi*)²³, gefolgt von dem Mythos um den kleinen Gott *Sukuna hikona no mikoto*²⁴. Mit der Schilderung des Abstiegs des „Himunelsenkels“ *Ninigi no mikoto*²⁵ auf die Erde und des Schicksals der beiden Götter *Hoderi* und *Hoori no mikoto*²⁶ kommt dieser Band zum Abschluß. Mit diesen Erzählungen sind wesentliche Elemente der japanischen Mythologie im Kern umrissen. Doch krönen erst die Hefte 6 und 7 diesen Zyklus mit Geschichten über den „ersten Kaiser Japans“ (*Jimmu tennō*)²⁷ und schließlich die Eroberungen und Taten des ersten und archetypischen japanischen Helden überhaupt, *Yamatō takeru*.

Es zeigt sich, daß den Märchen, Sagen und Mythen in diesen Lesebüchern eine spezifische, klar erkennbare Aufgabe zukommt: sie sollen die Kinder mit dem vertraut machen, was die politische Führung des Landes als Kern der Nationalüberlieferung ansah; dabei werden die Volksmärchen in eine Reihe mit den Erzählungen um Götter, Helden und Kaiser der ältesten japanischen Geschichte gestellt.

Wie eng einzelne Motive und Stoffe dieser Tradition mit dem neuzeitlichen japanischen Nationalismus verknüpft sind, soll hier an einem Beispiel, das explizit die Funktion von Märchenstoffen in diesem Kontext verdeutlicht, aufgezeigt werden: dem Märchen vom „Pfersichjungen“, *Momotarō*.

²² SKT 5, Nr. 1: *Ame no iwayado*; vgl. *Kojiki* 1 = NKBT 1: 81–85.

²³ SKT 5, Nr. 5: *Yamata no orochi*; vgl. *Kojiki* 1 = NKBT 1: 84–91.

²⁴ SKT 5, Nr. 13: *Sukuna-hikona no mikoto*; vgl. *Kojiki* 1 = NKBT 1: 107–109; zu den Gottheiten *Sukuna-hikona* und *Ohokuninushi* vgl. Antoni 1982 und ders.: *Miwa – Der Heilige Trank: Zur Geschichte und religiösen Bedeutung des alkoholischen Getränkes (sake) in Japan*, (Münchener Ostasiatische Studien, Bd. 45), Stuttgart 1988 (b).

²⁵ SKT 5, Nr. 14: *Tenson*; vgl. *Kojiki* 1 = NKBT 1: 127–129.

²⁶ SKT 5, Nr. 25: *Futatsu no tama*; vgl. *Kojiki* 1 = NKBT 1: 135–143.

²⁷ SKT 6, Nr. 1: *Jimmu tennō*; vgl. *Kojiki* 2 = NKBT 1: 149–167.

2. Der „Pfersichjunge“ *Momotarō* und die japanische Propaganda

Wie im nationalsozialistischen Deutschland spielte auch in der japanischen *kokutai*-Ideologie jener Zeit die Volksüberlieferung eine erkennbare ideologische Rolle. Dies gilt selbstredend für den Bereich von Mythos und Sage in weitaus höherem Maße als für den des eher „apolitischen“ Märchens.²⁸ Doch wurde auch die Märchentradition in nationalistischem Sinne interpretiert und verwendet. So bemerkt etwa der japanische Volkskundler *Ashiya Mizuyo* in seiner 1939 in Deutschland erschienenen – und daher möglicherweise auch direkt vom Nationalsozialismus beeinflussten – Dissertation zum Thema: *Japanische und deutsche Tiermärchen, besonders Fuchsmärchen, in ihrem Wesen und nach ihrer volkstumskundlichen Grundlage* (Köln 1939) zu dem bekannten japanischen Tiermärchen vom „Wettkampf zwischen Fuchs und Tiger“²⁹: „Die Füchse erscheinen hier nicht als eigensüchtige, hinterlistige Tiere, sondern als kluge und tüchtige Tiere, die mit echtem Gemeinschaftsgefühl für einander den erzwungenen Wettkampf mit dem fremden Feinde ausgefochten haben. Dieses bekannte Tiermärchen paßt sich dem patriotischen Gefühl des japanischen Volkes an. Der Tiger kommt aus Korea, oft aus China; jedenfalls ist er mit der Vorstellung des Feindes vom Festlande eng verbunden.“³⁰ Das Märchen erscheint hier als Allegorie auf die politischen Frontstellungen jener Zeit. Japan und seine kontinentalen Feinde werden, leicht faßbar für den Rezipienten, mit den bekannten Figuren der Märchentradition identifiziert und damit

²⁸ Zur Funktion mythischer Stoffe im neuzeitlichen japanischen Nationalismus und im deutschen Nationalsozialismus vgl. den Beitrag „Mythos und Ideologie – Ein Vergleich“ in diesem Band.

²⁹ *Ikeda* beschreibt die Eingangssequenz dieses Märchens folgendermaßen: „I. The International Competition. The Japanese fox and the Korean tiger have a running match. The fox rides on the back of the tiger undetected and wins.“ (*Ikeda* 1971: 63 = *Shishi-Gashira no Yurai, The Lion's Roar*“, *Ikeda-AT* 275 B; *Seki-Nr. 17* NMBS I: 109–110; *NMBT*, Nr. 17).

³⁰ *Ashiya Mizuyo: Japanische und deutsche Tiermärchen, besonders Fuchsmärchen, in ihrem Wesen und nach ihrer volkstumskundlichen Grundlage*, (Ph.D.), Köln 1939: 25.

auch der holzschnittartigen Ethik des Märchens – „Das Gute“ versus „das Schlechte“ – unterworfen.

Diese Funktion von Märchenstoffen läßt sich in besonders klarer Weise anhand des bekanntesten japanischen Märchens, „Momotarō“, erfassen. Kein anderer Stoff der Märchentradition bot sich der nationalistischen Interpretation und Kriegs-Propaganda in solchem Maße an, wie die Geschichte vom kleinen „Pfersichjungen“, dem es gelingt, die übermächtigen Feinde aus dem Reich der Dämonen zu besiegen.

2.1. Die Standardversion des Märchens

Die Geschichte vom „Pfersichjungen“ gehört nicht nur zu den wenigen auch außerhalb des Landes bekannt gewordenen japanischen Märchen – kaum eine europäischsprachige Sammlung kommt ohne eine Version des „Momotarō“ aus³¹ –; es gilt vielmehr als *das* japanische Märchen schlechthin. Volkskundliche Sammeltätigkeit und wissenschaftliche Erforschung haben eine Vielzahl von Varianten zutage gefördert, die auf eine reiche lokale Tradition schließen lassen.³² Doch war es nicht die Vielzahl der mündlich tradierten Varianten, die das Bild vom „Pfersichjungen“ prägte, sondern vielmehr die zur Standardversion erhobene Fassung der Grundschullesebücher. Hier war die Erzählung, der kindlichen Leserschaft angepaßt, auf einfachsten Satzbau und rudimentäre Inhalte reduziert. In knappen Sätzen wird das Abenteuer des „Jungen aus dem Pfersich“ erzählt, der gemeinsam mit seinen Begleitern, einem Hund, einem Affen und einem Fasanen, die Teufel auf der „Teufelsinsel“ (*Oni-ga-shima*) bezwingt und mit deren wunderbaren Schätzen beladen wieder nach Hause zurückkehrt³³:

„Vor langer, langer Zeit, da gab es einmal einen Großvater und eine Großmutter. Eines Tages war der Großvater in die

³¹ Bereits in den frühesten westlichen Sammlungen findet sich eine Version des „Pfersichjungen“: u. a. R.A. Mitford (Lord Redesdale): *Tales of Old Japan*, 1871 (1978): 222–224; David Brauns: *Japanische Märchen und Sagen*, Leipzig 1885: 3–9; William Elliot Griffis: *Japanese Fairy World, Stories from the Wonder-Lore of Japan* 1887: 62–71.

³² Vgl. Seki (NMBS, NMBT) Nr. 143; Ikeda-AT 302.

³³ SKT 1: 54–75.

Berge gegangen, um Reisig zu sammeln; und die Großmutter war zum Wäschewaschen an den Fluß gegangen. Als sie gerade die Wäsche wusch, kam ein großer Pfirsich auf dem Wasser trudelnd den Fluß herabgeschwommen. Die Großmutter nahm diesen Pfirsich heraus und kehrte nach Hause zurück. Als der Großvater aus den Bergen zurückkam, zeigte ihm die Großmutter den Pfirsich. Der Großvater sprach erfreut: ‚Das ist aber ein ungewöhnlich großer Pfirsich!‘

Doch als die Großmutter den Pfirsich in zwei Teile schnitt, da kam aus seinem Inneren ein großer Knabe hervor. Weil er aus einem Pfirsich geboren wurde, gab der Großvater dem Knaben den Namen Momotarō (‚Pfersichjunge‘).

Momotarō wuchs schnell heran und wurde ungemein stark. Eines Tages sprach er zum Großvater und zur Großmutter: ‚Weil ich zur Teufelsinsel gehen werde, um die Teufel zu unterwerfen, bitte ich Euch, mir Hirseklöße mitzugeben.‘ Da machten die beiden die Klöße. Beherrscht ging Momotarō aus dem Haus.

Nach einer kurzen Wegstrecke begegnete ihm ein Hund: ‚Herr Momotarō, Herr Momotarō, wohin gehen Sie?‘ ‚Ich gehe zur Teufelsinsel, um die Teufel zu unterwerfen.‘ ‚Was haben Sie da an Ihrer Hüfte hängen?‘ ‚Das sind die besten Hirseklöße Japans.‘ ‚Wenn Sie mir einen abgeben, werde ich Ihnen als Begleiter folgen.‘ Da gab Momotarō dem Hund einen Kloß; und der Hund folgte ihm als Diener.

Nach einer Weile begegnete ihnen ein Affe. ‚Herr Momotarō, Herr Momotarō, wohin gehen Sie?‘ ‚Ich gehe zur Teufelsinsel, um die Teufel zu unterwerfen.‘ ‚Was haben Sie da an ihrer Hüfte hängen?‘ ‚Das sind die besten Hirseklöße Japans.‘ ‚Wenn Sie mir einen Kloß abgeben, werde ich Ihnen als Begleiter folgen.‘ Und so erhielt auch der Affe einen Kloß und folgte ihm als Diener.

In Begleitung von Hund und Affe begegnete er nach einer kurzen Weile einem Fasan. ‚Herr Momotarō, Herr Momotarō, wohin gehen Sie?‘ ‚Ich gehe zur Teufelsinsel, um die Teufel zu unterwerfen.‘ ‚Was haben Sie da an ihrer Hüfte hängen?‘ ‚Das sind die besten Hirseklöße Japans.‘ ‚Wenn Sie mir einen Kloß abgeben, werde ich Ihnen als Begleiter folgen.‘ Und auch der Fasan erhielt einen Kloß und folgte ihm als Diener.

In Begleitung von Hund, Affe und Fasan erreichte Momotarō die Teufelsinsel. Die Teufel hatten zum Schutz das eiserne Tor ihrer Burg geschlossen. Da flog der Fasan auf und betrachtete den Zustand des Feindes von oben herab. Der Affe kletterte behende das Tor hinauf und gelangte so in das Innere (der Burg). Nun konnte er das Tor öffnen. Momotarō drang gemeinsam mit dem Hund ein und griff an. Im Nu flog der Fasan heran und pickte den Teufeln in die Augen. Kratzend und beißend peinigten der Affe und der Hund die Teufel. Schließlich zog Momotarō sein Schwert und wandte sich dem Teufels-General zu. Der Teufels-General kämpfte zwar mit aller Macht, wurde aber doch besiegt. Da unterwarfen sich alle Teufel dem Momotarō. ‚Niemals wieder wollen wir Menschen quälen und Dinge stehlen. Wenn Du uns nur das Leben läßt!‘, so sprachen sie. Momotarō verschonte die Teufel. Zum Dank gaben sie ihm verschiedene Schatzstücke. Momotarō nahm die Schätze und verließ die Teufelsinsel. Den Wagen, auf dem die Schatzstücke festgebunden waren, zog der Hund. Von hinten schob der Affe. Und mit einem Seil zog der Fasan. ‚Enyara, enyara, hei, hei‘, so rief Momotarō den Takt und kehrte schließlich als Held zurück. Voller Freude nahmen der Großvater und die Großmutter ihren Momotarō wieder in Empfang.“

In dieser Form war das Märchen jedem japanischen Schulkind bekannt; und kaum jemand dürfte sich Gedanken um eine „ideologische Funktion“ eines solch unpolitisch-kindlich erscheinenden Stoffes gemacht haben. Und doch führt gerade dieses Märchen in das Zentrum japanischer nationalistischer Ideologie und Kriegspropaganda der 30er und 40er Jahre.

2.2. Kriegspropaganda und „Momotarō-Paradigma“

In seinem 1986 erschienenen, von großem Erfolg gekrönten Buch *War Without Mercy. Race and Power in the Pacific War* macht der amerikanische Japanologe und Historiker John Dower auf einen in diesem Zusammenhang bemerkenswerten Umstand aufmerksam.

Dower beschreibt die Funktion von rassistischer Propaganda, sowohl auf US-amerikanischer wie auf japanischer Seite, im Pa-

zifischen Krieg. Im Rahmen seiner Ausführungen wendet sich der Autor auch einem zunächst sonderbar anmutenden Thema zu. Ausgehend von unserem Momotarō-Märchen behandelt Dower einen spezifischen Zyklus der japanischen Kriegspropaganda, den er das „Momotarō-Paradigma“ nennt.³⁴

Dower stellt fest, daß in einer ganzen Reihe von japanischen Zeitschriftenbeiträgen, Karikaturen und Filmen der Kriegszeit³⁵ niemand anderes als der kleine Momotarō in der Rolle des patriotischen Helden auftritt. Stets liegt den Stoffen dieselbe Idee zugrunde: Momotarō erscheint als Verkörperung japanischen Heldenmutes, dem es gelingt, den übermächtig erscheinenden – in Analogie zum Märchen „teuflischen“ – Feind zu bezwingen.

Ein besonders gutes Beispiel bietet ein 1945 unter dem Titel „Momotarō – Divine Troops of the Ocean“ entstandener Film. Dower bemerkt dazu:

„In this innovative seventy-four-minute animated film, Momotarō and his followers were presented as the prophesied ‚divine troops from an eastern land‘ who were destined to liberate the peoples of southern Asia from their enemies and oppressors. The film was a fascinating exercise in both transparent and subtle symbolism, in which Momotarō was the great commander (and essence) of Japan [...]. When at long last the foe appeared, they were gangly and pale human figures soon revealed to have the telltale horn of the demon. They spoke, or rather stuttered and whined, British English – with subtitles appearing in none-too-simple Japanese.“³⁶

Auch weitere Handlungs-Elemente, wie die räumliche Lokalisation der Gegner, folgen dem vom Märchen vorgegebenen Muster: der dämonische Feind residiert etwa, wie in einem Film („Momotarō and the Eagles of the Ocean“) aus dem Jahre 1942, auf einem schrecklichen Eiland; hier erscheint Hawaii als die „Insel der Teufel“.

³⁴ John D. Dower: *War Without Mercy. Race and Power in the Pacific War*, New York 1986: 252–259.

³⁵ Zur Rolle des Films in der japanischen Kriegspropaganda vgl. auch John D. Dower: „Japanese Cinema Goes To War“, in: *Japan Society Newsletter*, New York, July 1987: 2–9 mit weiteren Literaturhinweisen.

³⁶ Dower 1986: 254.

In Filmen und Karikaturen dieser Art tritt Momotarō stets als jugendliche und kraftvolle Verkörperung des „neuen“ Japan auf, in scharfem Kontrast zu Amerikanern und Engländern, die als ältliche und schlaffe „demons with a human face“³⁷ dargestellt werden. Ein beliebtes Motiv war in diesem Zusammenhang die propagandistische Identifizierung Momotarōs mit den jungen Piloten der „Special Attack Forces, tying on their headbands and preparing to depart on their first and last great missions.“³⁸

Die Völker Südostasiens, die entsprechend der japanischen Doktrin von der „Großostasiatischen Wohlstandssphäre“ (*Daitōa-kyōeiken*) vom euro-amerikanischen, d. h. „weißen“, Imperialismus zu befreien waren, erscheinen in diesem Konzept entweder als Momotarōs Hilfstruppen (in der Rolle der Begleiter Hund, Affe und Fasan des Märchens) oder aber als von den „Dämonen“ unterdrückte, kindlich-naive Eingeborene, die von Momotarō und seinen Begleitern aus ihrer Unterdrückung durch die „Dämonen“ befreit werden.

Auf diese Weise ließ sich das Kriegsgeschehen in allgemein bekannten, und damit leicht faßlichen, Kategorien darstellen. Momotarō: der „reine japanische Held“, die Feinde: „fremde Dämonen“. Dower stellt in seinen Ausführungen dar, daß dem Momotarō-Paradigma ein Antagonismus zugrundeliegt, der mit den polaren Gegensätzen „the Pure Self“ und „the Demonic Other“ umschrieben wird. Die postulierte „Reinheit“ Japans dokumentiere sich in moralischer Überlegenheit.³⁹ Als Grundlage der japanischen Reinheit fungiere die auf einem gemeinsamen Ursprung beruhende „Homogenität“ der Nation⁴⁰, welche die Japaner zur „führenden Rasse“ (*shidō minzoku*) mache.⁴¹ Dies sind die bekannten, zu jener Zeit besonders von Schule (*Kokutai no hongī*) und Militär propagierten ideologischen Stützpfeiler des neuzeitlichen japanischen Nationalismus. Eine Darstellung, die dem Gegner innerhalb dieser Konzeption eine polar entgegengesetzte Position zuweist, ihn zum „dämonischen Anderen“ stempelt, muß sich daher als propagandistisch außerordentlich nützlich

³⁷ Dower 1986: 255.

³⁸ Dower 1986: 256.

³⁹ Dower 1986: 205.

⁴⁰ Dower 1986: 216.

⁴¹ Dower 1986: 203.

Instrument erweisen, kann die eigene „Reinheit“ doch um so heller strahlen, je düsterer der „dämonische“ Feind gezeichnet wird.

Dower bemerkt, daß dieses Muster schon kurz nach Kriegsausbruch in Japan Raum griff. „Phrases such as ‚devilish Americans and English‘ (*Kichiku Bei-Ei*) and ‚American Devils‘ (*Beiki*) were firmly in place as everyday Japanese war words, and the juxtaposition of a pure and sacred homeland imperiled by bestial and demonic outsiders was sharply drawn.“⁴²

Angesichts dieser Tatsache könnte die Auffassung vertreten werden, daß dem Momotarō-Paradigma innerhalb dieses ideologischen Kontexts lediglich die Funktion eines zwar sinnfälligen, im Kern aber bloß effektvollen und künstlich-aufgesetzten folkloristischen Motivs zukam. „Momotarō“ als eine rein volkstümliche Illustration der japanischen Kriegspropaganda? Die Betrachtung ausschließlich modernen Materials mag diesen Schluß nahelegen. Doch zeigt eine vertiefte, historisch-kulturanthropologisch operierende Analyse, daß gerade das von Dower als zeitgenössisches Phänomen beschriebene, „moderne“ Momotarō-Paradigma in zentrale Bereiche des traditionellen japanischen Selbstverständnisses zu führen vermag.⁴³

Die historische Betrachtung zeigt, daß es sich hier um einen Stoff handelt, der als ein „archetypischer“ Ausdruck der japanischen Einstellung dem „Fremden“ gegenüber gesehen werden kann. Diese Erkenntnis erlaubt es, auch die Funktion des Momotarō-Motivs im modernen japanischen Nationalismus über eine reine Deskription hinaus zu erklären.

⁴² Dower 1968: 248.

⁴³ Auch für die japanische Kultur gilt der Satz, den der amerikanische Kulturanthropologe Harold Schneider in bezug auf die Traditionalität von Kultur im allgemeinen formuliert hat: „The core in the definition of culture is transmission of ideas from generation to generation“ (Harold Schneider: „Prehistoric Transpacific Contact and the Theory of Culture Change“, in: *American Anthropologist* 79, 1977: 21); vgl. Thomas Bargatzky: *Einführung in die Ethnologie. Eine Kultur- und Sozialanthropologie*, Hamburg 1985: 35.

3. Kulturelle Archetypen: „Teufelsinsel“ und „Grenzhelden“

3.1. Kyokutei Bakins Kommentar zum Momotarō-Märchen

Wie in einer bereits früher erschienenen Arbeit dargestellt⁴⁴, ist das Momotarō-Thema Bestandteil eines klar erkennbaren motivgeschichtlichen Komplexes, der in die Bereiche von Sage und Mythos führt.

Die älteste schriftlich fixierte Version dieses Märchens findet sich in den *Enseki-zasshi*, „Schwalbenstein-Miszellen“⁴⁵, des bekannten edozeitlichen Literaten Takizawa (Kyokutei) Bakin. Bakin hatte in dieser Sammlung u. a. die populärsten Kindergeschichten (*dōwa*) seiner Zeit zusammengestellt und damit, im Jahre 1811, die früheste Volksmärchensammlung Japans kompiliert.⁴⁶ Natürlich durfte in diesem Zusammenhang auch das Märchen vom „Pfirsichjungen“ nicht fehlen. Momotarō war in der Fassung des *Enseki-zasshi* ausgezogen, um sich der Schätze der Dämonen zu bemächtigen. Der Text nennt dreierlei Schätze: Tarnmantel, Tarnkappe sowie einen *uchide-no-kozuchi*, einen „Glückshammer“ also, der alle Wünsche erfüllt.⁴⁷

Doch erschöpft sich Bakins Bedeutung nicht allein in dem Umstand, daß ihm die früheste erhaltene Fassung des Märchens zu danken ist. Weitaus bedeutender noch sind die umfangreichen philologischen Kommentare, die Bakin den einzelnen Märchen hinzufügt.

Im Kommentar zum Momotarō-Märchen findet sich dabei ein Hinweis, der sich als entscheidend für das Verständnis des gesamten Stoffes erweist: Bakin weist auf eine historische Parallele zur Inselfahrt des Momotarō hin, eine Parallele, die mit einem der größten Helden der japanischen Geschichte verbunden ist:

⁴⁴ Vgl. Klaus Antoni: „Zur historischen Legitimation des japanischen Anspruches auf die Ryūkyū-Inseln: Tametomo oder die Dämonie der Fremde“, in *Oriens Extremus* 30, 1983–86: 85–119.

⁴⁵ Kyokutei (Takizawa) Bakin: *Enseki-zasshi*, Fasz. IV / 5 = Yūhōdō-bunkō, Bd. 84: 486–495.

⁴⁶ Bakins Sammlung kommt den *Kinder- und Hausmärchen* der Gebrüder Grimm aus den Jahren 1812–14 somit um ein Jahr zuvor.

⁴⁷ *Enseki-zasshi*, Fasz. IV / 5 = Yūhōdō-bunkō, Bd. 84: 486, Kommentar S. 494.

Minamoto no Tametomo, einem Helden der „Bürgerkriege“ des ausgehenden 12. Jahrhunderts.

Das Schicksal dieses Kriegers wird in einer mittelalterlichen japanischen Kriegshistorie, dem *Hōgen monogatari*, „Die Erzählung vom Aufruhr der Hōgen(-Periode)“,⁴⁸ in aller Ausführlichkeit geschildert.

Der historische Minamoto no Tametomo, ein mit enormen Körperkräften ausgestatteter Krieger und genialer Bogenschütze, spielte eine wichtige Rolle in den Erbfolgestreitigkeiten des Jahres Hōgen 1 (1156) am japanischen Kaiserhof. Der Seite der Verlierer angehörend, wurde er nach dem Sieg der Partei des Tennō Go-Shirakawa unter Führung von Minamoto no Yoshitomo – einem Halbbruder des Tametomo – und des Taira no Kiyomori in das östliche Japan, auf die Izu-Inseln verbannt. Doch auch dort gab der schon zu Jugendzeiten wegen seiner Wildheit gefürchtete Krieger keine Ruhe und brachte die Insel-Gruppe unter seine Kontrolle.⁴⁹

In diesem Zusammenhang findet sich eine Episode, die für die Frage der historischen Wurzeln des „Momotarō-Paradigmas“ von größter Bedeutung ist.

3.2. Minamoto no Tametomo: der Bezwingen des Westens und Südens

3.2.1. Tametomos Reise zur „Insel der Dämonen“

Im Jahre Eiman 1 / 3 (1165) trug sich, der populärsten Fassung des *Hōgen-monogatari* zufolge, eine seltsame Begebenheit zu.

Tametomo sieht zwei wunderbare Vögel, einen blauen und einen weißen Reiher, über das Meer, dem Horizont entgegen fliegen. Er spricht:

⁴⁸ *Hōgen-monogatari*: Textausgaben = Kokumin-bunkō (KB), Bd. 17 und NKBT 31; vgl. W.R. Wilson: *Hōgen-monogatari, Tale of the Disorder in Hōgen*, (Monumenta Nipponica Monograph), Tōkyō 1971.

⁴⁹ Schließlich mußte sich Tametomo jedoch dem Druck der kaiserlichen Truppen beugen und beging im Jahre 1170 auf Ōshima, der Hauptinsel des Archipels, Selbstmord; diese Tat wird traditionell als Beginn des seppuku angesehen. Vgl. *Hōgen-monogatari* = KB 17: 1–92; NKBT 31: 49–184. Vgl. Wilson 1971.

„Allein der Adler (*washi*) vermag tausend Meilen ohne Unterlaß zu fliegen; doch wie sollte ein Reiher mehr denn eine oder zwei Meilen fliegen können? Sicherlich liegt in jener Richtung eine Insel; so laßt uns ihnen folgen.“⁵⁰

Tametomo besteigt mit seinem Gefolge ein Boot, und im Morgenrauen sehen sie endlich die Umrisse einer Insel. Als Tametomo landet, kommen eigenartige, unheimliche Wesen herbei. Sie sind mehr als zehn Fuß hoch, gänzlich schwarz behaart – wie Rinder, vermerkt die Quelle – und tragen Schwerter an den Seiten.

Die Ungeheuer sprechen eine unverständliche Sprache; dennoch kann man sich irgendwie verständigen. Noch nie sei, so bedeuten sie, ein Mensch aus Japan zu ihnen gekommen und habe danach wieder zurückkehren können. Die rauhen Winde hätten seit alters her alle Boote zerschmettert. Doch Tametomo gelingt die Landung. Er lernt eine Insel kennen, auf der es weder Naßreis- noch Trockenreisfelder, weder Früchte, noch Seide oder Baumwolle gibt, eine im Wortsinn unkultivierte Region also. Die Einwohner ernähren sich von Fischen und Vögeln, aber sie kennen weder Netze noch Boote, weder Vogelfallen, noch Leimschnüre.

Tametomo führt ihnen seine Bogenschießkünste vor, woraufhin sich die erschrockenen Ungeheuer dem Helden unterwerfen.

„Und als er geruhte, nach dem Namen der Insel zu fragen, da sagten sie ‚Insel der Dämonen‘ (*oni-ga-shima*). ‚Dann seid ihr selbst also Nachkommen von Dämonen?‘, ‚Ja, so ist es,‘ antworteten sie. Als er sie deshalb aufforderte: ‚Sicherlich habt Ihr berühmte Schätze, holt sie, damit ich sie mir anschauen kann!‘ Da sprachen sie: ‚Zu jener Zeit, da es noch wirkliche Dämonen (*kijin*) gab, da besaßen sie solche Schätze wie Tarnmantel (*kakure-mino*), Tarnhut (*kakure-gasa*) Flut-Schuhe und das (magische) Schwert. Damals gab es zwar keine Boote, dennoch fuhren sie hinüber in andere Länder und nahmen auch die ‚Sonnen-Esser-Leute‘ als Opfer mit sich. Aber nun hat sich unser Glück erschöpft, die Schätze sind dahin und von Gestalt sind wir wie Menschen gewor-

⁵⁰ *Hōgen-monogatari*, Fasz. III = KB 17: 87; vgl. Wilson 1971: 102; in der Textfassung Kotohirabon (NKBT 31) nicht enthalten.

den; auch können wir keine fremden Länder mehr erreichen.“⁵¹

Tametomo nimmt die Insel in Besitz, ändert ihren Namen in „Schilf-Insel“ und macht sie der zur Izu-Gruppe gehörenden Insel Hachijō gegenüber tributpflichtig. Nun hat er die Herrschaft über alle Inseln erlangt. Zum Beweis seiner Anwesenheit auf der „Dämoneninsel“ nimmt er auf der Rückreise einen der furchteinflößenden Kerle mit sich.

Die Leute von Ōshima ängstigten sich sehr vor diesem „Dämonenwesen“, *oni-waraha*.

3.2.2. Tametomo und die Ryūkyū-Inseln

Doch mit dieser Schilderung ist das Thema „Tametomo und die Insel der Dämonen“ noch nicht abgeschlossen. In späteren Versionen des Stoffes findet sich eine seltsame Umgestaltung des Themas. Nun heißt es, Tametomo sei den Dämonen nicht in den äußeren Izu-Inseln begegnet, sondern in einem anderen, weit entfernten Archipel: den Ryūkyū-Inseln (Okinawa). Diese Version ist bis auf den heutigen Tag populär in Japan. Ein Roman des uns schon bekannten Bakin malt das Thema in aller Farbenpracht aus. Noch im Jahre 1969 inszenierte niemand anderer als Mishima Yukio ein Theaterstück zu diesem Thema, dessen politisch-dynastische Intentionen offen zutage liegen: Jener Tradition zufolge war Tametomo angeblich im Verlauf der Kriegswirren nach Okinawa gelangt, hatte dort eine einheimische Fürstentochter geheiratet und mit ihr einen Sohn gezeugt. Der eigentliche Kern der Überlieferung ist in der Aussage gegeben, daß jener Sohn in späteren Jahren zum ersten historischen König des Landes und Begründer des Königreiches Ryūkyū geworden sei.⁵²

⁵¹ *Hōgen-monogatari*, Fasz. III = KB 17: 88; vgl. Wilson 1971: 103.

⁵² Nach traditioneller Überlieferung ging den historischen Dynastien Okinawas ein Zeitalter mythisch-legendärer Herrscher voraus, welches Tenson- („Himmelsenkel“-) Dynastie benannt ist und auf ein Ur-eltern-Paar zurückgeführt wird; vgl. das historiographische Quellenwerk *Chūzan-seikan* (Shō Shōken (1617–1676): (*Ryūkyū-koku*) *Chūzan-seikan* [CS], Textausgabe: Ryūkyū-shiryō-sōsho [RSS], Bd. 5, Tōkyō. 1962: 3–81), hier S. 8; vgl. auch Majikina Ankō: *Okinawa Issennen-shi*, Tōkyō 1965: 22–33. Der späte Zeitpunkt der erstmaligen schriftlichen Fixierung im 17. Jahrhundert und die ideologische Ausrichtung der

Doch in welchem Zusammenhang steht diese Sage mit dem hier diskutierten Problem der „Teufelsinsel“? Dazu ist der Stoff genauer zu betrachten.

Eine genaue philologische Untersuchung zeigt, daß im Fall der Tametomo-Ryūkyū-Sage mehrere Erzähltraditionen zusammengefloßen sind, bzw. von dem Staatsmann Shō Shōken (1617–1676) aus Okinawa in Form einer bewußten Fälschung miteinander verflochten wurden, die ursprünglich eigenständige Überlieferungen darstellten.⁵³ Zum einen handelt es sich um die uns bereits bekannte Überlieferung von der Reise des Tametomo nach der „Insel der Dämonen“, zum anderen kommt hier ein Überlieferungszweig hinzu, in dessen Mittelpunkt die Auffassung steht, Okinawa und die Ryūkyū-Inseln seien generell „dämonische Welten“. Da in der Version des *Hōgen-monogatari* unklar bleibt, wo genau die „Teufelsinsel“ zu lokalisieren sei, hat sich schon früh die Auffassung durchgesetzt, Tametomo habe in Wahrheit Okinawa besucht, als es hieß, er sei zu der „Insel der Dämonen“ gereist.

Die früheste Version dieses Stoffes findet sich in einer Quelle des ausgehenden 16. Jahrhunderts, dem *Nanpo-bunshū* („Anthologie des Nanpo“)⁵⁴ des japanischen Priesters Bunshi Genshō (1555–1620).

Bunshi Genshō, alias Nanpo Bunshi,⁵⁵ geboren in Hyūga, wirkte zeitlebens als Priester im Dienste des Hauses Shimazu von Satsuma; er war mit einer Reihe buddhistischer Priester von Okinawa freundschaftlich verbunden.⁵⁶ Sein Werk enthält die erste ausführliche Version der Tametomo-Sage⁵⁷:

betreffenden Quellenwerke (s. u.) rufen jedoch Zweifel an der Authentizität der Überlieferung im Sinne einer vollständig einheimischen Tradition hervor.

⁵³ Vgl. Antoni 1983–86: 96–99.

⁵⁴ Bunshi Genshō [Nanpo Bunshi] (1555–1620): *Nanpo-bunshū*, Textausgabe: Sappan-sōsho, Bd. 2, Tōkyō 1906.

⁵⁵ Vgl. *Okinawa-daihyakka-jiten*, (3 Bde.), III, Naha 1983: 97, „Nanpo Bunshi“.

⁵⁶ A.a.O.; vgl. S. Sakamaki: *Ryūkyū: A Bibliographical Guide to Okinawan Studies*, Honolulu 1963: 30, Anm. 31.

⁵⁷ *Nanpo-bunshū*, Fasz. III / 21 = 1906, Fasz. III: 44–45; vgl. auch Tsuboi Kumazō: „Minamoto Tametomo Ryūkyūnyū ni tsuite no saikyūki“,

„Ungefähr 200 Meilen (li) südlich von Satsuma liegt eine Insel mit Namen Liu-ch'iu. Sie gebot den kleinen Inseln, welche sie in den vier Himmelsrichtungen umgaben, verschlang diese und machte alle zu einem, sich selbst aber zum Führer. Ich berichte dies nach der Erzählung eines alten Mannes: In alter Zeit gab es einen Nachkommen des 56. Königs der Japaner, Seiwa-Tennō, mit Namen Rokusonō. Er ist der Ahn des Hauses Minamotounseres Landes. Dessen Nachkomme in achter Generation, Fürst Yoshitomo, befahl seinem jüngeren Bruder, dem Fürsten Tametomo, als General den Westen (*chinzei*) des Landes zu befrieden. An diesem Tage hängte er tausend Haken und seinen gewaltigen Bogen an den Fusanng-Baum⁵⁸, und er wurde mächtig und stark, die entlegenen barbarischen Regionen (*saien*) und alle Natur zu unterwerfen.

So überquerte er das Meer, unterwarf und befriedete Inseln und Höhen. Solchermaßen war jene Zeit. Das Boot trieb, den Fluten folgend, dahin, bis er schließlich eine Insel erreichte. Aus diesem Grunde wurde sie erstmals Liu-ch'iu benannt.⁵⁹ Tametomo erblickte Höhlen auf der Insel; dort waren Wesen, die, obgleich höchst sonderbar, in ihrer Gestalt Menschen ähnelten; dabei trugen sie rechts auf ihren Köpfen Hörner.⁶⁰ Es waren solche, die man Dämonen⁶¹ nennt.

Nachdem Tametomo sie unterworfen und befriedet hatte, waren es seine Söhne und Enkel, welche über die Generationen hinweg Herrscher der Insel waren.“

in: *Rekishi chiri* XI / 1, 1908: 151–152; Higashionna Kanjun: *Ryūkyū no rekishi*, (Nihon-rekishi-shinsho), Tōkyō 1957: 20–21.

⁵⁸ Eine Anspielung an den mächtigen, sich im östlichen Meer erhebenden Weltbaum der chinesischen Kosmologie. Er markiert den Sonnenaufgangspunkt und wurde deshalb auch mit Japan gleichgesetzt. Die Früchte des Maulbeerbaumes dienen den unsterblichen Genien als Speise.

⁵⁹ Vgl. *Chūzan-seikan*, Fasz. I = RSS V: 22.

⁶⁰ Eine Anspielung auf die traditionelle Haartracht von Okinawa, die hier bezeichnenderweise auf die Hörner von teuflischen Dämonen zurückgeführt wird.

⁶¹ *kuei-kuai*, „fremd, merkwürdig; Geister“.

Bemerkenswert ist, daß es hier die Bewohner Ryūkyūs sind, die als nichtmenschliche Dämonen geschildert werden, ähnlich denen der Dämoneninsel des *Hōgen-monogatari*.

Indem Ryūkyū an die Stelle der barbarischen Dämoneninsel des *Hōgen-monogatari* gesetzt wurde, mußten die Wesenszüge jener ‚Nicht-Menschen‘ zwangsläufig auch auf die Bewohner der Ryūkyū-Inseln übergehen.

Auch Tametomos Rolle als Kulturbringer – ein Kulturheros und Stifter von nahezu mythischer Dimension – ließ sich auf diese Weise hervorheben. Der Held aus Japan war nicht nur physischer Vater des Begründers der ersten ‚wirklichen‘ Dynastie des Landes, sondern in letzter Konsequenz verantwortlich für die Wandlung der Bewohner dieser abgelegenen südlichen Inseln von dämonenhaften Wesen zu wahren Menschen!

Im *Hōgen-monogatari* werden die Dämonen erst durch Tametomo aus ihrer barbarischen, vormenschlichen Seinsweise erlöst. Durch ihren Anschluß an Japan, d. h. die Tributpflicht gegenüber der Insel Hachijō, haben sie Eintritt in den Kreis der kultivierten, d. h. menschlichen Welt erhalten. Indem die unbestimmte ‚Dämoneninsel‘ des *Hōgen-monogatari* durch den konkreten geographischen Raum Ryūkyū ersetzt wurde, konnte diese Sicht des am Rande der bekannten Welt liegenden dämonischen Fremden auch auf jenen konkreten Raum übertragen werden. Waren Dämoneninsel und Okinawa identisch, so mußten auch die Bewohner ursprünglich, d. h. ihrem eigentlichen Wesen nach, Dämonen gewesen sein.

Doch formuliert das *Nanpo-bunshū* nur eine weit verbreitete Ansicht, derzufolge die Inseln südlich Japans generell „Dämonenwelten“ und deren Einwohner Menschenfresser seien.

Diese Einschätzung geht offensichtlich auf die kurze Notiz in einer vergleichsweise alten Quelle zurück, dem *Konjaku-monogatari*. Dort heißt es anlässlich der Reiseschilderungen des Tendai-Mönches Enchin (814–891) über Ryūkyū⁶²:

„Dieses Land liegt inmitten des Ozeans; es ist ein Land, in welchem Menschen verspeist werden.“

Bereits das chinesische Annalenwerk Sui-shu berichtete vom Barbarenland Liu-ch’iu, wo unter bestimmten Umständen – nach

⁶² *Konjaku-monogatari* XI / 12 = NKBT 24: 84.

Kampfhandlungen – Menschen gefressen würden.⁶³ Es muß jedoch bezweifelt werden, daß der Archipel echten Kannibalismus oder Kopfjagd je gekannt hat; vielmehr erscheint eine genau entgegengesetzte Interpretation als sinnfällig: Weil Dämonen, bzw. „Teufel“ (*oni*) dem Volksglauben nach per definitionem Menschenfresser sind, müssen die Bewohner weit entfernter, unzivilisiert geltender Regionen, die man für ‚Dämonenwelten‘ hält, folgerichtig Menschenfresser sein. Die Macht dieses Vorurteiles zeigt in aller Klarheit der geschilderte Fall des Mönches Enchin, der, obgleich er nie einen Fuß auf die Inseln setzte, vom Kannibalismus ihrer Bewohner überzeugt war.

Yoshida Tōgo vermerkt in seinem Sammelartikel zum Begriff der „Dämonenwelt-Insel“ (*Kikai-shūma*)⁶⁴, daß dies eine generelle Bezeichnung der Südinsel – aus japanischer Sicht – darstelle.

Unter anderem wird als Quelle das *Heike-monogatari*, die bedeutendste der japanischen Kriegshistorien, genannt. Dort spielt eine „Dämonenwelt-Insel“ eine Rolle als Verbannungsort.⁶⁵ Im Jahre 1177 hatte Taira no Kiyomori seine Gegner Fujiwara no Naritune, Taira no Yasuyori und den Mönch Shunkan auf diese unwirtliche Insel verbannt. Der Text beschreibt die Insel als einen schwer zu erreichenden, fürchterlichen Ort. Die Bewohner hätten ein gänzlich anderes Erscheinungsbild, sie seien dunkel und behaart wie Ochsen, verstünden die japanische Sprache nicht, besäßen keine Kleidung, verfügten nicht über Ackerbau und würden nur die Jagd kennen. Insgesamt glichen sie nicht Menschen.⁶⁶

Bei genauerer Betrachtung zeigt sich, daß mit dieser unmenschlichen Dämonenwelt kein weit von den japanischen Hauptinseln entfernt liegendes Eiland gemeint war, sondern die nur ca. 40 km südlich von Satsuma gelegene Insel Iwō-jima.⁶⁷ Der

⁶³ *Sui-shu*, Fasz. 81 / 46 = Textausgabe: Chung-hua shu chū, Beijing o. J.: 1823.

⁶⁴ Yoshida Tōgo: *Dai-Nihon-chimei-jisho* [DNCJ], 7 Bde., Tōkyō 1911, Bd. II: 1806.

⁶⁵ *Heike-monogatari*, Fasz. II / 10 = NKBT 32: 186ff.; vgl. H. Kitagawa und B. T. Tsuchida (Übers.): *The Tale of the Heike*, Tōkyō 1975: 127ff.

⁶⁶ *Heike-monogatari*, Fasz. III / 9 = NKBT 32: 237; vgl. Kitagawa / Tsuchida 1975: 190.

⁶⁷ Vgl. Higashionna Kanjun: „Tametomo Ryūkyū-torai ni tsukite“, in: *Rekishi-chiri*, vol. VIII / 4, 1906: 309–314, hier S. 312; DNCJ, Bd. II: 1806 (Art. „Iwō-jima“); E. Papinot: *Historical and Geographical Dictionary of*

Bereich des Teuflich-Nichtmenschlichen begann also direkt vor der ‚Haustüre‘ des japanischen Hauptlandes.

3.3. Die Dämoneninsel in der japanischen Überlieferung

Die japanische Volksüberlieferung kennt eine Reihe von Erzählungen, in denen das Motiv der Teufelsinsel erscheint.⁶⁸ Doch stellt die Insel der Dämonen in diesen Geschichten keinen zentralen Handlungsbestandteil dar, sondern dient lediglich als ein Handlungselement unter vielen. Mit der Funktion, die die Teufelsinsel im Momotarō-Märchen und der Tametomo-Sage erfüllt, läßt sich keine der anderen Versionen, mit Ausnahme der Yuriwaka-daijin-Erzählung (vgl. 3.4.1.), vergleichen.

Wenden wir uns jedoch zunächst noch einmal dem Tametomo-Stoff in der Version des *Högen-monogatari* zu.

Die Schilderung vom Aufenthalt des Tametomo auf der Insel der Dämonen besteht größtenteils aus einem Dialog zwischen dem Helden und den scheußlichen, nichtmenschlichen Bewohnern der Insel – riesigen am ganzen Körper behaarten Kerlen, deren Schrecklichkeit vom Text in allen Details beschrieben wird. Doch Tametomo läßt sich nicht einschüchtern und entlockt ihnen nahezu ethnographische Angaben über Lebensweise und Herkunft. Darin bezeichnen sie sich als Nachkommen einstmals echter *oni*, „Dämonen“, welche noch im Besitz der Dämonenschätze gewesen seien.

Diese Schilderung läßt an Erzählungen der japanischen Volksüberlieferung denken, in deren Mittelpunkt die abenteuerliche Reise eines Helden nach einer Dämoneninsel steht; deren bekannteste ist unsere Geschichte vom Pfirsichjungen „Momotarō“.

Es zeigt sich, daß Momotaros Überfahrt nach der Dämoneninsel dem Muster der „historischen“ Reise des Tametomo folgt. Müssen wir somit aus alledem schließen, daß die Schilderung von der Überfahrt des Tametomo auf die Insel der Dämonen

Japan, (Tōkyō 1910), repr. 1982: 222; NKBT 32: 186, Anm. 3, hier wird auch auf die Bezeichnung *Kikai-ga-shima* für die Gesamtheit der Inseln südlich Satsumas verwiesen.

⁶⁸ Iekda 1971 führt unter dem Motiv F 743.5 „Island of ogres“ die Typen Nr. 301B (*Rikitarō*), 302 (*Momotarō*), 303 (*Futari kyōdai*), 425B (*Issun bōshi*), 725 (*Yume-mi kozō*) und 974 (*Yuriwaka daijin*) auf.

nichts anderes ist, als ein rein „märchenhaftes“ Element in den Überlieferungen um Tametomo? Eine solche Interpretation, wie etwa von Wilson vorgebracht⁶⁹ verkennt jedoch nicht nur die Tiefe des zugrundeliegenden Problemes, sondern vertauscht auch Ursache und Wirkung. Nicht das „märchenhafte“ Element hat Eingang in die Sage gefunden, vielmehr sind geglaubte Vorstellungen der historischen Sage „abgesunken“ in den Bereich des Märchens!

Der Schilderung der Dämonenwelt im *Högen-monogatari* liegt die konkrete Vorstellung vom Erscheinungsbild solcher „Teufelsinseln“ zugrunde. Sie zeigt diese als barbarische, im Wortsinne „unkultivierte“ Regionen. Deren wesentliches Charakteristikum ist im Fehlen von „Kultur“, d. h. dem Anbau von Naßreisfeldern wie Trockenfeldern gegeben, auch gibt es weder Früchte noch Seide oder Baumwolle. Die Einwohner kennen weder Netze noch Boote, weder Vogel-Fallen noch Leim-Schntüre, wie es ausdrücklich heißt. Auch sprechen sie fremde, unverständliche Sprachen. Damit ist die Dämonie des Fremden und, gemessen an den eigenen Normen, kulturell Unterentwickelten umrissen. Die japanische Teufelsinsel-Konzeption ist zutiefst ethnozentristisch.

Derartige Vorstellungen finden sich, wie wir sahen, in weiten Teilen der Überlieferung, etwa im *Heike-monogatari*, das ebenfalls eine sogenannte „Dämonenwelt-Insel“, *Kikai-ga-shima*, deren Bewohner in genau jener Manier beschrieben werden, kennt. Nur handelte es sich in diesem Falle um das kleine Eiland Iwō-jima, das aus der japanischen Geschichte als ein Verbannungsort ähnlich den Izu-Inseln bekannt ist.

Zum Reich bedrohlicher Dämonen konnte somit eine jede abgelegene Insel oder Region am Rande der japanischen Welt werden. Deren Dämonie war allein durch Fremdheit und, bezogen auf den ethnozentristischen Standpunkt, „Unkultiviertheit“ ihrer Bewohner gegeben. Jede abgelegene und fremde Region konnte somit als potentielle „Teufelswelt“, die es zu „kultivieren“ galt, erscheinen.

Es war die Aufgabe der Kriegshelden, diese Grenzregionen zu befrieden, dem japanischen Ganzen ein- und unterzuordnen, und damit der eigenen der Kultur zu erschließen.

⁶⁹ Wilson 1971: 127.

3.4. *Minamoto no Yoshitsune, der Bezwingen
des Nordens und Ostens*

Berühmtester dieser Helden ist ein weiterer Krieger aus dem Geschlecht der Minamoto, dessen idealisierte Vita in mehr als einem Punkte Parallelen zur Entwicklung des Tametomo aufweist. Es handelt sich um Minamoto no Yoshitsune (1159–1189), Bezwingen der Taira und Sieger von Dannoura im Jahre 1185, der, ungeachtet seiner großen Verdienste, von seinem mächtigen Halbbruder, dem eifersüchtigen Yoritomo, gejagt und schließlich in den Tod getrieben wurde.

Mehr noch als die Taten des historischen Yoshitsune blieben aber die der Sagengestalt in der Überlieferung lebendig. Bekanntlich rankt sich eine Fülle von Geschichten und mehr oder weniger phantastischen Sagen um den edlen Helden, der, meist in Begleitung des hünenhaften Benkei, die mannigfachsten Abenteuer zu bestehen hat.⁷⁰

Im vorliegenden Kontext sind dabei zwei Erzählungen, bzw. Zyklen, von besonderem Interesse.

Die eine, enthalten in der Muromachi-zeitlichen Sammlung *Otogizōshi*, „Hefte zur unterhaltbaren Gesellschaft“, schildert die Reise des jugendlichen Yoshitsune nach Chishima, der „Dämonen-Insel“ im Norden.⁷¹

Yoshitsune passiert auf seiner Suchreise eine Reihe mysteriöser Eilande – die Inseln der Katzen, Hunde, Kiefern, Bögen etc. – und betritt nacheinander die Inseln der Riesen, der Nackten, der Frauen und der langlebigen Zwerge. Schließlich erreicht er Chishima, das Inselreich des Dämonenkönigs Kanehira.

Es gelingt ihm, den Dämonenkönig zu bezwingen und seines Schatzes – einer militärischen Geheimschrift – zu berauben. Auch hier liegt also, in hoher künstlerischer Gestaltung, das Motiv des Kampfes gegen bedrohliche Insel-Dämonen vor. Nur ist es in diesem Falle der Norden, der als Region der Dämonen herhalten muß, während der Tametomo des *Hōgen-monogatari* gegen die

⁷⁰ Eine einfühlsame und umfassende Schilderung der historischen Person wie auch der Sagengestalt des Minamoto no Yoshitsune gibt Ivan Morris: *The Nobility of Failure, Tragic Heroes in the History of Japan*, Harmondsworth 1980: 67–105.

⁷¹ Vgl. NKBT 38: 102–123, *Onzōshi shima watari*.

Dämonen der westlichen Izu-Inseln und der der Okinawa-Sage gegen die des Südens zu kämpfen hat.

Die tiefgreifende Parallelität zwischen den Sagengestalten Yoshitsune und Tametomo erweist sich auch an einem Zyklus von Überlieferungen, die das weitere Schicksal des Yoshitsune zum Thema haben.

Demnach überlebte der Held den feigen Anschlag auf sein Leben, dem der historische Yoshitsune, genau wie Tametomo, nur durch Selbstmord entgehen konnte. Ein Überlieferungszweig berichtet, er habe sich zum Kurama-Tempel, wo er seine Jugend verbracht hatte, retten können; andere, phantastischere, sehen ihn auf der Flucht in die Mongolei; dort sei er zu niemand anderem geworden als dem großen Chingis Khan.⁷²

Die für uns aufschlußreichste Version ist aber diejenige, welche von der Flucht des Yoshitsune nach Ezo, d. i. Hokkaidō, berichtet, wo er schließlich zum Kulturheros der Ainu geworden sei.⁷³ Laut Kindaichi⁷⁴ wurde die Legende, Yoshitsune sei zum „Okikirmui“

⁷² Morris (1980: 101) bemerkt zu dieser Überlieferung: „This theory, concocted in the late Meiji period, was no doubt related to current Japanese ambitions in northern Asia [...] Minamoto no Yoshitsune's name can be read ‚Gengikei‘, which is indeed close to ‚Genghis Khan‘. Unfortunately the circumstances that do not fit are somewhat more numerous and persuasive. Still another theory is that Yoshitsune crossed to China and became the ancestor of the Manchu Dynasty.“ Eine Verbindung zwischen Yoshitsune und der Mongolei wird bereits in der genannten Erzählung *Onzōshi shima watari* (s. o.) hergestellt. Hier täuscht der Held, im Rahmen einer Kriegslüge, vor, er sei mit 100.000 Kriegern ausgezogen, um die Mongolei zu unterwerfen. Doch handelt es sich in diesem Kontext um eine offene Lüge, die der Rettung des Yoshitsune aus scheinbar auswegloser Lage dient (vgl. NKBT 38: 107).

⁷³ Vgl. u. a. Watanabe Tamotsu: *Minamoto no Yoshitsune*, Tōkyō 1966: 241. Die politischen Konnotationen dieses Stoffes werden wiederum von Morris (1980: 370) betont: „During the Meiji period, steam engines in Hokkaido were sometimes named after people who figured in the legend, and Emperor Meiji himself during his state visit to Sapporo travelled in a train that was pulled by an engine called ‚Yoshitsune‘. Other engines in Hokkaido were called ‚Shizuka‘ and ‚Benkei‘; it is significant that none was ever named after the successful Yoritomo.“

⁷⁴ Kindaichi Kyōsuke: *Ainu no kenkyū*, Tōkyō 1925: 307ff.; vgl. Donald L. Philippi: *Songs of Gods, Songs of Humans, The Epic Tradition of the Ainu*, Tōkyō 1979: 187.

der Ainu geworden, sogar von so illustren Forschern wie Chamberlain und Batchelor weitergetragen. Die früheste schriftliche Nachricht von der angeblichen Flucht des Yoshitsune nach Hokkaidō findet sich laut Watanabe⁷⁵ in einer Miszelle des edozeitlichen Gelehrten Arai Hakuseki,⁷⁶ der auch an der Verbreitung des Tametomo-Stoffes maßgeblichen Anteil hatte.⁷⁷

Der Vergleich zwischen Tametomo und Yoshitsune zeigt, daß beide Figuren – als prototypische japanische Helden – die fremden, als unkultiviert begriffenen, außerhalb der menschlichen Existenzweise stehenden, damit „dämonischen“ Regionen am Rande der bekannten japanischen Welt nicht nur bereisten, sondern bezwangen und dem japanischen Anspruch auslieferten. Hokkaidō im Norden, die Izu-Inseln im Westen, Ryūkyū im Süden – das waren die der japanischen Einflußsphäre zugerechneten Regionen ursprünglicher Barbarei.

3.4.1. Yuriwaka daijin

Werden die Abenteuer japanischer Helden auf „Dämoneninseln“ behandelt, darf der Name eines Mannes nicht fehlen, dessen Schicksal die Überlieferung ebenfalls mit einer Teufelsinsel in enge Verbindung bringt. Yuriwaka daijin, „Minister Yuriwaka“, der als Feldherr die Mongolen abwehrte, aber durch Verrat seiner Begleiter auf einer einsamen Insel zurückbleiben muß. Erst nach langer Zeit findet Yuriwaka wieder zurück und rächt sich an den Ungetreuen.

Dorson zitiert die Grundversion der Sage, in der von einer Dämoneninsel jedoch nicht die Rede ist. Yuriwaka wird als ein Krieger vorgestellt, der – wie Tametomo – über außerordentliche Körperkräfte verfügt. „By order of the emperor he was appointed Governor of Bungo, and went down to Tsukushi (Kyūshū, d. Verf.) to destroy the Mongolian forces which were attacking Japan

⁷⁵ Watanabe 1966: 214.

⁷⁶ Vgl. Arai Hakuseki (1656–1725): *Hakuseki-sensei shukan*, Arai-Hakuseki-zenshū [AHZ], Bd. V: 299–301.

⁷⁷ Vgl. die Behandlung des Tametomo-Stoffes in Hakusekis Werken *Nantōshi* (AHZ III) und *Ryūkyū-koku-jiryaku* (AHZ III), die ihrerseits als Vorbilder für spätere Rezipienten dienten; ausführliche Diskussion in Antoni 1983–86.

at that time.“⁷⁸ Bei seiner Rückkehr landet Yuriwaka auf der besagten kleinen Insel, wo er von den eigenen Begleitern betrogen wird.

Das Schicksal des Yuriwaka-daijin erfuhrt, wie das des Yoshitsune, eine mannigfache literarische Bearbeitung.⁷⁹ In Märchenfassungen und Lokalsagen, z. B. von der Insel Iki (Kyūshū), findet sich eine bemerkenswerte inhaltliche Differenzierung: Yuriwaka wird hier nicht gegen die Mongolen ausgesandt, sondern gegen die Dämonen der „Teufelsinsel“! Mit großem Mut und noch größerer List gelingt es ihm, den König der Inseldämonen zu bezwingen. Danach aber wird er, wie in den „historischen“ Berichten, von seinen Begleitern betrogen.⁸⁰

Auch hier also erkennen wir eine konkrete Gleichsetzung der als bedrohlich empfundenen Fremden (in der Sage die angreifenden Mongolen) mit den Teufeln der Dämoneninsel *Oni-ga-shima*. Und doch fehlt diesem Helden ein wesentliches Element, das Yoshitsune und Tametomo miteinander vereint: Yuriwaka ist kein

⁷⁸ Richard Dorson: *Folk Legends of Japan*, Rutland, Tōkyō 1979: 154.

⁷⁹ Die klassische Fassung des Stoffes findet sich in einem Kōwaka-mai-Tanzspiel mit dem Titel *Yuriwaka-daijin*. Es stellt „das Schicksal des legendären japanischen Feldherrn dar, der die Invasion der Mongolen unter Saga-Tennō abwehrte [...]. Nach langen Kämpfen gegen die Übermacht der zauberkundigen Eindringlinge siegt Yuriwaka und tötet mit Hilfe magischer Schriftzeichen [...] die feindlichen Feldherren. Als er auf der Insel Genkaijima ausruht, lassen ihn seine Vertreter, die verräterischen Brüder Beppu, auf dem Eiland zurück, um den Lohn für seinen Sieg zu erlangen, und verkünden der Truppe und in der Heimat seinen Tod.“ (Schneider 1968:78). Zur Frage einer etwaigen Beeinflussung dieses Stoffes durch die europäische Überlieferung (*Odyssee*) vgl. Roland Schneider: *Kōwaka-mai. Sprache und Stil einer mittelalterlichen japanischen Rezitationskunst*, (MOAG, vol. LI), Hamburg 1968: 108, Anm. 41; Ikeda 1971: 218 (Nr. 974).

⁸⁰ Die größte Zahl von Märchen-Versionen des Yuriwaka-Stoffes enthält die Sammlung NMST (Bde. 4, Nr. 244; 5, Nr. 265; 8, Nr. 191; 20, Nr. 184; 23, Nr. 144; 24, Nr. 45; 25, Nr. 109; 26, Nr. 150; 27, Nr. 333). Hier zeigt sich eine eindeutige lokale Konzentrierung des Stoffes auf Kyūshū, wo sich auch die meisten Varianten mit einer „Dämonen-Insel“ als Handlungsort finden. Bereits Fritz Rumpf (*Japanische Volksmärchen* [Die Märchen der Weltliteratur, ed.: Friedrich von der Leyen], Jena 1938: 208–213, Nr. 77) bringt eine entsprechende Version, in deren direktem Anschluß das Momotarō-Märchen folgt; vgl. Ikeda-At Nr. 974.

Kulturheros, der die primitiven Dämonenwelten erobert und ihre Bewohner der eigenen Kultur unterwirft. Im Zentrum seiner Geschichte stehen der Betrug durch die Begleiter und seine späte Heimkehr. Gleichwohl aber zeigt sich an diesem Fall, wie leicht die Überlieferung den Bereich des realen Fremden (Mongolen) durch die Sphäre des Irrealen, Dämonischen auszutauschen bereit war. *Oni-ga-shima*, die „Teufelsinsel“, konnte somit zum Synonym für das Reich auch der einzigen realen Feinde werden, die Japan je angegriffen hatten: der Mongolen.⁸¹ Eine so eindeutige Gleichstellung fremder Eroberer mit den Inseldämonen des Märchens finden wir erst in der Moderne wieder, in der japanischen Kriegspropaganda der 30er und 40er Jahre mit ihrem Motiv von Momotarōs Kampf gegen die europäisch-amerikanischen „Inseldämonen“.

3.5. Yamato-takeru, der archetypische Eroberer

Doch kehren wir zu den Heldengestalten Tametomo und Yoshitsune zurück.

Wie sehr deren Verhalten dem ‚barbarischen Fremden‘ gegenüber traditionellen Mustern folgt und keineswegs eine Besonderheit der Überlieferungen um diese beiden Krieger darstellt, zeigt der Fall eines weiteren Helden, der als Archetypus dieser „Grenzhelden“, wie ich sie nennen möchte, begriffen werden kann. Er führt uns endgültig in mythische Zeiten und Räume und offenbart die Tiefe dieses japanischen Handlungsmusters dem Fremden gegenüber.

Es handelt sich um Yamato-takeru, den legendären Sohn des ebenso legendären 12. Tennō Keikō. Auch jener ‚erste japanische Held‘ zeichnete sich, den Quellen zufolge, bereits in seiner Jugend, genau wie Tametomo in späterer Zeit, durch derart enorme Körperkräfte aus, daß sogar dem eigenen Vater Angst davon wurde. Der Herrscher Keikō fürchtete seinen Sohn so sehr, daß er ihn

⁸¹ Das Tanzspiel *Yuriwaka-daijin* bezieht sich jedoch nicht auf die historischen Mongolen-Invasionen, sondern auf einen angeblich im Jahre 816 während der Regierung des Saga-Tennō erfolgten Angriff (Schneider 1968: 78). In der Volksüberlieferung ist jedoch nur noch von „den“ Mongolen die Rede und impliziert damit eine Anspielung auf die historischen Ereignisse.

nach Süden, bzw. Westen gegen die Kumaso schickte. Mit Hilfe von Kriegslisten gelang es dem jugendlichen Helden, die Kumaso-Häuptlinge zu vernichten.⁸²

An den Hof zurückgekehrt, wurde Yamato-takeru sofort wieder ausgesandt, diesmal gegen die Emishi im Norden, bzw. Osten.⁸³ Auch hier blieb er siegreich. Erst als er sich voll Unge-stüm und prahlerischer Verblendung gegen eine Gottheit gewandt hatte,⁸⁴ vollendete sich das Schicksal des Yamato-takeru, des „Tapferen von Yamato“.

Auch ein Detail der Überlieferungen um Yamato-takeru läßt an den Tametomo-Stoff denken. Wie in der Tametomo-Sage die Anwesenheit seiner Gemahlin an Bord des Schiffes die Überfahrt verhindert, und sie das Schiff deshalb verlassen muß, so ermöglicht auch Yamato-takerus Gemahlin Oto-tachibana-hime eine sichere Überfahrt des Helden, indem sie das gemeinsame Schiff „verläßt“: sie opfert sich durch einen Sturz ins Meer!⁸⁵ Eindeutiger noch stellt sich die Parallele in der Bakin’schen Romanfassung dar: hier opfert sich Shiranui, die Gemahlin Tametomos im Roman, ebenfalls um der sicheren Überfahrt des Helden willen, indem sie sich selbst in der stürmischen See ertränkt.⁸⁶

In der Figur des Yamato-takeru offenbart sich der Archetyp der japanischen ‚Grenzhelden‘, die, mit List und Gewalt, die als barbarisch – damit „dämonisch“ – angesehenen Grenzregionen befrieden und der eigenen Kultur unterwerfen.

4. Conclusio

4.1. Tametomo-Sage und Kaiserstaatsideologie

Im Jahre 1940 feierte das kaiserliche Japan den 2600. Jahrestag des – tatsächlich rein fiktiven – ‚Regierungsantritts Kaiser Jimmus‘. Anlässlich der Feierlichkeiten wurde auch ein Geschichtswerk in einer Jubiläumsausgabe neu aufgelegt, das wie kaum eine andere Schrift den Tennōismus historisch zu legitimieren

⁸² Vgl. *Kojiki*, Keikō = NKBT 1: 206 / 207ff.

⁸³ Vgl. *Kojiki*, Keikō = NKBT 1: 210 / 211ff.

⁸⁴ Vgl. *Kojiki*, Keikō = NKBT 1: 218 / 219.

⁸⁵ Vgl. *Kojiki*, Keikō = NKBT 1: 214 / 215.

⁸⁶ Vgl. NKBT 60: 425–434; NKT 20: 77–80.

trachtete, das *Dainihonshi*, „Geschichte Großjapans“, die große historische Gesamtschau der nationalistisch-konfuzianischen Mito-Schule.⁸⁷

Unter Tokugawa Mitsukuni (1628–1701) begonnen, war der Hauptteil des Werkes bereits 1715 abgeschlossen; bis zur Vervollständigung und ersten Drucklegung (1906) vergingen jedoch noch nahezu 200 Jahre. Das Werk behandelt die Geschichte Japans von Jimmu-Tennō bis zum Ende der Teilung in Nord- und Südland im Jahre 1392 unter dem Blickwinkel eines dezidiert tennōistischen Geschichtsbildes.

Seinen chinesischen Vorbildern folgend findet sich im Textkorpus auch eine Abteilung über Japans Beziehungen zu fremden Völkern.⁸⁸ Hier werden neben den koreanischen Staaten und chinesischen Dynastien von Sui bis Ming auch weit entfernte Länder wie Tokuhara (Afghanistan) behandelt. Doch auch die ‚Fremdvölker‘ auf japanischem Territorium und der näheren Region finden bezeichnenderweise Erwähnung in diesem Abschnitt: Emishi im Norden und Ryūkyū im Süden.

Von einer Einbeziehung Ryūkyūs in die japanische Nation ist hier keine Rede; vielmehr zeigt die Beschreibung, daß der Archipel als ein bloß abhängiges, untergeordnetes Gebiet nach dem Muster der am Rande Chinas gelegenen „Barbarenländer“ gesehen wird. Dies zeigt sich gleich zu Beginn des Abschnittes über Ryūkyū: als wesentliche Charakteristika werden die – angebliche – Menschenfresserei seiner Bewohner und der Beinamen „Dämonenwelt“, *kikai*, hervorgehoben.⁸⁹

Solcherart eingestimmt wird der Leser mit einer Sammlung von Zitaten aus historischen Quellen konfrontiert, welche die Südländer ausnahmslos als barbarische Regionen zeigen, die sich Japan gegenüber entweder als tributpflichtig oder auch als aufständisch zeigen. Selbstverständlich wird auch wieder – u. a. basierend auf *Genkō-shakusho* und *Konjaku-monogatari*⁹⁰ – von der

⁸⁷ Das Kolophon der Ausgabe enthält den ausdrücklichen Hinweis, es handle sich um eine Sonderausgabe anlässlich der 2600-Jahr-Feierlichkeiten (*Dainihonshi* [DNS], Ausgabe: Gendai-suisō-zenshū, 12 Bde. Tōkyō 1938–41, hier Bd. 12: 355).

⁸⁸ DNS, Bd. 5, Fasz. 232–243.

⁸⁹ DNS, Bd. 5, Fasz. 241: 732.

⁹⁰ *Konjaku-monogatari* XI / 12 = NKBT 24: 84.

Reise des Mönches Enchin nach China aus dem Jahre 853 (Montoku-Tennō, Ninju 3) berichtet:

„Der Mönch Enchin reiste auf dem Schiff des chinesischen Händlers Ch’in Liang-hui nach T’ang. Auf dem Wege gerieten sie in einen Taifun; sie trieben ab und gelangten nach Ryūkyū. Dort sahen sie in der Ferne zehn Männer an der Küste stehen, die mit Speeren bewaffnet waren. Wegen des gewaltigen Sturmes sahen sie keinen Ausweg, da sprach Liang-hui voller Jammer: ‚Bald werden wir von den Ryūkyū (-Leuten) gefressen werden, was sollen wir nur tun?‘ Enchin betete zu Buddha, und es erhob sich sogleich ein Südostwind; da gelang es ihnen zu entfliehen.“⁹¹

Bemerkenswert ist, daß dieser Bericht – die handelnden Personen setzen selbst nicht einmal einen Fuß auf die Insel, sondern folgen in ihrer Wertung nur der eigenen vorgefaßten Meinung – die Hauptquelle für den angeblichen Kannibalismus der Insulaner darstellt!

Auch in den weiteren Berichten des *Dainihonshi* wird Ryūkyū in denkbar ungünstigem Lichte dargestellt. Schließlich aber erscheint Tametomo auf der Bildfläche, und es wird der Tametomo-Stoff in der nun „klassischen“ Version u. a. des *Nanpo-bunshū* ausgebreitet.

Am *Dainihonshi* erweist sich die eminent politische Funktion des Tametomo-Stoffes. Hier wird kategorisch festgestellt, daß zur japanischen Nation nur gehören kann, wer abstammungsmäßig als „Yamato-Japaner“ historisch legitimiert ist. Diese Legitimation ergibt sich ausschließlich aus der Mythologie. Nur Bereiche, die von der japanischen Mythologie umfaßt, und damit legitimiert, werden, gehören auch in den Kreis des „eigentlich“ Japanischen. Durch die Mythologie werden die Grenzen des „Innen“ gegenüber dem „Außen“ festgelegt.

Regionen wie Okinawa, Hokkaidō, die Izu-Inseln und andere, die, nicht nur geographisch, am Rande dieser ethnozentristischen Weltansicht liegen, bleiben entweder barbarisch, nicht-menschlich, d. h. „dämonisch“, oder aber sie werden durch das Wirken japanischer Kultur-Heroen (Tametomo, Yoshitsune, Yamato-takeru) nachträglich an diesen Kreis herangeführt, ohne jedoch jemals

⁹¹ DNS, Bd. 5, Fasz. 241: 733.

eine Chance zu erhalten, auch tatsächlich in das Innere der mythologisch legitimierten Gemeinschaft einzutreten.

4.2. Momotarō und der „Geist Japans“

Wie eingangs dargestellt, hat dieses mythologisch-legitimierende Konzept gerade im modernen Japan eine entscheidende ideologische Rolle gespielt. Das gesamte Gebäude des japanischen *kokutai* ruhte auf der Idee des japanischen „Familien-Staates“, der in einer umfassenden und als real aufgefaßten unio mystica das gesamte japanische Volk miteinander verband. Die ideologische Quintessenz lautete: Kaiser und Volk sind eins, verbunden durch ihre gemeinsame Herkunft.

Wie eingangs dargelegt, wurden die Maximen dieses im Religiösen basierenden Nationalismus spätestens seit dem Jahre 1890, seit Verkündung des Kaiserlichen Erziehungserlasses, in Schule (und Militär) im Volk verbreitet. Die Textbücher des Grundschulunterrichtes spielten hier eine entscheidende Rolle. Ihnen kam die Funktion zu, den Kindern anhand didaktisch eindringlicher Textbeispiele die Grundprinzipien (*hongji*) japanischer Ethik zu vermitteln.

Daß gerade der Geschichte von Momotarō in diesem Zusammenhang eine besondere Bedeutung zukommen mußte, ist damit erklärbar geworden.

Es zeigt sich, aufgrund der motivgeschichtlichen Analyse, daß bei der Zusammenstellung der entsprechenden Märchen-, Sagen- und Mytheninhalte in Form von Lesestücken für die Textbücher tatsächlich ein subtiles ideologisches Netz geknüpft worden war: Zunächst kamen die Märchen, mit Momotarō an prominenter Stelle, gefolgt von den wichtigsten Stoffen der Sagen- und Mythentradition; schließlich erscheinen, als Abschluß dieses Zyklus, in Band 6 und 7 die Taten des großen archaischen Helden Yamato-takeru. Mit den beiden Figuren Momotarō und Yamato-takeru schließt sich der Kreis. Wir erkennen, daß Momotarō in den Schullesebüchern lediglich die kindlich-naive Form des ureigenen japanischen Helden und Eroberers Yamato-takeru darstellt. Die Kinder, zu Beginn ihrer Schulzeit mit Momotarō bekannt gemacht – und damit auch zur eigenen Identifikation mit dem kindlichen Helden aufgefordert – gelangen am Ende dieses für die propagierte japanische Nationalethik so entscheidenden geisti-

gen Zyklus bei der Figur des Yamato-takeru an. Es war Yamato-takeru, der als erster, dem Mythos zufolge, Heimatliebe und das Lob „Yamatos“ überschwenglich formulierte. Und er war es, der als erster gegen die „Fremden“ am Rande der bekannten Welt vorging, ihre Regionen für Yamato eroberte und somit zum Urbild des mutigen, heimatliebenden japanischen Kriegers wurde, der zudem noch dem Kaiserhaus angehörte; wie es schon sein Name sagt: Yamato-takeru – „Der Tapfere von Yamato“.

Unsere Analyse hat gezeigt, daß eine direkte Traditionslinie von Yamato-takeru über Yoshitsune und Tametomo hin zu Momotarō führt. Yamato-takeru als mythischer Figur folgen die Sagen-Heroen des Mittelalters Yoshitsune und Tametomo, Momotarō schließlich ist der kindlich-entschlossene Held des Märchens. Der Gedanke, daß die „Fremden“ Teufel seien, unkultiviert und nicht-menschlich, ist integraler Bestandteil dieses Formenkreises. Es vermag also nicht zu verwundern, daß der Stoff um Yamato-takeru und Momotarō gerade im imperialistischen Japan der Moderne (1890–1945) so bereitwillig aufgegriffen wurde.

Wie detailgetreu die Rezeption des historischen Musters bis in den Bereich der Kriegspropaganda hinein erfolgte, zeigen die von Dower angeführten Beispiele. Die Dämonie der Fremden, denen Momotarō begegnet, entspricht exakt den Beschreibungen der „Dämonen-Inseln“, die wir etwa in der Tametomo-Sage kennenlernten. Der Momotarō der Propaganda trifft auf Dämonen, die zum einen durch ihr Äußeres (ein Horn auf dem Kopf) und eine unverständliche Sprache gekennzeichnet sind (Englisch) – wir erinnern uns, daß dieses typische Kennzeichen der „klassischen“ Insel-Dämonen sind. Zum anderen finden wir, als weiteres typisches Element der „Dämonen-Welten“, das Merkmal der kulturellen Unterentwicklung der Bewohner der „Teufelsinsel“. Im Film werden die Völker Südostasiens in der Rolle der kulturell unterentwickelten „Dämonen“ gezeigt, denen jedoch die Sympathie des Zuschauers gilt, da Momotarō, in der Funktion des klassischen Kultur-Heroen, die Unzivilisierten befreit und zu wahren Mensch-Sein erhebt. Genau wie Tametomo es mit den Bewohnern der „Dämoneninsel“ westlich der Izu-Inseln tat. Im Film sind die Dämonen eigentlich bemitleidenswerte Geschöpfe, unterjocht von den europäischen, d. h. „weißen“ Imperialisten, welche die Rolle des klassischen Dämonenkönigs Kanehira in der Yoshitsune-Sage spielen. Momotarōs Befreiung der südostasiati-

schen Völker vom Joch des Kolonialismus geschieht in Analogie zur „Erlösung“ Okinawas, Hokkaidōs und anderer Grenzregionen aus dem Zustand dämonischer Nicht-Kultur durch die archetypischen japanischen „Grenzhelden“ des Altertums und Mittelalters.

Die Einbeziehung weiterer analoger Fälle zeigt, daß die Funktionalisierung berühmter Heldenfiguren und Motive der japanischen Überlieferung im Rahmen des modernen Nationalismus nicht von Beliebigkeit und Zufälligkeit geprägt war, sondern einer klaren ideologischen Absicht folgte: Die historischen Helden und ihre Taten lieferten das Muster für die vom Volk in der Gegenwart geforderten Leistungen.

Die Helden aus Sage und Geschichte boten somit, verbreitet durch Schulerziehung, Militär und Kriegspropaganda, perfekte Identifikationsmuster und Vorbilder zur Propagierung der staatlichen Ideale.

Dem „reinen“ Märchenhelden Momotarō kam dabei die wichtige Rolle zu, ganz am Anfang dieser Reihe didaktischer Vorbilder zu stehen. Momotarō vermittelte bereits den Kleinsten, den Schulanfängern, subtil die Essenz dessen, was das offizielle Japan als Ziel der ideologischen Schulung ansah: Mit dem Märchen vom „Pfirsichjungen“ war das Tor zum „Japanischen Geist“ geöffnet.

Yasukuni und der „Schlimme Tod“ des Kriegers

In der vorliegenden Arbeit¹ wird der Versuch unternommen, das gegenwärtig wieder an Aktualität gewinnende Problem des Yasukuni-Schreines, der Stätte eines umfassenden japanischen Kriegstotenkultes, vor dem Hintergrund volksreligiöser Konzepte zu analysieren und damit ein tieferes Verständnis der geistigen Konzeption jenes Schreines zu ermöglichen.

1. Einführung

Eine jede komplexe menschliche Gesellschaft verfügt über spezifische Symbolsysteme, die dem Uneingeweihten, Außenstehenden zunächst unzugänglich sind, ihn somit am Verstehen möglicherweise essentieller Aspekte der anderen Kultur hindern.

Es ist die Aufgabe der sich der Erforschung anderer als der jeweils eigenen Kultur widmenden Kulturwissenschaften, durch Erklären und Übersetzen ein Verstehen der als fremd empfundenen Phänomene zu ermöglichen. Dabei steht das Übersetzen von Sprache, in gesprochener wie auch schriftlich fixierter Form, zunächst im Vordergrund, doch zeigt sich in der Regel, daß das bloße Übertragen der Worte und Sätze von der einen in die andere Sprache kein Verstehen inmanenter Bedeutungshintergründe mit sich bringt. Der Sinn einer Aussage erschließt sich erst durch die Kenntnis jener kulturellen Bedingungen, die zur Ausbildung der genannten Symbolsysteme führten.

Die Bedeutsamkeit derartiger grundsätzlicher Faktoren für das Durchdringen gesellschaftlicher und politischer Vorgänge in anderen Kulturräumen zeigte sich erst jüngst wieder exemplarisch

¹ Allen Teilnehmern der Zeitschriften-Lektüre vom Sommersemester 1986 sei für ihre aktive Teilnahme an der Übersetzung des Artikels „Yasukunishinkō to gakumon“ von Shimagawa Masaji (in: *Sekai*, 9 / 1985: 19–22) gedankt. Die sich aus dieser Lektüre ergebenden Verständnisprobleme lieferten den Anstoß zur Abfassung der vorliegenden Arbeit.

an einem zunächst als rein innenpolitisch begriffenen Ereignis in Japan, dem jedoch überraschend große Beachtung auch außerhalb des Landes zuteil wurde, und das schließlich sogar zu außenpolitischen Verwicklungen mit Japans Nachbarländern führte.

Gemeint ist die in jüngster Zeit wieder aufgeflamnte Diskussion um den Yasukuni-Schrein in Tōkyō, der nationalen Gedenkstätte für die japanischen Kriegsgefallenen seit Beginn der Meiji-Restauration. Die Debatte wurde insbesondere von der Frage bestimmt, ob es dem Premierminister gestattet sei, dem Schrein in offizieller Funktion einen Besuch abzustatten. Bekanntlich hatte Premierminister Nakasone am 15. August 1985, anlässlich des 40. Jahrestages der japanischen Niederlage im Pazifischen Krieg, dem Schrein einen offiziellen Besuch (*kōshiki-sanpai*) abgestattet. Doch führten die anschließenden weltweiten Proteste, insbesondere aus China und Südostasien, zur Absage eines geplanten weiteren Besuches am 18. Oktober 1985. Die *Japan-Times* schreibt in einem Leitartikel:

„Prime Minister Yasuhiro Nakasone has been enjoying A-plus grades in terms of approval ratings in various opinion polls of late primarily because of his handling of foreign affairs. Yet in his zeal to show respect for those who gave their lives for a national cause – however misguided – he seems to have underestimated foreign policy implications of an official visit by the prime minister to the Yasukuni Shrine“.²

Die Angelegenheit konnte weltweit nur deshalb ein so großes Aufsehen erregen, weil der Yasukuni-Schrein als ein scheinbar leicht faßliches Symbol des ehemaligen japanischen Militarismus und seiner *kokutai*-Ideologie³ gilt. Doch zeigt die Yasukuni-Debatte, wie vielschichtig sich das Problem tatsächlich gestaltet.

Der eigentliche Kern der Problematik liegt in der Frage der religiösen Natur des Schreins begründet. Da es sich formal un- zweifelhaft um einen Shintō-Schrein, einen heiligen Ort japanischer Religiosität also, handelt, in welchem die große Zahl der Kriegsgefallenen als Gottheiten verehrt wird, mutet es zunächst widersinnig an, daß der religiöse Charakter des Schreines weithin

² *Japan-Times*, October 23rd, 1985: 16.

³ Zum ideologischen Gehalt des Begriffes *kokutai* vgl. den Beitrag „*Kokutai* – Das ‚Nationalwesen‘ als japanische Utopie“ in diesem Band.

negiert wird, und zwar gerade von seiten shintōistischer Kreise, insbesondere des Dachverbandes der Shintō-Schreine, dem Jinja-honchō. Die politische Kontroverse um den Yasukuni-Schrein erweist sich somit als direkte Funktion seiner religiösen Dimension, wirft eine neuerliche Aufwertung des Schreines doch unweigerlich die Frage nach einer Rehabilitierung des als areligiös definierten Staats-Shintō der Vorkriegszeit im allgemeinen und nach dem Verhältnis von Religion und Staat im besonderen auf.

Daß gerade die religiösen Kreise den areligiösen Charakter eines der bedeutenden Schreine des Landes postulieren, während areligiöse Gruppen vehement für die religiöse Definition des Yasukuni-Schreines eintreten, ist für den Beobachter das eigentlich Verwirrende an dieser Angelegenheit. Hier zeigt sich die Notwendigkeit genauer Analyse zur Erhellung der genannten „spezifischen Symbolsysteme“. In welchem hohem Maße dies zum Verständnis der Yasukuni-Debatte vonnöten ist, zeigt eine Affäre, die im Herbst 1985, im Gefolge der „großen“ politischen Yasukuni-Auseinandersetzung, für Aufsehen in Kreisen der japanischen Wissenschaft sorgte, außerhalb des Landes jedoch keinerlei Beachtung fand.

1.1. „Yasukuni-Glaube und die Wissenschaft“: eineaktuelle Debatte

In der September-Ausgabe (1985) der Zeitschrift *Sekai* veröffentlichte ein Autor namens Shimagawa Masaji einen Beitrag mit dem Titel „Yasukuni-Glaube und die Wissenschaft“. Shimagawa schildert darin den Fall eines japanischen Religionshistorikers von der Kokugakuin-Universität in Tōkyō, der, aufgrund einer kritischen Untersuchung zu den Grundlagen des Yasukuni-Glaubens, schweren Repressalien von Seiten des genannten Dachverbandes, Jinja-honchō, sowie der eigenen Universität ausgesetzt war. Shimagawa (1985: 19) bemerkt einleitend:

„In den vergangenen Jahren riefen das Problem des Yasukuni-Schreines und generell das der Trennung von Religion und Staat ein großes Interesse hervor; seit dem letzten Jahr ist nun in bezug auf dieses Problem von Kreisen der Shintō-Schreine der Versuch einer universitären Einmischung unternommen worden; über dieses Ereignis, das man wohl den

Zwischenfall der ‚Störung von Wissenschaft und (freier) Rede‘ nennen muß, ist jedoch kaum etwas bekannt geworden.“

Besagter Religionshistoriker hatte eine Abhandlung zum Thema publiziert, deren Inhalt vom Jinja-honchō als „ungewöhnlich“ bezeichnet worden war. Der Verband erhob förmlichen Protest bei der Universität; von seiten der Universität wurde daraufhin das Verhalten des Wissenschaftlers als fehlerhaft bezeichnet „und dem Jinja-honchō gegenüber eine Bitte um Entschuldigung ausgesprochen“.⁴

Der Protest entzündete sich am Thema der Arbeit, die sich „vom Standpunkt des Shintō als Religion dem Wesen des Yasukuni-Glaubens zu nähern“ trachtet. „Der Verfasser“, so führt Shimagawa weiter aus, „kritisiert den häufigen Gebrauch des Ausdrucks *sukei*, „Wertschätzung“, anstelle von *shinkō*, „Glaube“, in bezug auf Yasukuni“ (a.a.O.). Der Versuch, durch eine entsprechende Wortwahl den Schrein außerhalb der Religion zu stellen, offenbare das Antlitz des staatshintōistischen Zeitalters. Im Staats-Shintō der Vorkriegszeit, demzufolge die Schreine lediglich einen areligiösen Staatskult zu vollziehen hatten, mit beamteten Priestern als Zeremonienmeistern, herrschte der Standpunkt, „daß das Staatsvolk die Pflicht habe, dem nicht zur Religion gehörigen Yasukuni-Schrein „Hochachtung“, *sukei*, zu zollen“. In der Wortwahl zeigt sich somit auf das subtilste der weltanschauliche Hintergrund des Gesagten. Shimagawa sieht den Protest des Jinja-honchō gegen die religiöse Definition der Yasukuni-Götter als Teil einer Kampagne zur Verstaatlichung des Yasukuni-Schreines:

„Das Honchō hat, beginnend mit den Erfolgen bei der Wiedereinführung des Reichsgründungstages und der Gesetzesnovelle zur Jahreszählung nach Regierungsdevisen (*gengo*)⁵,

⁴ Shimagawa Masaji: „Yasukuni-shinkō to gakumon“, in: *Sekai*, 9, 1985: 19–22, hier S. 19.

⁵ Der „Reichsgründungstag“ (*kenkokukinen no hi*) bezieht sich auf die mythische „Reichsgründung“ durch Iwarebiko, den „ersten menschlichen“ Kaiser Japans; obwohl der Geschichtswissenschaft das Fiktive des Ereignisses und insbesondere des Datums (umgerechnet 660 v. Chr.) seit langem bekannt ist, wurde dieser Feiertag, dem im Vorkriegsjapan seit der Meiji-Zeit eine hohe ideologische Bedeutung zukam, auch nach dem Kriege wieder eingerichtet. Ein ähnlicher ideo-

der Bewegung, die eine Wiederbelebung des Kaiserglaubens und Staats-Shintō anstrebt, seine Unterstützung zukommen lassen. Von dieser Bewegung wird als Kernpunkt des Interesses die Verstaatlichung des Yasukuni-Schreines als Ausdruck der Wertschätzung des Staates verfolgt.“⁶

Die weiteren Details der Affäre, in deren Verlauf dem betroffenen Wissenschaftler das Recht zur Durchführung von Lehrveranstaltungen abgesprochen und die in diesen Veranstaltungen erworbenen Punkteinheiten nicht mehr für die Abschlußzeugnisse der Studierenden angerechnet wurden, sollen uns hier weniger interessieren als die Tatsache an sich, daß eine religiöse Interpretation der Yasukuni-Götter in der gegenwärtigen Situation derartige Folgen zeitigen kann. Als letztes Ziel der Kampagne sieht Shimagawa die beabsichtigte Verstaatlichung aller Schreine; in dieser „Dominotheorie“ kommt dem Yasukuni-Schrein die Funktion des die Kettenreaktion auslösenden ersten Steines zu. Indem das religiöse Zeremoniell des Schreines zum „Brauch“, *shūzoku*, deklariert wird, entfalte sich neuerlich eine Debatte um dessen areligiösen Charakter. „Als Folgerung daraus ergeben sich die offiziellen Schreinbesuche und schließlich eine Verstaatlichung des Yasukuni-Schreines. Deshalb wird die Argumentation zur Verstaatlichung des Yasukuni-Schreines wohl zur Rechtfertigung einer Verstaatlichung aller Schreine herangezogen werden.“⁷

Das „Yasukuni-Problem“ erweist sich somit als Brennpunkt einer gesellschaftspolitischen Kontroverse, die, ausgehend von der Frage nach dem Verhältnis von Staat und Religion im gegenwärtigen Japan, die Grundlagen des nationalen Selbstverständnisses in Frage stellt. Es zeigte sich, daß die Wurzel des Problems in der religiösen Dimension, der Gotteskonzeption des Yasuku-

logischer Stellenwert kommt der Jahreszählung nach Regierungsdevisen, bzw. Herrschaftsepochen zu; sie wurde am 6.6.1979 wieder gesetzlich verbindlich eingeführt. Eine Diskussion der Gesamtproblematik liefert Ernst Lokowandt: *Zum Verhältnis von Staat und Shintō im heutigen Japan – Eine Materialsammlung* (Studies in Oriental Religions, vol. 6), Wiesbaden 1981: 15–17, 153–172 (Materialsammlung zum Problem des Reichsgründungstages).

⁶ Shimagawa 1985: 20.

⁷ Shimagawa 1985: 22.

ni-Schreines, begründet liegt. An diesem Punkt hat folglich auch die weitere Analyse anzusetzen.

2. Die religiöse Dimension

2.1. Die Gottheiten des Yasukuni-Schreines

Die Geschichte sowie rechtliche und politische Stellung des Yasukuni-Schreines werden in einer Reihe von Untersuchungen und Materialsammlungen behandelt, von denen aus neuerer Zeit die Monographien von Murakami Shigeyoshi (1974), Ōe Shinobu (1984)⁸ und Ernst Lokowandt (1978 und 1981) zu nennen sind. Insbesondere die von Lokowandt im Jahr 1981 vorgelegte Materialsammlung *Zum Verhältnis von Staat und Shintō im heutigen Japan* führt in einem eigenen Kapitel in den „Streit um die Überführung des Yasukuni-jinja in staatliche Trägerschaft“ ein (Lokowandt 1981: 173–198). Lokowandt (1981: 21) bemerkt in inhaltlicher Übereinstimmung mit der angeführten Feststellung Shimagawas:

„Dennoch dürfte dieser besonders hohe Symbolwert (des Yasukuni-Schreines, d. Verf.) noch nicht der wichtigste Grund für den außergewöhnlich starken Widerstand gegen alle Verstaatlichungspläne sein. Wichtiger noch ist es, daß mit einer Verstaatlichung des Yasukuni-jinja eine entscheidende Breche in das gegenwärtige System der Trennung von Staat und Religion geschlagen, daß ein Wiederaufleben des Staats-Shintō dann nur noch eine Frage der Zeit wäre. Aus Gleichheitsgründen müßte der Staat dann auch alle übrigen Schreine übernehmen, man wäre wieder beim Staats-Shintō der Vorkriegszeit.“

Wesentliches Merkmal des nach dem Kriege als „Staats-Shintō“ bezeichneten ideologischen Systems war die offizielle Negierung eines religiösen Charakters des Shintō und seiner lediglich als „Bräuche“ verstandenen Riten. Damit war die Möglichkeit gegeben, den Shintō zum verbindlichen Staatskult im Sinne der *kokutai*-Ideologie mit dem Tennō im Zentrum zu erklären, während Fragen der Religionsfreiheit formal nicht berührt zu werden

⁸ Vgl. Murakami Shigeyoshi: *Irei to shōkon – Yasukuni no shisō*, Tōkyō 1974 und Ōe Shinobu: *Yasukuni-jinja*, Tōkyō 1984.

brauchten. Die Brüchigkeit, ja Absurdität dieser Konstruktion zeigt sich besonders anschaulich am Beispiel des Yasukuni-Schreines. Ursprünglich gegründet unter dem Namen *Shōkonsha* „Schrein zum Herbeirufen der Totengeister“ in Kyōto für die seit 1853 in den Wirren der letzten Jahre des Shōgunates auf der kaiserlichen Seite Gefallenen, wurde der direkte Vorläufer des Schreines im Jahre 1875 endgültig nach Tōkyō verlegt und am 4. Juni 1879, auf Weisung des Meiji-Tennō hin, in *Yasukuni-jinja* umbenannt.⁹ Zur Bedeutung dieses neuen Namens heißt es in einem an die Adresse der im Schrein verehrten Toten gerichteten Erlaß Kaiser Meijis:

„Treuen, aufrechten und ergebenen Herzens seid Ihr, Eures Heimes nicht gedenkend, das Leben opfernd, ein jeder dahingegangen. Auf diesen großen und hohen Heldentaten gründend, ist unser Großes Kaiserreich als ein friedliches Reich zu regieren; deshalb haben Wir (diesen Schrein) in Yasukuni-Schrein, „Schrein des friedlichen Landes“ umbenannt und zu einem Reichsschrein der Sonderklasse (*bekkakukanpeisha*) bestimmt. Wir geloben, Opfer von Papier und Seide (*mitegura*) sowie Glückwünsche darzubringen und von jetzt an bis in alle Ewigkeit ohne Unterlaß Euch zu verehren.“¹⁰

Während die ursprüngliche Bezeichnung als *Shōkonsha* einen erkennbaren Bezug zu essentiellen Aspekten der japanischen Religiosität aufweist – dem periodischen Einladen, Bewirten und anschließenden Fortschicken von Gottheiten und Ahnen, wie es besonders klar im Brauchtum des jährlichen Ahnenfestes O-bon zutage tritt – verbleiben die Motive für die Umbenennung in *Yasukuni*, trotz des Erlasses des Meiji-Tennō, weitgehend im Dunkeln. Laut Murakami (1974: 110) greift der Name einen Begriff des chinesischen Klassikers *Ch'un-ch'iu* (*Tso-chuan*) auf, in dem das Zeichenkompositum tatsächlich zweimal in der Bedeutung „Friede,

⁹ Vgl. Dokument in Murakami Shigeyoshi: *Irei to shōkon – Yasukuni no shisō*, Tokyo 1974: 107; s. D 94 in Ernst Lokowandt: *Die rechtliche Entwicklung des Staats-Shintō in der ersten Hälfte der Meiji-Zeit (1868–1890)*. Wiesbaden 1978: 328f., D 94; Kawada Haruo: *Jinja-shintō no jōshiki*, Kyōto 1982: 66ff.

¹⁰ Zit. Murakami 1974: 109; vgl. Yasukuni-jinja-musho (Hg.): *Yasukuni-jinja*, Tōkyō 1975: 1.

Ruhe des Staates“, „Friedlichkeit des Staates“ erscheint.¹¹ Doch liegt gerade hier ein wesentlicher Problempunkt verborgen. Wenn tatsächlich die Ansicht existiert, durch den Schrein werde das Land in einen Zustand der „Ruhe“ versetzt, so stellt sich die Frage, durch welche Gefahr die „Ruhe“ als bedroht anzusehen sei. Sind es tatsächlich nur die inneren und äußeren Feinde, zu deren Abwehr die vergöttlichten Heldenseelen (*airyō*) als *gokoku no kami*, „Gottheiten zum Schutz des Landes“, wirken, wie es die orthodoxe Interpretation postuliert¹²; oder geht möglicherweise auch von anderer Seite, etwa den Totenseelen selbst, eine potentielle Gefahr aus, wie es neuere Untersuchungen nahelegen?

Diesen Fragen werden wir uns insbesondere zu widmen haben. Mit der Etablierung des nationalen Yasukuni-Schreines in Tōkyō und der Gokoku-jinja, der „Schreine zum Schutz des Landes“ in den einzelnen Provinzen¹³, war ein System des Kriegstotenkultes geschaffen, das, mit dem Yasukuni-Schrein im Zentrum, in allen nachfolgenden Kriegszeiten seit der Meiji-Ära Bestand hatte. Zur Gänze in der Diktion der Zeit verfangen, bemerkt Kurt Meissner im Jahre 1939 in einem „Der Shintōismus als Quelle des japanischen Volkscharakters und Nationalgeistes“ betitelten Beitrag:

„Hat der Japaner etwas für die engere Heimat getan, so wird er mit Stolz vor den Dorf-Schrein treten. Zieht der Japaner in den Krieg, so wird er leichter auf dem Schlachtfeld sterben, wenn er daran denkt, mit welcher Ehrfurcht seine Nachkommen den für Kaiser und Vaterland gefallenen Vorfahren ehren werden. Er wird sich leichter opfern, weil er weiß, daß

¹¹ Vgl. *Ch'un-ch'iu, Tso-chuan*, Buch 5, Herzog Hsi (He), 23. Jahr und 27. Jahr = James Legge: *The Ch'un Tsew with the Tso Chuen*, (The Chinese Classics, vol. V.), Shanghai 1935, repr. 1983: 184 u. 200.

¹² Vgl. u. a. Shimonaka Yasaburō (Hg.): *Shintō-daijiten*, Tōkyō 1937–40, Bd. 3: 363.

¹³ In Analogie zum Yasukuni-jinja als nationalem Totengedenkschrein werden in den einzelnen Präfekturen die Kriegstoten in den sogenannten Gokoku-Schreinen verehrt. Diese Kategorie von Schreinen ging aus den regionalen Shōkonsha durch Umbenennung im Jahre 1939 hervor; heute existieren 52 dieser Schreine (Okada Yoneo: *Jinja*, (Nihonshi shohyakka), Tokyo 1982: 161); vgl. Lokowandt 1978: 96, Anm. 351; Kawada 1982: 68.

er im Yasukuni-Schrein in Tōkyō vom ganzen Volk und sogar vom Kaiser höchstpersönlich Ehrung genießen wird.“¹⁴

Der Aspekt der „Ehrung“ – Meissners Ausdrucksweise bleibt hier bemerkenswert unklar und bewegt sich damit innerhalb des damaligen „areligiösen“ Sprachgebrauches in Japan – durch den Kaiser selbst war von höchster Bedeutung. Indem ein jeder der für den Kaiser Gefallenen, vollkommen unabhängig von seinem vorherigen Stand und Lebenswandel, als „vergöttlichte Heldenseele“ Eingang in das Pantheon des Yasukuni-Schreines fand¹⁵, war für den jeweiligen Soldaten wie auch die Familien der Hinterbliebenen der Umstand, daß der Tennō selbst einem Mitglied der eigenen Familie Verehrung zollte, ein Quell tief empfundenen Stolzes. Gerade die Aufhebung aller sozialer Schranken und Hierarchien im Reich der „vergöttlichten Heldenseelen“, die Tatsache, daß alle Gefallenen dort Einlaß finden würden – als Nachkommen göttlicher Ahnen im Sinne der radikalen *Kokugaku*-Ideologie, derzufolge alle Japaner göttlicher Herkunft sind – wirkte als Ansporn auf die Kampfmoral der Truppen; dies kommt in der stehenden Redewendung der ausziehenden Soldaten zum Ausdruck, man trafe sich nach der Schlacht in Kudan – dem Distrikt Tōkyōs, in welchem der Schrein liegt – wieder. Als wie wesentlich dieser egalitäre Aspekt sogar bei den fanatischsten der Kämpfer des Pazifischen Krieges angesehen wurde, zeigt eine Reihe von

¹⁴ Kurt Meissner: *Der Shintōismus als Quelle des japanischen Volkscharakters und Nationalgeistes*, (MOAG, Bd. 28 / 1), Tokyo 1939: 5.

¹⁵ D.C. Holtom (*Modern Japan and Shintō Nationalism*, New York 1963: 5) diskutiert zur Illustration dieses Sachverhaltes den Fall eines liberalen Professors, der, angeregt durch eine häusliche Diskussion, im Jahre 1938 öffentlich die Frage stellte, ob ein bekanntermaßen schlechter Mensch von üblem Charakter ebenfalls Eingang in den Yasukuni-Schrein finden könne. Von offizieller Seite wurde er dafür angegriffen. „He was accused of having insulted the national structure and of having heaped indignity on the sacred spirits of the warrior dead and the holy cause in which they had given their lives [...] The sacred quality of the divine emperor attaches to a Japanese war. All the wars of Japan are holy since they are under the supreme command of an emperor who can do nothing wrong. [...] No matter how much of a wrongdoer, no matter how evil, a Japanese subject may have been, when once he has taken his stand on the field of battle, all his past sins are entirely atoned for and they become as nothing.“

„Yasukuni-Witzen“ aus Kreisen der Kamikaze-Flieger, die sich an der Vorstellung ergötzen, daß ihr derzeitiger Commodore, aufgrund eines erst später erlangten Heldentodes, in Yasukuni möglicherweise nur als Adjutant oder Diener in Erscheinung treten könnte.¹⁶ In einem von Tsurumi Kazuko zitierten Tagebucheintrag wird die kritische Stimme eines „student-soldier“ angeführt, die nicht nur Auskunft über dessen eigene skeptische Haltung gibt, sondern weit mehr noch über die allgemeine Grundstimmung:

„Soldiers believe with extreme naïveté that they are heroes in the defense of their country. They are proud to be the saviors of their fatherland. That is an easy sentimentalism. But that is the anchorage of their emotion [...]. Moreover, should they deny this belief, they would have nothing left to sustain them in their hardships.“¹⁷

Das *Kokutai no hongî* schließlich, die programmatische Schrift der Kaiserstaatsideologie, bemerkt unmißverständlich zu diesem Punkt:

„(Der Tennō geruht), diejenigen loyalen Untertanen, welche sich seit der Restauration für die Angelegenheiten des Reiches geopfert haben, unbesehen ihres Standes und Berufes, in Würdigung ihrer Verdienste, als Gottheiten im Yasukuni-Schrein anzubeten.“¹⁸

Es bedarf keiner sophistischen Spekulationen, um festzustellen, daß mit der Kriegstotenverehrung durch die Person des Kaisers auch die Intention einer Stärkung des dynastischen Gedankens einherging. Die im Volksglauben begründete Ansicht, daß ein verstorbene Familienmitglied zum Beschützer der Familie werden könne¹⁹, wurde somit in den staatlichen Rahmen übertragen, der Ideologie vom Familienstaat folgend, wonach die Prinzipien

¹⁶ Vgl. Ivan Morris: *The Nobility of Failure – Tragic Heroes in the History of Japan*, Harmondsworth 1975 (1980): 318, 454.

¹⁷ K. Tsurumi: *Social Change and the Individual – Japan before and after defeat in world war II*, Princeton 1970: 125.

¹⁸ Mombushō (Hg.): *Kokutai no hongî*, 1937: 31; vgl. J.O. Gauntlett und R.K. Hall: *Kokutai no hongî – cardinal Principles of the National Entity of Japan*, Cambr. Mass. 1949: 77.

¹⁹ Vgl. Yanagita Kunio: *Tamashii no yukue*, (Yanagita-Kunio-zenshū, Bd. 15), Tokyo 1963: 561; Tsurumi 1970: 125.

von Loyalität (*chū*) und kindlicher Pietät (*kō*) die Grundlagen sowohl der Familie als auch des Staates darstellten.²⁰ So wie der einzelne Verstorbene die Familie beschützen kann, so sollte es die Gesamtheit der für den Staat Gefallenen auch für diesen können. Es ist offensichtlich, daß hier religiöse, dem Volksglauben entspringende Gefühle in den Dienst des Staates gestellt wurden. Mit dem Verzicht des Tennō auf den Status eigener Göttlichkeit, erklärt in der berühmten Neujahrsansprache vom 1. Januar 1946, und der sogenannten Shintō-Direktive der amerikanischen Besatzungsadministration war die Abschaffung des Staats-Shintō besiegelt. Artikel 20 der Nachkriegsverfassung vom 9. November 1946 bestimmt eine strikte Trennung von Religion und Staat²¹, der auch der Yasukuni-Schrein, nunmehr zu einer „Religionsgesellschaft“ (*shūkyō-hōjin*) geworden, unterworfen ist. Eine neuerliche Verstaatlichung des Schreines ließe sich somit nur über den Umweg einer Negierung seiner religiösen Natur erreichen. In einer von Lokowandt zitierten Streitschrift des Jinja-honchō, veröffentlicht unter der Überschrift „Übernimmt den Yasukuni-jinja in staatliche Trägerschaft!“, wird zur Untermauerung der Argumentation auf die Verhältnisse in anderen Ländern verwiesen:

„Auf der ganzen Welt, wo auch immer, gibt es kein Land, das den Kriegsgefallenen nicht Ehrfurcht ausdrückte. Wohin man auch geht, wird das Grab des Unbekannten Soldaten in staatlicher Verantwortung gewissenhaft gepflegt und werden (in staatlicher Verantwortung) ehrerbietige Zeremonien durchgeführt. Nach der Logik dieser Gegenmeinung müßten

²⁰ Die Vermischung der ursprünglich konfuzianischen Tugenden *chū* und *kō* mit der Götterland-Konzeption der shintōistischen Nationalphilosophie findet ihren ersten prägnanten Ausdruck im System der Mito-Schule (vgl. den Beitrag „*Kokutai* – Das ‚Nationalwesen‘ als japanische Utopie“ in diesem Band).

²¹ Artikel 20: „Jedermann ist die Freiheit des religiösen Bekenntnisses gewährleistet. Keine religiöse Gemeinschaft darf vom Staat mit Sonderrechten ausgestattet werden oder politische Macht ausüben. Niemand darf gezwungen werden, an religiösen Handlungen, Festen, Feiern oder Veranstaltungen teilzunehmen. Der Staat und seine Organe haben sich der religiösen Erziehung und jeder anderen Art religiöser Betätigung zu enthalten.“ (Zit. Wilhelm Röhl: *Die japanische Verfassung*, [Die Staatsverfassungen der Welt, Bd. 4], Frankfurt, Berlin 1963: 91).

doch wohl alle Länder auf der ganzen Welt, allesamt und ohne Ausnahme, militaristisch sein. Ein dummes Argument von seltener Unlogik.“²²

Diese Argumentation steht in direkter Nachfolge des Denkens der Vorkriegszeit. Im Jahre 1938 verwies etwa Anesaki Masaharu im Zusammenhang mit dem Yasukuni-Schrein und dem Meiji-jingū auf das Grab des Unbekannten Soldaten in Paris und das Lincoln Memorial in Washington²³. Doch verwischen diese zweckgerichteten, rein politisch motivierten Behauptungen den grundlegenden Unterschied zwischen einer reinen Totengedenkstätte einerseits und einem religiösen Ort der vergöttlichten Gefallenen, dessen Existenz den „Frieden“ und die „Ruhe“ des Landes sichern soll.

2.2. Historische Parallelen

Der Yasukuni-Schrein ist, als meijizeitliche Gründung, zunächst aus der Weltanschauung jener Epoche heraus zu verstehen. Ein Merkmal der geistigen Grundhaltung dieser Zeit stellte die konsequente Ablehnung alles Buddhistischen dar. Somit vermag es nicht zu verwundern, daß im Zusammenhang mit dem Yasukuni-Schrein ein Aspekt kaum Beachtung findet, der gleichwohl, im Sinne einer historisch-vergleichenden Betrachtung, tieferen Aufschluß über die geistigen Grundlagen des Schreines zu liefern vermag.

Im zitierten Erlaß Meiji-Tennōs zur Namengebung heißt es u. a., der Schrein sei gegründet worden, damit das Reich ein „friedliches Land“ werde. In diesem Kompositum findet nicht das Zeichen 靖, sondern das Zeichen 安 Verwendung.

²² Der hier im Auszug wiedergegebene „Aufruf des Jinja-honchō zur Verstaatlichung des Yasukuni-jinja“ (zit. Lokowandt 1981: 193–197) beginnt mit der programmatischen Feststellung: „Der Yasukuni-jinja in Tōkyō Kudan, in dem mehr als 2.400.000 Seelen derer verehrt werden, die ihr Leben für ihr Vaterland geopfert haben, ist das wichtigste Heiligtum des japanischen Volkes“ (ebd., S. 193). Dies zeigt den außerordentlich hohen Stellenwert, der dem Yasukuni-Schrein in der gesamten Shintō-Debatte zukommt.

²³ Vgl. Holtom 1963: 48.

Murakami (1974: 110) widmet sich kurz diesem Problem und bemerkt, die Wahl des Zeichenkompositums 靖國 verweise wohl auf den konfuzianischen Aspekt der Shintō-Schule – aufgrund der Parallelen im *Ch'un-ch'iu* (s.o.) – , andererseits weise das Kompositum 安國 jap. *yasukuni*, sinojap. *ankoku* zu lesen, eine buddhistische Färbung auf, da diese Zeichen in Tempelnamen des Mittelalters erscheinen. Aus diesem Grunde hätte sich die Wahl der Zeichen für den Yasukuni-Schrein der Meiji-Zeit verboten.

Doch bietet dem unvoreingenommenen historischen Beobachter gerade der hier angesprochene Bereich eine historische Parallele, die, obgleich nicht im geistigen Kontext des Shintō, sondern des Zen-Buddhismus angesiedelt, einen wertvollen Beitrag zum Verständnis des neuzeitlichen Yasukuni-Problems leisten kann.

Es handelt sich um die sogenannten „Tempel für ein friedliches Land“, *Ankokuji*, die im frühen 14. Jahrhundert vom ersten Ashikaga-Shōgun Takauji und seinem Bruder Tadayoshi auf Anraten des Rinzaï-Zen-Meisters Musō (Soseki) Kokushi in den „66 Provinzen und 2 Inseln des Reiches“ gegründet wurden. Dabei handelte es sich jedoch nicht in jedem Falle um eine echte Neugründung, vielmehr wurden bestehende Tempel umbenannt und in das System einbezogen. Es heißt, der Kumeta-Tempel von Izumi sei im Jahre 1338 zum ersten Ankokuji des Landes erklärt worden²⁴, seit 1345 folgten daraufhin entsprechende Einrichtungen im ganzen Land.

Mit der Gründung der Ankokuji, bzw. Umbenennung bestehender mächtiger Zen-Tempel in den Provinzen, ging die Errichtung von sogenannten Rishōtō-Stupas einher, die vornehmlich im Bereich bereits bestehender Tendai-, Shingon- und Ritsu-Tempel eingerichtet wurden. Die Motive für dieses Verfahren liegen auf der Hand: Es sollte die Vormacht des Rinzaï-Zen gegenüber den anderen buddhistischen Schulen des Landes hergestellt und gesichert werden; darüberhinaus gaben die von den regionalen Aufsichtsbeamten (*shugo*) des Ashikaga-*bakufu* verwalteten Ankokuji die Möglichkeit einer Etablierung der

²⁴ Andererseits soll der erste dieser Tempel in der Provinz Ōmi gegründet worden sein; vgl. *Dai-Nihon-hyakka-jiten*, Tōkyō 1967–71, Bd. 1: „Ankokuji“.

Ashikaga-Hegemonie über das ganze Reich. Doch erwies sich das System auf Dauer als nicht tragfähig. Mit dem Tode Ashikaga Takaujis fiel auch das System der Ankokuji der Auflösung anheim und wurde endgültig durch das sogenannte Gozan-System der Tempelorganisation ersetzt.²⁵ Heute sind die genaue Anzahl und Identität der ehemaligen Ankoku-Tempel nicht mehr in jedem Falle zu klären.²⁶

Der politische Aspekt der Tempelgründungen scheint gänzlich dominierend. Eine neue Macht sucht ihre Hegemonie über das Land zu errichten und bedient sich dabei eines genehmen geistigen Systems.²⁷ Von besonderem Interesse im Zusammenhang mit der Yasukuni-Debatte wird der Bereich der Ankokuji jedoch, abgesehen von einer gewissen Parallele im Bereich der geschilderten Herrschaftsstabilisierung, aufgrund der geistigen Intentionen, die zu ihrer Gründung führten.

Hier zeigt sich eine direkte, über die reine Namensverwandtschaft hinausgehende Parallele zum System von Yasukuni- und Gokoku-Schreinen der Neuzeit, wurden doch auch die Ankokuji für das Seelenheil von Geistern der in kriegerischen Auseinandersetzungen Gefallenen gegründet, konkret für die seit der Ära Genkō (1331–1333) im Verlauf der Vernichtung des ersten *bakufu* und der „Verschwörung“ des Go-Daigo-Tennō gegen das Regime der Hōjō-Getöteten.²⁸ Sansom bemerkt zu den Motiven Ashikaga Takaujis:

„He wanted to have in every province an emblem of the spread of his influence over all Japan. But also he hoped to create good feeling by his pious enterprise, which was meant

²⁵ Eine umfassende Einführung in die Problematik liefert Imaeda Aishin: *Zen-shū no rekishi*, Tōkyō 1962: 72–79; vgl. auch A. und D. Matsunaga: *Foundation of Japanese Buddhism*, 2 Bde., L.A., Tōkyō 1974–76, Bd. II: 223–227; vgl. T. Akamatsu und P. Yampolsky: „Muromachi Zen and the Gozan System“, in: I.W. Hall, T. Toyoda: *Japan in the Muromachi Age*. Berkeley 1977: 313–329.

²⁶ Eine Liste aller Ankokuji, soweit heute noch rekonstruierbar, findet sich in Imaeda 1962: 76–78.

²⁷ Vgl. Akamatsu / Yampolsky 1977: 314.

²⁸ Vgl. Imaeda 1962: 74; Akamatsu / Yampolsky 1977: 314; Matsunaga 1974–76, II: 226; Oscar Benl: „Musō Kokushi (1275–1351), ein japanischer Zen-Meister“, in: *Oriens Extremus*, 2. Jg., 1955: 86–108, hier S. 90.

to comfort the spirits of those who had perished in his campaigns, both friends and foes.“²⁹

Es lassen sich vom Standpunkt des historischen Vergleiches kaum größere Gegensätze denken als die zwischen den genannten beiden Bereichen. Ashikaga Takauji und der von ihm eingesetzte Nordhof der Nanboku-Ara gelten der tennōistischen Geschichtsschreibung bereits seit dem *Jinnōshōtoki* des Kitabatake Chikafusa (1293–1354) und endgültig seit dem *Dainihonshi* der Mito-Schule, auf deren historischer Sicht die Meiji-Restauration gründete, als negative Größen der japanischen Geschichte. Darüberhinaus war Takauji ein Förderer des Buddhismus; Benl bemerkt in seiner Arbeit über den Zen-Patriarchen Musō (Soseki) Kokushi:

„Takauji fühlte sich ganz als Schüler des großen Meisters. Auf sein Zureden beschloß er 1338, in allen Provinzen des Landes nach dem Vorbild der Kokubunji je einen Zen-Tempel Ankokuji und eine Pagode Rishōtō zu errichten.“³⁰

Trotz dieser in allen wesentlichen Punkten konträren geistigen Grundhaltung kommt es sowohl im frühen Mittelalter als auch in der Moderne zur Gründung von religiösen Orten – zum einen Tempel, zum anderen Schreine –, die jeweils dem Lande Frieden geben sollen, indem die Gefallenen vergangener Kriege hier religiöse Erhöhung erfahren.

Es scheint mir vor dem Hintergrund des Gesagten unumgänglich, daraus auf eine übergeordnete religiöse Idee zu schließen, die, unabhängig von Zen oder modernem Shintō der Neuzeit, lediglich Eingang in diese unterschiedlichen religiösen Lehrgebäude gefunden hat. Dieser Ansatz findet weitreichende Unterstützung auch in den Ergebnissen einer jüngst von Dietrich Seckel vorgelegten Untersuchung zu den buddhistischen Tempelnamen in Japan (1985).

Seckel erstellt eine typologische Ordnung der Tempelnamen in insgesamt 14 Kategorien. Die zehnte Kategorie – „Politik (Staat und Herrscher)“ – ist in diesem Zusammenhang von besonderer Bedeutung. Seckel unterscheidet darin drei Unterkategorien:

²⁹ G. B. Sansom: *Japan – A Short Cultural History*, Tōkyō 1981: 372.

³⁰ Benl 1955: 90.

1. Friede des Landes, 2. Schutz des Landes und des Kaisers, 3. Sonderfälle.³¹ Der Autor bemerkt einleitend:

„Unter ‚politischen‘ Tempelnamen werden solche verstanden, in denen die Funktion von ‚Tempeln zum Schutz des Kaiserhauses‘, des Staates und des Volkes zum Ausdruck kommt oder sonst ein politischer Kontext besteht. Es sind hauptsächlich zwei Ideen, die hier im Vordergrund stehen und nach denen diese TN-(d. i. Tempelnamen, d. Verf.) Gruppe sich gliedern läßt: der Friede und der Schutz – im Grunde nur zwei Aspekte derselben Sache –, und entsprechend konzentrieren sich diese TN in zwei Begriffsfeldern, in deren Zentren die Wörter *hei* 平 und *an* 安 sowie *go* 護 stehen, um welche sich verwandte Termini gruppieren.“³²

Traditionell wird die Gründung der Ankokuji durch Ashikaga Takauji als Wiederbelebung des Kokubunji-Systemes der Nara-Zeit verstanden.³³ Im Jahre 741 hatte Shōmu-Tennō, chinesischem Vorbild folgend, die Errichtung von Mönchs- und Nonnenklöstern in jeder der Provinzen angeordnet. Diese Tempel erfüllten die staatspolitische Aufgabe, die Zentralmacht in allen Provinzen zu etablieren.

Laut Imaeda Aishin jedoch lieferten nicht die Kokubunji des japanischen Altertums die direkten Vorbilder der Ankokuji, sondern vielmehr zeitgenössische, Sung-chinesische Tempelgründungen.³⁴ Ohne hier ein endgültiges Urteil fällen zu wollen, sei dennoch auf Seckel verwiesen, der die funktionale Übereinstimmung der beiden Typen hervorhebt:

³¹ Dietrich Seckel: *Buddhistische Tempelnamen in Japan*, (Münchener Ost-asiatische Studien, Bd. 37), Stuttgart 1985: 204–209.

³² Seckel 1985: 204.

³³ Vgl. Mochizuki Shinkō: *Bukkyō daijiten*, 8 Bde., Tōkyō 1954–58, Bd. 1: 81.

³⁴ Vgl. Imaeda 1962: 74f. Der Autor verweist in diesem Zusammenhang auf die Tempel *T'ien-ning ch'an-ssu* (ausgehende (nördl.) Sung) und *Pao-en Kuang-hsiao ch'an-ssu*, über den I. Miura und R.F. Sakaki (*Zen Dust – the history of the koan and koan study in rinzai (lin-chi) zen*, New York 1966: 403) berichten: „The Pao-an Kuang-hsiao ch'an-ssu (Hōon Kōkō zen-ji) was probably a late name for the Fa-hsing-ssu (Hōshō-ji) in Nan-hai (Nankai), the present city of Canton, where Hui-neng first appeared after his years of hiding in the mountains.“

„Eine ähnliche Funktion wie die *kokubunji*, hatten seit dem 14. Jh. die auf Veranlassung des Ashikaga-Shōgunats in allen Provinzen errichteten Ankokuji 安國寺: ‚Tempel zur Befriedung des Reiches‘.“³⁵

Seckel führt in seiner ersten Unterkategorie neun verschiedene Tempelnamen mit Bezug zur thematischen Einheit „Friede des Landes“ auf:

1. Daianji, 2. Chinkokuji, 3. Ankokuji, 4. Taiheiji, 5. Eiheiji, 6. Fusaiji, 7. Kokutaiji, 8. Daineiji, 9. Seikanji.

Die zweite Unterkategorie („Schutz des Landes und des Kaisers“) enthält weitere sechs Tempelnamen:

10. Gokokuji, 11. Kyōgokokuji, 12. Ho(Hō)kokuji, 13. Jingoji, 14. Chōgōsonshiji, 15. Shōgoin.

Unter dem Gesichtspunkt, daß Friede und Schutz des Reiches „nur zwei Aspekte derselben Sache“ darstellen³⁶, erweist sich der zweite der vom Autor behandelten Tempelnamen als besonders aufschlußreich für das vorliegende Problem: *Chinkokuji*, 鎮國寺 „Tempel zur Befriedung des Landes oder Reiches“ (Seckel 1985: 204), korrekter „Tempel zur Beruhigung des Landes oder Reiches“. In derartigen Tempeln wurden in der Nara- und Heian-Zeit Sutras zum Schutz des Landes verlesen. Wie Seckel explizit ausführt, mischen sich in diesen Schutz- und Beruhigungstempeln buddhistische Elemente mit solchen des Shintō. Der Autor schreibt dazu:

„Die ‚Beruhigung‘ und die ‚Befriedung‘ sind gekoppelt in dem Begriff *chin-an* 鎮安, der sich in den beiden Tempelnamen Chinkokuji und Ankokuji (P 3) gleichsam auseinanderfaltet. – Der Begriff *chin* = *shizumeru* („beruhigen“, „befrieden“) und *mamoru* 守 („beschützen“) spielt auch im Shintō eine Rolle: Der Kult der Götter (*kami*) wird gutenteils als ‚Befriedung‘ böser oder gefährlicher Mächte und Abwendung ungünstiger Einflüsse aufgefaßt, *chinkonsai* 鎮魂祭 ist das Fest der „Beruhigung“ der zu *kami* gewordenen Totenseelen [...] Wir haben diese Kultsphäre etwas ausführlich geschil-

³⁵ Seckel 1985: 205.

³⁶ Auch hier ist auf die Kriegstotenschreine der Gegenwart zu verweisen, trägt der nationale Schrein doch den Namen *Yasukuni*, Schrein des „friedlichen Landes“, die präfekturalen Schreine dagegen die Bezeichnung *Gokoku-jinja*, „das Land schützende Schreine“.

dert, um zu zeigen, in welchem Begriffsfeld und Funktionszusammenhang ein solcher Tempelname steht; in Japan spielt dabei neben und mit dem buddhistischen das Shintō-Element eine bedeutende Rolle.³⁷

Es zeigt sich, daß die anfänglich rein emblematische Übereinstimmung zwischen historischen Ankoku-Tempeln und dem modernen Yasukuni-Schrein (inklusive des Systems der Gokoku-Schreine) im Verlauf der Untersuchung eine Erweiterung in den konzeptionell-ideellen Bereich hinein erfahren hat. Zu mannigfaltig sind die Berührungspunkte, als daß eine geistige Verbindung ausgeschlossen werden dürfte. Beide Typen sind denjenigen Toten geweiht, die im Verlaufe von Kriegen zur Errichtung der jeweiligen Herrschaft ihr Leben ließen. Beide Typen sollen dem Land Frieden geben, es befrieden – bezeichnenderweise, *nachdem* die eigentlichen Kampfhandlungen zur Konsolidierung der Herrschaft abgeschlossen sind. Die moderne Interpretation des Dankes an die Toten – im Falle des Yasukuni-Schreines – vermag die eigentliche geistige Tiefe dabei ebensowenig auszuloten wie die des Bittens um das Seelenheil der Toten. Vielmehr führen uns Seckels aufschlußreiche Bemerkungen an den Verbindungspunkt, in welchem sich der religiöse Kern des Kriegstotenkultes manifestiert: die Angst der Lebenden vor bösen Einflüssen und der Macht der Toten.

3. Goryō-Glaube und das Konzept des „Schlimmen Todes“

3.1. Die häretische Interpretation der Yasukuni-Götter

Kehren wir, vor einer weiteren Vertiefung der Analyse, noch einmal zu der eingangs skizzierten aktuellen Yasukuni-Debatte zurück. Den Kernpunkt der geschilderten Wissenschaftsaffäre bildet der Umstand einer religiösen Definition der Yasukuni-Götter an sich; dies stellt die im wesentlichen politische Ebene der Auseinandersetzung dar. Der religionswissenschaftlich relevante Aspekt dagegen ist in der Definition der Yasukuni-Götter gegeben. Diese Ausführungen dürfen mit Recht als häretisch bezeichnet werden. Der Autor versetzt sich in die Lage der in den Kämp-

³⁷ Seckel 1985: 205.

fen, insbesondere im Zweiten Weltkrieg, gefallenen Soldaten; sie seien, aufgrund einer „verfehlten Politik“, unter falschen Voraussetzungen eines sinnlosen Todes gestorben. „Aus diesem Grunde sind die Gottheiten des Yasukuni-Schreines ‚Götter, die den Krieg abgrundtief hassen‘.“³⁸ Ihr Wille zu leben, sei mit Füßen getreten worden, sie selbst voller Haß.

Aufgrund dieser Überlegungen gelangt der Autor zu der religionswissenschaftlich hochinteressanten Definition der Yasukuni-Götter als *onryōgami*, „rächende Totenseelen-Gottheiten“. Eine Definition der Yasukuni-Gottheiten im Sinne von *onryō*- bzw. *goryō* lieferte bereits Ōe Shinobu in seiner Arbeit zum Yasukuni-Schrein (1984: 107ff.). Es ist somit angeraten, diesem Aspekt unsere Aufmerksamkeit zu schenken.

3.2. Der Kult der „rächenden Totenseelen“

Während der Begriff *goryō* lediglich „erlauchter Totengeist“ bedeutet und die sinojapanische Lesung des japanischen *mitama* darstellt³⁹, vermittelt der alternativ verwendete Terminus *onryō*, „bitter hassender Totengeist“, eine bildliche Vorstellung vom Gehalt des so Benannten.

Hermann Bohner bemerkt zum Motiv des Hasses:

„怨 *urami*, Groll, aus Groll entstehender Haß, Feindschaft, eines der wesentlichsten Wörter der altjapanischen Mentalität. Der *urami* Habende fühlt sich in seinem Wesen tief, wenn nicht tödlich verletzt; das Wesen ist gestört und bleibt es über den Tod hinaus, daher *urami* halber die irrewandelnden nach dem Tode keine Ruhe findenden Gespenster-Geister; natürlich steht *urami* in engster Beziehung zur Blutrache.“⁴⁰

³⁸ Shimagawa 1985: 19.

³⁹ Zur Mehrdeutigkeit dieses Begriffes vgl. Nelly Naumann: *Das Umwandeln des Himmelspeilers – ein japanischer Mythos und seine kulturhistorische Einordnung*, (AFS-Monograph, No. 5), Tōkyō 1971: 170 (= Naumann 1971a). In der ältesten schriftlichen Überlieferung *mitama* „Seele einer Gottheit“ gelesen, wird das Kompositum seit dem 9. Jh. mit der Lesung *goryō*, zur Kennzeichnung „rachedurstige(r) Geister ehemals hochgestellter Personen, die eines unnatürlichen Todes gestorben waren“ (a.a.O.), verwendet.

⁴⁰ Hermann Bohner: *Legenden aus der Frühzeit des japanischen Buddhismus*, 2 Bde., Leipzig 1934–35, II: 58.

Das private Geschichtswerk *Gukanshō* des Mönches Jien (1155–1225) aus dem Jahre 1219 beschreibt die rächenden Totenseelen folgendermaßen:

„Seit alters her existiert das eine Prinzip, daß diejenigen, welche die rächenden Totenseelen (*onryō*) genannt werden, die Welt zerstören und die Menschen zugrunde richten.“⁴¹

Nach der Schilderung einiger berühmter historischer Fälle, die das verhängnisvolle Wirken der *onryō* dokumentieren, stellt Jien allgemeine Überlegungen zum Wesen der „rächenden Totenseelen“ an:

„Spricht man von rachedurstigen Totenseelen, so meint das solche, die noch zu Lebzeiten einen tiefen Haß angesammelt haben, der auf den Feind gerichtet ist. Überall, vom kleinsten Haus bis hin zum ganzen Reich, ist (der Geist) bestrebt, den Feind in eine Fallgrube zu locken und zu täuschen, indem er falsche Anschuldigungen und Verleumdungen fabriziert. Auf diese Weise stürzt die Welt in Verwirrung, und es werden die Menschen vernichtet. Kann die Heimsuchung in der sichtbaren Welt nicht vollendet werden, so wird es im Reich der Finsternis geschehen.“⁴²

Berühmtester der „rächenden Totengeister“ der Geschichte ist der Geist des heianzeitlichen Staatsmannes Sugawara Michizane (845–903), welcher, aufgrund von Intrigen von seiten der Fujiwara-Familie, im Jahre 901 nach Kyūshū verbannt wurde und dort in Bitterkeit verstarb. Das Wirken seines *onryō* richtete sich gegen die ehemaligen Feinde am Kaiserhof und deren Nachkommen bis in die fünfte Generation, insbesondere gegen Fujiwara Tokihira (871–909). Die Heimsuchung durch den Geist des Michizane fand erst ein Ende, als man den rachedurstigen Totengeist zu besänftigen suchte und ihm schließlich, nun als Gottheit Temman-

⁴¹ *Gukanshō*, fasz. 7 = NKBT 86: 337; Kokushi-taiki [KT] 19: 219; vgl. Delmer Brown und I. Ishida: *The Future and the Past – a translation and study of the Gukanshō, an interpretative history of Japan written in 1219*, Berkeley 1979: 218.

⁴² *Gukanshō*, fasz. 7 = NKBT 86: 339, KT 19: 220 f.; vgl. Brown / Ishida 1979– 220f.

tenjin deifiziert, einen eigenen Schrein, den Kitano-Schrein zu Kyōto, als Wohnort zuwies.⁴³

Dieser Fall zeigt beispielhaft die wesentlichen Elemente des in der Heian-Zeit aufkommenden *goryō*-Glaubens. Ein Mann von hohem Stand stirbt eines verfrühten und / oder gewaltsamen Todes, der ihn um die Erfüllung politischer und anderer persönlicher Ambitionen bringt. Noch sein Totengeist verspürt die Bitterkeit des sich betrogen Fühlenden und unternimmt Racheangriffe auf die noch lebenden ehemaligen Feinde. Diese setzen sich mit bestimmten Feiern, den sogenannten *goryō-e*, zur Wehr, mittels derer sie den Geist des Toten zu besänftigen suchen. Erst die Erhebung zum kami und die Stiftung eines Schreines vermag die rächende Totenseele endgültig zu beruhigen.

Waren in der höfischen Heian-Zeit nur hochgestellte, adlige Persönlichkeiten potentielle *onryō*, so weitete sich der Glaube im Verlauf des Mittelalters immer weiter aus, so daß schließlich auch Gemeine zu „rächenden Totengeistern“ werden konnten.⁴⁴ Unzählig sind die Sagen und Legenden über rachedurstige Männer und Frauen, die ihren Verderbern im diesseitigen Leben Unheil aus ihrer jenseitigen Existenz bringen.

Zur Abwehr dieser „Zorngeister“, wie Rotermund den Begriff anschaulich übersetzt, die, abgesehen von individueller Rache, Krankheiten, Seuchen und andere Plagen über eine menschliche Gemeinschaft bringen konnten, wurden Yin-Yang-Meister und Yamabushi herangezogen, „die Kraft ihrer esoterischen Riten Dämonen und Geister unterwarfen; auf der anderen Seite bemühten sich *nembutsu*-Asketen zu besänftigen und ihnen eine Hinübergeburt ins Paradies zu ermöglichen“.⁴⁵

⁴³ Zum historischen *goryō*-Komplex sind in jüngerer Zeit zwei deskriptiv orientierte Arbeiten erschienen – Jolanta Tubielewicz: *Superstitions, Magic and Mantic Practices in the Heian Period*, Warschau 1980 und Herbert Plutschow: „The Fear Of Evil Spirits in Japanese Culture“, in: *Transactions of the Asiatic Society of Japan (TASJ)*, 3rd ser., vol. 18, 1983: 133–151 –, die das Schicksal des Sugawara Michizane und weitere berühmte Fälle (z. B. den des Prinzen Sawara-taishi) ausführlich darstellen.

⁴⁴ Vgl. Hori Ichirō: *Wagakuni minkan-shinkō-shi no kenkyū*, 2 Bde., Tōkyō 1953–55, II: 457–70; und ders.: *Folk Religion in Japan – continuity and change*, Chicago, London 1968: 117.

⁴⁵ Hartmut O. Rotermund: *Die Yamabushi – Aspekte ihres Glaubens, Lebens*

Insbesondere der *nembutsu*-Aspekt des Besänftigens verdient unsere Aufmerksamkeit. Die zugrundeliegende Idee geht von der Überzeugung aus, daß das zukünftige Schicksal der Seele nach dem Tode vom Gemütszustand des Verstorbenen im Moment seines Todes abhängig ist, eine extrem individualistische Bestimmung des eigenen Schicksales also.⁴⁶

Aus diesem Grunde gingen *nembutsu*-Prediger im Mittelalter auf die Schlachtfelder, um den Sterbenden eine glückliche Hinübergeburten zu ermöglichen und sie – und damit auch die Gemeinschaft der Lebenden – vor dem Schicksal von „Zorngeistern“ zu bewahren.⁴⁷

Rekapitulieren wir die – hier in aller Kürze dargestellte – Essenz des *onryō*-Glaubens, so zeigt sich in der Tat ein aufschlußreicher Bezug zum Komplex des Kriegstotenkultes: Im Zustand tiefen Grolls über den eigenen gewaltsamen, oft grausamen Tod könnten dem seit alters her überlieferten *onryō*-Glauben zufolge Gefallene tatsächlich zu „rächenden Totengeistern“ werden, welche für die Gemeinschaft der Lebenden eine echte Gefahr bedeuteten. Sie zu beruhigen und zu besänftigen stiftet man jene heiligen Orte, an denen sie, als *kami* religiös erhöht, Verehrung empfangen. Nur auf diese Weise läßt sich innerhalb dieser religiösen Konzeption die von den Totengeistern ausgehende Gefahr abwenden.

Diese Schlußfolgerung erscheint zunächst als plausibel, doch ergibt sich ein entscheidendes definatorisches Problem: Der gesamte *onryō*-Glaube in der geschilderten, historisch dokumentierten Form basiert auf der Prämisse *individuell* erlittenen bzw. empfundenen Unrechtes. Bei den im vorliegenden Kontext behandelten Fällen der Yasukuni- und Gokoku-Schweine, der Ankoku-Tempel usw. handelt es sich jedoch um Orte, die generell *allen Gefallenen* geweiht sind, unabhängig von deren persönlichem Schicksal. Wir erinnern uns, daß Yasukuni jedem japanischen Kriegstoten offensteht, ungeachtet seines Ranges, Lebenswandels oder anderer Kriterien. In Analogie dazu fanden auch in den

und ihrer sozialen Funktion im japanischen Mittelalter, Hamburg 1968: 121, Anm. 251.

⁴⁶ Vgl. Hori 1968: 121.

⁴⁷ Hori 1968: 123, Anm. 64.

buddhistischen Ankokuji des Mittelalters generell alle Toten der Kriege jener Zeit Verehrung.

Wenn wir zum einen den *onryō*-Aspekt zum Verständnis des Problems nicht zurückweisen können – dies verbietet sich bereits angesichts der tiefen Verankerung dieser Totensicht in der japanischen Religiosität –, andererseits aber das individuelle Moment des *onryō*-Glaubens im engeren Sinne hier offensichtlich nicht relevant ist, so ergibt dieser Umstand dennoch keinen unlösbaren Widerspruch, sondern liefert vielmehr den Ausgangspunkt für eine weitere Vertiefung der Analyse.

3.3. Totenfurcht und „Schlimmer Tod“

„Nicht überall kennen wir die Furcht vor dem Tode“, bemerkt der Ethnologe Bodo Spranz⁴⁸, „fast überall aber die Furcht vor dem Toten. [...] Sehr viel häufiger als der gute Tote ist der böse Tote, und die Furcht vor ihm gipfelt in dem Glauben, daß er die Lebenden nach sich zieht. Am ärgsten bedroht sind seine nächsten Verwandten.“

Diese allgemeine Feststellung trifft insbesondere auch auf die traditionelle japanische Einstellung dem Tode gegenüber zu. Der Tod, alles Tote, gelten ihr als Objekte tiefsten Abscheus. Man fürchtete die „Ansteckung“ durch den Tod, galt das Tote doch als in höchstem Maße unrein. Dieses archaische Muster ist bereits in der japanischen Mythologie angelegt. Nelly Naumann führt zu Izanami, der „Großen Göttin der Totenwelt“ aus:

„Die erste Tote wird zur Beherrscherin der Totenwelt, und ihr ganzes Sinnen und Trachten geht dahin, die Menschen in ihre Welt hineinzuziehen, sie zu Tode zu würgen. Sie vollbringt im Großen, was der einzelne Tote im Kleinen zu tun bestrebt ist: andere nachzuziehen in sein düsteres Los. Am deutlichsten zeigt sich diese Tendenz bei jenen unglücklichen Toten, die ihr Schicksal allzu früh und auf gewaltsame Weise ereilt hat, bei den Wiedergängern, die zumindest in Ostasien als rechte Menschenfresser in Gestalt des Lebenden Leichnams auftreten. Die Identität solcher Toter mit dem oni,

⁴⁸ Bodo Spranz: „Brauchtum und Sitte“, in: *Der Weiße Turm*, Zeitschrift der Dr. Karl Thomae GmbH, Biberach an der Riß, 9, 1966: 2.

der ursprünglich ein massiv körperlicher Totengeist und zugleich ein Menschenfresser ist, ergibt sich damit zwanglos.⁴⁹

Oni als Totengeister „sind mit ausgesprochen feindseligen und böswilligen Gefühlen den Lebenden gegenüber“ ausgestattet; das Wort selbst ist vermutlich „sprachlich nahe verwandt mit den verschiedenen Bezeichnungen des Totengeistes im indonesischen Sprachraum, wie z. B. *ani*, *anitu*, *quanitu* usw.“⁵⁰

Dieser etymologische Ansatz findet auch in der Untersuchung Matsuoka Shizuos Unterstützung.⁵¹ Da aber eine bloß sprachliche Verbindung ohne ideelle Kongruenz nicht denkbar ist, ist es damit geraten, auch dem indonesisch-ozeanischen Raum nähere Aufmerksamkeit zu widmen.

Hans Fischer befaßt sich in seinen „Studien über Seelenvorstellungen in Ozeanien“ (1965) im Rahmen eines erschöpfenden „Wortvergleichs“⁵² auch mit dem oben angesprochenen Wortfeld, dessen geographische Verbreitung sich folgendermaßen umreißen läßt: *anü*: Zentral-Karolinen, Polowatt; *önu*: Truk; *anu*: Truk, Namoluk; *ani*: Ponape, Pingelap, Nauru; *eni*: Mokil; *annü*: Nauru.

Die Bedeutung reicht dabei von „Geist, Gespenst, Teufel“ über neutral „Totengeist“ bis, im Einzelfall, auch „Guter Geist“.⁵³ Die Wörter dieser Reihe verfügen, wie Fischer (1965: 353f.) darlegen kann, über dieselbe Wortwurzel wie *nitu*, dem „für den ‚Totengeist‘ in Indonesien am verbreitetsten Terminus, [...] ein Wort, das auf UAN⁵⁴ **nitu*, **hanitu*, mit einer Nebenform **hantu* zurückzuführen ist.“⁵⁵

⁴⁹ Nelly Naumann: „Verschlinger Tod und Menschenfresser – Zur Wandlung eines mythischen Bildes im japanischen Märchen“, in: *Saeculum*, Bd. 22, 1971: 59–70 (= Naumann 1971b), hier S. 60.

⁵⁰ A.a.O.

⁵¹ Vgl. *Nihon kokugo daijiten* (NKDJ) (Hg.): *Nihon daijiten kankōkai*, Tōkyō 1973–76, Bd. 3: 693f., „*ou*“.

⁵² Vgl. Hans Fischer: *Studien über Seelenvorstellungen in Ozeanien*, München 1965: 325–392. Unter den aufgelisteten Wortfeldern befindet sich auch eine Gruppe *amat*, *tamate*, *tamat* usw., mit der Bedeutung „Totengeist“ (vgl. Fischer 1965: 355ff.). In diesem Zusammenhang ist sicher auch an das jap. *tama* zu denken.

⁵³ Vgl. Fischer 1965: 352.

⁵⁴ UAN = Ur-Austronesisch.

⁵⁵ Fischer 1965: 353.

Die Betrachtung des indonesisch-ozeanischen Raumes verspricht jedoch nicht nur für die Etymologie einen fruchtbaren Ansatz zu liefern, vielmehr ist es gerade auch der ideell-konzeptionelle Bereich, der zum Vergleich herausfordert. In der Religionswissenschaft hat sich als terminus technicus für den unzeitgemäßen, gewaltsamen Tod des dadurch in die Existenzweise eines bösen Totengeistes Gezwungenen der Begriff des „Schlimmen Todes“ etabliert.⁵⁶ Der so erlittene Tod wird von der Gemeinschaft als „schlimm“ empfunden, weil er den zu früh Verstorbenen stigmatisiert, ihm die Last und auch den Makel eines unvollendeten Lebens aufbürdet. Dies kann, je nach Jenseitskonzeption, zur Folge haben, daß nicht alle Stufen der im diesseitigen Leben zu absolvierenden „Übergangsriten“ absolviert werden konnten und der Verstorbene somit die an der Pforte zum Jenseits gestellten Aufgaben nicht zu erfüllen vermag.⁵⁷ Der auf diese Weise Gezeichnete wird zum Gespenst, Wiedergänger, zum von den Lebenden gefürchteten „schlimmen Toten“. Die sich in dieser Konzeption offenbarende tiefe Tragik und existentielle Angst kommen in der einfühlsamen Schilderung Hans Joachim Sells, des Verfassers eines Standardwerkes (Sell 1955) zu diesem Thema, zum Ausdruck:

„Glückt es ihm [dem Toten, d. Verf.] nicht, ins Totenreich zu gelangen, so kommt er in eine Gefahr, in die sich der abendländische Mensch erst hineinfühlen muß, um ihr Ausmaß zu würdigen. Es droht ihm der Verlust seiner menschlichen Seinsform, die er nur im Totenreich behalten kann und die durch den Eintritt in dieses Reich besiegelt wird. [...] Wenn der Eintritt mißglückt, wenn die Prüfung nicht bestanden wird, so verwandelt der Stammesgenosse sich in irgendein anderes Wesen oder kehrt als Geist, der lockt und quält, zur Pein der Gemeinschaft auf die Erde zurück.“⁵⁸

⁵⁶ Vgl. Ferdinand Herrmann: *Symbolik in den Religionen der Naturvölker*, (Symbolik der Religionen, Bd. 9), 1961: 23. Ad. E. Jensen: *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden 1960: 363–370 (Kapitel „Schlimmer Tod“); Hans Joachim Sell: *Der Schlimme Tod bei den Völkern Indonesiens*, s'Gravenhage 1955.

⁵⁷ Vgl. Jensen 1960: 366.

⁵⁸ Sell 1955: 28.

Richard Wilhelm schreibt dazu in bezug auf China, „daß unter dem Unglück, das den Menschen bedroht, das schlimmste ein unzeitiger Tod ist, ein Tod, der das Leben zerreißt, statt es zu vollenden.“⁵⁹

Jensen (1960: 366f.) führt Beispiele aus Hinterindien an, aus denen ersichtlich wird, daß für die Familien, in denen sich ein „Schlimmer Tod“ ereignet hat, dieses Ereignis „Schande und vollständigen Ruin“ bedeutet.

Diese negative Einstellung findet ihre Erklärung in der zugrundeliegenden Ethik. Im zu früh, etwa durch Unfall o.ä. erlittenen Tod, offenbart sich demnach die *Schuld* des Verunglückten selbst! Sein Tod entlarvt ihn als einen eigentlich schlechten Menschen, wäre er doch sonst nicht mit einem unzeitgemäßen Tode bestraft worden. So „ungerecht“ uns diese Einstellung erscheinen muß, so entbehrt sie doch nicht der inneren Logik. Im vollendeten Leben zeigt sich der gute Mensch, im verfrühten Tod der böse; folgerichtig geht jener böse Tote dann auch in die Gemeinschaft der die Lebenden bedrohenden Dämonen ein. Weil er ursprünglich schlecht ist, erleidet er den „Schlimmen Tod“ und wird zum Dämon!

In dieser konzeptionellen Totenfurcht, die nicht die individuellen Frustrationen und den Haß eines einzelnen Toten zur Grundlage hat – der „schlimme Tote“ rächt sich nicht –, kommt der Art des erlittenen Todes eine besondere Bedeutung zu. Sell führt in seiner umfassenden Monographie *Der Schlimme Tod bei den Völkern Indonesiens* (1955), die sich diesem im indonesischen Raum besonders verbreiteten Glauben widmet, zu den Kategorien von Toten mit dem „Merkmal des unzeitigen oder ungewöhnlichen Todes“ die folgenden Todesarten auf:

„Die verstorbenen Wöchnerinnen, bei der Geburt oder früh verstorbene Kinder, junge Menschen, gefallene Krieger, Erschlagene, Ermordete, Verunglückte, Selbstmörder, Gerichtete und an besonders ansteckender Krankheit Verstorbene.“⁶⁰

Unter den „schlimmen Toten“ sind es bezeichnenderweise vor allem die im Kindbett gestorbenen Frauen und die *toten Krieger*, die eine besondere Behandlung erfahren.

⁵⁹ Richard Wilhelm: *Der Mensch und das Sein*, Jena 1931: 304.

⁶⁰ Sell 1955: 3.

3.3.1. Der „Schlimme Tod“ des Kriegers

Für Ad. E. Jensen ist die Einbeziehung des im Kriege Gefallenen in den Kreis der „schlimmen Toten“ ein Kennzeichen für das Archaische der Konzeption. „In jüngeren Kulturschichten“, schreibt der Autor, „kommen übrigens ganz andere Wertungen von vielfach den gleichen Todesarten vor, so daß beispielsweise die im Kriege Gefallenen zwar in ein anderes Totenland ziehen, damit aber vielmehr eine Ehrung und nicht mehr die Vorstellung von der Verwandlung in böse Geister verbunden ist.“⁶¹

Aus dem von Sell vorgelegten Material geht jedoch eindrucksvoll hervor, wie deutlich die Vorstellung vom toten Krieger als „schlimmem Toten“ bei den Altvölkern Indonesiens ausgeprägt ist, bzw. noch in jüngster Vergangenheit war. Zur Verdeutlichung seien hier einige Beispiele referiert.

Bei den Toradja von Sulawesi (Celebes) erfährt die Leiche eines Gefallenen besondere Behandlung. Aus den Quellen wird ersichtlich, „dass die Seele eines Erschlagenen eine *bolinde* wird, über die Erde gespenstert, die Menschen erschreckt, ihnen Übles antut und sie auch durch Würgen tötet. [...] Bei den Ost-Toradchas stossen wir wieder auf den uns schon so häufig begegneten Zusammenhang von Schicksal im Kampf und Schuld. Der Geschnellte ist ein Gerichteter. Und befasst man sich zuviel mit dem Schuldigen, dann kann man von der Schuld beschmutzt und vom gleichen Los ereilt werden“ (Sell 1955: 178.). Hier zeigt sich die auch aus Japan wohlbekannte Angst vor dem bösen Toten, der die Lebenden würgt, und vor der Beschmutzung bzw. Ansteckung durch den Tod. Ein solcherart Gestorbener erhält weder einen Sarg, noch werden für ihn Totenzeremonien abgehalten.

Auf der Insel Sumba gilt folgende Einstellung dem gefallenen Krieger gegenüber:

„Wie Kruyt sagt, sind sich alle Sumbanesen darüber einig, dass die Seelen der durch den Feind Getöteten die Totenstadt nicht erreichen. Überall [...] gehen diese Seelen geradewegs in den Himmel [...], wo sie Sterne werden. [...] Als Stern an den Himmel zu gehen, verheißt kein beneidenswertes

⁶¹ Jensen 1960: 369.

Schicksal. Die Trennung von denen, die im Totenreich ‚beieinander‘ sind, wird hervorgehoben.⁶²

Drastischer als im folgenden Falle läßt sich die negative Einstellung dem toten Krieger gegenüber nicht ausdrücken. Auf Solor und Adonare werden „die im Kriege Gefallenen [...] am Rande des Dorfes an einem Pfahle wie ein geschlachtetes Schwein aufgehängt; erst nach vier Tagen werden sie begraben“.⁶³

Von den Bahau Borneos wird ein Verhalten berichtet, „das insofern überrascht, als es den Eindruck erwecken könnte, dass die Bahau in den Kampf gehen, ohne die Folgen einer blutigen Auseinandersetzung zu bedenken. Es heisst von ihnen, daß bei Gefechten, die zwischen diesen Stämmen geliefert werden, der Tod oder die ernsthafte Verwundung nur eines Mannes den ganzen Stamm in die Flucht treiben kann. Nieuwenhuis meint, dass das allerdings auch als Zeichen von Zorn seitens der Geister aufgefasst werde“ (Sell 1955: 154). Von den Land-Dayak Borneos wird folgende Geschichte über das Zusammentreffen mit dem Geist eines Gefallenen berichtet:

„The Buau are the ghosts of men killed in war, and who have lost their heads. They are very inimical to living men; and they have the power, moreover, of assuming the form of beasts and headless men. One day last year a young man of this village came running home from the jungle, and lay down in high fever. When asked what was the matter he said that, as he was walking near a small stream at no great distance from the village, he saw what he imagined to be a large squirrel sitting on the spreading roots of a tall tree. He threw his spear at it and, thinking he had struck it, was running to the place where it was, when to his horror it rose up before him in the shape of a dog, which walked slowly off and then sat down facing him on the trunk of a fallen tree in the form of a headless man, with a parti-coloured body drawn up to a point just above the shoulders. He rushed away, and came home in fever. In came the doctor, who declared that he had seen a Buau, who had stolen his soul away, and that it must

⁶² Sell 1955: 191.

⁶³ P. P. Arndt: *Religion auf Ostfiores, Adonare und Solor*, (Studia Instituti Anthropos, vol. 1), Wien 1951: 183–184; zit. Sell 1955: 232f.

be recovered, or he would die. So away stalked the doctor into the jungle, tinkling his ‚charm‘ and in about an hour he returned with the vagrant soul, which he declared he saw and caught by the roadside near the spot where the Buau was seen. He pretended to poke it into the ghost-seer’s head, and next day he was better.“⁶⁴

Derartige Beispiele von Furcht vor dem bösen Geist eines gefallenen Kriegers ließen sich noch fortführen, doch ergibt sich auch so bereits das Bild einer Sicht der Kriegstoten, die das genaue Gegenteil von Heldenverehrung darstellt. Der Gefallene ist ein Gezeichneter, sein Tod ein „Schlimmer Tod“. Sell berichtet weiterhin von Versuchen der Gemeinschaften, den „schlimmen Toten“ mittels Heimrufens der Seele, aller Furcht zum Trotz, zu besänftigen und damit seine enorme Gefährlichkeit für die Gemeinschaft der Lebenden zu bannen. Auf der Insel Halmahera in Ostindonesien, die in anderem Zusammenhang früher bereits einmal zum Vergleich mit archaischen japanischen Vorstellungen eingeladen hat⁶⁵, wird berichtet, daß den Seelen der gefallenen Krieger Seelenhäuschen errichtet werden: „Die Galela errichten für die Dilike (eines gewaltsamen Todes Verstorbenen) zuweilen bei dem Hause einer Familie, von der ein Angehöriger im Kriege fiel, ein Opferhäuschen“ (Sell 1955: 283). Sell bemerkt dazu: „Durch die Zeremonie will die Gemeinschaft, deren Furcht vor Geistern gross ist, den Toten zu einem der ihren erklären. Sie will die böse Seele einholen und *unschädlich* (Hervorhebung v. Verf.) machen.“⁶⁶

Vom polynesischen Samoa schließlich wird definitiv berichtet, daß mit dem Einfangen der Seele eines im Kriege Verstorbenen die Absicht verbunden war, sie zu beruhigen, „so brauchten sich die Angehörigen nicht vor ihr zu fürchten“ (a.a.O.).

⁶⁴ H. Ling Aoth: *The Natives of Sarawak and Brit. N. Borneo*. 1–II, London 1896, vol. I: 167; zit. Sell 1955: 148.

⁶⁵ Bei den Galela von Halmahera fand sich eine der nächsten Varianten der aus der japanischen Mythologie bekannten Erzählung vom Wettstreit des Hasen mit dem Krokodil, vgl. Klaus Antoni: *Der weiße Hase von Inaba – vom Mythos zum Märchen*, (Münchener Ostasiatische Studien, Bd. 28), München 1982: 65ff., 102f.

⁶⁶ Sell 1955: 39.

Mit diesem Bericht sind wir wieder zurückgekehrt zu der eingangs von Spranz angesprochenen Furcht der Angehörigen vor dem Toten der eigenen Familie. Daß den Kriegstoten dabei eine besondere Bedeutung zukommt, wurde bereits anhand der wenigen hier angeführten Beispiele deutlich. Dabei erscheint der Umstand, daß die Seele desjenigen, der im Krieg den „Schlimmen Tod“ erlitten hat, durch die Errichtung eines Seelenhäuschens beruhigt und damit „unschädlich“ gemacht wird, als ein Aspekt, der uns direkt wieder in den japanischen Raum zurückführt.

3.3.2. Der „Schlimme Tod“ in Japan

In Japan ist der *goryō*- bzw. *onryō*-Glaube im Bereich des Adels seit dem 9. Jahrhundert nachweisbar.⁶⁷ Der Glaube an das Wirken böser Totengeister im Volk wäre demnach als abgesunkenes Glaubensgut und Ableitung aus dem *goryō*-Glauben der Oberschicht zu verstehen. Angesichts der aufgezeigten archaischen Grundlagen der Konzeption vom „Schlimmen Tod“ außerhalb Japans vermag diese Interpretation jedoch wenig zu überzeugen. Vielmehr ist die Annahme geboten, daß der heianzeitliche Kult individuell „rächender“, böser Totengeister aus dem Kreis gesellschaftlich mächtiger Adliger eine buddhistisch beeinflusste, hybride Form darstellt, die aus dem Urgrund konzeptioneller Totenfurcht vor dem zu früh Verstorbenen schöpfte, um schließlich im Mittelalter, insbesondere durch die Verbreitung des *nembutsu*, auf weite Kreise des Volkes als eine Mischform auszustrahlen.

Reste eines „echten“ Konzeptes vom „Schlimmen Tod“ finden sich auf Okinawa, wo die eines gewaltsamen oder unnatürlichen Todes Verstorbenen zu *majimung*-Geistern werden, die den Lebenden extrem gefährlich sind; sie können beliebige stoffliche Erscheinungsformen annehmen und finden erst Ruhe, wenn sie die Seele eines Lebenden gestohlen haben.⁶⁸

Aus dem Bereich des japanischen Volksglaubens berichtet Eder:

„Im Begräbniswesen von Hondo war früher für Ertrunkene, Erhängte oder anderswie gewaltsam Umgekommene eine

⁶⁷ Der erste historisch belegte Fall eines *goryō-e* datiert aus dem Jahre Jōgan 5 (863).

⁶⁸ Vgl. W. P. Lebra: *Okinawan Religion*, Honolulu 1966: 29f.

Beisetzung auf dem allgemeinen Begräbnisplatz nicht vorgesehen; man bestattete deren Leichen irgendwo abseits. Dasselbe galt für Kinder unter sieben Jahren.“⁶⁹

Aber nicht nur das Moment der Todesart spielt eine entscheidende Rolle in diesem Vorstellungskreis, sondern implizit auch das des Lebensalters: Der unnatürlich Gestorbene ist immer ein „zu früh“ Gestorbener. Dies stellt, wie wir gesehen haben, den entscheidenden Faktor für das unerfüllte Leben des „schlimmen Toten“ dar. Nach allgemeinem modernen Volksglauben wird der Verstorbene zu einem *hotoke*, „Buddha“. Dies gilt jedoch in uneingeschränktem Maße nur für die in einem hohen Lebensalter Verstorbenen, unabhängig davon, ob ihr Tod ein normaler oder anomaler war. Ganz anders dagegen bei Erwachsenen mittleren Alters und jungen Menschen. Im Falle eines natürlichen Todes werden auch sie meist zu *hotoke*, sie können jedoch auch das unglückliche Schicksal erleiden, zu „wandernden Geistern“ zu werden.

Eines unnatürlichen Todes gestorbene junge Menschen haben dagegen überhaupt keine Wahl: Sie werden nach dem Tode zu ruhelos umherschweifenden Geistern, meist *muen-botoke* oder *gaki* genannt.⁷⁰ *Muen-botoke*, „bindungslose (heimatlose) Tote (Buddhas)“⁷¹ bzw. *gaki*, „hungrige Geister“⁷², sind solche, die ziellos

⁶⁹ Matthias Eder: „Totenseelen und Ahnengeister in Japan“, in: *Anthropos*, Bd. 51, 97–112, 1956: 100.

⁷⁰ Vgl. Robert J. Smith: *Ancestor Worship in Contemporary Japan*, Stanford 1974: 55. Der Autor gibt eine Tabelle, aus welcher der Zusammenhang von Todesart und späterem Schicksal der Seele ersichtlich wird.

⁷¹ Der Ausdruck meint einen verstorbenen Angehörigen oder Freund, d. h. einen „Buddha“, der mit Lebenden „verbunden“ ist (vgl. W. F. Soothill: *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, repr. Taipei 1975: 440 und Mochizuki 1954–58, Bd. 5: 4823); einem Unglücklichen fehlt diese Bindung (*en*, skrt. *pratyaya*), er hat niemanden, der für ihn den Ahnendienst versehen könnte. Mit *muen-botoke* werden aber auch die verstorbenen Jugendlichen, d. h. noch Unverheirateten bezeichnet (Yanagita Kunio: *About Our Ancestors – the Japanese Family System*, Tōkyō 1970: 93).

⁷² *gaki*, skrt. *preta*, ursprünglich der generelle Ausdruck für Totengeister im alten Indien. Im Buddhismus insbesondere die Bewohner der zweiten der zehn Welten (*jikkai*). Es handelt sich um eine peinvolle Wiedergeburt, da die *preta* zu unstillbarem Hunger und Durst verdammt sind. Im Volksglauben stehlen sie den anderen Totenseelen

umherwandern müssen; es sind die Geister von zu jung Verstorbenen, von solchen, die fern der Heimat den Tod fanden oder keine Familienangehörigen haben. Sie bilden eine Gefahr für die Lebenden, welche Abscheu und Furcht vor diesen bösen Totengeistern empfinden, wie Yanagita (1970: 94) feststellt. Besonders in den Fischerdörfern fürchtet man die Geister von Ertrunkenen, die als *nagare-botoke*, „treibende Buddhas“, bezeichnet werden.⁷³

Wird die „buddhistische Schicht“ von dieser Konzeption entfernt, haben wir in aller Klarheit das Konzept des „Schlimmen Todes“ vor uns. Smith (1974: 45) verweist in diesem Zusammenhang auf den *goryō*-Glauben des Altertums, doch gilt auch hier die geschilderte Differenzierung in bezug auf individuelle und konzeptionelle Totenfurcht.

Es läßt sich somit zusammenfassend feststellen, daß seit dem japanischen Altertum die Haltung dem Toten, dem Tod allgemein gegenüber eine von Furcht und Ablehnung bestimmte war. In der Oberschicht führte dies seit der Heian-Zeit zur Ausbildung eines Systems von individuell getroffenen, individuell sich rächenden Totengeistern, die es ebenso individuell zu besänftigen galt.

Über den Volksglauben liegen aus derart früher Zeit keine Berichte vor, dies sicherlich auch aufgrund der Tatsache, daß sich die literarisch-schriftlich äussernden Kreise für die Glaubensvorstellungen der Bauern und Fischer nicht interessiert haben. Aus dem Volksglauben der Neuzeit sind jedoch Vorstellungen zu ersehen, die eine konzeptionelle Totenfurcht im Sinne des „Schlimmen Todes“ zeigen. Hier wird der „zu früh“ Verstorbene aufgrund seines unnatürlichen, vorzeitigen Todes gefürchtet, nicht aufgrund eines individuellen Racheversprechens.

Wir müssen daraus schließen, daß im Japan der beginnenden Moderne im Volk auch die Einstellung zu der größten Gruppe der eines gewaltsamen Todes gestorbenen jungen Menschen, der der gefallenen Soldaten, alles andere als nur positiv gewesen sein kann. Jung, in der Regel unverheiratet, mit zunehmender Ausweitung des japanischen Herrschaftsanspruches in Ostasien oft in der Fremde eines gewaltsamen Todes gestorben, erfüllten sie

die von deren Angehörigen geopfertem Speisen. Vgl. Yanagita 1970: 93; Mochizuki 1954–58: *gaki*.

⁷³ Vgl. Smith 1974: 45.

alle Voraussetzungen, um das Schicksal von heimatlosen, bösarigen Geistern zu erleiden.

4. Yasukuni und der „Schlimme Tod“ des Kriegers

Vom theoretischen Standpunkt aus gesehen ergeben sich weitreichende Folgerungen aus obiger Erkenntnis. Bekanntlich lag dem tennōistischen Meiji-Staat die Ideologie des sogenannten „Familismus“ zugrunde; dafür wurden die – neokonfuzianischen – ethischen Maximen zur Ordnung der Familie auf den Staat übertragen, mit dem Kaiser in der Rolle des Vaters und Familienoberhauptes. Vom Standpunkt einer extremen *Kokugaku* ausgehend, in der Nachfolge radikaler Ansichten eines Hirata Atsutane, verdichtete sich dieses System schließlich zum Gebäude einer als faktisch empfundenen verwandtschaftlichen Verbindung des japanischen Volkes mit seinem Kaiserhaus. Die Legitimation dafür lieferten die Mythen des Altertums. Führt man diesen Gedanken, vor dem Hintergrund des oben Gesagten, konsequent fort, so müssen sich aus der Familienstaatsdefinition jedoch auch Gefahren für Staat und Nation ergeben. Denn ebenso wie die einzelne Familie von dem „wandernden Geist“ eines Familienmitgliedes bedroht werden kann, welches den „Schlimmen Tod“ erlitten hat, so muß auch – dies fordert die religiöse Logik – die große Gruppe der zu früh eines gewaltsamen Todes verstorbenen – d. h. „schlimmen“ – Toten die „Staatsfamilie“ in ihrer Gesamtheit bedrohen. Sie zu beschwichtigen, zu besänftigen und damit – ich greife die Formulierung Sells hier bewußt wieder auf – „unschädlich“ zu machen, werden Zeremonien durchgeführt, und man errichtet ein riesiges „Seelenhäuschen“: den Yasukuni-Schrein.

Auf den Yasukuni-Schrein übertragen bedeutet dies, daß das Land seinen „Frieden“ durch den Schrein erhält, weil in ihm die für die Gemeinschaft zur potentiellen Gefahr gewordenen Totenseelen der Kriegsgefallenen gebändigt werden und damit keine Gefahr mehr für die Staatsfamilie darstellen können.⁷⁴

⁷⁴ Einen Hinweis darauf, daß die herrschenden Kreise der Meiji-Regierung durchaus noch in derartigen Kategorien dachten, liefert Meiji-Tennō persönlich. Meiji-Tennō richtete den Gefallenen der Restauration und aller späteren Kriege den Shōkonsha zu Kyōto ein, sieben

Zweifellos war in der Meiji-Zeit die vordergründig vorherrschende Intention zur Gründung der Kriegstotenschreine darin gegeben, eine engere Bindung des Volkes an den Tennō herzustellen, indem die kaiserliche „Heldenverehrung“ den Stolz und Dank der betroffenen Familien hervorrief. Doch darf nicht übersehen werden, daß während der Klassengesellschaft der Tokugawa-Zeit das Kriegshandwerk ausschließlich auf die Klasse der *bushi* beschränkt gewesen war. Ein militärischer Heldenkodex mußte den Bauern, Fischern u. a. fremd bleiben, sie blieben gefangen in der Furcht vor den Geistern der unnatürlich Verstorbenen. Mit der Meiji-Restauration gelangten alle Schichten des Volkes unter Waffen, es war somit von wesentlicher Dringlichkeit für den Staat, die ursprüngliche Furcht in Bewunderung und Dank umzulenken.

Einen Beleg für die Richtigkeit dieser Interpretation liefert u. a. der Wortlaut des Erlasses Kaiser Meijis zur Gründung des Shōkonsha in Kyōto vom 10. Mai 1868. Darin wird zwar viel von dem kaiserlichen Dank für die Loyalität der Gefallenen gesprochen; an einer Stelle aber offenbart sich die andere, die bedrohliche Seite des „Heldentodes“: „Um ihre (der Gefallenen, d. Verf.) Gesinnung im ganzen Reiche bekanntzumachen, und in dem Wunsche, daß den Seelen der Toten Trost geschaffen werde [Hervorhebung durch d. Verf.]“, wird die Errichtung des Schreines angeordnet.⁷⁵

Und auch in der unmittelbaren Gegenwart, im Zentrum der aktuellen Debatte um die religiöse Definition des Yasukuni-Schreines, spielt dieser Punkt eine erkennbare Rolle. Bezeichnenderweise gerade in demjenigen Gesetzesentwurf, der die areligiöse Natur des Schreines festschreiben soll⁷⁶, findet sich bereits

Kaisern der Geschichte jedoch, die „ungerecht“ behandelt worden waren, eigene Schreine. Diese Handlungsweise, so führt Smith (1974: 58) aus, „strongly implies the continuation of the ancient tradition of deifying those whose spirits might harbor a desire for revenge on the living“. So wie sich im Volk die Furcht vor den „schlimmen Toten“ erhalten hat, finden wir in der Oberschicht Elemente des alten *goryō*-Glaubens.

⁷⁵ Lokowandt 1978: 259; Original des Dokuments in Murakami 1974: 28f. Das im Text verwendete Verb *nagusameru* hat u. a. die Bedeutung „trösten“, aber auch „beruhigen, besänftigen, beschwichtigen“.

⁷⁶ Der Entwurf eines Gesetzes zur Überführung des Yasukuni-Schreines

im I. Abschnitt, §1, zur Funktion des Yasukuni-Schreines die folgende Aussage:

„Der Yasukuni-jinja hat zum Zweck, um das Gefühl der Verehrung des Volkes gegenüber den Seelen der im Kriege Gefallenen sowie der Menschen, die ihr Leben für das Land geopfert haben, auszudrücken, um ihrer bleibenden Verdienste zu gedenken, um sie zu beschwichtigen [Hervorhebung durch d. Verf.] und zum Ruhme ihrer Taten, Zeremonien, Feiern usw. durchzuführen und dadurch ihre hohen Verdienste auf ewig der Nachwelt im Gedächtnis zu bewahren.“

Noch deutlicher heißt es dazu in Abschnitt IV, §22, 1, II zu den Aufgaben des Schreines:

„Gedenken der bleibenden Verdienste der Kriegsgefallenen u. dgl. und Durchführung von Zeremonien und Feiern, um sie zu beschwichtigen [Hervorhebung durch d. Verf.]“

Die Beschwichtigung der Seelen von Kriegstoten ist jedoch, wie wir sahen, ein eminent religiöser Gedanke, der im Konzept des „Schlimmen Todes“ seine Grundlage hat; ihn zur Begründung eines „areligiösen“ Status des Yasukuni-jinja anzuführen, stellt einen unauflösbaren Widerspruch in sich dar. Der Yasukuni-Schrein könnte erst dann zu einem jeglicher Religion entkleideten „Kriegerdenkmal“ werden, wenn der Volksglaube an die Macht und Wirksamkeit der gefährlichen Totengeister vollständig zum Erliegen gekommen wäre.

in staatliche Trägerschaft wurde erstmals von einer Gruppe von Abgeordneten der Regierungspartei *Jimintō* (LDP) am 30.6.1969 im Parlament eingebracht (vgl. Lokowandt 1981: 18, 173–181).

Die Beisetzung des Shōwa-Tennō
(24. Februar 1989) in historischer Sicht

1. Einleitung

In einer dem Ausland oft schwer verständlichen Art und Weise konzentrierte sich, anlässlich des Ablebens Kaiser Hirohitos (Shōwa-Tennō) am 7. Januar 1989, die innenpolitische Auseinandersetzung um das Verhältnis von Staat und Kaiserhaus im gegenwärtigen Japan auf teilweise marginal anmutende Details der Beisetzungsfeierlichkeiten. Doch waren tatsächlich alle Probleme der – verfassungsmäßig vorgeschriebenen (Artikel 20, Abs. 3) – Trennung von Staat und Religion in diesem Problempunkt gebündelt. Wie würde, so lautete die konkrete Frage, das demokratische Japan, erstmals nach dem Krieg, die Beisetzung eines Tennō bewerkstelligen, nachdem das Kaisertum seine frühere, religiös fundierte Stellung rechtlich verloren hatte. Wurden die direkten Vorgänger des Shōwa-Tennō noch nach (staats-)shintōistischem Zeremoniell, mit all seinen geistigen und ideologischen Implikationen, bestattet, so hatten sich die Verantwortlichen nun dem komplizierten Problem zu stellen, welche Veränderungen im Zeremoniell, verglichen mit den Beisetzungsfeierlichkeiten der Vorgänger, vorzunehmen wären, um dem verfassungsmäßigen Wandel auch nach außen hin deutlich sichtbaren Ausdruck zu verleihen.

Damit kommt den Details des zeremoniellen Ablaufs eine eminent wichtige, von höchstem Symbolismus geprägte Bedeutung zu, die letztlich Erkenntnisse auch in bezug auf die Position des Kaiserhauses im heutigen Japan erlaubt.

Es stellt aus diesem Grund eine sinnvolle Aufgabe dar, das betreffende Zeremoniell einer Analyse zu unterziehen. Als Quellen für die Darstellung der Beisetzungsfeierlichkeiten des Shōwa-Tennō dienen, neben eigenen Aufzeichnungen und Beobachtungen¹, hauptsächlich die Berichte der japanischen und internatio-

¹ Ein Forschungsaufenthalt in Tōkyō ermöglichte dem Verfasser die Be-

nalen Medien (Presse, TV und Video). Daneben konnte auch offizielles japanisches Material, das dem Verfasser vom Amt des Ministerpräsidenten zur Verfügung gestellt wurde, Verwendung finden.

2. Die Beisetzung des Shōwa-Tennō

2.1. Krankheit und Tod des Tennō

Bereits während der Geburtstagsfeierlichkeiten anlässlich des 86. Geburtstages Kaiser Hirohitos, am 29. April 1987, hatten sich Gerüchte um eine angebliche Krebserkrankung des Tennō in der japanischen Öffentlichkeit verdichtet. Doch erst eineinhalb Jahre später, am 19. September des Jahres 1988, wurde die schwere Erkrankung offensichtlich. Der Kaiser erlitt einen schweren Zusammenbruch. Erst nach dem Tod des Tennō jedoch sollte offiziell bestätigt werden, daß der Kaiser an einem unheilbaren Krebsleiden des Zwölffingerdarms erkrankt war. Kronprinz Akihito übernahm die Amtsgeschäfte seines Vaters, und die Medien stellten sich auf ein baldiges Ableben des Tennō ein. Doch zog sich der Todeskampf des Kaisers, verlängert durch ständige Bluttransfusionen, über mehrere Monate hinweg, während derer Japans öffentliches Leben zur Gänze von dem Ereignis geprägt war. Tägliche Presseberichte mit detaillierten ärztlichen Bulletins, inklusive der exakten Mengen übertragener Blutes etc., hielten die Öffentlichkeit in Atem.² In einem im Ausland vollkommen unerwarteten Maße hatte sich die ja-

obachtung der Beisetzungsfeierlichkeiten; der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) sei an dieser Stelle für ihre Unterstützung gedankt.

² Sogar noch in ihrer Ausgabe vom 7. Januar 1989, dem Todestag des Tennō, bringt die Zeitung *Asahi shinbun* an prominenter Stelle, direkt im Anschluß an die eigentliche Todesmeldung, die Mengenangabe der insgesamt verabreichten Transfusionen (mehr als 30 Liter Blut). Das Blut stammte von anonymen Spendern der Zentralen Blutbank des Japanischen Roten Kreuzes im Stadtbezirk Shibuya, Tōkyō. Die Tatsache, daß der Tennō damit über kein im wörtlichen Sinne „kaiserliches Blut“ mehr verfügte, führte bereits bald nach der Erkrankung zu ideologischen Auseinandersetzungen (vgl. „Leben mit dem Blut des Volkes“, in: *Süddeutsche Zeitung*, 21.10.1988).

panische Nation scheinbar wieder dem – nun im Sterben liegenden – Tennō zugewandt.³ Die Bilder der Hunderttausende, die sich in die ausliegenden Listen mit Genesungswünschen eintrugen oder vor dem Kaiserpalast in Tōkyō in Schweigen kniend verharrten, gingen um die ganze Welt. Zwar hatte zu diesem Zeitpunkt auch die innerjapanische Auseinandersetzung um das Kaiserhaus bereits begonnen, begleitet von teilweise rüden Angriffen der ausländischen, insbesondere britischen Presse⁴, doch wurde weltweit eher der Eindruck vermittelt, Japan stehe wieder geschlossen hinter seinem Tennō. Eine der größten Tageszeitungen, *Mainichi shinbun*, schrieb deshalb bereits im September 1988 besorgt: „Wenn wir nicht gelassener reagieren, fangen andere Länder noch an zu glauben, daß sich Japan seit der Zeit vor dem Krieg nicht verändert hat“.⁵

Mit zunehmender Agonie des Tennō verschärfte sich auch die innenpolitische Debatte. Beide Seiten warfen sich gegenseitig vor, die Situation für ihre Zwecke auszunutzen, und, je nach Standpunkt, entweder für eine Wiederbelebung des Tennōsystems der Vorkriegszeit einzutreten, oder andererseits das Kaisertum gänzlich abschaffen zu wollen.⁶ Eine wachsende Beachtung kam in

³ Vereinzelt ist in der Presse die Ansicht vertreten worden, bei der großen Anteilnahme habe es sich primär um ein „Medienereignis“, ohne eine wirkliche innere Beteiligung der Bevölkerung gehandelt (vgl. dazu u. a. „Soto kara mita ‚Tennōkyō‘“, in: *Bungei shunjū*, März 1989: 402–409, insbes. S. 403). Zur objektiven Wertung derartiger Einschätzungen bedarf es jedoch der Ergebnisse repräsentativer Meinungsumfragen.

⁴ Am Mittwoch, dem 21. September 1988 hatten die beiden britischen Boulevard-Blätter *Sun* und *Daily Star* eine beispiellose Kampagne gegen den Tennō und Japan eröffnet, die in Japan Abscheu hervorrief und auch weltweit Aufsehen erregte; der Tennō wurde als „Symbol des mitleidlos Bösen“ bezeichnet, auf dessen Grab alliierte Weltkriegs-Veteranen mit „Freuden tanzen“ würden. Später kommentierte der neuseeländische Verteidigungsminister Bob Tizard am 9.1.1989 den Tod des Kaisers mit der Bemerkung, den Tennō hätte man „bei Kriegsende erschießen oder öffentlich köpfen sollen“. Die bundesdeutsche *TAZ* berichtete am 9.1. unter der Schlagzeile: „Der Tenno ist tot – Ehre dem Mörder“ von dem Ereignis.

⁵ *Mainichi shinbun*, 28.9.1989.

⁶ Gebhard Hielscher bemerkt in der *Süddeutschen Zeitung* vom 11.10.1988: „Anhänger und Kritiker des Tenno werfen sich gegenseitig vor,

diesem Zusammenhang dem Verhältnis von Staat und Shintō zu. Schon seit geraumer Zeit, lange vor der Erkrankung des Tennō, hatte es wiederholt Annäherungsversuche zwischen Politik und politisch intendiertem Shintō gegeben. Als Beispiel sei hier nur die sogenannte Yasukuni-Schrein-Debatte genannt.⁷ Nun, angesichts der aktuellen Lage, widmete sich eine Reihe konservativer Gruppen, so die 43 LDP-Abgeordnete umfassende „Kameradschaft für grundsätzliche Staatsfragen“, dem Ziel einer Wiederannäherung von Staat und Shintō.⁸ Es war damit offenkundig, daß von den jeweiligen gesellschaftlichen Gruppen Japans dem zu erwartenden Tod des Tennō eine große politische Bedeutung zuerkannt wurde.

Am Sonnabend, dem 7. Januar 1989, starb Kaiser Hirohito, posthum Shōwa-Tennō, um 6.33 Uhr im Fukiage-Palast zu Tōkyō.

2.2. Die Zeremonien bis zum Zeitpunkt der Bestattung

Mit dem Ableben des Kaisers setzte unvermittelt das Prozedere zur Vorbereitung der Beisetzungsfeierlichkeiten sowie der Inthronisation des neuen Tennō ein. Noch am 7. Januar, dem Todestag Shōwa-Tennōs, fand bereits um 10:01 Uhr in einer kurzen Zeremonie (*kenjitō shōkei no gi*)⁹ in der *Matsu no ma*-Halle des Palastes die Übergabe der kaiserlichen Regalia Schwert, Juwelen in Kopie,

den derzeitigen Schwebезustand dazu mißbrauchen zu wollen, den Status quo zu ihren Gunsten zu verändern. Dabei streben nationalistische Kreise eine Änderung der ‚von der amerikanischen Besatzungsmacht aufgezwungenen‘ Verfassung Japans an mit dem Ziel, die Stellung des Kaisers zu stärken und das (längst ausgehohlte) Verbot der Unterhaltung von Streitkräften aufzuheben, wogegen die Kommunisten und andere Tenno-Gegner die Monarchie überhaupt abschaffen wollen.“

⁷ Vgl. den Beitrag „Yasukuni und der ‚Schlimme Tod‘ des Kriegers“ in diesem Band.

⁸ Vgl. *Yomiuri shinbun*, 17.10.1988.

⁹ Artikel 4 des Kaiserlichen Hausgesetzes (*kōshitsu tenpan*) bestimmt, daß beim Tod eines Kaisers der Kronprinz unverzüglich (*tadachi ni*) den Thron besteigt, doch werden keinerlei Ausführungsbestimmungen gegeben (vgl. Kami Ikkō: *Tennō no hyakka*, Tōkyō 1989: 106).

sowie der Kaiserlichen Siegel¹⁰ an den vormaligen Kronprinzen, den 55jährigen Akihito statt. Die feierliche Übergabe wurde, auf Anweisung der Regierung hin, als eine staatliche Zeremonie durchgeführt. Akihito galt damit, der traditionellen Chronologie entsprechend, als der angeblich 125. Tennō in der Geschichte Japans.¹¹ Die Einbindung der Regierung in diese zeremonielle Inthronisation (*soku*) erweckte Kritik; es wurde in diesem Zusammenhang auch auf die im folgenden Jahr anstehende mystisch-religiöse Feier des *daijōsai* verwiesen, an der die Regierung ebenfalls ihre Teilnahme angekündigt hat.¹² Am Nachmittag desselben Tages verkündete die Regierung, gesetzlichen Vorschriften aus dem Jahre 1979 (sogenanntes „*gen*go-Gesetz“) entsprechend, die Devise für die Ära Akihitos: *Heisei*, „Umfassender Friede“. Als erster Tag der neuen Ära wurde der folgende Tag, Sonntag,

¹⁰ Der mythischen Überlieferung zufolge bilden die Dreieit der „Göttlichen Schatzstücke“ (*sanshu no jingi*) – Schwert (*Ame no murakumo no tsurugi*), Juwelen (*yasakani no magatama*) Spiegel (*yahata no kagami*) – die heiligen Insignien des Kaiserhauses. Doch waren diese „Originalstücke“ der Überlieferung zufolge einer wechselhaften Geschichte ausgesetzt; sie befinden sich demnach in den Schreinen von Ise (Spiegel) und Atsuta (Schwert, jedoch ebenfalls eine Kopie). „Autorisierte“ Kopien des Schwertes und der Juwelen befinden sich im Kaiserpalast; der Spiegel ist dem Inneren Schrein von Ise vorbehalten, seitdem der vorgeschichtlich-legendäre Kaiser Sujin, der Überlieferung gemäß, es nicht mehr ertragen konnte, mit der Verkörperung der Sonnengöttin unter einem Dach zu leben.

¹¹ Die traditionelle Liste der japanischen Tennō geht immer noch von der Historizität aller darin genannten Herrscher und deren Regierungsdaten aus, ungeachtet der für die Frühzeit durch Archäologie und Prähistorie ermittelten anderslautenden Tatsachen. In diesen Kontext gehört ebenfalls das rein spekulative Dogma von der japanischen „Reichsgründung“ im Jahre 660 v. Chr. durch den „Ersten Kaiser“ Jimmu.

¹² Das „Fest des Großen Kostens“ (*daijōsai*) bildet den Höhepunkt der gesamten Inthronisationsfeiern. In einem geheimen Ritus, in dessen Zentrum das mystische Kommunion-Mahl des neuen Kaisers mit der Sonnengöttin und anderen Gottheiten steht, erhält der Tennō die spirituelle Legitimation seiner Herrschaft. Vgl. Murakami Shigeyoshi: *Tennō no saishi*, Tōkyō 1977: *passim*; zur Frage der ursprünglichen religiösen Bedeutung des *daijōsai* vgl. auch Klaus Antoni: *Miwa – Der Heilige Trank*, (Münchener Ostasiatische Studien, Bd. 45), Stuttgart 1988: 177–195.

8. Januar, festgelegt. Am 9. Januar legte der neue Kaiser gegenüber den Repräsentanten des Staates in einer Audienz feierlich seinen Eid auf die Verfassung ab (*chōken no gi*).

Gleichzeitig setzten die Vorbereitungen für das Staatsbegräbnis und die Staatstrauer ein. Die Kaiserlichen Hausgesetze (*kōshitsu tenpan*) schreiben in § 25 vor, daß beim Tod eines Tennō eine „Große Beisetzungszeremonie“, *taisō no rei*, durchzuführen sei.¹³ Über Durchführung und Details der Bestattung schweigt sich das Gesetz jedoch aus; die Aufgabe, dies festzulegen, fällt einem unverzüglich zu bildenden „Beisetzungs-Komitee“ (*taisō no rei iinkai*) zu. Bereits am Morgen des 8. Januar beschloß das Kabinett die Einsetzung einer solchen Kommission unter Leitung des Premierministers Takeshita Noboru. Als Tag der Bestattung wurde Freitag, der 24. Februar festgelegt.¹⁴

Bis dahin war jedoch vom Kaiserhaus, den Bestimmungen des Kaiserlichen Hofamtes (*kunaishō*) entsprechend, eine Reihe von Zeremonien religiösen Charakters zu vollziehen, deren wichtigste im folgenden genannt werden:

- 8. Januar – *Ofuna iri*: Einsargen der sterblichen Überreste des Kaisers in einen weißen hölzernen Sarg.
- 9. Januar – *Reikan no gi*: Überführen des Holzsarges in einen Kupfersarg; Versiegelung des Kupfersarges.
- 17. Januar – *Ryōshō jichinsai no gi*: shintōistische Reinigungsfeier des Bauplatzes (*jichinsai*) des kaiserlichen Mausoleums (*ryōshō*). Diese Zeremonie geht dem Beginn der eigentlichen Bauarbeiten voran.
- 19. Januar – *Hinkyū igyō no gi*: Überführung des Sarges aus dem Wohnbereich des Palastes in den als temporäre Aufbewahrungshalle (*hinkyū*) fungierenden Matsu no ma-Saal des Kaiserpalastes.

¹³ Vgl. Kami Ikkō: *Tennō no hyakka*, Tōkyō 1989: 106. Der Gebrauch des Ausdrucks *taisō* für eine Beisetzung ist seit dem Krieg auf den Kaiser, die Kaiseiin, die Mutter und Witwe des Kaisers beschränkt; vor dem Krieg wurde der Terminus *taisōgi* auf einen erweiterten Kreis innerhalb des Kaiserhauses angewandt.

¹⁴ Die Angaben beziehen sich auf diverse japanische Tageszeitungen; als besonders wertvoll und detailliert erwiesen sich dabei die meist namentlich gekennzeichneten (Iwao Mitsuyo) Berichte der Zeitung *Mainichi*.

21. Januar – *Hinkyū hairei no gi*: Ausgewählte Teilnehmer aus den Reihen der Bevölkerung erweisen in der temporären Aufbahrungshalle am Sarg ihren Respekt.
31. Januar – *Tsuigo hokoku no gi*: Verleihung des posthumen Namens.

Unterbrochen und bis zum 24. Februar fortgesetzt wird diese Liste von einer Reihe untergeordneter Zeremonien, die als Ergänzungen der genannten Feierlichkeiten dienen.¹⁵

Für die eigentlichen Beisetzungsfeierlichkeiten am Freitag, dem 24. Februar 1989, wurde ein umfangreiches Zeremoniell beschlossen, das aus einer ineinander verwobenen Abfolge von privaten, religiösen Feierlichkeiten des Kaiserhauses und staatlichen, säkularen Zeremonien zusammengesetzt war.

Da Artikel 7, Abs. 10 der Verfassung erlaubt, daß dem Tennō die „Ausübung zeremonieller Feiern“ gestattet ist, besteht staatsrechtlich kein grundsätzliches Hindernis, Feiern des Kaiserhauses mit denen des Staates zu verbinden. Die geplante enge Durchdringung dieser heterogenen Elemente im vorliegenden Fall jedoch warf grundlegende Probleme auf und führte zu heftigen Kontroversen. So erklärte etwa die KPJ, auf jede Beteiligung an den Feierlichkeiten verzichten zu wollen. Noch zu Lebzeiten des Shōwa-Tennō, im November des vorangegangenen Jahres, hatte der Oberkabinettssekretär der Regierung Takeshita, Obuchi Keizo, generell gegenüber der Presse erklärt, ein Begräbnis des Kaisers würde in Einklang mit den Geboten der Verfassung wie auch den Traditionen des Kaiserhauses gestaltet werden. Bereits zu diesem Zeitpunkt hatten Verfassungsrechtler ihre Bedenken in bezug auf eine derartige Verquickung geäußert.¹⁶ Von extrem konservativen Kreisen dagegen erging die entgegengesetzte Aufforderung an die Regierung, die Begräbnisfeierlichkeiten in vollkommener Übereinstimmung mit den Präzedenzfällen der Feiern für die Kaiser Taishō und Meiji, und damit der angeblich historisch tradierten Form entsprechend durchzuführen. In diesem Zusammenhang wurde, ganz in Übereinstimmung mit den Ma-

¹⁵ Angaben nach: *Mainichi-gurafu-kinkyū-zōkan: Shōwa-Tennō taisō*, Mainichi-shinbunsha (Hg.), Tōkyō, März 1989: 145.

¹⁶ Vgl. ausführliche Diskussion der Problematik von Kusaoi Akiko („Constitution's principles raise questions as Imperial funeral and accession loom“), in: *Japan Times*, 12.11.1988.

ximen des nationalistischen Staatshintō der Vorkriegszeit, argumentiert, Shintō sei keine Religion, sondern nur Ausdruck der „Sitten und Gebräuche“ Japans. Damit könne eine shintōistische Staatsfeier auch nicht gegen das Verfassungsgebot zur Trennung von Staat und Religion verstoßen.¹⁷

Die Regierung wählte mit ihrer Entscheidung für eine Verquickung von staatlichen mit privat-kaiserlichen Zeremonien einen Kompromiß zwischen den beiden Maximalforderungen.

2.3. Die Feierlichkeiten des 24. Februar 1989

Bereits am 11. Januar 1989 – vor der Festsetzung des Programms für die Feierlichkeiten – begannen in den Kaiserlichen Gärten, Shinjuku gyōen im Stadtteil Shinjuku, Tōkyō, die Bauarbeiten für die Stätte der wichtigsten Zeremonien im Rahmen der Beisetzungsfeierlichkeiten: die temporäre Trauerhalle, *sōjōden*. Am 12. Januar wurden die Verantwortlichen für die Durchführung der kaiserlichen „Riten vor der Trauerhalle“, *sōjōden no gi*, bestimmt; als Leiter wählte man den 86jährigen Nagazumi Torahiko, einen Weggefährten des verstorbenen Tennō seit Kindertagen. Am 16. Januar wurden die Kondolenzlisten geschlossen – es hatten sich seit dem 7. Januar insgesamt 4 729 728 Menschen darin eingetragen.¹⁸ In der Zeit vom 22.–25. Januar erhielt die Bevölkerung Gelegenheit, Abschied von dem verstorbenen Tennō zu nehmen. Allein am ersten Tag drängten sich mehr als 160 000 Menschen in dem dafür geöffneten Teil des Palastes.

Am 24. Januar schließlich fällt das Beisetzungscommittee die endgültige Entscheidung über Durchführung und zeitlichen Verlauf der Trauerfeierlichkeiten. Das Zeremoniell wurde in sieben Abschnitte gegliedert, deren vier als private Handlungen des Kaiserhauses firmierten (Nr. 1, 2, 4, 7 der folgenden Liste), während die übrigen drei (Nr. 3, 5 und 6) offizielle Staatszeremonien¹⁹ dar-

¹⁷ Ebenfalls von Kusaoi Akiko stammt ein informativ-kritischer Artikel zu diesem Thema („Two-part funeral leaves both sides dissatisfied“), in: *Japan Times*, 24.2.1989.

¹⁸ Iwao Mitsuyo in *Mainichi shinbun*, 22.2.1989.

¹⁹ Das Beisetzungsprogramm wurde in der japanischen Presse, mit unterschiedlichen Schwerpunkten in der Darstellung, publiziert. Die folgende Übersicht stellt eine Zusammenfassung auf der Grundlage

stellten. Mehrfach wurde in diesem Zusammenhang auch von einem nur fünfgliedrigen Programm berichtet; doch tragen solche Darstellungen der Tatsache nicht Rechnung, daß die Programmteile 3 und 6 als jeweils eigenständige staatliche Zeremonien gesondert ausgewiesen sind. Das Gesamtprogramm der Beisetzungsfeiern vom 24. Februar 1989 läßt sich folgendermaßen darstellen:

Programm der Beisetzungsfeierlichkeiten

1. *Rensō tōjitsu hinkyūsai no rei* (Ritus des Kaiserhauses (*kōshitsugyōji*): Verabschiedung am Tag der Beisetzung).

7:30 *Tensenpei*:

Opfer von Tuchen und Speisen; Norito des die Zeremonie leitenden Priesters; Gebete (*hairei*) des Kaisers, der Kaiserin und anderer Angehöriger des Kaiserhauses.

8:25 *Teppen*:

Entfernung der Opfergaben; Ende der Zeremonie.

2. *Jisha hatsuin no gi* (Ritus des Kaiserhauses: Feierliche Abfahrt des Kaiserlichen Totenwagens (*jisha*) aus dem Kaiserpalast).

9:00 Überführung des Sarges (*reikyū*) von der temporären Aufbahrungshalle (*hinkyū*) zum Kaiserlichen Totenwagen.

9:35 Der Totenwagen und die Kolonne der die Prozession bildenden Fahrzeuge erreicht unter Begleitung von Hofmusik das Haupttor des Palastes.

3. *Taisō no rei gosoretsu* (Staatszeremonie (*kuni no gishiki*): Fahrt der Wagenkolonne zum Shinjuku gyōen-Garten).

9:35 Die Wagenkolonne verläßt den Palast.

10:15 Die Wagenkolonne erreicht das Areal der Trauerfeierlichkeiten im Shinjuku gyōen-Garten.

4. *Sōjōden no gi* (Ritus des Kaiserhauses: Zeremonie vor der Trauerhalle (*sōjōden*) nach shintōistischem Ritus).

4.1. *Toho soretsu* (Prozession zur Trauerhalle).

dieser Berichte dar. Auch offizielles, vom Amt des Ministerpräsidenten auf Anfrage hin zur Verfügung gestelltes Material konnte vom Verfasser in diesem Zusammenhang ausgewertet werden.

10:31 Am Eingangstor (*sōmon*) des umzäunten Trauerareals wird der Sarg vom Totenwagen (*jisha*) in eine kaiserliche Sänfte in traditionellem Stil (*sōkaren*) überführt; die Trauerprozession (*toho soretsu*) begibt sich vom *sōmon* zur Trauerhalle.

10:40 Die Prozession erreicht die Halle; der Faltvorhang (*manmon*) vor der Trauerhalle wird geschlossen.

10:49 Die Sänfte wird in der Trauerhalle aufgebahrt; der Faltvorhang vor der Halle (*manmon*) wird geöffnet.

4.2. *Sōjōden no gi*.

10:53 *Tensenpei*:

Opfer (s.o.); Norito des die Zeremonie leitenden Priesters; Gebet (*hairei*) und Abschiedsworte (Nekrolog) des Kaisers (*onru*); Gebete (*hairei*) der Mitglieder der kaiserlichen Familie.

11:40 *Teppen*:

Entfernung der Opfergaben.

11:45 Der *manmon*-Faltvorhang wird geschlossen.

11:55 Entfernung des torii vor der Trauerhalle; die Shintō-Priester verlassen die Halle; Ende der Zeremonie.

5. *Taisō no rei* (Staatliche Zeremonie: Staatsbegräbnis).

11:58 Der *manmon*-Faltvorhang wird wieder geöffnet; Oberkabinettssekretär Obuchi Keizo eröffnet die Staatszeremonie.

12:00 Schweigeminute.

Kondolenzreden von Regierungsmitgliedern; Defilee der ausländischen Staatsgäste mit jeweils kurzem Verweilen vor der Trauerhalle.

13:05 Defilee der übrigen Teilnehmer.

13:10 Der *manmon*-Faltvorhang wird geschlossen.

13:31 Der Sarg wird wieder auf den Kaiserlichen Totenwagen (*jisha*) überführt.

6. *Taisō no rei gosoretsu* (Staatszeremonie: Fahrt der Wagenkolonne zur Grabstätte).

13:40 Trauerkolonne verläßt den Shinjuku gyōen-Garten.

15:15 Die Wagenkolonne erreicht den Eingang zum Areal der Kaiserlichen Mausoleen, den Musashi-Friedhof des Kaiserhauses in der Ortschaft Hachioji, Tōkyō.

7. *Ryōsho no gi* (Ritus des Kaiserhauses: Bestattungsritus).

15:20 Die Beerdigungsprozession formiert sich am Eingang des Kaiserlichen Friedhofes.

15:35 Ankunft der Prozession am Musashino no misasagi, der Grabstätte des Shōwa-Tennō.

Der Faltvorhang vor der Grabstätte wird geschlossen; Der Sarg wird in das über der Grabstätte errichtete temporäre Gebäude (*osuya*) überführt; Der Sarg wird in die Steinkammer (*gogaikaku*) im Inneren der Grabstätte hinabgesenkt.

19:00 Der Faltvorhang vor der Grabstätte wird wieder geöffnet. Beginn der Bestattungszereemonie nach shintōistischem Ritus.

19:20 *Tensenpei*:

Opfer (s. o.); Norito des die Zeremonie leitenden Priesters; Gebet (*hairei*) und Abschiedsworte des Kaisers (*onrui*); Gebete (*hairei*) der Mitglieder der kaiserlichen Familie.

20:50 *Teppaisen*:

Entfernung der Opfergaben.

Ende der Beisetzungsfeierlichkeiten.

Die Feierlichkeiten vom 24. Februar 1989 folgten exakt diesem Programm. Der Tag wurde zum nationalen Feiertag erklärt, alle Geschäfte hatten ausnahmslos zu ruhen. Beispiellose Sicherheitsvorkehrungen wurden unter Einsatz von 32.000 Polizeibeamten getroffen. Delegationen aus 163 Staaten und Repräsentanten von 27 internationalen Organisationen hatten ihre Teilnahme zugesagt. Voller Stolz berichtete die japanische Presse über die „Beerdigungsdiplo-matie“ am Rande dieses ‚größten Staatsbegräbnisses aller Zeiten‘. An den Hauptzeremonien im Shinjuku gyōen-Park nahmen insgesamt 9.800 geladene Trauergäste aus dem In- und Ausland teil. Doch blieb die Zahl derjenigen, die die Straßen säumten, weit hinter den prognostizierten Millionen zurück. Nur ca. 217.000 Menschen hatten sich am Morgen des 24.2. eingefunden, um die Vorbeifahrt der Wagenkolonne zu betrachten. Den Grund dafür mag, neben den ungünstigen Witterungsverhältnissen – Regen bei nur 2,7° C in Tōkyō – die Tatsache abgegeben haben, daß alle Feierlichkeiten in voller Länge im TV übertragen wurden.

Die Wagenkolonne (*taisō no rei gosoretsu* = Programmpunkt-Nr. 3) vom Kaiserpalast zum Eingang des Trauerareals im Shinjuku gyōen-Garten umfaßte insgesamt 33 Kraftfahrzeuge sowie mehrere Motorrad-Eskorten.²⁰ Während der Fahrt blieben die be-

²⁰ Reihenfolge der Wagenkolonne vom Kaiserpalast zum Shinjuku gyō-

treffenden Straßen für den öffentlichen Verkehr weiträumig in einem Gebiet von 56,5 km gesperrt. Entlang der 6,5 km langen Route waren 15 Militärkapellen der drei Waffengattungen der japanischen Selbstverteidigungstreitkräfte postiert, die bei der Vorbeifahrt der Wagenkolonne den im Jahr 1897 von dem deutschen Komponisten Franz Eckert anlässlich der Beisetzungsfeierlichkeiten für die Mutter des Kaisers Meiji komponierten Trauermarsch *Kanashi no kiwami* („Die höchste Trauer“) anstimmten.

Das Trauerareal im Shinjuku gyōen-Garten entsprach in der Gestaltung den historischen Vorbildern aus der Taishō- und Meiji-Zeit. Die Trauerhalle (*sōjōden*), in der Bauweise und Funktion eines Shintō-Schreines ganz aus dem Holz der japanischen Zeder erbaut, maß 20 m in der Länge, 10 m in der Tiefe und 12 m in der Höhe. Bis zum Beginn der staatlichen *taisō no rei*-Zeremonie erhob sich vor der Trauerhalle ein torii, vor dem zwei große *ōmasakaki*-Zweige plaziert waren, beides die Hauptrequisiten des Shintō-Ritus. Die Grenze zum Bereich der Trauergäste markierte der bereits im Programm erwähnte Faltvorhang (*manmon*); das gesamte Trauerareal war von einem temporären Zaun (*manmaku*) in den Farben schwarz und weiß umgeben. Rechtwinklig zur Trauerhalle befanden sich die beiden offenen Zelthallen (*akusha*) für die zur Teilnahme an den Zeremonien geladenen Trauergäste.

War die Gestaltung der als Staatszeremonie ausgewiesenen Wagenkolonne (Programm-Nr. 3 u. 6) bewußt schlicht gehalten,

en-Park: 1. Polizei (Motorräder), 2. Kaiserliche Garde (Motorrad), 3. Offenes Fahrzeug, 4. Mitglieder des Beisetzungs Komitees, 5. Premierminister Takeshita Noboru als Vorsitzender des Komitees, 6. Garde in offenem Wagen, 7. Leiter der Kaiserlichen Riten, 8. Kaiserlicher Totenwagen (*jisha*) mit Sarg, 9. Kämmerer des Shōwa-Tennō, 10. Kaiser und Kaiserin, 11. Witwe des Kaisers (Prinzessin Hitachi als Vertretung), 12. Kronprinz Naruhito, 13. Prinz Aya, Prinzessin Nori, 14. Prinz Hitachi, 15. Prinzessin Chichibu, 16. Prinzessin Takamatsu, 17. Prinz und Prinzessin Mikasa, 18. Prinz und Prinzessin Tomohito, 19. Prinz Katsura, 20. Prinz und Prinzessin Takamado, 21.–23. Mitglieder der kaiserlichen Familie, 24. Hofärzte, 25. Oberste Hofdame der Kaiserin, 26. Angestellte des Palastes der Witwe des Kaisers, 27. Hauptkämmerer des Kronprinzen, 28. Mitglieder des Beisetzungs Komitees, 29. Wagen des Kaiserlichen Hofamtes, 30. Kämmerer, 31. Stellvertretender Haushofmeister, 32. Ersatz-Totenwagen, 33. Mitglieder des Kaiserlichen Hofamtes, 34. Kleinbus für Offizielle der Beisetzungszeremonie, 35. Wagen des Kaiserlichen Hofamtes.

so orientierte sich die vom Eingang des Trauerareals bis zur Trauerhalle führende kurze Trauerprozession (*toho soretsu*) an historischen Vorbildern und shintōistischem Ritus. Den Anfang der Prozession, die hier nur in ihren Hauptelementen dargestellt werden kann, bildeten die zeremoniellen Ornamente (*igibutsu*) des Kaiserhauses: fünf Banner in den Farben weiß und orange, zwei Schilde, vier Hellebarden und zwei kaiserliche Banner mit den Symbolen von Sonne und Mond. Diesen folgten zwei große *ōmasakaki*-Zweige, Priester und zwei kunstvoll gestaltete Behälter (*gyosenpitsu*) zum Transport der zwei Sorten Opfergaben: Speiseopfer (*shinsen*) und Opfer von Tuchen (*heibutsu*).²¹ Darauf folgten, im Anschluß an weitere Priester, Hofmusiker, die traditionelle Hofmusik (*gagaku*) auf klassischen Instrumenten spielten. Das Zentrum des Zuges bildete die wuchtige Sänfte (*sōkaren*) mit dem darin verborgenen kaiserlichen Sarg, ein von 51 Trägern beförderter Palankin von 7 m Länge und 1,5 t Gewicht nach klassischem (ursprünglich chinesischem) Vorbild.²² Hinter der Sänfte schritt ein Kämmerer des Kaisers mit einem Paar weißer Schuhe her. Nach einer Reihe von Offiziellen folgten schließlich die Mitglieder des Kaiserhauses mit dem neuen Kaiser als dem im formellen Sinn Hauptleidtragenden an der Spitze. Den Abschluß der insgesamt 225 Teilnehmer umfassenden, 150 m langen Prozession bildete ein Beamter des Trauerkomitees.

Das weitere Zeremoniell folgte dem geschilderten Programmablauf. Den Kern der *sōjōden*-Zeremonie bildete, neben den Opfergaben, der Nekrolog des neuen Kaisers in seiner Funktion als Haupttrauernder, der in der offiziell verbreiteten deutschsprachigen Version folgendermaßen lautet:

²¹ Es handelte sich um traditionelle Opfergaben des höfischen Shintō-Ritus. *Heibutsu*: Seide, Baumwolle, Zwirn in fünf Farben; *shinsen*: 21 Speiseopfergaben, eine jede auf einem eigenen Tischchen (*sanbo*) platziert: Reis, Sake, Reiskuchen (*mochi*), verschiedene Arten von Fisch, Geflügel, Meeresfrüchten, Gemüse und Früchten, Bohnenpaste, Süßwaren, Salz und Wasser.

²² *Sōkaren*, in historischer Zeit eine dem Gebrauch des Tennō und der engsten Mitglieder des Kaiserhauses vorbehaltene, gedeckte und geschlossene Sänfte (*koshi*), auch *sōka no koshi* genannt. Der auf die Form einer Zwiebel (*negi no hana*, bzw. *sōka*) weisende Name bezieht sich auf den zwiebelörmigen goldenen Dachaufsatz der Sänfte.

„Ich, Akihito, richte diese Worte in Ehrfurcht an die Seele meines verstorbenen Vaters Kaiser Shōwa.

Seit Deinem Tod hat unser Leid keine Grenzen gekannt, und Dein vertrautes Antlitz, das wir vor uns sehen, können wir keinen einzigen Augenblick vergessen.

Unter Tränen haben wir uns mehr als vierzig Tage vor Deinem Sarg verneigt, den wir im *hinkyū*, dem Kaiserlichen Ort der Ruhe, aufgebahrt hatten. Die Zeit ist schnell vergangen und der Tag des Abschieds ist da. Geführt durch den Trauerzug sind wir an diesen Ort gekommen.

Wenn wir zurückschauen, so sind Dir seit dem Beginn Deiner Krankheit von vielen Menschen aus ganz Japan und aus aller Welt aufrichtig Genesungswünsche zuteil geworden. Auch jetzt haben sich zu dieser Trauerfeier Menschen aus allen Bereichen des Lebens ebenso wie Vertreter vieler Länder und internationaler Organisationen versammelt, um den Kummer des Abschieds zu teilen.

In den über sechzig Jahren, in denen Du den Kaiserlichen Thron innehattest, waren das Glück des Volkes und der Frieden der Welt Dein sehnlichster Wunsch. Deine Gestalt, die in der ungeheuren Drangsal der Shōwa-Zeit gemeinsam mit den Menschen den Weg von Sorge und Freude gegangen ist, wird in den Herzen der Menschen lange weiterleben.

In dieser Zeit, da Berge und Flüsse, Gras und Bäume, die Du unsäglich geliebt hast, bald die Farben des Frühlings annehmen werden, bist Du von uns gegangen. Wir denken an jetzt und erinnern uns an einst. Dieses Gedenken erfüllt uns mit heftigem Schmerz.

Wir empfinden wahrlichst tiefe Trauer.“²³

Dem Programm entsprechend folgte nun, im Anschluß an den kaiserlichen, d. h. „privaten“, *sōjōden no gi*-Ritus, ein unauffällig anmutendes, dabei aber in Wirklichkeit für den Ablauf der Gesamtfeierlichkeiten entscheidendes Element: Die Requisiten des Shintō-Ritus – *torii* und *ōmasakaki* – wurden entfernt; und kurz darauf setzte man die Feier fort, nun jedoch als eine offizielle Staatszeremonie ohne jeglichen religiösen Charakter deklariert. Dabei fand weder ein Ortswechsel statt, noch wurden weitere

²³ Aus: *Neues aus Japan*, Sonderheft *Heisei*, Frühjahr 1989.

bauliche Veränderungen vorgenommen. Die *sōjōden*-Trauerhalle blieb ebenso zentraler Ort der Handlung, wie auch die übrigen Örtlichkeiten – *akusha*-Zelthallen, *manmaku*-Zäune etc. – völlig unverändert beibehalten wurden. Allein das Entfernen von *torii* und *ōmasakaki* sollte als symbolische Handlung das Ende des religiösen Teils aufzeigen und den säkularen Charakter des nun folgenden *taisō no rei*-Zeremoniells dokumentieren.

Nach dem Ende dieser Feier, die das größte jemals erlebte Aufgebot an gekrönten Häuptionern, Staatsoberhäuptionern und anderen ausländischen Würdenträgern gezeitigt hat, wurde der Sarg des Kaisers wieder in den Kaiserlichen Totenwagen (*jisha*), ein schwarzes Kraftfahrzeug, gebracht, und die Wagenkolonne setzte sich in Gang, um den Sarg an den Ort der letzten Ruhe, das Musashino-Mausoleum auf dem Kaiserlichen Friedhof Musashi (*Musashi ryō bochi*) in dem verwaltungsmäßig zu Tōkyō gehörenden Ort Hachiōji zu überführen. Ebenso wie die Fahrt vom Kaiserlichen Palast zum Shinjuku gyōen-Park galt auch diese Überführung über eine Strecke von ca. 45 km als eigenständige staatliche Zeremonie (*taisō no rei gosoretsu* = Programm-Nr. 6).

Am bislang nur die Mausoleen der Eltern des Shōwa-Tennō (Taishō-Tennō und seine Gemahlin Teimei) beherbergenden Musashi-Friedhof in Hachiōji angelangt – noch Meiji-Tennō war auf eigenen Willen in Momoyama, Kyōto, bestattet worden – wurde der Sarg (*reikyū*) mit einer *toho soretsu*-Prozession zum Ort der letzten Ruhe gebracht. Nur blieb hier der Sarg im schwarzen Totenwagen und wurde nicht in einen *sōkaren* überführt. Die anschließenden Riten und zeremoniellen Verrichtungen, wie auch die eigentliche Bestattung, verliefen dem Programm entsprechend.

Die Grabanlage umfaßt 2500 m²; erst nach Ende des ersten Trauerjahres gelangten die Bauarbeiten zum Abschluß und das Grab war von einem runden Steinhügel auf rechteckiger Basis (*joen-kaho-fun*-Stil) überdeckt, dessen Form der des Taishō-Grabes entspricht. An den errechneten Gesamtkosten des Mausoleums in Höhe von 2,64 Milliarden Yen beteiligte sich die japanische Regierung mit einem Betrag von 1,7 Milliarden Yen. Die Gesamtkosten der Beisetzungsfeierlichkeiten wurden mit 9,3 Milliarden Yen angegeben.²⁴

²⁴ *Mainichi shinbun*, 22.2.1989.

Vor der eigentlichen Grabstätte war zum Zeitpunkt des Begräbnisses ein Gebäude (*osuya*) in Form eines Shintō-Schreines errichtet worden, das dem *sōjōden*, dem temporären Trauerhaus im Shinjuku gyōen-Park glich. Nach Abschluß der Feierlichkeiten und einem Zeitraum, in dem die Bevölkerung Abschied am Grab nehmen konnte, wurde dieses Gebäude entfernt und die Grabanlage für die Öffentlichkeit geschlossen. Erst nach Fertigstellung des Mausoleums wurde die Anlage wieder eröffnet.

Die Beisetzung fand nur in Gegenwart der engsten Mitglieder des Kaiserhauses statt. Dabei wurde der Sarg zum Ort der erhöht liegenden Steinkammer auf extra dafür angelegten Gleisen hinauftransportiert.²⁵ Angeblich wurden dem Sarg insgesamt 100 Gegenstände als Grabbeigaben mitgegeben.²⁶

Bereits einen Tag vor dem Begräbnis, am 23. Februar, war in einem Shintō-Ritus der Geist des verstorbenen Kaisers zeremoniell in eine besondere Kammer des Grabes (*gonden*, auch *karidono*, die „temporäre Residenz“) überführt worden, um dort bis zur Fertigstellung des Tumulus zu verbleiben.

Mit dem Entfernen der Opfergaben (*teppeisen*) vor dem temporären Grabgebäude (*osuya*) endeten, nach einer Dauer von annähernd 14 Stunden, die Beisetzungsfeierlichkeiten des Shōwa-Tennō. Während des ersten Trauerjahres war eine Vielzahl weiterer Zeremonien und ritueller Handlungen zu vollziehen, doch bildeten die Beisetzungsfeierlichkeiten des 24. Februar 1989 einen in sich geschlossenen Komplex, der nun seinen Abschluß gefunden hatte.

2.4. Zwischenbilanz

Wie bereits ausgeführt, wurden die Vorbereitungen der Beisetzung und des Staatsbegräbnisses von vielfältigen öffentlichen Diskussionen begleitet. Da dem Zeremoniell eine hochsymbolische Bedeutung zueigen ist, kam insbesondere der Frage nach

²⁵ *Mainichi shinbun*, 22.2.1989.

²⁶ Nach einem offiziell nicht kommentierten Bericht der Zeitung *Yomiuri shinbun* (23.2.1989) handelte es sich dabei um solche persönliche Gegenstände des verstorbenen Tennō wie ein Mikroskop deutscher Fabrikation aus den 30er Jahren, ein Schwert, aber auch profane Dinge wie tägliche Kleidungsstücke.

der Trennung von „privatem“ und „staatlichem“ Anteil an den Feierlichkeiten eine große Bedeutung zu. Doch je genauer diese Frage untersucht wird, umso schwieriger gestaltet es sich, eine tatsächliche, klare Trennung zwischen diesen Sphären erkennen zu können. Dafür sorgen etwa, neben der außerordentlich starken finanziellen Beteiligung des Staates auch an den als privat deklarierten Handlungen des Kaiserhauses, so offenkundige Tatsachen wie die Festlegung des Begräbnisplatzes und seines offiziellen Namens dieses Platzes durch die Regierung²⁷, obgleich dies eine rein private Angelegenheit des Hofes sein sollte. Doch auch das Zeremoniell der Beisetzungsfeierlichkeiten selbst, dessen Verlauf im Vorangegangenen kurz geschildert werden konnte, erweist sich bei genauerer Betrachtung als keineswegs so eindeutig in die zwei Bereiche geschieden, wie es das Programm ausweist. Doch läßt sich dieser Umstand nicht aus der alleinigen Betrachtung der Beisetzung des Shōwa-Tennō ersehen; erst im historischen Vergleich zeigt sich das Maß an Kontinuität und Diskontinuität, das bei dieser Beisetzung gewaltet hat.

3. Zur Geschichte der Kaiserbegräbnisse in Japan

Für eine vergleichende Betrachtung kommen zunächst die Beisetzungsfeierlichkeiten der beiden Vorgänger des Shōwa-Tennō, Taishō- und Meiji-Tennō in Frage, wurde doch stets ausdrücklich darauf hingewiesen, daß sich die Bestattung des Shōwa-Tennō an diesen Vorbildern orientierte.

Insbesondere ist dabei von Interesse, ob das Zeremoniell der zu ihrer Zeit offiziell als göttlich geltenden Meiji- und Taishō-Tennō Abweichungen von der gegenwärtigen Praxis nur in Details, oder aber in Kernbereichen, im „Wesen“, aufweise. Da im Kontext der Feierlichkeiten des 24. Februar 1989 der Trennung in staatlichen (*taisō no rei* = Programm-Nr. 5) und privaten (*sōjōden no gi* = Programm-Nr. 4) Teil während der offiziellen Trauerfeier im Shinjuku gyōen-Park eine entscheidende Bedeutung zukam, wird diesem

²⁷ Die Entscheidung zum Bau des Kaiserlichen Mausoleums an diesem Ort war von der Regierung am 10. Januar gefällt worden; den Namen des Mausoleums legte das Kabinett am 18. Januar – noch inoffiziell – fest.

Punkt unsere besondere Aufmerksamkeit gelten müssen. Zur Vereinfachung und Veranschaulichung des Vergleichs werden die jeweiligen Programmpunkte der historischen Beisetzungen ebenfalls mit Nummern versehen (z. B. Taishō-Nr. 3 etc.).²⁸

3.1. Taishō-Tennō

Am Morgen des 25. Dezember 1926, um 1:25 h, starb Kaiser Yoshihito, postum Taishō-Tennō, in der kaiserlichen Villa Hayama. Mit dem Tod des Vaters ging die Tennō-Würde auf Kronprinz Hirohito über. Die Beisetzung fand am 7. Februar 1927 in Einklang mit bereits am 21. Oktober 1926 getroffenen gesetzlichen Regelungen (*kōshitsu-fukumorei* und *kōshitsu-sōgirei*) statt. Nach der rituellen Verabschiedung des Verstorbenen im Kaiserpalast (Taishō-Nr. 1 = Shōwa-Nr. 1 und 2) wurde auch die Trauerfeier für diesen Kaiser (Taishō-Nr. 3 = Shōwa-Nr. 4 und 5) im Shinjuku gyōen-Park zelebriert; doch fand sie, der Tradition entsprechend, in der Nacht statt. Die Überführung des Sarges vom Kaiserpalast zum Trauerareal (Taishō-Nr. 2) geschah auf einer Route, die im wesentlichen der Fahrtroute des *Taisō no rei gosoretsu* der Shōwa-Bestattung (Shōwa-Nr. 3) entsprach. Doch gehörten damals mehr als 10.000 Personen zum offiziellen, den Totenwagen begleitenden Trauerzug.²⁹ Trotz dieser großen Zahl standen die den Zug konstituierenden Elemente in weitgehender Übereinstimmung mit denen der zwei Züge der Shōwa-Bestattung: der kurzen, „privaten“ Prozession innerhalb des Trauerareals (= Shōwa-Nr. 4.1.: *toho soretsu*) und, dies insbesondere die Teilnahme der Streitkräfte betreffend, der als Staatszeremonie fungierenden Wagenkolonne vom Palast zum Park (Shōwa-Nr. 3: *taisō no rei gosoretsu*). Neben Vertretern der Waffengattungen, der Polizei, von Offiziellen aus Regierung und den Mitgliedern der Beiset-

²⁸ Eine Zusammenstellung der die Beisetzungen der Kaiser Meiji und Taishō betreffenden Rechtsvorschriften findet sich in *Gendai hōrei zenshū*, Hg. Suehirō Itsutarō, Tōkyō 1937, Bd. 1, Fasz. 8: 297–355. Für die Darstellung des Verlaufs dieser Beisetzungen erwiesen sich die Mikrofilm-Archive des Hamburger Instituts für Wirtschaftsforschung (HWWA) und des Hamburger Instituts für Asienkunde (Gesamtausgabe *Asahi shinbun*) als besonders ergiebig.

²⁹ Andere Berichte sprechen sogar von bis zu 29.000 teilnehmenden Personen.

zungskommission fanden sich im Trauerzug des Taishō-Tennō (Taishō-Nr. 2) überdies die bekannten Symbole: Hellebarden, weiße und gelbe Banner, *ōmasakaki*-Zweige, sowie Banner mit den Symbolen für Sonne und Mond, die bei der Shōwa-Bestattung nur im „privaten“, religiösen Teilerschienen (Shōwa-Nr. 4), – dies ein deutlicher Hinweis auf die staatliche Stellung des Kaiserhauses zu jener Zeit und den Umstand, daß die gesamten Feierlichkeiten, gemäß der staatshintōistischen *kokutai*-Ideologie, staatsreligiösen Charakters waren.

Als *jisha* („Totenwagen“) wurde auf der Wegstrecke vom Palast zum Trauerareal kein neuzeitliches Kraftfahrzeug eingesetzt, sondern ein zweirädriger schwarzlackierter Wagen in chinesischem Stil (*karabisashi*)³⁰, der von vier geschmückten Ochsen gezogen wurde. Dem Totenwagen folgte ein Träger mit Sandalen des Kaisers. Shintōpriester setzten den Zug fort, ihrerseits gefolgt von zwölf *gagaku*-Musikern – dies ein Element, das sich in der *toho soretsu*-Prozession der Shōwa-Feierlichkeiten (Shōwa-Nr. 4.1.) wiederfindet – und Militärkapellen im westlichen Stil, die bei der diesmaligen Beisetzung nur während der Vorbeifahrt der Wagenkolonne (Shōwa-Nr. 3) spielten. Allein der neue Kaiser war im Zug nicht selbst anwesend, er wurde vertreten durch den kaiserlichen Prinzen Takamatsu.³¹ Der Kaiser selbst erwartete die Ankunft des Trauerzuges vor der Trauerhalle (*sōjōden*) im Shinjuku gyōen-Park.

Besonders der archaisch anmutende Totenwagen erweckte allgemeine Aufmerksamkeit; der anschaulich-wortgewaltigen Schilderung wegen sei hier kurz aus dem Bericht eines Zeitzeugen, des Korrespondenten des Berliner Tageblatts, Leopold Winkler, vom Februar 1927 zitiert:

³⁰ Auch *karabisashi no kuruma* oder *karaguruma* („chinesischer Wagen“) genannt; ein in der Nara- und Heian-Zeit gebräuchlicher überdachter zweirädriger Ochsenkarren (*gissha*), dessen Gebrauch dem Kaiser und der Kaiserin vorbehalten war. Wagen dieser Art kamen seit der Kamakura-Zeit außer Gebrauch und wurden später nur noch zu bestimmten zeremoniellen Anlässen verwendet. Form und Name des Wagens weisen auf den überaus starken chinesischen Einfluß in diesem Bereich.

³¹ Takamatsu (Teru) no Miya Nobuhito, (1905–1987), dritter Sohn des Taishō-Tennō, jüngerer Bruder des verstorbenen Shōwa-Tennō; seit 1913 Oberhaupt der Familie Takamatsu.

„Und schon lange hat das Ohr, seltsam angerührt, sich nach der Ferne gewandt: ein Aechzen, Stöhnen, ein Wimmern schiebt sich her durch die Nacht, nie gehört, vielleicht als Kind nebelhaft geträumt, urprimitiv aus grauen Erstlingszeiten, dennoch ins Fleisch dringend wie das Klagelied eines alten Baumes im Sturm, oder das hilflose Jammern von Tausenden armer Kreaturen – nun gehen die Augen diesem seltsamen Leidgesang entgegen: sehr langsam, schwer, machtvoll und düster rollt der Leichenkarren heran, gezogen von vier weißbebanderten schwarzen Büffeln, auf nur zwei ungeheuren Rädern [...]. Über allem jammert das brechende Krachen und Knirschen der Räder [...]. Das Innerste des Wagens ist durch Vorhänge aus Bambusstroh den Blicken entzogen.“

Um 20:00 h erreichte der Zug das Trauerareal, das in der Gestaltung weitgehend dem der Shōwa-Beisetzung entsprach: ein Shintō-Schrein als temporäre Trauerhalle (*sōjōden*), rechtwinklig davor zwei große, an den Seiten offene Zelthallen (*akusha*) für die jeweils 5000 Trauergäste. Hier waren auch, wie im Fall der diesmaligen Beisetzung, die ausländischen Trauergäste, sowie das gesamte diplomatische Korps plaziert. Der einzige Unterschied zur jetzigen Praxis bestand darin, daß sowohl der Eingang zum Trauerareal als auch die Trauerhalle selbst durch jeweils ein großes *torii* markiert waren. Bei der Shōwa-Beisetzung war nur ein *torii* zwischen der Trauerhalle und dem *manmon*-Vorhang plaziert worden, das überdies nach dem Ende der *sōjōden no gi*-Zeremonie (Shōwa-Nr. 4) entfernt wurde.

Der weitere Verlauf der Zeremonien (Taishō-Nr. 4) entsprach weitgehend der diesmaligen Praxis: *Tensenpei* – d. h. die traditionellen Opfergaben von Tuchen und Speisen wurden dargebracht, Norito verlesen, schließlich folgte der Abschiedsgruß des neuen Kaisers Hirohito an seinen verstorbenen Vater. Danach folgten die Abschiedsgrüße der übrigen Mitglieder der kaiserlichen Familie, angeführt von der Kaiserinwitwe (= Shōwa-Nr. 4.2.). Dann traten die Vertreter der 55 am Begräbnis teilnehmenden Staaten vor die Trauerhalle, gefolgt von den Mitgliedern der japanischen Regierung; dieser Teil stellt eine Entsprechung, allerdings in umgekehrter Reihenfolge, der diesmaligen *taisō no rei*-Zeremonie (Shōwa-Nr. 5) dar. Damit waren die Zeremonien an der *sōjōden*

Trauerhalle beendet. Um 23:00 h schloß sich der Vorhang vor der Trauerhalle.

Um Mitternacht wurde der inzwischen auf einen Palankin (*sōkaren*) überführte Sarg von 103 Trägern zu einem eigens gebauten temporären Abschnitt des am Park gelegenen Bahnhofes Sendagaya getragen (Taishō-Nr. 5.1.). Von dort wurde er mit einem Sonderzug nach Hachiōji, dem Kaiserlichen Friedhof, der auch das Grab Shōwa-Tennōs aufnahm, gebracht (Taishō-Nr. 5.2.). Der Transport des Sarges nach Hachiōji mit einem Sonderzug entspricht der als Staatszeremonie deklarierten Fahrt der Wagenkolonne zur Grabstätte, *taisō no rei gosoretsu* (Shōwa-Nr. 6), der Shōwa-Beerdigung, während die Überführung vom Trauerareal zum temporären Bahnhof wesentliche Elemente der diesmaligen privaten *toho soretsu*-Prozession (Shōwa-Nr. 4.1.) aufweist. Neben der Veränderung im Bereich zeitbedingt-technischer Details (Eisenbahn statt Kraftfahrzeugen zum Transport) fällt hier besonders ein Detail auf: als Träger des Palankins im Verlauf der Prozession (Taishō-Nr. 5.1.) fungierten damals noch junge Männer aus dem Dorf Yase bei Kyōto, die sogenannte *Yase dōji*. Jenem Dorf sagt man seit alters her eine besondere Kaiser-treue nach. Sie erfreuten sich seitdem der Gunst des Hofes und wurden als kaiserliche Sargträger eingesetzt.³² Auf diese Tradition wurde – wohl aus Gründen der historischen Implikationen – im Falle des jüngsten Begräbnisses (Shōwa-Nr. 4.1.) verzichtet; als Träger fungierten diesmal Mitglieder der Palastwachen.

Die eigentliche Bestattung (Taishō-Nr. 6) in dem Tama no ryō benannten Grab des Taishō-Tennō auf dem Kaiserlichen Musashi-Friedhof in Hachiōji erfolgte in der auch diesmal gewählten zeremoniellen Form (Shōwa-Nr. 7), so wie auch die Grabmäler des Taishō- und des Shōwa-Tennō formal identisch sind.

³² Diese Einschätzung geht auf eine Überlieferung zurück, derzufolge die Bewohner des Dorfes Yase in der Zeit des Kaiserlichen Schismas im 14. Jahrhundert den Kaiser des Südhofes, Godaigo-Tennō (1288-1339), angeblich vor seinem Gegner Ashikaga Takauji retteten. Dem Südhof wird seit der kanonischen Entscheidung im Geschichtswerk der Mito-Schule *Dainihonshi*, das für das Kaisertum der Meiji-Zeit von wesentlicher Bedeutung war, die alleinige Rechtmäßigkeit zugesprochen.

3.1.1. Zwischenbilanz

Eine Gegenüberstellung der jeweiligen Programmpunkte zeigt die enge Übereinstimmung im Programmverlauf zwischen den Beisetzungen des Taishō- und des Shōwa-Tennō:

Shōwa-Nr. 1	(privat)	Taishō-Nr. 1
Shōwa-Nr. 2	(privat)	" "
Shōwa-Nr. 3	(staatlich)	Taishō-Nr. 2
Shōwa-Nr. 4.1.	(privat)	Taishō-Nr. 3
" "	" "	Taishō-Nr. 5.1.
Shōwa-Nr. 4.2.	(privat)	Taishō-Nr. 3
Shōwa-Nr. 5	(staatlich)	Taishō-Nr. 3
Shōwa-Nr. 6	(staatlich)	Taishō-Nr. 5.1.
" "	" "	Taishō-Nr. 5.2.
Shōwa-Nr. 7	(privat)	Taishō-Nr. 6

Es zeigt sich, daß der Ablauf der im Falle der Beisetzung des Taishō-Tennō noch ungeteilten Zeremonien im wesentlichen den „privaten“ und „staatlichen“ Teilen der des Shōwa-Tennō entspricht. Von besonderer Bedeutung ist, wie bereits erwähnt, die Gestaltung der Zeremonien vor der *sōjōden*-Trauerhalle. Zur Verdeutlichung der Trennung von Staat und Religion im gegenwärtigen Japan wurden diese Zeremonien bei der Beisetzung des Shōwa-Tennō in einen religiösen „privaten“ Teil (Shōwa-Nr. 4) und einen säkularen „staatlichen“ (Shōwa-Nr. 5) getrennt. Dafür wurden kurz vor den Grußadressen der Regierung und der ausländischen Vertreter die zwei wesentlichen Insignien des Shintō-Ritus – *torii* und *ōmasakaki* – entfernt. Der eigentliche Ablauf der vormals ungeteilten Zeremonie (Taishō 3) aber blieb im Kern unverändert. Die Trennung von Staat und Religion wurde somit nicht durch Einführung eines neuartigen Zeremoniells dokumentiert, sondern durch eine wörtlich aufzufassende „Trennung“ der beiden Teile in Form einer symbolischen Handlung: der Entfernung der Shintō-Symbole. Ähnliches gilt für den Trauerzug vom Palast zur Trauerhalle (Shōwa-Nr. 3 und 4.1., Taishō-Nr. 2). Nun wird auch ersichtlich, warum die Wagenfahrt vom Palast zum Park während der Shōwa-Beisetzung als „staatlich“ (Shōwa-Nr. 3), die Prozession vom Eingangstor des Trauerareals bis zur Trauerhalle (Shōwa-Nr. 4.1.) dagegen als „privater“ religiöser Ritus des Kaiserhauses fungierte: es waren auch in diesem Falle die „religiösen“ einfach von den „staatlichen“ Elementen des alten, noch „vollständigen“ Zuges getrennt und zu zwei eigenen Zügen

formiert worden; anstelle des früheren gemeinsamen Auftretens erschienen diese Elemente nun nacheinander. Am augenfälligsten wird dies am Beispiel der Musik: waren die Hofmusiker und die Militärkapellen (die ebenfalls Franz Eckerts *Kanashi no kiwami* spielten) im Falle des Taishō-Begräbnisses noch in einem Zug vereint, so traten sie diesmal hintereinander, in zwei aufeinanderfolgenden Zügen auf. Auch hier bedeutet „Trennung“ also nicht Aufgabe bestimmter Teile und Inhalte, sondern vielmehr deren Beibehaltung bei gleichzeitiger rein räumlicher und zeitlicher „Abspaltung“. Die wirklichen Neuerungen (Kraftfahrzeuge statt Eisenbahn und Ochsenkarren; Durchführung der Feiern bei Tag anstatt bei Nacht) dienten eher pragmatisch-modifizierenden Zwecken, die zu einer gebotenen zeitlichen Abkürzung des Zeremoniells führten, ohne jedoch als solche schon eine inhaltliche Bedeutung aufzuweisen.

Für den weiteren Fortgang unserer Untersuchung stellt sich die Frage, ob die Kontinuität, die hier sichtbar wird, nur auf die beiden verglichenen Fälle beschränkt ist, oder ob sie in weitere historische Tiefen reicht. Anders formuliert: Knüpft das Shōwa-Begräbnis, als modifizierte Form des Taishō-Begräbnisses, tatsächlich an „uralte“ japanische Traditionen an, wie es emphatische Kommentare immer wieder vermelden? Zur Beantwortung dieser Frage ist zunächst die Beisetzung des Meiji-Tennō zu betrachten.

3.2. Meiji-Tennō

Die Beisetzung des in der Nacht vom 29. auf den 30. Juli 1912 verstorbenen Meiji-Tennō stellte das erste Kaiserbegräbnis seit Einführung des neuen politischen Systems im Jahre 1868 dar. Entsprechend gesetzlicher Regelungen aus dem Jahre 1909 (*kōshitsu-fukumorei*) fanden die Beisetzungsfeiern und die eigentliche Bestattung in der Zeit von 13.–15. September 1912 in Tōkyō und Momoyama bei Kyōto statt.

Aus Gründen des hier nur beschränkt zur Verfügung stehenden Raumes kann auf Details der Zeremonien nur insofern eingegangen werden, als sie Abweichungen gegenüber denen des Taishō-Begräbnisses aufweisen.³³ Es zeigt sich, daß ein berner-

³³ Als wichtigste Quelle der Darstellung dient, neben den bereits anläß-

kenswerter Unterschied gegenüber dem Taishō-Begräbnis nur in zwei Punkten gegeben ist, welche die Örtlichkeiten der Trauerfeier und der Beisetzung betreffen.

Zum einen wurde die Trauerfeier für den verstorbenen Kaiser nicht im bereits 1906 in der heutigen Form gestalteten und 1949 restaurierten Kaiserlichen Park Shinjuku gyōen zelebriert, sondern auf dem westlich des Kaiserpalastes gelegenen damaligen Aoyama-Paradeplatz. In den darauffolgenden Jahren wurde dieser Platz als Teil des in Tōkyō zu Ehren Kaiser Meijis errichteten Meiji-Schreines gestaltet. Den eigentlichen Schrein errichtete man auf kaiserlichen Ländereien westlich des Bezirks Akasaka – d. i. der heutige Meiji-jingū und Yoyogi-Park; das in der Nähe gelegene ehemalige Areal der Trauerfeierlichkeiten – besagter Aoyama-Paradeplatz – wurde als „Äußerer Garten des (Meiji-)Schreines“ (*Jingū gaien*) gestaltet. Erst im Jahre 1926, beim Tod des nachfolgenden Taishō-Tennō, waren alle Arbeiten abgeschlossen.³⁴ Für den Taishō-Tennō wurde nach dessen Tod kein eigener Schrein angelegt.

Zum anderen fand, dem persönlichen, noch zu Lebzeiten geäußerten Wunsch des Kaisers entsprechend, die Beisetzung nicht in Tōkyō, sondern auf dem Momoyama-Hügel bei Kyōto statt. Nach Beendigung der in der Nacht vom 13. auf 14. September 1912 in Tōkyō, auf dem Paradenfeld von Aoyama durchgeführten Trauerzeremonien an der Trauerhalle (*sōjōden*), wurde der Sarg, wie im Falle der Bestattung des Taishō-Tennō, zu einer eigens errichteten Bahnstation (Station Aoyama) gebracht und mit einem Sonderzug an den Ort der letzten Ruhe überführt. Von der Station in Momoyama trugen dann die bereits anläßlich der Beisetzung des Taishō-Tennō erwähnten *Yase dōji* den Palankin (*sōkaren*) mit dem Sarg des Kaisers inmitten einer Prozession zur Grabstätte. Wie anhand der Fotos zu ersehen ist, handelte es sich dabei um einen Palankin, der dem der Beisetzungen Taishō- und

lich des Taishō-Begräbnisses erwähnten zeitgenössischen Presseberichten, insbesondere ein direkt nach dem Begräbnis erschienener Bildband (*Meiji tennō gotaisōgi shashinchō*, o. Hg., Tōkyō 1912), der alle Stationen der Feierlichkeiten in kommentierten Fotografien festhielt.

³⁴ Vgl. Edward Seidensticker: *Low City High City. Tokyo from Edo to the Earthquake*, New York 1983: 254f.

Shōwa-Tennōs vollständig gleich.³⁵ Die Beisetzung fand ihren Abschluß am Morgen des 15. September, um 9:55 Uhr.

Ansonsten entsprach der Handlungsverlauf dem des Taishō-Begräbnisses, d. h. die Beisetzung des Meiji-Tennō lieferte dessen Vorbild. In einer nächtlichen Prozession, die jedoch erst um 20:00 Uhr am Palast aufgebrochen war, wurde der Sarg, verborgen in dem schwarzen Ochsenkarren, zum Trauerareal gebracht. Die Gestaltung von *sōjōden* und *akusha*-Zelthallen für die Trauergäste und das diplomatische Korps, wie auch die Plazierung der zwei *torii* lieferte ebenfalls das Vorbild für die spätere Taishō-Beisetzung. Erstmals wurden bei dieser Bestattung die Farben schwarz (westliche Trauerfarbe) und weiß (traditionell-ostasiatische Trauerfarbe) gemeinsam verwendet. Auch hier wurde neben der höfischen *gagaku*-Musik Eckarts *Kanashi no kiwami* von den Militärkapellen angestimmt.

3.2.1. Zwischenbilanz

In den Beisetzungen Taishō- und Meiji-Tennōs erkennen wir ein einheitliches Handlungsmuster, eine gemeinsame Tradition, die erst anlässlich der Bestattung Shōwa-Tennōs in unseren Tagen in der geschilderten Form – recht behutsam – verändert wurde. Doch erhebt sich die Frage, wie hier der Begriff der „Tradition“ zu fassen sei. Handelt es sich bei dem klar erkennbar gewordenen Schema um die „traditionelle“, d. h. seit „langem überlieferte“ Form der Kaiserbegräbnisse in Japan, oder inkorporiert diese Form andere als die direkt überlieferten Traditionslinien, geht sie über den Sonderbereich der Kaiserbegräbnisse hinaus? Hier liefert eine kurze Bemerkung im zeitgenössischen Korrespondentenbericht der „Täglichen Rundschau“ (Berlin) vom 16. September 1912 einen schönen Hinweis. In seinem Bericht von der Beisetzung Meiji-Tennōs schreibt der Autor resümierend:

„Die Trauerfeier in Aoyama unterschied sich außer durch ihre wunderbar schlichte Vornehmheit in nichts von der üblichen Trauerfeier nach Shintōritus.“

Damit hat dieser kenntnisreiche Zeit- und Augenzeuge, dessen Identität uns leider verborgen bleibt, eine außerordentlich bedeu-

³⁵ Es ist mir jedoch unbekannt, ob es sich um ein lediglich gleiches Modell, oder tatsächlich denselben Gegenstand handelt.

tende Feststellung getroffen: Das Traueritual in der beschriebenen Form stellt keine auf den Bereich des kaiserlichen Beisetzungswesens beschränkte Form dar, sondern steht offensichtlich im Kontext des shintōistischen Bestattungswesens der Meiji-Zeit. Da bekannt ist, welche geistig-ideologische Bedeutung der Propagierung des Shintō als Staatsdoktrin in dieser Zeit zukam und wieviele anachronistische, scheinbar archaische Elemente zu diesem Zweck rekonstruiert wurden, darf hier ein wesentlicher Schlüssel zum Verständnis der Traditionslinien des modernen kaiserlichen Bestattungswesens vermutet werden.

3.3. Das shintōistische Bestattungsritual der Meiji-Zeit

Es kann als Glücksfall gewertet werden, daß zu diesem Punkt zwei zeitgenössische Arbeiten vorliegen, die von E. Ohrt in den Jahren 1910 und 1911 in den Mitteilungen der OAG, Tōkyō, veröffentlicht wurden. Deren eine beschreibt generell die „Totengebräuche in Japan“³⁶, die andere behandelt detailliert „Das Staatsbegräbnis des Fürsten Itō“.³⁷ Anhand dieser Ausführungen, die hier nicht noch einmal in extenso referiert zu werden brauchen, lassen sich die folgenden Schlüsse ziehen: 1. Die Beisetzungen der Kaiser Taishō und Meiji zeigen kein besonderes, auf den Bereich kaiserlichen Bestattungswesens beschränktes Zeremoniell, sondern sie folgten dem Muster der erst in der Meiji-Zeit begründeten Staatsbegräbnisse.³⁸ 2. Die Form dieser Begräbnisse stellt nur eine besonders elaborierte Fassung des meijizeitlichen Shintō-Bestattungswesens dar. 3. Der generelle Ablauf einer shintōistischen Bestattung läßt sich nach Ohrt folgendermaßen umreißen:

„Der religiöse Teil einer shintōistischen Bestattung zerfällt normaler Weise in vier getrennte Akte: *Mitama utsushi* d. h. die Hinüberleitung der Seele des Verstorbenen in das *tama-shiro*, *shukkwan*, die feierliche Entfernung des Sarges aus dem Sterbehause, *sōjō no shiki*, die Hauptfeier für das gesamte Trauergefolge, und *maisō*, die eigentliche Beerdigung. Die beiden ersten Feiern finden im Sterbehause statt, das *sōjō no shiki* gewöhnlich in einer Halle, die für solche Feiern ein für

³⁶ MOAG XIII, Teil 2, 1910–1911: 81–121 (= Ohrt 1910a).

³⁷ MOAG XIII, Teil 2, 1910–1911: 123–156 (= Ohrt 1910b).

³⁸ Ohrt 1910b: 123.

alle Mal zur Verfügung gestellt wird, oder die man für eine Beerdigung besonders errichtet, und das *maisō* am Grabe [...]. Ausländer, die an einer shintōistischen Beerdigung teilnehmen, werden in der Regel nur dem *sōjō no shiki* beiwohnen, wenn nicht eben mehrere dieser Feiern zu einer kombiniert werden.“³⁹

Es zeigt sich, daß der Ablauf der Meiji- und Taishō-Beisetzungsfeiern exakt diesem allgemeinen Schema der meijizeitlichen Shintō-Bestattungen folgte. Auch in der Shōwa-Bestattung können wir unschwer die wesentlichen Konstituenten dieses Handlungsablaufes wiedererkennen. Von besonderem Interesse ist dabei die ausdrücklich erwähnte Rolle von eventuell teilnehmenden Ausländern. Ihnen kommt eine Teilnahme nur am *sōjō no shiki*, d. i. dem *sōjōden*-Ritus, zu; so fand sich bei den Beisetzungen der Taishō- und Meiji-Tennō das diplomatische Korps auch nur während dieser Zeremonie ein. Und es wird deutlich, daß die staatliche *taisō no rei*-Zeremonie der Shōwa-Feierlichkeiten (Shōwa-Nr. 5) in Wirklichkeit nur eine säkularisierte Form dieses Teils des meijizeitlichen *sōjō no shiki*-Ritus darstellte, an dem allein Ausländern eine Teilnahme gestattet war.

Dem Begräbnis des Fürsten Itō Hirobumi, der am 26. Oktober 1909 einem Attentat zum Opfer gefallen war und bereits am 4. November mit einem großen Staatsbegräbnis zur letzten Ruhe getragen wurde, entnehmen wir die vollständige Form des ungeteilten *sōjōden*-Ritus.

Die Feiern fanden im Hibiya-Park zu Tōkyō statt:

„Am Südwestende dieses Platzes war eine kleine, nach hinten geschlossene, nach vorn und nach den Seiten offene Halle im Stil eines Shintotempels erbaut worden, die zur Aufbahrung der Leiche bestimmt war. Diese Halle war zunächst noch durch einen Vorhang abgesperrt [...].

Sodann fanden sich, weiter von der Tempelhalle entfernt, rechts und links je eine kleinere und eine grosse, langgestreckte, an den Seiten offene Halle zur Aufnahme des Trauerfolges.“⁴⁰

³⁹ Ohrt 1910a: 92.

⁴⁰ Ohrt 1910b: 143.

Diese Gestaltung entspricht genau der der behandelten Kaiserbegräbnisse. Zur Rolle der beteiligten Ausländer im Rahmen dieser Zeremonie heißt es:

„Nach Beendigung der Verlesung (der Gedächtnisrede durch den leitenden Shintōpriester, d. Verf.) wurden von allen Erschienenen *tamagushi*⁴¹ dargebracht und zwar in nachstehender Reihenfolge:

der Vertreter des Kaisers von Japan

der Vertreter der Kaiserin von Japan

die Vertreter der ausländischen Staatsoberhäupter, d. h.

die hier anwesenden fremden Botschafter, der deutsche Geschäftsträger und der erwähnte chinesische Prinz [...]

der Abgesandte des Kaisers von Korea

der Abgesandte des Ex-Kaisers von Korea

der Vertreter des Kronprinzen von Japan

[...]

Die Abgesandten und Botschafter verliessen nach Darbringung des *tamagushi* einzeln den Festplatz, von einem Zeremonienmeister zu ihren Wagen geleitet.“⁴²

Erst nach dem Abgang der ausländischen Vertreter traten die anderen Mitglieder des Trauerzuges, insbesondere die Angehörigen des toten Fürsten, nach vorn und reichten ihrerseits mit weißen Papierstreifen geschmückte Zweige des *sakaki*-Baumes, *tamagushi*, dar.

Wieder zeigt sich, wie sehr die Verfahrensweise anlässlich der Shōwa-Beisetzung dem meijizeitlichen Muster folgt; mit einer Ausnahme jedoch: da als staatliche Zeremonie deklariert, entfiel bei der Shōwa-Beisetzung das shintōistisch motivierte Darreichen von *tamagushi* durch die ausländischen Trauergäste. Ansonsten aber blieb das Zeremoniell im Kern unverändert.

Zu den Ursprüngen derartiger Begräbnissitten schreibt wiederum Ohrt:

⁴¹ *Tamagushi*, die mit Streifen von weißer Seide und Bast geschmückten Zweige des heiligen Baums *sakaki* (*Eurya japonica*), gehören zu den traditionellen Opfergaben des Shintō. Vgl. Shimonaka Yasaburō (Hg.): *Shintō-daijiten*, Bd. 2, Tōkyō 1937–40: 452f.

⁴² Ohrt 1910b: 149f.

„Staatsbegräbnisse in Japan sind eine Einrichtung der Neuzeit, das Shōgunat kannte sie nicht; sie wurden in der Meiji-Ära mit so vielem anderen von der westländischen Kultur übernommen. Das erste Staatsbegräbnis fand im Jahre 1883 statt und galt dem Fürsten Iwakura. [...]

Staatsbegräbnisse haben in Japan stets nach shintōistischem Ritus stattzufinden; dies war denn auch bei dem Fürsten Itō der Fall, obwohl er selbst Buddhist war und seine Eltern nach den Formen dieser Religion bestattet waren.“⁴³

Wir sehen, daß den Staatsbegräbnissen, dem Geist der Zeit entsprechend, die staatshintōistische Definition des Shintō zugrundegelegt wurde, derzufolge Shintō keine Religion im eigentlichen Sinn darzustellen habe, sondern als Gesamtheit der japanischen Sitten und Gebräuche, und damit als unabhängig von den individuellen religiösen Überzeugungen des Einzelnen, angesehen wurde.

Zum anderen lassen die Äußerungen Ohrts erkennen, daß noch die Eltern des Fürsten Itō nach buddhistischem Ritus bestattet wurden. Damit ist ein Hinweis gegeben, daß die Begräbnisformen in der Meiji-Zeit einem grundsätzlichen Wandel ausgesetzt waren, daß nicht nur die Form des Staatsbegräbnisses nach Shintō-Ritus eine „neumodische“ Sitte der Meiji-Zeit darstellte, sondern darüberhinaus auch das shintōistische Bestattungswesen als solches.

Im Falle des Shintō-Begräbnisses zielten Intentionen und Methoden in eine dem „Zeitgeist“ der Meiji-Ära absolut konforme Richtung: So war es auch dieser Epoche vorbehalten, in Einklang mit der allgemeinen Tendenz zur „Revitalisierung“ des Shintō, den Versuch zu unternehmen, ein shintōistisches Bestattungsritual im Volk zu verbreiten.

Bekanntlich aber stellen die Bereiche Tod und Bestattung seit alters her in Japan die Domänen des Buddhismus dar. Vor allem religiöse Scheu vor der „Unreinheit“ des Todes wie alles Toten hat die Ausbildung eines originär shintōistischen Bestattungsrituals bis dahin stets verhindert. So darf ein Shintō-Schrein niemals zum Ort einer Trauerfeier werden, Friedhöfe dürfen nicht im Schreinbezirk liegen, häufig ist es Shintōpriestern sogar streng

⁴³ Ohrt 1910b: 123.

verboten, an Beisetzungen auch nur teilzunehmen.⁴⁴ Daraus ist auch die so offenkundige Tendenz zum „Temporären“ in den meijizeitlichen Shintō-Begräbnissen zu erklären: *sōjōden*, der Ort des Leichenbegängnisses, muß temporär sein, muß wieder abgetragen werden, soll nicht die rituelle Verunreinigung durch den Tod, auch den allerhöchsten – den des Kaisers –, Schaden für die Gemeinschaft heraufbeschwören. Daher blieben auch in der Meiji-Zeit Beisetzungen nach Shintō-Ritus eine Ausnahme; nur die höheren Stände, vornehmlich in der Hauptstadt, folgten – sicher auch aus Prestigegründen – der neuen Sitte. Die Bevölkerung jedoch blieb dem überlieferten Brauch treu, der nicht nur eine Beisetzung nach buddhistischem Ritus vorsah, sondern in den allermeisten Fällen auch die Brandbestattung. Wurde diese Sitte in der ausgehenden Meiji-Zeit zunehmend auch mit seuchenhygienischen Argumenten rational untermauert – so mit dem Gesetz zur Verhütung von Epidemien aus dem Jahre 1897⁴⁵, so bildete die alte buddhistische Tradition der Leichenverbrennung doch den eigentlichen geistig-religiösen Urgrund.

Anfangs versuchten die Behörden noch, mit administrativen Mitteln gegen die Sitte der Leichenverbrennung vorzugehen, so daß im Juli 1873 (Regierungserlaß Nr. 253) diese Sitte verboten wurde; doch bereits im Mai 1875 (Regierungserlaß Nr. 89) mußte das Verbot wieder aufgehoben werden.⁴⁶ Im weiteren Verlauf der Meiji-Zeit setzten sich besonders in den städtischen Regionen immer mehr kommunale Krematorien anstelle der alten Verbrennungsplätze durch. Auch fand der buddhistische Brauch der „Knochentrennung“, bei dem Gebeine und andere Überreste direkt nach der Verbrennung zum buddhistischen Tempel Zenkōji auf dem Kōya-san gesandt werden, gerade während der „anti-buddhistischen“ Meiji-Zeit immer weitere Verbreitung.⁴⁷

⁴⁴ Ohrt 1910a: 87.

⁴⁵ „In dem Gesetze Nr. 36 vom März 1897 ist im § 12 angeordnet, daß die Leichen von anbestimmten Infektionskrankheiten (Cholera, Pest u. dgl.) Verstorbenen verbrannt werden müssen [...]“. (Paul Pallester: *Mitteilungen über die Feuerbestattung in Japan*, Wien 1912: 11).

⁴⁶ Zum Inhalt dieser Erlasse, wie auch weiterer, die Leichenverbrennung in der Meiji-Zeit regelnde Gesetzesvorschriften vgl. Pallester 1912: 8–15.

⁴⁷ Das Verhältnis von *dosō* („Erdbestattung“) und *kasō* („Feuerbestattung“) in Japan wird eingehend untersucht von Inoguchi Shōji: *Nihon*

Von einer Verbreitung des shintōistischen Bestattungsbrauchtums während jener Zeit kann somit nicht die Rede sein; diese Formen blieben vielmehr auf den Hof, den Adel und ehrgeizige Schichten des städtischen Bürgertums beschränkt. Doch irrt etwa Ohrt, wenn er in seiner, ansonsten so wertvollen, Darstellung die Ansicht vertritt, als Vorbild dieses Brauchtums hätten die jahrhundertlang überlieferten Bestattungsformen des Kaiserhauses fungiert; in der Meiji-Zeit hätte sich diese Form dann lediglich in der Oberschicht ausgebreitet. Tatsächlich aber haben auch am Kaiserhof im Laufe der vorangegangenen Epochen Beisetzungen keineswegs nach Shintō-Ritual stattgefunden. Das Muster für ein allgemeines shintōistisches Bestattungswesen konnte das Kaiserhaus somit nicht liefern.

3.4. Kaiserbegräbnisse früherer Epochen

3.4.1. Das buddhistische Bestattungswesen

Es kann im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht der Versuch unternommen werden, die Geschichte der japanischen Begräbnissitten und -formen auch nur im Abriß nachzeichnen zu wollen. Ein solches Vorhaben müßte einer weit umfangreicheren Arbeit vorbehalten bleiben. Zeigt sich doch bei näherer Betrachtung, daß die Bestattung zu allen Zeiten ein Spiegelbild der jeweiligen religiösen Gesamtsituation des Landes dargestellt hat.

Dies gilt auch für das Kaiserhaus. Blieb der Hof gerade während der Edo-Zeit zwar ausschließlich auf zeremonielle Funktionen beschränkt, so kann doch dessen Bestattungswesen nicht als Beleg und Quelle „uralten“ Shintō-Zeremoniells gelten. Ganz im Gegenteil waren die kaiserlichen Begräbnisse während des überwiegenden Teils der dokumentierten japanischen Geschichte, genau gesagt in der Zeit von 704 bis 1846 (1867), geprägt von buddhistischem Zeremoniell und meist auch der Sitte der Brandbestattung. Von den Tagen des Altertums bis zum Vorabend der Meiji-Restauration war auch am Hof der Tod stets die Domäne des Buddhismus gewesen. Erst beim Ableben des Vaters des Kaisers Meiji, des am 30. Januar 1867 (nach alter Zeitrechnung Keiō

no sōshiki, Tōkyō 1977: 109–120; vgl. auch Yanagita Kunio: *Japanese Manners and Customs in the Meiji Era*, Tōkyō 1957: 193–195.

2 / 12 / 25) verstorbenen Kōmei-Tennō, wurden erstmals die offiziellen Brandbestattungszeremonien nach buddhistischem Ritus einer Veränderung unterzogen.

Als Vorbild für alle Zeiten, so war zu diesem Zeitpunkt beschlossen worden, sollten die verstorbenen Tennō von nun an wieder in steinernen Tumuli, den monumentalen Kaisergräbern (*misasagi*) des Altertums nachempfunden, beigesetzt werden. Hier offenbart sich bereits der Geist der Meiji-Restauration, die in so vielem den Idealen der edozeitlichen nationalen Schulen *Kokugaku* und *Mitogaku* verpflichtet war. In allen Bereichen orientierte man sich am „Altertum“, bzw. dem, was die nationalen Schwärmer als Wesen jenes vorbuddhistischen, angeblich noch rein japanischen ‚Goldenen Zeitalters‘ seit langem beschworen hatten.

Im Falle des Kōmei-Begräbnisses wurden, auf Vorschlag des Staatsmannes Toda Tadayuki⁴⁸ hin, buddhistische Elemente teils gestrichen, teils unter anderem Namen an anderen Örtlichkeiten durchgeführt.⁴⁹ Wesentliche Elemente des überlieferten buddhistischen Beisetzungszeremoniells aber wurden unter Beteiligung der buddhistischen Priesterschaft beibehalten.⁵⁰ Am augenfälligsten wird der Kompromiß im Falle der Grabstätte: Gebaut im *enzuka*-Stil des Altertums, wurde der Tumulus doch weiterhin am Tsukinowa-Friedhof des buddhistischen Tempels Sen(n)yūji errichtet, dem Ort, der über Jahrhunderte hinweg als kaiserlicher Friedhof gedient hatte (s.u. 3.4.1.).⁵¹ Erst im Jahre Meiji 4 (1871) wurde per Dekret die Verbindung des Kaiserhauses zum

⁴⁸ Vgl. R.A.B. Ponsonby Fane: „*Misasagi. The Imperial Mausolea of Japan*“, in: *The Imperial House of Japan*, Kyōto 1959 (= Nachdruck des gleichnamigen Artikels aus: *The Japan Society, London, Transactions and Proceedings*, vol. 18, 1921: 20–78), S. 413. Toda Tadayuki (1809–1883) setzte sich bereits während der Edo-Zeit für die Restaurierung der jahrhundertlang vernachlässigten kaiserlichen Gräber ein; nach der Meiji-Restauration wurde er Direktor des „Amtes für die kaiserlichen Gräber“ (*Shoryō no kami*).

⁴⁹ Ponsonby Fane 1959: 413.

⁵⁰ Vgl. Yamaori Tetsuo: „*Bukkyō – Daijōsai no kage no enshutsusha*“, in: *Bungei shunji*, März 1989: 681.

⁵¹ Vgl. die Liste der kaiserlichen *misasagi* in Ponsonby Fane 1959: 418–424. Für Kōmei-Tennō finden sich die Daten: „*Nochi no Tsukinowa no higashiyama no misasagi*, Senyū-ji, Kyōto“.

Sen(n)yūji abgebrochen.⁵² So nahmen diese Zeremonien noch eine Zwischenstellung zwischen dem traditionellen buddhistischen Zeremoniell – auch des Hofes! – und dem vollständig von allem Buddhistischen befreiten der Meiji-Zeit⁵³ ein.

Noch Kōmei-Tennōs Vorgänger Ninkō-Tennō war im Jahre 1846 nach dem vollständigen buddhistischen Brandbestattungs-Zeremoniell beigesetzt worden. Doch impliziert dies nicht, wie Ponsonby Fane ausführen kann, daß auch tatsächlich eine Einäscherung stattgefunden hätte. Vielmehr war bereits beim Tod des Gokomyō-Tennō im Jahre Jōō 3 (1654) beschlossen worden, die Leichen der Kaiser fortan nicht mehr tatsächlich dem Feuer zu übergeben; doch das gesamte mit der Einäscherung verbundene Zeremoniell wurde paradoxerweise unverändert beibehalten. Die Tradition des höfischen buddhistischen Bestattungswesens hatte sich, in Jahrhunderten herausgebildet, als zu übermächtig erwiesen.

Nachdem im Jahre 700 beim Tod des Mönches Dōshō, Gründer der Hossō-Sekte, erstmals die Einäscherung nach buddhistischem Ritus praktiziert worden war, folgte bereits im Jahre Taihō 3 / 12 / 17 (27.1.704) die ehemalige Kaiserin Jitō, auf noch zu Lebzeiten geäußerten Wunsch hin, als erster Herrscher Japans diesem Vorbild⁵⁴; seitdem vollzogen sich alle kaiserlichen Beisetzungen nach buddhistischem Ritus. Wie bereits erwähnt, fand diese Sitte erst nach 1163 Jahren, im Jahre 1867, ihr Ende.

⁵² Yamaori 1989: 681.

⁵³ In aller Deutlichkeit bemerkt bereits im Jahre 1912 Paul Pallester zu den Ursprüngen des Shintō-Begräbnisses, daß „der Shintoismus ein Jahrtausend lang das Bestattungswesen überhaupt in seinen Wirkungskreis nicht einbezog und es ganz dem Einflusse des Buddhismus überließ. Erst in neuerer Zeit bemächtigte sich die Shinto-Religion auch des Bestattungswesens, wobei sie sich eben für die Erdbestattung, als die ursprüngliche nationale Bestattungsart, entschied (Hervorhebung vom Verf.).“ (Pallester 1912: 8).

⁵⁴ In der Literatur findet sich häufig die Angabe, Jitō-Tennō sei im Jahre 703 eingäschert worden, doch entspricht der 12. Monat Taihō 3 bereits dem Januar des Jahres 704; vgl. *Shoku-Nihongi*, Mommu-Tennō, Taihō 3 / 12 / 17 = (*Shintei-zōhō*) *Kokushi taiki* (KT) 2, Tōkyō 1935: 19; vgl. J. B. Snellen: „Shoku Nihongi“, in: *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, 2nd ser., vol. XI, 1934: 213.

Seit dem Tode des Shijō-Tennō im Jahre 1242 hatten Brandbestattung und Beisetzungsfeierlichkeiten der verstorbenen Kaiser stets auf dem Gelände des ursprünglich von dem Mönch Kūkai unter dem Namen Hōrinji gegründeten Shingon-Tempels Sen(n)yūji südöstlich von Kyōto stattgefunden.⁵⁵ Den beigesetzten Kaisern wurde auf dem Tempelgrund eine eigene *sotoba* (Stupa) errichtet. Seit der erwähnten Entscheidung des Jahres 1654, auf die tatsächliche Verbrennung zu verzichten, wurden die Verstorbenen jedoch im Anschluß an die Zeremonie auf dem Tsukinowa-Friedhof hinter dem Sen(n)yūji-Tempel begraben.⁵⁶

In den vor Shijō-Tennō liegenden Epochen waren die verstorbenen Tennō meist eingäschert worden, in einigen Fällen jedoch wurde auch Erdbestattung vorgenommen und ein *misasagi* errichtet. Doch trugen diese kaiserlichen Grabmäler meist die Gestalt buddhistischer Pagoden⁵⁷, in denen der Sarg, bzw. die Urne mit den Gebeinen des Verstorbenen, mit Abschriften wichtiger Sutren als Beigaben, ihre letzte Ruhe fanden; stets lag der kaiserlichen Bestattung buddhistisches Ritual zugrunde.

Als Beispiel einer solchen Zeremonie sei die von Ponsonby Fane gegebene Schilderung der Beisetzung des im Jahre 1036 gestorbenen Goichijō-Tennō zitiert:

„First, there was a platform 360 feet square and six feet high, and on its south side a torii (sacred archway) thirteen feet high and twelve feet broad. In front of it on each side were sheds, on the right for kuge (Court nobles), on the left for the Buddhist priests. Around the platform was a fence of unhewn wood, on which was stretched a hand-made curtain. Inside the torii all was strewn with white sand, but to the west was the sōba-den (temporary resting-place) before

⁵⁵ Sen(n)nyūji (Kyōto-Stadt, Higashiyama-ku), einer der Haupttempel (*daihonzan*) der Shingon-Sekte, dessen Gründung unter dem Namen Hōrinji dem Kōbō-daishi (Kūkai, 774–835) zugesprochen wird. Der zum Sen(n)yū-Zweig der Shingon-Sekte gehörende Tempel wurde jeweils in den Jahren 856 und 1218 wieder restauriert. Zum Sen(n)yūji vgl. Oda Tokunō: (*Oda*) *Bukkyō daijiten*, Tōkyō 1954: 1050f.

⁵⁶ Vgl. Ponsonby Fane 1959: 401ff.

⁵⁷ Ponsonby Fane (1959: 398) gibt in diesem Zusammenhang als Beispiel die Abbildung des *misasagi*-Kaisergrabes von Konoe-Tennō (1141–1155), Anrakujiin in Kyōto; vgl. *Nihon rekishi daijiten*, Tōkyō 1958, Band 8: 165.

which offerings of food and drink were made and sūtras (scriptures) read. In the middle of the platform was another platform 240 feet square and six feet high, and around it an inner rough fence over which a silk curtain was stretched. On its south side was a torii. In the very centre of the upper platform was the kishoya, or firehouse, in which the coffin were placed and burned [...].

The cremation completed, the fire was extinguished with sake. Then the Gon-Dainagon, Shin-Dainagon, etc. (Court officials), picked up the bones and put them in an urn, and Tsunesuke Ason, a Court noble, hanging it round his neck, conveyed it to the temple of Jōdo-ji.

Then the yamazukuri-be („mound-maker's gild“), taking hoes, ceremoniously hoed the ground, after which the workmen did the real work. Their task completed, they set up a stone sotoba on the grave and in it deposited a copy of the sūtras. Round the spot they erected a fence and dug a moat, and around that planted trees. Afterwards within the space a sammai-dō („three-storied pagoda“) was built and the bones transferred thither.⁵⁸

Wie der Autor im Anschluß an diese ausführliche Schilderung bemerkt, handelt es sich bei diesem Ablauf um die für lange Zeit gültige Form der kaiserlichen Begräbnisse.

Zur buddhistischen Grundhaltung paßte ebenfalls die bereits seit der Nara-Zeit vorherrschende Tendenz zu einfachen und bescheidenen Beisetzungsfeiern, bzw. sogar zu ausdrücklichem Verzicht auf jegliche Form derartiger Feiern. Eine Vielzahl der Kaiser bestimmte noch zu Lebzeiten, im Falle ihres Todes gänzlich auf aufwendiges Ritual zu verzichten, und sie in bereits bestehenden Grabmälern früherer Kaiser beizusetzen. So wurde der Bau kostspieliger Grabanlagen vermieden. Meist fand die Einäscherung in einer schlichten Zeremonie bereits am Todestag statt. Auch hier lieferte Kaiserin Jitō das Vorbild. Sie hatte angeordnet, daß am Tage ihrer Beisetzung keinerlei Trauerkleidung zu tragen sei, kein Beamter seinem Dienst fernbleiben solle und die gesamte Beisetzung so sparsam wie nur möglich durchzuführen wäre. Auch auf ein eigenes *misasagi* verzichtete sie; man

⁵⁸ Ponsonby Fane 1959: 394ff.

setzte ihre Gebeine folglich im Grabmal ihres Gemahls, des Kaisers Temmu, bei.⁵⁹

An dieser Stelle muß unsere Betrachtung der buddhistischen Bestattungsformen abgeschlossen werden. Eine detaillierte Untersuchung der historischen Evolution des kaiserlichen Bestattungswesens müßte sich dieses Komplexes zwar intensiv annehmen, dabei Entwicklungslinien, Übergangsformen und synkretistische Vermischungen etc. analysieren. Doch liegt unserer Untersuchung nicht in erster Linie die Frage nach dem Entwicklungsverlauf des kaiserlichen Bestattungswesens als Ganzem zugrunde, sondern die nach einem möglicherweise historisch existenten Vorbild für das in der Neuzeit postulierte reine „shintōistische“ Kaiserbegräbnis.

Bereits die knappe Übersicht hat ergeben, daß die Epochen der buddhistischen Begräbnisfeiern dafür nicht in Frage kommen; vielmehr muß auf der Suche nach etwaigen historischen Mustern für kaiserliche Shintō-Bestattung noch weiter in der Geschichte zurückgegangen werden, sollen Hinweise auf ein „nichtbuddhistisches“ – im Sinne von „vorbuddhistischem“ – Bestattungswesen des Kaiserhauses gefunden werden.

Das Datum *ante quem* für unsere weitere Untersuchung ist durch das Jahr 704, den Zeitpunkt der Einäscherung der Jitō-Tennō, gegeben.

Für die Unterscheidung der vorausgehenden Epochen scheint die Aufteilung in zwei große Gruppen sinnvoll: (1) Die Ritsuryō-Zeit, die in diesem Fall auf die Zeit von der Taika-Reform bis zur Bestattung der Jitō zu begrenzen wäre, und (2) die früh- und vorgeschichtlichen Epochen.

3.4.2. Die Ritsuryō-Zeit

Bereits in den Edikten der Taika-Ära waren Bescheidenheit und Mäßigung beim Bau von Grabstätten und der Durchführung von Zeremonien vorgeschrieben worden.

⁵⁹ Beim Tod der Kaiserin wurde jedoch noch eine einjährige Trauerperiode zwischen dem Todestag (Taihō 2 / 12 / 22) und dem Tag der Einäscherung (Taihō 3 / 12 / 17) eingehalten; vgl. *Shoku Nihongi*, Mommu-Tennō, Taihō 2 / 12 / 22 = KT 2: 16.

Der das Begräbniswesen regelnde kaiserliche Erlaß aus dem Jahre Taika 2 (646) beginnt mit den Worten:

„In gegenwärtiger Zeit beruht die Armut Unseres Volkes lediglich auf dem kostspieligen Bau der Gräber.“⁶⁰

Anschließend werden detaillierte Vorschriften zur Regelung der zulässigen Bestattungsformen der einzelnen Bevölkerungsschichten vom Kaiserlichen Prinzen an abwärts gegeben. Genauestens festgelegt sind die Maße der zulässigen Gräber, die Zahl der dafür heranzuziehenden Arbeiter, die Arbeitsdauer, die Art der Sarghülle und schließlich die Beförderung des Sarges. Auch heißt es, ebenfalls aus Kostengründen, daß der Bau der „temporären Trauerhallen“ (*mogari no miya*), die im archaischen Bestattungswesen eine so wichtige Rolle spielten, wie sich noch zeigen wird, außer beim Tod eines Kaisers verboten ist.⁶¹ Doch über diese eher technisch-materiellen Vorschriften hinaus gibt der Erlaß keinerlei Auskunft über Durchführung oder gar religiösen Gehalt der Bestattungen. Schwerer noch wiegt, daß gerade zum Problem des kaiserlichen Bestattungswesens keinerlei Informationen übermittelt werden. Die Institution des Tennō, deren Fundierung und Sicherung die gesamte Sinisierung des Staates letztlich diente, bleibt aus dem Bereich der Zwangsmaßnahmen und Regulationen des Gesetzeswerkes ausgespart. Damit entfällt für uns jedoch der Taika-Erlaß weitgehend als Quelle der Untersuchung.

Ihre Fortsetzung und bürokratische Vollendung finden die Regulationen des Taika-Erlasses in den umfangreichen Vorschriften des Taihō-(Yōrō-)Kodex' aus dem Jahre 702 (718 bzw. 757), der uns in vollständiger Form jedoch nur in den kommentierten Fassungen des 9. Jahrhunderts – *Ryō no gige* (834) und *Ryō no shūge* (880) – überliefert ist.⁶² Die in *ryō* 26 dieses Gesetzeswerkes ge-

⁶⁰ *Nihongi*, Kōtoku-Tennō, Taika 2 / 3 / 22 = *Nihon koten bungaku taikei* (NKBT) 68: 292 / 293; vgl. Karl Florenz: *Die historischen Quellen der Shinto-Religion*, Göttingen, Leipzig 1919: 346.

⁶¹ *Nihongi*, Kōtoku-Tennō, Taika 2 / 3 / 22 = NKBT 68: 292–295; Florenz 1919: 346–348; eine tabellarische Zusammenstellung gibt O. Nachod: *Geschichte von Japan, Die Übernahme der chinesischen Kultur*, Band II / 1, Leipzig 1929: 296.

⁶² *Ryō no gige* (RG), Verf. Kiyohara Natsuno et al., = (*Shintei zōhō*) *Kokushi taikei* (KT) 22; *Ryō no shūge* (RS), Verf. Koremune Naomoto, = KT 23 / 24; vgl. zu diesen Quellen auch Antoni 1988: 24.

gebenen Vorschriften bezüglich des Bestattungswesens beschränken sich wiederum gänzlich auf den Hof. Auch hier gelten die Angaben materiellen Dingen, doch werden diesmal nicht Größe und Beschaffenheit der Grabmäler geregelt, sondern die zulässige Ausstattung der Beisetzungsfeiern mit bestimmten Wertgegenständen wie Trommeln und anderen Musikinstrumenten, Fahnen, Gongs und Schilden; auch die Ausschmückung des jeweils zulässigen Leichenwagens wird hier bestimmt.⁶³ Wie die Gesamtheit des höfischen Zeremoniellwesens weist auch das hier Aufgeführte enge Verbindungen zum zeitgenössischen chinesischen Ritualwesen der T'ang-Kultur auf. Francois Macé schreibt in seiner 1986 erschienen Monographie *La Mort et les Funérailles dans le Japon ancien*, zum chinesischen Ursprung des höfischen Bestattungsrituals: „Les codes japonais suivent d'assez près leurs modèles, les codes chinois, particulièrement ceux des Tang. En ce qui concerne les funérailles, la plupart des articles sont des adaptations ou des calques des articles correspondants des codes chinois“.⁶⁴ Erfahren wir mit der Aufzählung dieser Utensilien auch wiederum nichts zur Durchführung der Zeremonien, so läßt sich doch etwas anderes aus diesen gesetzlichen Regelungen ersehen: Die Bestattungsvorschriften dienen der gesellschaftlichen Abgrenzung und damit Dokumentierung der jeweiligen Stellung innerhalb der Adelshierarchie, nicht aber einer religiösen Zielsetzung. Durch die genaue Festlegung der jeweils zulässigen Anzahl an Gegenständen – meist chinesischer Herkunft und damit das Prestige des Verstorbenen unterstreichend – erfüllen all die Fahnen, Schilde und Musikinstrumente die Funktion reiner Emble-

⁶³ *Ryō* 26 = KT 22:291–296 (RG); vgl. Tabelle in Nachod, Bd. II / 2, 1930: 875ff.; eine entsprechende Liste gibt bereits Arthur Hyde Lay: „Japanese Funeral Rites“, in: *Transactions of the Asiatic Society of Japan* (TASJ), vol. XIX, 1891: 520.

⁶⁴ Macé 1986: 492. Ein besonders prägnantes Beispiel für den materiellen chinesischen Einfluß bildet die Gestaltung der Totenwagen (*jiisha*) und Bahren in Form von Sänften (*koshi*). Auch beim *daijōsai*, dem zentralen Ritus der Inthronisation des neuen Kaisers, lassen sich chinesische Vorbilder und Parallelen erkennen (vgl. Antoni 1988: 182). Eine Interpretation des *Daijōsai*, die gänzlich in der chinesischen Kosmologie gründet, liefert Yoshino Hiroko in ihrem Buch *Daijōsai. Tennō-sokuishiki no kōzō*, Tōkyō 1987; hier kommt taoistischer Spekulation mit dem Polarstern im Zentrum die entscheidende Rolle zu.

me, Abzeichen des sozialen Ranges des zu Bestattenden. Diese Gegenstände stellen religiös neutrale Machtsymbole dar, die außerhalb von buddhistischem als auch shintōistischem Kontext stehen. Keineswegs aber können sie als Ausweis eines zu jener Zeit noch intakten „shintōistischen“ Bestattungsrituals herangezogen werden.

Allein in einem Punkt geben die Taihō-Gesetze Auskunft über die Bestattung der Kaiser: Im Abschnitt über das Ministerium für Zivilverwaltung, *Jibushō*, werden auch die Aufgaben zweier Behörden zur Regelung des Bestattungswesens aufgeführt. Doch auch hier sind die Angaben äußerst lapidar. Zum *Sōgi no tsukasa*, dem „Amt für Begräbnisfeiern“, heißt es lediglich, seine Leitung obliege einem „Direktor“, der für die Bereitstellung der nötigen Ausstattungsgegenstände des Bestattungszeremoniells zuständig sei; ihm zur Seite stünden ein Assistent, ein Sekretär, sechs Diener und ein Wachmann.⁶⁵

Bezieht sich dieser Passus auf das in *ryō* 26 geregelte allgemeine höfische Bestattungswesen, so ist die zweite der in Frage kommenden Behörden ausschließlich mit den Anliegen der Kaiserbegräbnisse betraut, d. h. mit der Regelung aller die kaiserlichen Tumuli betreffenden Fragen. Das entsprechende Amt, *Shoryō no tsukasa*, „Behörde für die kaiserlichen Gräber“⁶⁶, wird von einem Direktor geleitet, der verantwortlich ist für alle damit zusammenhängenden Angelegenheiten. Der Text nennt ausdrücklich die Bestattungen, die Begräbnis-Riten, die Register der kaiserlichen Tumuli und die Berufsgruppe der „Grabwächter“. Darüberhinaus heißt es, der Vorsteher habe die Aufgabe, der „göttlichen Wirkkraft“ (*tama*) der Gräber zu opfern (*ryō no tama wo matsuru*), auch dies ein deutlicher Hinweis auf den eminenten Einfluß des chinesischen Ahnenkults, der hier zum Tragen kommt.⁶⁷ Die Gestaltung der Gräber war Aufgabe von zehn extra erwähnten Handwerkern der Töpfer-Gilde (*hanibe*). Weitere Auskünfte erteilt das Gesetzwerk nicht zu diesem Bereich. Wir erfahren insbesondere

⁶⁵ RG, Fasz. I, *Sōgi no tsukasa* = KT 22: 42.

⁶⁶ RG, Fasz. I, *Shoryō no tsukasa* = KT 22: 41.

⁶⁷ RG, Fasz. I, *Shoryō no tsukasa* = KT 22: 41; vgl. in diesem Zusammenhang die Ausführungen von Nelly Naumann: *Die einheimische Religion Japans, Teil 1, Bis zum Ende der Heian-Zeit, (Handbuch der Orientalistik, V / 4,1)*, Leiden 1988: 184.

nichts über Ablauf und inhaltliche Gestaltung des Trauer-Zeremoniells. Auch verloren die Aufgaben dieses Amtes de facto bereits seit der Zeit der Abfassung des Kodex an Bedeutung, da die Sitte, kaiserliche *misasagi* zu errichten, mit der Ausbreitung des Buddhismus immer mehr zum Erliegen kam.

3.4.2.1. Die Beisetzung des Temmu-Tennō

Die bisherige Untersuchung hat ergeben, daß für die Suche nach einem nicht-buddhistischen Vorbild für das kaiserliche Bestattungsritual der Meiji-Zeit die Epochen der buddhistischen Prägung zunächst außer Betracht fallen. Doch vermag dieser Umstand nicht zu verwundern, steht er doch in Einklang mit den generellen Intentionen und ideologischen Grundlagen der Meiji-Zeit: deren Tennō-Gedanke suchte in allen Bereichen bewußt den Anschluß an die Ideen des sich im japanischen Altertum entwickelnden, vermeintlich vorbuddhistischen Gottkaiseriums. Innerhalb jenes historischen Prozesses der Wandlung von einem Klan-Verband hin zu einem zentralistischen Beamtenstaat mit dem Kaiser an der Spitze, kam einem der Kaiser eine besondere Bedeutung zu, dem in den Jahren 673–686 regierenden Temmu-Tennō. Obgleich zu seiner Zeit der Buddhismus als Religion bereits fest am Hofe installiert war, trieb Temmu-Tennō, vornehmlich aus politischen Gründen zur endgültigen Sicherung der Dynastie, die Vergöttlichung der Institution des Tennō und Herausbildung eines spezifisch japanischen Herrschergedankens voran.⁶⁸ Dies wird etwa ersichtlich an den Befehlen zur Abfassung des *Nihongi* und besonders des *Kojiki*⁶⁹, der späteren „Bibel des Shintō“ in der Sicht der *Kokugaku*.

⁶⁸ Vgl. Nelly Naumann: „Einige Bemerkungen zum sogenannten Ur-Shintō“, in: *NOAG*, 107 / 108, 1970.

⁶⁹ Temmu-Tennō gab den Befehl zur Abfassung einer Landesgeschichte zur Wahrung der alten Überlieferung (*Kojiki* = NKBT 1: 44ff.); auch die Abfassung des *Nihongi* geht auf einen Befehl dieses Tennō zurück (*Nihongi* XXIX = NKBT 68: 447), doch vertritt W.G. Aston (*Nihongi*, repr. Tōkyō 1975: 350, Anm. 2) die Ansicht, dieser Erlaß habe sich ursprünglich ebenfalls auf das *Kojiki* bezogen. Vgl. u. a. Klaus Antoni: *Der Weiße Hase von Inaba*, (Münchener Ostasiatische Studien, Bd. 28), Wiesbaden 1982: 303f.

In unserem Zusammenhang kommt jenem Herrscher also eine hervorragende Bedeutung zu, die noch dadurch gesteigert wird, daß mit Temmu nicht nur der Höhepunkt einer Entwicklung erreicht, sondern bereits deren Wendepunkt eingeleitet wurde: wie bereits ausgeführt, war es Kaiserin Jitō, die Gemahlin und Nachfolgerin des Temmu, welche die Sitte der buddhistischen Leichenverbrennung, und damit des buddhistischen kaiserlichen Bestattungswesens überhaupt, endgültig durchsetzte.

Die Beisetzungsfeiern des in unserem Kontext damit so wichtigen Temmu-Tennō werden im *Nihongi* in aller Ausführlichkeit beschrieben.

Unter dem Datum erstes Jahr, 9. Monat, 9. Tag des Jahres Shuchō 1 der Regierung des Temmu-Tennō (1. Oktober 686) wird der Tod des Kaisers gemeldet. Unverzüglich beginnen die Trauervorbereitungen. Am 11. Tag heißt es: „Das Wehklagen begann. Sodann wurde zum Zweck der temporären Bestattung ein Haus (*mogari no miya*) im südlichen Palasthof errichtet.“⁷⁰ Am 24. Tag findet dort das temporäre, d. h. vorläufige Begräbnis statt. Erst später wird der Sarg im endgültigen Grab im kaiserlichen *misa-sagi* beigesetzt werden. Im Falle des Temmu-Tennō dauerte diese Übergangszeit mehr als zwei Jahre, während derer die Beisetzungsriten durchgeführt wurden. Als zentraler Ort dieser Feierlichkeiten diente stets der *mogari no miya*, der „Trauerpalast“. Im modernen Kaiserbegräbnis finden wir diesen Ort, in sino-japanischer Lesung, als *hinkyū* wieder (s. o. Shōwa-Nr. 1).

Am 27. Tag des Monats treten erstmals buddhistische Mönche und Nonnen (*hōshi-ama*) mit Gebeten und Wehklagen am Trauerpalast auf. Am selben Tag werden dem Toten erstmals Speiseopfer dargebracht und Nekrologe von Seiten der Prinzen und des Hofadels gehalten. An den folgenden Tagen setzen sich diese Trauerreden fort, am 30. Tag erstmals mit dem Vertreter des Herrschers von Kudara (Paekche) auch von Seiten eines ausländischen Würdenträgers, eingeleitet jeweils von den Gebeten der buddhistischen Priester und Nonnen des Hofes. „Hierauf wurden verschiedene Arten von Gesängen und Tänzen aufgeführt.“⁷¹

⁷⁰ *Nihongi*, Temmu-Shuchō 1 / 9 / 9 = NKBT 68: 480 / 481; Karl Florenz: *Nihongi oder Japanische Annalen*, Teil 3, 29. Buch, Tōkyō 1892: 79.

⁷¹ *Nihongi*, Temmu-Shuchō 1 / 9 / 30 = NKBT 68: 482 / 483; Florenz 1892: 81.

Im folgenden berichtet die Quelle von der Verschwörung und Hinrichtung des Prinzen Ohotsu, eines Sohnes Kaiser Temmu; diese Eintragungen erfolgen bereits unter der Herrschafts-Periode der Kaiserin Jitō, der Gemahlin des verstorbenen Temmu-Tennō. Doch bald werden die Schilderungen der Bestattungsfeiern für Temmu wieder aufgenommen. Am 19. Tag des 12. Monats des Jahres (9. Januar 687) wird von einer allgemeinen buddhistischen Feier für den Verstorbenen in fünf großen Tempeln des Landes berichtet.⁷² Am 26. Tag beschenkt die Kaiserin aus diesem Anlaß Bedürftige der Hauptstadt mit Tuch und Seide. Am 1. Tag des ersten Jahres der Regierung Jitō (18.2.687) werden die Feiern in der nun schon bekannten Form (Nekrologe, Flehen der buddhistischen Priester, Speiseopfer und Musik) wieder aufgenommen, weitgehend wiederholt am 5. und 20. Tag des Monats, ebenso am 22. Tag des 5. Monats. Am 28. Tag des 6. Monats ergeht eine allgemeine Amnestie – (dies übrigens ein auch bei dem diesmaligen Begräbnis geübter Brauch: anlässlich der Beisetzung Shōwa-Tennōs am 24. Februar 1989 wurde eine Amnestie in nicht weniger als 11 Millionen Fällen ausgesprochen⁷³), der 5. Tag des 8. Monats bringt Speiseopfer und ein zeremonielles Opfermahl (*naorai*). Wenig später (28. Tag) wird, auf Befehl der Kaiserin, einem jeden der buddhistischen Priester des buddhistischen Tempels Asuka-dera eine Schärpe (*kesa*) überreicht, die sämtlich aus den Kleidern des verstorbenen Kaisers hergestellt wurden.

Ebenfalls in buddhistischem Rahmen wird am 9. Tag des folgenden Monats das Fest des ersten Todestages in allen Tempeln der Hauptstadt begangen. Am 22. Tag des 10. Monats (1.12.687) endlich wird mit dem Bau des kaiserlichen Grabes begonnen, währenddessen werden die Zeremonien am „Trauerpalast“ und in buddhistischen Tempeln fortgesetzt (Jitō 2 / 1 / 1, 2, 8, 22). Am

⁷² *Nihongi*, Jitō / shōsei-zenki / 12 / 19 = NKBT 68: 487; Florenz 1892, 30. Buch: 30: 3–4.

⁷³ Es handelte sich um die neunte Amnestie seit Kriegsende in Japan. Die Amnestie betraf vornehmlich Bagatellfälle (Verkehrsübertretungen etc.); ausgeschlossen davon waren Verbrechen im Sinne des Strafgesetzes. Jedoch wurden auch Verstöße gegen die Registrierungspflicht für Ausländer und in 16.000 Fällen Verstöße gegen das Wahlgesetz in die Amnestie aufgenommen.

16. Tag des 2. Monats des Jahres Jitō 2 ergeht ein Edikt zur Einführung jährlicher Gedenkfeiern am Todestag des vorigen Kaisers⁷⁴; die Zeremonien am Palast des temporären Begräbnisses werden fortgesetzt (Jitō 2 / 3 / 22–2 / 7 / 11–2 / 8 / 10 und 11), besonders umfassend am 4. Tag des 11. Monats mit Aufführung eines Tanzes (*tatefushi-mai*). Nach weiteren Zeremonien (Jitō 2 / 11 / 5 und 11) wird der verstorbene Kaiser schließlich am 12. Tag des 12. Monats (8. Januar 689) im Hikuma Ohochi no misasagi endgültig beigesetzt.

Wir können aus diesem detaillierten Bericht wichtige Erkenntnisse gewinnen: 1. Das Trauerzeremoniell für den verstorbenen Kaiser fand während der Periode des „temporären Begräbnisses“ statt, nicht am eigentlichen Grab; 2. das Zeremoniell setzte sich aus Nekrologen, Opfergaben und -mahlzeiten, Tanz und Musik zusammen; 3. den buddhistischen Mönchen und Nonnen im Palast und in den Tempeln der Hauptstadt kam auch hier eine tragende Rolle zu.

Es zeigt sich, daß hier von einem „bescheidenen“ Begräbnis im buddhistischen Sinne, wie von der nachfolgenden Jitō-Tennō gefordert, noch nicht die Rede sein kann – die Periode der temporären Bestattung dauerte mehr als zwei Jahre –, doch bildet der Anteil des buddhistischen Klerus einen elementaren Bereich im religiösen Kontext der kaiserlichen Beisetzungsfeiern. Auch hier also findet sich kein Beleg für ein nicht-buddhistisches „shintōistisches“ Bestattungsritual.

Versuchen wir dennoch – in einem rein hypothetischen Akt – aus der obigen Schilderung die Shintō-Elemente „herauszufiltern“ und streichen zu diesem Zweck das eindeutig Buddhistische, so verbleiben als „nichtbuddhistischer Anteil“ am Begräbnis des Temmu-Tennō die Bereiche: (a) temporäre Aufbahnhalle (*mogari no miya*), (b) Nekrologe, (c) Opfer, (d) Musik und Tanz, (e) Bestattung in einem *misasagi*-Tumulus.

Ein Blick in die ältere Geschichte zeigt, daß diese Elemente Anklänge an das archaische Bestattungswesen auf japanischem Boden aufweisen.

⁷⁴ *Nihongi*, Jitō 2 / 2 / 16 = NKBT 68: 491; Florenz 1892, 30. Buch: 9.

Vertiefte Kenntnisse in bezug auf Tod und Bestattung in der japanischen Frühgeschichte sind in den vergangenen Jahren zunehmend durch die Fortschritte der Archäologie in Japan möglich geworden. Unterschiedliche Bestattungsformen konnten den einzelnen prähistorischen Perioden zugeordnet werden. Für die Jōmon-Zeit sind Krug- und Hockerbestattung belegt⁷⁵; in der Yayoi-Zeit kommt die Streck-Bestattung in Steinkistengräbern hinzu, bei gleichzeitiger Differenzierung der Krugbestattung in Einzel- und Doppelkrügen.⁷⁶ Ebenfalls seit der Yayoi-Zeit werden große Tumuli über den Gräbern von Angehörigen der Oberschicht errichtet. In der Kofun-Zeit erlangen diese schließlich die bekannten enormen Ausmaße. Doch bleiben diese Bestattungsformen der gesellschaftlichen Oberschicht vorbehalten, „die soziale Differenzierung scheint ein Merkmal, das bei Bestattungen immer stärker ins Auge fällt“.⁷⁷ Für die übrigen Bevölkerungsteile scheint weithin die Aussetzung des Toten anstelle einer Bestattung im eigentlichen Sinn getreten zu sein, dies möglicherweise Ausdruck einer extremen Totenfurcht.⁷⁸

Doch so wertvoll die archäologischen Funde für die Kenntnis der materiellen Aspekte, inklusive der umfangreichen Grabbeigaben, sind, so wenig geben sie doch Auskunft über die zeremonielle Seite des Bestattungswesens. Hier sind wir auf andere, schriftliche Quellen verwiesen.

Die frühesten Berichte über das Bestattungswesen auf japanischem Boden entnehmen wir den chinesischen Quellen des 3. Jahrhunderts, *Hou Han shu* und *Wei chih*, über die Gepflogenheiten des Volks der Wa im Staate Yeh-ma-t'ai (Yamatai). Zur Bestattung heißt es im *Hou Han shu*:

„Bei Sterbefällen hält man eine Vorbestattungstrauer von 10 und mehr Tagen, die Familienangehörigen weinen und kla-

⁷⁵ Naumann 1988: 12.

⁷⁶ Naumann 1988: 26; vgl. C. Aikens, Higuchi Takayasu: *Prehistory of Japan*, New York 1982: 206.

⁷⁷ Naumann 1988: 27.

⁷⁸ Naumann 1988: 30.

gen und gehen nicht an Sake und Speisen, aber die Freunde kommen dazu, singen, tanzen und machen Musik.“⁷⁹

Ausführlicher noch berichtet das *Wei chih* in diesem Zusammenhang:

„Für die Toten hat man Särge, aber keine Außensärge; man macht das Grab, indem man Erde aufhäuft. Zuerst bei einem Sterbefall hält man eine Vorbestattungstrauer für zehn und mehr Tage, in dieser Zeit ißt man kein Fleisch, der Haupttrauernde weint und klagt, die anderen Leute kommen, singen und tanzen und trinken Sake. Nach der Bestattung begibt sich die ganze Familie ins Wasser, um sich zu waschen und zu baden, das vertritt die (in China übliche) Waschung im zweiten Trauerjahr.“⁸⁰

Über den Grab-Tumulus der Königin berichtet die Quelle:

„Als dann Himiku (Pi-mi-hu) starb, erbaute man in großartiger Weise einen Grabhügel, im Durchmesser von hundert und mehr Schritt. Die mit ihr zusammen Begrabenen, Sklaven und Sklavinnen, waren über hundert Personen.“⁸¹

In einem Kommentar zu diesen Berichten bemerkt Naumann⁸²: „Die Beschreibung der Trauersitten enthält einiges, was in Rudimenten noch heute gilt: das Einhalten einer Trauerperiode und die (wenn auch oft nur noch symbolische) Reinigung nach der Bestattung, welche die ‚Befleckung‘ durch den Tod beseitigen soll. Weinen und Klagen der Angehörigen, Tanz und Gesang an der Bahre des Toten begegnen uns in einer Szene des Mythos, und Tanz und Gesang gehören auch zu den sich über Monate hinziehenden Trauerfeierlichkeiten nach dem Tode des Kaisers Temmu (686) im ‚Palast der temporären Bestattung‘.“

⁷⁹ André Wedemeyer: *Japanische Frühgeschichte. Untersuchungen zur Chronologie und Territorialverfassung von Altjapan bis zum 5. Jahrh. n. Chr.* (MOAC, Suppl. XI), Tōkyō 1930: 173; Text *Hou Han shu*, Ausgabe *Chung-hua shu chü*, Peking 1965.

⁸⁰ Wedemeyer 1930: 180; Text: *Wei chih San kuo chih*, *Wei shu*. Ausgabe *Chung-hua shu chü*, Peking 1965.

⁸¹ Wedemeyer 1930: 184f.

⁸² Naumann 1988: 33.

Besonders aufschlußreich scheint hier der Hinweis auf die Beisetzung des Kaisers Temmu, deren Zwischenstellung zwischen Archaischem und Neuem damit immer deutlicher zutage tritt.

Den Mythen des *Kojiki* und *Nihongi* entnehmen wir Schilderungen, die an die Berichte der chinesischen Quellen erinnern. So bildet Izanagis Waschung im Anschluß an die Kontamination durch den Tod der Izanami den notwendigen Abschluß seines Aufenthaltes in der Unterwelt. An anderer Stelle heißt es beim Tod des himmlischen Gesandten Amewakahiko, daß seine Angehörigen das Begräbnis ausrichteten:

„Da hörten Amewakahiko's Vater Amatsukunitama no kami und seine Frau und Kinder, die sich im Himmel befanden (vom Tod des Amewakahiko, d.Verf.), kamen herabgestiegen und weinten und wehklagten. Sodann bauten sie an jener Stätte (wo er gestorben) ein Trauerhaus (*moya*) und machten die Fluß-Wildgänse zu Kizari-mochi („Hänge-Kopf-Trägern“), die Reiher zu Besenträgern, die Eisvögel zu Leuten der erlauchten Speise, die Sperlinge zu Stampfweibern, die Fasanen zu Heulweibern. Nachdem sie die Angelegenheiten auf solche Weise geregelt hatten, brachten sie acht Tage und acht Nächte mit lustigen Vergnügungen zu.“⁸³

In der entsprechenden Stelle des *Nihongi* heißt es:

„Hierauf errichtete man ein Trauerhaus (*moya*) und setzte die Leiche temporär darin bei [...].

Acht Tage und acht Nächte lang weinten sie und sangen traurige Lieder.“⁸⁴

Die Forschung ist sich in der Frage, wie die Diskrepanz zwischen den erwähnten „lustigen Vergnügungen“ und „traurigen Liedern“ zu interpretieren sei, uneins; und auch hier kann dieses Problem nicht gelöst werden.⁸⁵

Wesentlich scheint dagegen, daß auch in diesen mythischen Berichten die genannten „nichtbuddhistischen“ Elemente erscheinen; es fehlt hier lediglich die Erwähnung von Opfern und Nekrologen. Aus den Berichten der nachmythischen Kapitel der

⁸³ *Kojiki*, Fasz. I = NKBT 1: 116 / 117; Florenz 1919: 63f.

⁸⁴ *Nihongi*, Fasz. II = NKBT 67: 136 / 137; Florenz 1919: 178f.

⁸⁵ Zum Amewakahiko-Mythos vgl. Obayashi Taryō: *Shinwa no keifu*, *Nihon shinwa no genryū o saguru*, Tōkyō 1986: 197–200 und *passim*.

Quellen geht hervor, daß dem „Trauerhaus“ (*moya*) bzw. „Palast der temporären Bestattung“ (*mogari no miya*, sinojap. *hinkyū*) die zentrale Rolle im kaiserlichen Beisetzungsritual zukommt. *Hinren*, die Zeit zwischen Aufbahrung im Trauerhaus und Beisetzung im kaiserlichen Grab, wird bereits für die Kaiser Annei⁸⁶ und Kōrei, hier angeblich sechs Jahre dauernd⁸⁷, erwähnt; doch ist für diese frühen Kaiser die Frage der Historizität gänzlich ungeklärt; die Angaben sind daher als Anachronismen zu werten.⁸⁸ Anlässlich der Bestattung des Tennō Ankō hören wir von einer Trauerperiode von drei Jahren.⁸⁹ Welche Bedeutung dem Aspekt der temporären Bestattung im Rahmen der kaiserlichen Begräbnisse zukam, zeigt die Tatsache, daß mit dem genannten Taika-Erlass aus Gründen der Sparsamkeit die Errichtung von temporären Trauerhallen für alle Bevölkerungsgruppen, auch dem Adel bis hinauf zu den kaiserlichen Prinzen, verboten wurde; nur den Kaisern selbst blieb dieses Privileg vorbehalten. Doch verzichteten, wie ebenfalls bereits erwähnt, im Rahmen der buddhistischen Umgestaltung des Zeremoniells immer mehr Kaiser auf dieses Vorrecht und ordneten eine unverzügliche Bestattung an.

Insgesamt ist festzustellen, daß ein explizit nichtbuddhistisches kaiserliches Bestattungswesen quellenmäßig für historisch gesicherte Epochen nicht eindeutig erschlossen werden kann. Die archaischen Elemente weisen zwar auf die Praxis frühhistorischer Zeiten; doch fehlt es entschieden an der Schilderung eines rein japanischen, „shintōistischen“ kaiserlichen Begräbniswesens als Vorbild der modernen Verfahrensweise.

⁸⁶ *Nihongi*, Itoku-Tennō 1 / 8 / 1 = NKBT 67: 224 / 225; es werden hier jedoch unterschiedliche Todesdaten für Annei-Tennō gegeben (Annei 38 / 11 / 6 und Annei 38 / 12).

⁸⁷ Kōrei-Tennō wurde dem *Nihongi* zufolge im Jahre 6 / 9 / 6 seines Nachfolgers Kōgen bestattet (NKBT 67: 230 / 231).

⁸⁸ Vgl. Ponsonby Fane 1959: 74; zur Frage von Anachronismen in den Quellenberichten der frühen Kaiser vgl. auch Antoni 1988: 178ff.

⁸⁹ *Nihongi*, Ankō 3 / 8 / 9 = NKBT 67: 354 / 355.

Am Ende unserer Untersuchung angelangt, müssen wir feststellen, daß mit der Vertiefung der historischen Analyse deren eigentlicher Gegenstand, das „shintōistische Kaiserbegräbnis“, immer weiter zu entschwinden scheint. Wird in der Neuzeit ganz selbstverständlich von einem Begräbniszeremoniell des Kaiserhauses nach „shintōistischem Ritus“ gesprochen, das auf „uralte“ Traditionen zurückgehe, so erweist eine in die Geschichte weisende Betrachtung die Problematik, ja Unhaltbarkeit, solcher Aussagen.

Nicht nur die Tatsache der über tausendjährigen buddhistischen Prägung des kaiserlichen Bestattungswesens wirkt sich dabei als schwer zu nehmende Hürde aus, sondern mehr noch der Umstand, daß auch im vorbuddhistischen Altertum keine eindeutigen Vorbilder in Hinblick auf ein „shintōistisches“ Bestattungsritual auszumachen sind.

Wären die Beisetzungen der Kaiser Meiji und Taishō wirklich in Anlehnung an die Praktiken des japanischen Altertums erfolgt, so hätte sich eine Beteiligung des buddhistischen Klerus nicht vermeiden lassen; wollte man sich aber auf weiter zurückliegende, in den Quellen nur noch verschwommen überlieferte Muster beziehen, so hätte sich ein wesentlich anderer Ablauf als der des tatsächlichen Rituals der Neuzeit ergeben müssen. Anstelle der zentralen neuzeitlichen Zeremonie vor der Trauerhalle (*sōjōden*), für die sich im archaischen Bestattungswesen überhaupt keine Parallele finden läßt, hätten monatelange Feiern mit Gesang, Tanz und Opfern im innerhalb des Kaiserpalastes gelegenen *mogari no miya*, dem „Palast der temporären Beisetzung“, das Zentrum des Geschehens bilden müssen. Die Riten des Kaiserhauses im modernen „Palast der temporären Beisetzung“, *hinkyū*, sind zwar eine Reminiszenz an diese archaischen Riten, doch wurden sie gänzlich vom zentralen Beisetzungszeremoniell vor dem *sōjōden* überlagert.

Festzuhalten bleibt somit, daß ein Muster für das „shintōistische“ Kaiserbegräbnis der Neuzeit im Altertum nicht auszumachen ist. Vielmehr war schon zu dem Zeitpunkt, da im japanischen Altertum die Idee des Gottkaisertums, und damit des Shintō in seiner offiziellen Form, aus politisch-dynastischen Gründen entwickelt wurde, das kaiserliche Bestattungswesen ohne den

Buddhismus als religiöse Richtschnur bereits undenkbar geworden. Dies zeigt in aller Deutlichkeit die Beisetzung des Temmu-Tennō, des großen Promotors des japanischen Gottkaisertums, die religiös nachhaltig vom buddhistischen Klerus geprägt war. Gänzlich buddhistisch bestimmt war dann die Einäscherung seiner Nachfolgerin, Jitō-Tennō, im Jahre 704 – damit übrigens acht Jahre vor der Fertigstellung des *Kojiki*, der die große Tradition des Shintō erst begründenden Schrift, gelegen. Schließlich darf neben der buddhistischen Tradition der Einfluß des Tang-zeitlichen chinesischen Zeremonialwesens nicht übergangen werden, der seinen deutlichen Niederschlag auch im Bereich des höfischen Bestattungswesens fand. Historisch gesehen war folglich mit dem Aufkommen des Shintō in seiner dynastischen Funktion im japanischen Altertum die Geschichte der vorbuddhistischen, „shintōistischen“ Bestattungen bereits abgeschlossen; versunken im Nebel der Vor- und Frühgeschichte.

Für unsere Frage nach den Mustern des neuzeitlichen kaiserlichen Bestattungswesens ergeben sich aus dieser Feststellung weitreichende Konsequenzen. Die kaiserliche Shintō-Bestattung der Meiji-Zeit kann nicht als Ausdruck einer uralten, lediglich für lange Zeit unterbrochen gewesenen Tradition angesehen werden, da eine solche in historisch überschaubaren Zeiten überhaupt nicht mehr nachzuweisen ist. Die zur Meiji-Zeit übliche Inkorporierung von Elementen der altertümlichen, d. h. Nara-zeitlichen japanischen Kaiseridee in den staatsshintōistischen Komplex der Neuzeit mußte in diesem Punkt folglich versagen, weil sich hier kein echter Anknüpfungspunkt mehr bot. Somit stellt sich das kaiserliche Bestattungswesen der Meiji-Zeit als eine hybride Bildung aus Elementen unterschiedlichster Herkunft dar, künstlich wie der moderne „Staatsshintō“ selbst, eher Ausdruck einer modernen, religiös argumentierenden Ideologie, als einer alten religiösen Tradition.

Mit der Niederlage im Zweiten Weltkrieg hat auch diese Ideologie ihr offizielles Ende erlebt. Die Beisetzung des Shōwa-Tennō am 24. Februar 1989 hat die Erfordernis mit sich gebracht, die insgesamt erst so junge Tradition des modernen Kaiserbegräbnisses generell zu überdenken. Die offiziellen Stellen haben sich für sehr behutsame formale Änderungen des Zeremoniells entschieden, die der Forderung nach Trennung von Staat und Religion zwar zur Genüge Rechnung trugen, an der offensichtlichen

Einbindung in die Tradition der Meiji- und Taishō-Begräbnisse jedoch keinen Zweifel lassen. Wie gezeigt werden konnte, kann sich diese junge Tradition jedoch nicht auf eine lange kulturelle Überlieferung berufen, ist kein Ausdruck eines „uralten Rituals“, sondern stellt selbst erst ein Produkt der Meiji-Zeit dar, zusammengesetzt aus Versatzstücken der japanischen und auch westlichen Tradition vor dem Hintergrund des ideologisch motivierten Staatsshintō.

„Internationalisierung“ und „Homogenität“ Japans

Ein Ausblick

Ungeachtet der großen wirtschaftlichen Erfolge des Landes meint der aufmerksame Beobachter, seit geraumer Zeit ein stetig anwachsendes, jedoch weitgehend diffuses Gefühl von Sorge und Verunsicherung innerhalb der japanischen Gesellschaft zu erkennen. Werden die Erfolge sich in der gewohnten Weise auch weiterhin erzielen lassen? Welchen Preis muß Japan für seine immer dominierender werdende Rolle in der Welt bezahlen? Lassen sich die traditionellen ethischen Werte der japanischen Kultur mit einer immer schneller vorstatten gehenden Entwicklung in Einklang bringen? Hinter diesen und ähnlich gestellten Fragen verbirgt sich die Erkenntnis, daß der Wirtschaftsgigant Japan auf Dauer mit den Geschicken der Welt verbunden ist, sich nicht mehr in dem bisherigen Maße insular abkapseln und kulturell isolieren kann.

Das für Japan spezifische Problem liegt dabei in der Tatsache begründet, daß hier nicht nur die wirtschaftlichen Export- und Import-Daten angesprochen sind, sondern vielmehr das Problem genereller, auch kultureller und geistiger Freizügigkeit aufgeworfen ist. Für eine sich traditionellerweise weitgehend als „geschlossenes Gemeinwesen“ begreifende Gesellschaft, die ihre Prägung, eigener Einschätzung entsprechend, in Jahrhunderten selbstgewählter Seklusion erhalten hat, halten die Aussichten auf einen gar ungefilterten Kontakt mit den anderen Weltregionen durchaus Anlaß zur Sorge bereit.

Wie es bereits der erste „moderne“ Kaiser Japans, Meiji-Tennō (1852–1912), im fünften Absatz seiner berühmt gewordenen Eidescharta vom April 1868, damit nur kurz nach der als Meiji-Restauration bekannten Öffnung des Landes, programmatisch verkündete, sollte das Land sich zwar in wirtschaftlicher und technischer Hinsicht am westlichen Standard orientieren, darüber aber keinesfalls den eigenen Charakter und die japanische Identität verlieren.

Nicht von ungefähr hat sich auch der erst kürzlich verstorbene Kaiser Hirohito (Shōwa-Tennō, 1901–1989), der Enkel des Meiji-Tennō, in seiner für die japanische Nachkriegsentwicklung entscheidenden Rede vom 1. Januar 1946 dezidiert und wörtlich auf diesen historischen Auftrag seines Großvaters berufen.¹ Auch das Nachkriegsjapan stand unter dem kaiserlichen Motto, westliche Wirtschaftsformen mit japanischen Werten zu verbinden. Doch nicht erst seit dem Tode des Tennō mehren sich die Zweifel, ob Japan diesen Kurs auch in Zukunft wird halten können, oder auch nur versuchen sollte, auf diesem Wege weiterzugehen.

Die Öffnung des Landes, nicht nur in wirtschaftlicher, sondern auch in geistig-kultureller Hinsicht wird angemahnt; als Schlagwort hat die japanische Sprache, im Entwickeln prägnanter Embleme ohnehin höchst erfinderisch, den treffenden Begriff der „Internationalisierung“, jap. *kokusaika*, hervorgebracht. Mittels *kokusaika* soll sich die Gesellschaft dem, nicht selten noch als bedrohlich empfundenen, Fremden öffnen. Ausländische Produkte werden dem Konsum empfohlen, vermehrter Import industrieller Fertigprodukte soll die Kritik an dem bisherigen, weithin als restriktiv empfundenen japanischen Verhalten eindämmen. Andererseits wird in einem intensivierten japanischen Auslands-Tourismus ein probates Mittel gesehen, sowohl die Kenntnisse der japanischen Bevölkerung von „der Welt“ zu verbessern, als auch auf diese Weise einen positiven Beitrag zum Ausgleich der Handelsbilanzen zu leisten.

Wesentlich tiefgreifender dagegen erscheinen solche Forderungen, die auf eine vermehrte Öffnung der japanischen Gesellschaft selbst zielen, etwa in Form einer Liberalisierung des japanischen Arbeitsmarktes durch Zulassung ausländischer Arbeitskräfte, insbesondere aus den ärmeren Regionen Südostasiens. Die japanischen „Einwandererzahlen“ erscheinen lächerlich gering im Vergleich zu denen entsprechender europäischer Staaten, und dennoch führt bereits die Diskussion solcher Pläne in der Presse zu massiven Überfremdungsbefürchtungen.² Hier zeigt sich, daß

¹ Vgl. Murakami Shigeyoshi: *Kindai shōchoku shū*, Tōkyō 1983: 333ff., Dokument Nr. 44, „Ningen sengen“ (1.1.1946).

² Vgl. die in ihrer Deutlichkeit nicht zu übertreffenden Äußerungen von Nishio Kanji: „Die Gefahren einer ‚Politik der offenen Tür‘“, in: *Japan Magazin*, 2 / 1, 1991: 12–16. Nishio führt den seiner Ansicht nach

die mit dem Schlagwort *kokusaika* umrissene Problematik die japanische Gesellschaft und Kultur offensichtlich weitaus tiefgreifender und existentieller betreffen, als es eine primär ökonomisch argumentierende Darstellung vermuten ließe. Eine Gesellschaft, deren Konsens bislang im wesentlichen auf der meist unausgesprochenen, jedoch als gegeben genommenen Prämisse ethnischer und kultureller Homogenität beruhte, zeigt sich irritiert angesichts solch erster deutlicher Anzeichen von Vielfalt und Heterogenität.

Bei näherer Betrachtung erweist sich, daß mit den beiden genannten Begriffen, Homogenität und Heterogenität, in der Tat ein probates Hilfsmittel für Analyse und Verständnis der hier aufscheinenden Problematik geboten wird. So erlauben diese Begriffe das Spannungsfeld innerhalb des so oft zitierten und strapazierten japanischen Gruppenkonsenses ebenso zu umreißen, wie auch spezifische Sonderentwicklungen, etwa das Phänomen „abweichenden“ Verhaltens in Kreisen der großstädtischen Jugend Japans, die deshalb mit dem plakativen Terminus *shinjinrui*, „Neuer Menschentyp“, belegt werden.

Doch seine wahre Bedeutung kann das Begriffspaar nicht im Rahmen ausschließlich ökonomischer oder soziologischer Betrachtungsweisen entfalten; erst die historische Dimension offenbart die grundlegende Bedeutung der Dichotomie von Homogenität und Heterogenität für die japanische Kultur.

gegebenen wirtschaftlichen Niedergang der Bundesrepublik Deutschland auf den negativen Einfluß seitens der hier lebenden Ausländer zurück. In dem nur als skandalös zu bezeichnenden Traktat, das gleichwohl eine hohe Aufmerksamkeit verbuchen konnte, versteigt sich der Autor, Professor für Germanistik an einer angesehenen Universität in Tōkyō, zu der Feststellung: „Einige behaupten, daß sich die japanische Gesellschaft durch die Aufnahme von Ausländern verbessern würde. Ich persönlich aber glaube, daß unsere nationale Kraft bis zu dem Punkt geschwächt würde, an dem die USA und Europa unsere wirtschaftliche und technische Konkurrenz nicht mehr fürchten müssen. Letztendlich werden vielleicht mehr Menschen zu der Überzeugung gelangen, daß die Aufnahme von Ausländern ein gravierender Fehler gewesen ist. Aber dann könnte es zu spät sein“ (S. 16). Stimmen wie diese zeigen die Notwendigkeit einer weiteren „Internationalisierung“ der japanischen Gesellschaft.

Wie tief in diesem Zusammenhang die historische Debatte in den Bereich aktueller japanischer Identitätsfindung reicht, mag an einem zunächst eher marginal anmutenden Beispiel verdeutlicht werden. Ein jeder, der regelmäßig und aufmerksam japanische Zeitungen studiert, seien es auch nur die täglich erscheinenden englischsprachigen Ausgaben der großen japanischen Tageszeitungen, wird bei genauer Beobachtung eine überraschende Feststellung machen: Unter den „Aufmachern“ und Hauptschlagzeilen finden sich neben den üblichen politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Themen stets auch solche, die in hiesigen Breiten höchstens in den hintersten Winkeln des Feuilletons Einlaß fänden: Nachrichten aus den Bereichen von Archäologie und japanischer Frühgeschichte.

Kaum ein Tag, an dem nicht wenigstens eines der Massenblätter in großer Aufmachung von neuen archäologischen „Sensationen“, Funden oder auch nur Theorien und Spekulationen zu berichten wüßte. In direkter räumlicher Nachbarschaft etwa zu Enthüllungen über aktuelle politische Skandale werden hier ausführlich und in aller Breite auch zunächst eigentümlich anmutende Fragen, wie die nach Existenz oder Nichtexistenz des domestizierten Hausschweines in der protohistorischen japanischen Jōmon-Kultur (bis 300 v. Chr.) behandelt. Kein Fund eines Yayoi-zeitlichen (ca. 300 v. bis 300 n. Chr.) Fundplatzes, der nicht detailliert und kompetent in der Tagespresse publiziert würde. Ein japanischer Fachgelehrter bemerkte einmal in einem Gespräch, er würde die Tagespresse gezielt nach archäologischen Berichten hin auswerten; am Ende eines jeden Jahres habe sich dann stets eine umfangreiche Sammlung an relevanten Zeitungsausschnitten angehäuft – nirgends sonst gäbe es so präzise Informationen über das aktuelle archäologische Geschehen in Japan.

Es wäre nun ein tiefgreifender Irrtum, dieses deutlich ausgeprägte kollektive Interesse an Fragen der Frühgeschichte als eine lediglich japanische Variante weltweit verbreiteter nostalgischer Moden etc. zu interpretieren. Vielmehr artikuliert sich hier ein echtes Bedürfnis, die Anfänge, und damit Grundlagen der eigenen Kultur zu erkennen.

Warum die Frage nach der japanischen Ethnogenese das gegenwärtige Japan in diesem Ausmaß zu beschäftigen vermag, wird vor dem Hintergrund der überragenden geistigen und ideo-

logischen Bedeutung erklärlich, die diesen Fragen im modernen Japan zukam.

Mit der bereits angesprochenen Meiji-Restauration des Jahres 1868 setzte ein eigentümlich zwiespältiger Entwicklungsprozeß ein, der Japan zum einen dem rationalen und technischen Denken weit öffnete, und damit die Grundlagen für die enormen Erfolge des Landes legte, zum anderen aber im geistigen Bereich mehr und mehr irrationale, durch den Shintō geprägte Antworten auf die Frage nach der eigentlichen „Essenz“ Japans vorgab. Seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert erwuchs daraus das Dogma vom japanischen „Familienstaat“: es wurde eine „natürliche“ und „unverbrüchliche“ Einheit der Nation propagiert, die den unvergleichlichen Charakter der angeblich „homogenen“ japanischen Kultur begründete. Diese einzigartige Einheit sah man dokumentiert in dem offiziell propagierten innigen Verhältnis von Kaiser und Volk, das demjenigen von Eltern und Kindern in der Kleinfamilie entspräche. Jenes ideologische Konstrukt basierte nun jedoch nicht auf den in Japan seit Jahrhunderten akzeptierten konfuzianischen Maximen von kindlicher Liebe zu den Eltern und Loyalität dem Herrn gegenüber, sondern argumentierte im Kern höchst irrational, quasi-religiös, indem postuliert wurde, Herrscher und Untertanen seien von Anbeginn an, aufgrund einer gemeinsamen Herkunft von mythischen Ahnen, im realen Sinne verwandtschaftlich miteinander verbunden. Somit war der Kaiser im Wortsinne als väterliches Haupt der japanischen Nationalfamilie zu verstehen. Diese Instrumentalisierung der altüberlieferten Mythen des Shintō im Sinne der Familienstaats-Ideologie bildete eine feste Grundlage für das Dogma von der „Homogenität“ der japanischen Nation. Historische Fakten mußten diesem Konzept spätestens dann als Ketzerei gelten, wenn sie Zweifel am Bild der genealogisch fundierten Einheit der Nation nährten.

Noch heute finden wir Relikte dieses Dogmas nicht nur in Japan selbst, sondern in großer Zahl auch in der hiesigen Japan-Berichterstattung. Als prägnantestes Beispiel ist in diesem Zusammenhang die nicht enden wollende apodiktische Behauptung zu nennen, das japanische Reich blicke auf eine mehr als 2600jährige kontinuierliche Geschichte zurück und beruhe auf der Gründung durch einen ersten Kaiser namens Jimmu-Tennō im Jahr 660 v. Chr. Noch heute wird in Japan dieses „Ereignisses“ mit einem staatlichen Feiertag gedacht. Diese, von der histori-

schen Forschung bereits vor mehr als hundert Jahren als rein fiktiv erkannte Ursprungslegende, wird nicht nur in Presse und Populärliteratur immer wieder als geschichtliches Faktum genannt und behandelt. Dabei ist zur Genüge bekannt, daß die Reichsgründungsgeschichte, gemeinsam mit einem in den Quellschriften des 8. Jahrhunderts überlieferten mythischen Herrschaftsauftrag der Sonnengöttin an den ersten Menschenkaiser, stets die Funktion zu erfüllen hatte, den Herrschaftsanspruch des Kaiserhauses mythisch und genealogisch zu legitimieren. So aufschlußreich und wertvoll diese mythischen Berichte heute als Quellen für Religions- und Frühgeschichtsforschung sind, so wenig geben sie Auskunft über den Ablauf der tatsächlichen Geschichte, über das wirkliche Werden Japans. In der Aufrechterhaltung der Illusion von einer mehr als 2600 Jahre währenden Reichsgeschichte zeigt sich der spektakulärste Fall von Kontinuität der ideologisch begründeten Homogenitäts-Idee, die den, seinem eigentlichen Wesen nach religiös fundierten Mythos an die Stelle der historischen Wahrheit gesetzt und damit verfälscht hat.

Hat die Forschung somit längst erwiesen, daß das Dogma der ethnischen, in einer angeblich gemeinsamen Herkunft begründeten Homogenität des japanischen Volkes einer neuzeitlichen Ideologisierung archaischer, rein religiös bestimmter Anschauungen entsprang, stellt sich als Nächstes die Frage nach etwaigen Faktoren in der japanischen Geschichte, die dieser Entwicklung Vorschub geleistet haben könnten.

Der Analyse bietet sich in diesem Zusammenhang eine ganze Reihe treffender Begriffe und sinnvoller Kategorien an. Doch kann festgestellt werden, daß unter diesen der Kategorie der „Herkunft“ stets eine überragende Bedeutung für die japanische Kultur zukam; d. h., es war stets die Frage nach dem „woher“, nicht aber die nach dem „warum“ von Bedeutung. Woher jemand stammte, entschied innerhalb dieses Denkens über dessen Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft, sozialen Klasse, territorialen oder auch familiären Einheit. Ohne Zweifel läßt sich hier eine „genealogische Konstante“ innerhalb der japanischen Kulturgeschichte feststellen, deren Gültigkeit auch heute noch, im sprichwörtlichen japanischen Gruppenverhalten, ungebrochen scheint (wobei hier das Bewußtsein korporativer Identität von der verwandtschaftlichen auf die soziale Gruppe überzuziehen scheint). Derartiges genealogisches Denken führt folgerichtig

zur Betonung von „Kontinuität“ der Gemeinschaft und deren „Abgeschlossenheit“ nach außen hin. Entscheidend ist hier das Bewußtsein der Verbundenheit durch Gemeinsamkeit; es bestimmt nicht nur die Zugehörigkeit zu einer jeweiligen „exklusiven“ Einheit – das „Innen“ –, es definiert auch auf das klarste die Position des Nicht-Zugehörigen, des Ausgeschlossenen: das „Außen“. Kulturhistorisch waren in Japan solcherart definierte, im Sinne der erweiterten Familie verwandtschaftlich miteinander verbundene Gruppen stets von größter Bedeutung.

Religiös verknüpft durch einen gemeinsamen Gründerahnen, geleitet durch ein auch geistlich-spirituell führendes Oberhaupt, organisierten sich bereits die großen Familienverbände (*uji*) des Altertums nach dem Grundsatz der gemeinsamen Herkunft. Und so manche berühmte und mächtige Adelsfamilie auch der klassischen und neuzeitlichen Perioden der japanischen Geschichte geht auf derartige archaische Familienverbände zurück. Jeder dieser großen Familienverbände, die nicht blutsverwandtschaftlich bestimmt waren, besaß eine eigene Herkunftsgeschichte in Form von Mythen, die vom „Anfang“ berichteten. Infolge des historischen Konzentrationsprozesses im japanischen Altertum gelang es schließlich einem der Klane, dem sogenannten „Sonnengeschlecht“, die Hegemonie über die japanischen Kernlande zu erlangen und damit das historisch tradierte Kaiserhaus zu begründen. Als Zeichen der Abhängigkeit der anderen, ehemals unabhängigen Familien, wurden deren Ursprungsmythen seit dem siebten Jahrhundert in die Überlieferung des jetzt allein herrschenden Kaiserhauses integriert. Die Gründerahnen der mittlerweile abhängig gewordenen großen Familienverbände erschienen nun als Verwandte der kaiserlichen Ahnen; damit war eine Herkunft aller von demselben Ursprung und eine quasi natürliche Rangfolge in Hinblick auf die Stellung zum Kaiserhaus begründet. Nach der inneren Zerrissenheit Japans während der Jahrhunderte des japanischen Mittelalters und der strengen Klassen- und Kastenteilung des 250 Jahre währenden Tokugawa-Staates (1603–1868) suchten die Gründer des modernen Japan in der Meiji-Zeit bewußt wieder den Anschluß an die archaische, im Mittelalter verloren gegangene kaiserliche Einheitsidee. Nun wurde die gesamte Nation als verwandtschaftlich mit dem Kaiserhaus verbunden definiert, und der Ahnenkult erstand zu einer Art Staatsreligion. Das damit dokumentierte Postulat von der

„Homogenität“ des japanischen Volkes unterlag somit von Anfang an politisch-ideologischen Intentionen.

Kehren wir zum Ausgangspunkt unserer kurzen Betrachtung zurück; es vermag nun nicht mehr zu verwundern, daß den archäologischen und frühgeschichtlichen Entdeckungen ein so großes Interesse im Japan der Gegenwart entgegengebracht wird. Erst die Frühgeschichtsforschung der Nachkriegszeit hat dem Dogma von der auf gemeinsamer Herkunft beruhenden „Homogenität“ und der geradlinigen Entwicklung der japanischen Kultur tiefe Risse zufügen können. Nun zeigte sich auf einmal, daß der Ursprung Japans und seiner Kultur auf Elementen äußerst heterogener Provenienz beruht. Nicht eine „Schöpfung“, ein monogener „Anfang“ kennzeichnet den Ursprung der japanischen Kultur, sondern vielmehr ein Jahrtausende währendender, nicht geradlinig verlaufender, in sich widersprüchlicher polygener Prozeß, in dem kulturelle Elemente diverser Herkunft Eingang und gegenseitige Befruchtung fanden. Dies gilt für die materielle und geistige Kultur Japans ebenso wie für die Entstehung der japanischen Sprache. Die sich immer mehr verfestigende Erkenntnis lautet also: an der Wiege der japanischen Kultur stand nicht deren „Homogenität“, sondern ihre „Heterogenität“. Auch in den späteren Epochen der japanischen Geschichte spielten „fremde“ Elemente, vornehmlich aus Korea und China, aber auch aus den südostasiatischen Regionen, bekanntlich eine wesentliche Rolle; ebenso stellt es eine Tatsache dar, daß die japanische Geschichte in weiten Teilen geprägt war von schwersten Auseinandersetzungen im Inneren, einer nicht abreißen Kette von Bürgerkriegen im Mittelalter, die der Idee vom beständigen, stets einigen „Familienstaat“ Hohn sprechen. Und auch die Ruhe des Tokugawa-Staates war nur möglich auf der Basis einer zum Staatsprinzip erhobenen Zersplitterung des Landes, die jedes Bewußtsein von einer nationalen „Einheit“, oder gar „Homogenität“, von vornherein ausschloß. Die Nation war zergliedert gewesen in eine Vielzahl lokaler und gesellschaftlicher Gruppen und „Kasten“, die ihr Selbstverständnis nur aus sich selbst heraus bezogen, nicht aber aus der Idee einer übergeordneten ethnischen Identität.

Aus den geschilderten Umständen ergibt sich m. E. für Japan als entscheidende Zukunftsaufgabe, die Vielschichtigkeit der eigenen Kultur als Positivum anzunehmen. Japan ist weder seinem Ursprung nach, noch aufgrund der geschichtlichen Entwicklung

ein homogener, insular abgeschlossener Block, ohne Bindungen nach außen, sich selbst genügend. Würde das Land sich vermehrt zu dieser die ureigene Kultur konstituierenden Vielschichtigkeit bekennen, „Heterogenität“ zulassen, „fremde“ Elemente als schon immer gegeben akzeptieren, ohne dabei einen Verlust von Identität zu fürchten, wäre ein entscheidender Schritt auf dem Weg zur *kokusaika*, der durch geistige Öffnung zu erlangenden „Internationalisierung“, bewältigt.

Quellenverzeichnis der Einzelbeiträge

Die Beiträge des vorliegenden Bandes stellen überarbeitete Versionen bereits in Zeitungen und Fachzeitschriften erschienener Aufsätze zum Themenbereich des japanischen Tennōismus dar. Die Überarbeitungen (Ergänzungen, Kürzungen, Aktualisierungen) führten zu teilweise erheblichen Abweichungen von den ursprünglichen Fassungen; kein Text ist ohne Modifizierung übernommen worden.

1. „Einleitung: Zur Entwicklung der Tennō-Institution in Japan“, vollständig veränderte Fassung von: „Der Himmlische Herrscher und sein Staat. Über den Einfluß des Shinto auf die Entwicklung der japanischen Wirtschaft“ in: *Blick durch die Wirtschaft (Frankfurter Allgemeine Zeitung)*, Freitag, 25. November 1988, Nr. 228.
2. „Kokutai – Das ‚Nationalwesen‘ als japanische Utopie“, unter gleichem Titel in: *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte*, 1987, Heft 2 / 3: 266–282.
3. „Der ‚göttliche Untertan‘ – Das Menschenbild der Shintō-Mythologie“, unter gleichem Titel in: *Universitas*, 45 / 10, Nr. 532, Stuttgart 1990: 939–950.
4. „Inoue Tetsujirō (1855–1944) und die Entwicklung der Staatsideologie in der zweiten Hälfte der Meiji-Zeit“, unter gleichem Titel in: *Oriens Extremus*, 33. Jahrgang, Heft 1, 1990: 99–116.
5. „Mythos und Ideologie – Ein Vergleich“, erheblich erweiterte Fassung von: „Mythos und Ideologie im nationalsozialistischen Deutschland und im kaiserlichen Japan der frühen Shōwa-Zeit“, in: *Referate des VII. Deutschen Japanologentages in Hamburg*, (MOAG, Band 111). Hamburg 1988: 38–51.
6. „Momotarō und der ‚Geist Japans‘ – Zur Funktion eines Volksmärchens im Nationalismus der frühen Shōwa-Zeit“, auf der Basis von: „Tametomo oder die Dämonie der Fremde – Zur historischen Legitimation des japanischen Anspruches auf die Ryūkyū-Inseln“, in: *Oriens Extremus*, 30. Jahrgang, 1983–86: 129–183.

7. „Yasukuni und der ‚Schlimme Tod‘ des Kriegers“, unter gleichem Titel in: *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung*, Band 10, 1987:161–192.
8. „Taisō no rei – Die Beisetzung des Shōwa-Tennō (24. Februar 1989) in historischer Sicht“, unter gleichem Titel in: *Jahrbuch des Deutschen Instituts für Japan-Studien (Tōkyō)*, Band 1, München 1990: 89–134.
9. „‚Internationalisierung‘ und ‚Homogenität‘ Japans – Ein Ausblick“, unter dem Titel „‚Internationalisierung‘ und ‚Homogenität‘ Japans“ in: *Osaka. Porträt einer Wirtschafts- und Kulturmetropole*, (2. Aufl.), hg. vom Institut für Asienkunde und Seminar für Sprache und Kultur Japans, Hamburg 1990: 13–21.